



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS I
CENTRO DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E
INTERCULTURALIDADE – PPGLI**

CLARA MAYARA DE ALMEIDA VASCONCELOS

**INTERFACES ECOMIMÉTICAS DE *O CORAÇÃO DAS TREVAS* E *O MUNDO SE
DESPEDAÇA*:
A ECOCRÍTICA PÓS-COLONIAL EM PERSPECTIVA**

**CAMPINA GRANDE – PB
2022**

CLARA MAYARA DE ALMEIDA VASCONCELOS

**INTERFACES ECOMIMÉTICAS DE *O CORAÇÃO DAS TREVAS* E *O MUNDO SE
DESPEDAÇA*:
A ECOCRÍTICA PÓS-COLONIAL EM PERSPECTIVA**

Tese apresentada à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade da Universidade Estadual da Paraíba – UEPB, enquanto requisito obrigatório para a obtenção do título de doutora em Literatura e Interculturalidade.

Área de concentração: Literatura Comparada e Intermidialidade.

Orientadora: Profa. Dra. Sueli Meira Liebig.

**CAMPINA GRANDE – PB
2022**

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

V331i Vasconcelos, Clara Mayara de Almeida.
Interfaces ecomiméticas de O coração das trevas e O mundo se despedaça [manuscrito] : a ecocrítica pós-colonial em perspectiva / Clara Mayara de Almeida Vasconcelos. - 2022.
243 p.
Digitado.
Tese (Doutorado em Literatura e Interculturalidade) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2022.
"Orientação : Profa. Dra. Sueli Meira Liebig, Coordenação do Curso de Letras - CH."
1. Teoria pós-colonial. 2. Crítica pós-colonial. 3. Estudos culturais. 4. Ecofeminismo. I. Título

21. ed. CDD 801.95

CLARA MAYARA DE ALMEIDA VASCONCELOS

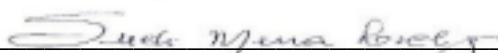
INTERFACES ECOMIMÉTICAS DE O CORAÇÃO DAS TREVAS E O MUNDO SE
DESPEÇA:
A ECOCRÍTICA PÓS-COLONIAL EM PERSPECTIVA

Aprovada em 11 de fevereiro de 2022.

Tese apresentada à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade da Universidade Estadual da Paraíba – UEPB, enquanto requisito obrigatório para a obtenção do título de doutora em Literatura e Interculturalidade.

Área de concentração: Literatura Comparada e Intermidialidade.

BANCA EXAMINADORA:



Prof.a. Dra. Sueli Meira Liebig (UEPB)
Orientadora



Prof. Dr. Wanderlan da Silva Alves (UEPB)
Examinador interno



Prof. Dr. Antônio Carlos Melo Magalhães (UEPB)
Examinador interno



Prof.^a Dra. Josilene Pinheiro Mariz (UFCG)
Examinadora externa



Prof.^a Dr. Azemar Soares dos Santos Júnior (UFNR)
Examinadora externa

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

A todos os indivíduos que foram/são outremizados diante da opressora figura masculina e do sistema/discurso falocêntrico, patriarcal e androcêntrico;

Às mulheres, em especial as mulheres negras e demais minorias, que são silenciadas e subalternizadas, pois ainda sofrem com a herança colonial, DEDICO.

AGRADECIMENTOS

Gratidão, primeiramente a Deus e a Nossa Senhora, sem os quais nada seria possível.

Agradeço também à minha família: os meus pais, Carlos Vasconcelos e Margarida Almeida, às minhas irmãs, Carla Nayara e Aline, e a tia Dulce, os quais sempre estiveram comigo em todos os momentos.

In memoriam, a Carmozina de Almeida Cruz, minha avó materna que, onde estiver (tenho certeza de que é um lugar muito bom ao lado de Deus), ora e vela por mim.

In memoriam, a tio Hervásio Gabínio por toda a ajuda e incentivo que, assim como pais, tenho certeza que está orgulhoso em ver a “doutorinha” (como carinhosamente me chamava) conseguir finalizar essa etapa da vida profissional e ser a primeira doutora da família.

Agradeço à minha orientadora, a Professora Dr^a. Sueli Meira Liebig que tão bem me conduziu no desenvolvimento desta pesquisa, sempre atenciosa e cuidadosa na construção deste trabalho. Obrigada por ter confiado nessa pesquisa e em mim como pesquisadora. Só tenho que agradecer por TUDO!

Aos professores que compõem a banca: Josilene Pinheiro-Mariz, Azemar Soares Jr., Antônio Carlos Magalhães e Wanderlan Alves por todas as contribuições, aprendizados e leitura atenta para que o resultado final desta pesquisa seja o melhor possível. Além disso, agradeço por aceitarem fazer parte de um momento tão importante em minha vida.

A Rafael Braz por todas as gargalhadas, conversas, conselhos e incentivo. Obrigada por sua amizade que trouxe raios de luz em dias tenebrosos e, em r perseguições, foi a pessoa com quem pude contar desde os tempos do PP Campus III da UEPB.

Nesse momento, não posso esquecer dos amigos e colegas de trabalho que sempre estiveram ao meu lado e os que fiz ao longo dessa jornada e que sempre torceram pelo meu sucesso: Luan Soares, Leia Marques, Lanusse, Amelia, Marianna, Ivanildo, Walkíria, prof. Suênio Stevenson, prof. Monaliza Rios, prof. Leônidas, prof. Rosângela Neres, prof. João Paulo, Marcielly Félix, Cleycickleber, Ferdinando, Ana Paula Macena, Jackeline Aragão, Ana Líbia, Éricka Anulina, Rosana Sá, Maria Thereza e Fabíola.

Todos os meus alunos, mas em especial a Edinaldo Pontes (Júnior), Vanessa, Glenda, Cassiana, Cidinha, Dani, Manu, Thiago Martins, Thamires Vieira, Ávila Thainá, Azemar Neto, Selton, Liliane, Wesley Coutinho, Enzo Cabral, Mariana Araújo e Alice Thayane.

Aos meus sogros, Manoel e Inês; às minhas cunhadas Catarina, Fabiana e Suzana; e aos meus sobrinhos Karina, Kamylla, Karol, Sara e Thiago sempre tão gentis e amáveis comigo, os quais já considerava como minha família antes mesmo de se tornarem.

Aos meus filhos de quatro patas por todo o amor, Penélope (*in memorian*), Fifinho (*in memorian*), Apolo (*in memorian*), Rayka, Félix (Nininho), Lênin, Scooby e Dandara; e aos meus sobrinhos Stalin, Fidel, Trotsky e Frida.

Agradeço, em especial, a Fábio Dantas por todo o carinho, atenção, dedicação, gentileza, cuidado, palavra amiga, força e companheirismo. Tudo é mais leve, colorido e tem música com você ao meu lado. Obrigada por não me deixar desistir de chegar até aqui e por me incentivar a ir além.

À CAPES, pois o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

A Dilma Roussef por ter sido a governante que mais investiu em pesquisa no Brasil, tornando-se símbolo dos efeitos do machismo que levaram ao seu *impeachment*, pois a sociedade patriarcal e androcêntrica não aceita que as mulheres possam ocupar os espaços que durante muito tempo foi destinado aos homens sob justificativas essencialistas e deterministas.

Obrigada, UEPB, minha casa, por ter me apresentado pessoas maravilhosas e por ter me acolhido como aluna da graduação em Letras – com habilitação em Língua Inglesa e Portuguesa, como professora e como aluna da Pós-graduação a nível de doutorado.

Obrigada também a todos os que fizeram de tudo para que eu não chegasse até aqui e que, mesmo com discursos e pesquisas na área da inclusão e luta contra a subjugação de diversos grupos sociais, não refletem na prática a formação ideológica que fingem defender.

Àqueles que tanto falam e denunciam a perseguição, mas não perdem a chance de humilhar e marginalizar aqueles que não pertencem ao seu reduto de

amizadas. Aproveito para lembra-los que Fanon e Spivak não devem ser apenas citados em trabalhos acadêmicos, mas ter o seu discurso levado à prática!

“Distinções de classe não apenas eram inevitáveis, como desejáveis. A desigualdade era o preço da civilização”.
– George Orwell –

“Hasta que los leones no tengan sus propios historiadores, las historias de cacería seguirán glorificando al cazador”.
– Eduardo Galeano –

RESUMO

Ao longo do tempo, o estudo de obras literárias foi desenvolvido sob diversas perspectivas teóricas que, por vezes, privilegiaram a forma, a estrutura, o materialismo histórico ou a recepção do texto, entre tantas formas possíveis de observar as formações discursivas e ideológicas que lhes são constituintes. Do mesmo modo, pouca relevância foi concedida ao estudo da relação entre as representações do humano e do não-humano, fato que ecoa a subjugação dos indivíduos marginalizados pelo pensamento euro-americano que situa a raça humana como superior às demais. Dessa maneira, por meio dos estudos entre as obras *O coração das trevas* (2017) e *O mundo se despedaça* (2009) sustentamos a tese que o humano concerne à relação masculino-racional hegemônica e o não-humano/humano animalizado está relacionado ao feminino-irracional subalternizado. Como objetivos específicos, tencionamos: a. compreender como as obras dialogam sob a perspectiva dos estudos pós-coloniais; b. delinear um diálogo entre o *corpus* e reflexões acerca do antropoceno, bem como do especismo como prática subjugadora, sinônima do racismo; c. projetar uma interlocução entre *O coração das trevas* e *O mundo se despedaça*, a partir das considerações ecofeministas. Nesse panorama, os estudos ecocríticos, associados aos pós-coloniais, abrem caminho para uma percepção das obras *corpus* desta pesquisa que questionam a própria concepção de humano, com base nas interações e intervenções que o sujeito metropolitano estabelece com os povos autóctones dos atuais Congo e Nigéria, a partir de sua formação social e discursiva eurocentrada. Sendo assim, por meio de uma pesquisa analítico-comparatista de cunho qualitativo, utilizamos as considerações de teóricos e críticos dos estudos pós-coloniais, culturais e ecocríticos para alicerçar as análises aqui desenvolvidas. Para tanto, no que concerne aos estudos pós-coloniais e culturais, utilizamos as considerações de Quijano (1997; 2009), Pániker (2001), Ashcroft, Griffiths e Tiffin (2004), Santos (2007), Said (1984; 1990; 1995; 1999; 2011), Fanon (2005; 2008), Bhabha (1998), Amadiume (1987; 1989), Perrone-Moisés (2016), Pratt (1999), Oyěwùmí (2004; 2016), Hall (2006), Bonnicci (2000; 2004) entre outros. No tocante à Ecocrítica, destacamos as contribuições de Curtin (2005), Glotfelty e Fromm (1996), Huggan e Tiffin (2016), Derrida (2002), Derrida e Roudinesco (2004), Buell (2005), Garrard (2006), Mies e Shiva (1993), Deegan e Podeschi (2001), Cohen (2004), Mirzoeff (2018), Boes e Marshall (2014), bem como Plumwood (1993; 2003),

entre outros autores, cujas contribuições embasaram as reflexões acerca do antropoceno, especismo e ecofeminismo em diálogo com a literatura. Como resultados alcançados, podemos destacar que os discursos falocêntrico, patriarcal, androcêntrico, antropocêntrico e misógino situam, em polos opostos, os indivíduos dominadores e subalternizados sob uma perspectiva eurocentrada, pautada em um projeto de ocidentalização, que, a partir do processo de transculturação, também penetrou nas sociedades autóctones. Tais reverberações da ocidentalização podem ser verificadas em *O mundo se despedaça*, que, constituindo-se como um romance-resposta ao *coração das trevas*, ressoa a formação discursiva outremizadora europeia, a qual é detectável por meio das ações do protagonista. Desse modo, constatamos que *O mundo se despedaça* recai no mesmo paralelismo que Achebe critica em *O coração das trevas*, que é o reforço das marcas estereotipadas e preconceitos contra aqueles considerados inferiores ao sujeito hegemônico.

Palavras-chave: Teoria e crítica pós-coloniais. Estudos culturais. Ecofeminismo. *O coração das trevas*. *O mundo se despedaça*.

ABSTRACT

Over time, the study of literary works has been developed under different theoretical perspectives that, at times, have privileged form, structure, historical materialism or the reception of the text, among so many possible ways of observing the discursive and ideological formations that are constituents. Likewise, little relevance was given to the study of the relationship between the representations of the human and the non-human, a fact that echoes the subjugation of marginalized individuals by Euro-American thought that places the human race as superior to the others. In this way, through studies between the works *Heart of Darkness* (2017) and *Things Fall Apart* (2009) we support the thesis that the human concerns the hegemonic masculine-rational relationship and the non-human/animalized human is related to the subalternized female-irrational. As specific objectives, we intend to: a. understand how the works dialogue from the perspective of postcolonial studies; B. outline a dialogue between the corpus and reflections about the anthropocene, as well as speciesism as a subjugating practice, synonymous with racism; ç. to project a dialogue between *Heart of Darkness* and *Things Fall Apart*, based on ecofeminist considerations. In this panorama, ecocritical studies, associated with postcolonial ones, open the way for a perception of the corpus works of this research that question the very conception of the human, based on the interactions and interventions that the metropolitan subject establishes with the autochthonous peoples of the current Congo and Nigeria, from its Eurocentric social and discursive formation. Therefore, through an analytical-comparative research of a qualitative nature, we use the considerations of theorists and critics of postcolonial, cultural and ecocritical studies to support the analyzes developed here. Therefore, with regard to postcolonial and cultural studies, we use the considerations of Quijano (1997; 2009), Pániker (2001), Ashcroft, Griffiths and Tiffin (2004), Santos (2007), Said (1984; 1990; 1995; 1999; 2011), Fanon (2005; 2008), Bhabha (1998), Amadiume (1987; 1989), Perrone-Moisés (2016), Pratt (1999), Oyèwùmí (2004; 2016), Hall (2006), Bonnicci (2000; 2004) among others. With regard to Ecocriticism, we highlight the contributions of Curtin (2005), Glotfelty and Fromm (1996), Huggan and Tiffin (2016), Derrida (2002), Derrida and Roudinesco (2004), Buell (2005), Garrard (2006), Mies and Shiva (1993), Deegan and Podeschi (2001), Cohen (2004), Mirzoeff (2018), Boes and Marshall (2014), as well as Plumwood (1993; 2003), among other authors, whose works have supported the reflections on the

anthropocene, speciesism and ecofeminism in dialogue with literature. As results, we can highlight that the phallogentric, patriarchal, androcentric, anthropocentric and misogynist discourses place, in opposite poles, the dominant and subalternized individuals under a Eurocentric perspective, based on a westernization project, which, from the transculturation process, it also penetrated into autochthonous societies. Such reverberations of Westernization can be seen in *Things Fall Apart*, which, constituting a novel-answer to *Heart of Darkness*, echoes the European othering discursive formation, which is detectable through the protagonist's actions. Thus, we find that *Things Fall Apart* falls into the same parallelism that Achebe criticizes in *Heart of Darkness*, which is the reinforcement of stereotyped marks and prejudices against those considered inferior to the hegemonic subject.

Keywords: Postcolonial theory and critique. Cultural studies. Ecofeminism. *Heart of Darkness*. *Things Fall Apart*.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	14
1 INTRODUÇÃO	18
2 O CORAÇÃO DO IMPERIALISMO	25
2.1 Imperialismo e espaço literário	27
2.2 Diálogos entre a literatura e a sociedade: Conrad, Achebe e o Pós-colonialismo	48
3 ANTROPOCENO, RACISMO E ESPECISMO: MARCAS PROSOPOPÉICAS DE UMA ECOMÍMESE DO IMPÉRIO	94
3.1 A natureza se despedaça: o Antropoceno em Conrad e Achebe	96
3.2 Nas trevas das artérias racistas e especistas	126
4 O ECOFEMINISMO E A DUPLA COLONIZAÇÃO DA MULHER: CONTRIBUIÇÕES AOS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS	165
4.1 O masculino e o feminino: da metáfora colonial a uma leitura ecofeminista	169
5 CONSIDERAÇÕES (NÃO) FINAIS	225
REFERÊNCIAS	230
ANEXO 1 – APRESENTAÇÃO DA OBRA <i>O CORAÇÃO DAS TREVAS</i>	241
ANEXO 2 – APRESENTAÇÃO DA OBRA <i>O MUNDO SE DESPEDAÇA</i>	242

APRESENTAÇÃO

O Capitalismo assimila práticas de outros modos de produção e aperfeiçoa as suas próprias, de acordo com a indispensabilidade de suas práxis. Posto que os mecanismos colonialistas e imperialistas já existem desde o modo de produção escravista, o que não é algo novo tampouco um advento capitalista, verifica-se que estas ferramentas são aprimoradas e adaptadas de acordo com o contexto das sociedades e o amadurecimento do capital.

O expansionismo geográfico foi uma face da nascente situação capitalista, em sua forma agressiva do Imperialismo. Ele se verificou por uma fatalidade da economia de mercados em crescimento, com a classe burguesa em seu *élan* inicial, atenta apenas ao lucro, com a urbanização, a agonia da estrutura feudal e o impulso dominador da colonização. Ora, todo colonialismo é selvagem, desumano. É tolo problema questionar se o colonialismo espanhol foi melhor ou pior que o português, o francês, o holandês, o inglês. O mal estava no colonialismo em si, como está em qualquer dominação. Impõe-se o estudo do momento, não para glorificar um povo ou certo herói — a história os dispensa —, mas para entender a dinâmica do processo evolutivo (IGLÉSIAS, 1992, p. 27).

Conforme aponta Iglésias (1992), o expansionismo geográfico foi uma das particularidades do *modus operandi* imperialista que, até o século XVII, se caracterizava pelo Capitalismo comercial com seus ideais mercantis que encontrou na expansão marítima e conquistas ultramarinas a oportunidade de escoar o excesso de mercadorias, a possibilidade de ampliar as relações comerciais e a ocasião de expandir o seu território além-mar. Tais traços serão observados durante a fase imperialista do Capitalismo financeiro, contudo apresentando uma dinâmica própria desse novo processo evolutivo.

Todavia, a partir do final do século XVIII, com a revolução industrial e ascensão da Inglaterra como potência capitalista, e início do século XIX a sociedade moderna contempla o surgimento de uma nova forma de Império que se caracterizará pela corrida imperialista que culminará com a partilha da África entre as potências europeias e a sua relação íntima a partir da suplantação do mercantilismo pelo capital industrial e, posteriormente, o Capitalismo financeiro.

Com a necessidade de trazer à luz as sociedades que viviam naquele “Continente Escuro”¹, expedições de missionários de diversas religiões foram

¹ “Continente Escuro” era um termo que os vitorianos utilizavam para se referir ao continente africano por não ser caracterizado como civilizado, mas primitivo e rudimentar, pois não se enquadrava nos

enviadas ao continente africano. Elas remontam à Sociedade para a Promoção do Evangelho Cristão (1698) e a Sociedade para a Propagação do Evangelho, dentre as quais se podem destacar – no período vitoriano – a Sociedade Batista para a Propagação do Evangelho entre os Pagãos, a Sociedade Missionária de Londres e a Sociedade Missionária da Igreja Anglicana, o que gerou um choque de civilizações uma vez que, aos olhos dos europeus, os nativos africanos eram bárbaros e seres inferiores aos brancos (FERGUSON, 2016).

Embora muitas análises sejam feitas acerca do Imperialismo, dos possíveis motivos que o fizeram surgir e as marcas que ele deixou na sociedade global, que passam pelo campo da História, Geografia, Antropologia, Sociologia, Política entre outras, costuma-se, como destaca Milani (2011), interpretar o Imperialismo como um fenômeno político, uma narrativa advinda de práticas culturais, embora alguns teóricos neguem a sua existência.

Entretanto, é importante salientar que o Imperialismo tem suas bases na esfera econômica, como apontaram Lênin em sua obra *O Imperialismo: etapa superior do Capitalismo* (1917) e Rosa Luxemburgo em *A acumulação do capital* (1913), haja vista que os fatores econômicos foram fundamentais para a expansão de algumas nações hegemônicas. Com o advento da Revolução Industrial no século XVIII, nota-se uma nova dinâmica na sociedade por meio de novas tecnologias que interferem diretamente no modo de produção em que, ao lado da revolução tecnológica, também coexiste uma revolução política dentre as quais se podem destacar a Revolução Americana, a Revolução Francesa e o fim de regimes monárquicos absolutistas, além do vínculo entre a Revolução Industrial e o Liberalismo; assim surge esse novo Capitalismo (Capitalismo industrial) que substitui o Capitalismo comercial ou mercantilismo, o qual vigorava desde o século XIV.

Todavia, é com o Capitalismo financeiro que se observa os novos contornos que a economia adquire. Em meados do século XIX, os bancos começam a ter uma maior participação em empresas por meio de investimentos e empréstimos para garantir-lhes condições de se tornarem mais competitivas. Assim, o Capitalismo industrial que era balizado pela livre concorrência do Capitalismo pré-monopolista,

ideais iluministas de civilidade; como se pode apreender a partir da afirmação de Temperley (1991): “Certamente, tanto como um dever cristão e como uma medida necessária para o seu próprio bem-estar moral, os britânicos deveriam agora dedicar-se à tarefa de levar a luz de sua civilização para os lugares escuros do mundo, mas especialmente para aquele menos favorecido, os habitantes não regenerados da África.” (TEMPERLEY, 1991, p. 14 *apud* DELGADO, 2013, p. 05).

que perdurou de 1860 a 1870, não resistiu e deu lugar ao Capitalismo financeiro, o qual tem como traços distintivos essenciais o monopólio, formação de cartéis, trustes e os *rentiers*, o que levará ao estado parasitário ou de decomposição do Capitalismo².

Destarte, é necessário salientar como essa transição de Capitalismo industrial a financeiro ocorre de forma orgânica. A livre concorrência, que é característica do Capitalismo industrial, conduz, inevitavelmente, à formação de monopólios. A ligação entre as nações industrializadas, bancos e corporações levaram à divisão dos territórios ainda não explorados como forma de expandir o mercado e escoar o capital excedente resultante das práticas monopolistas que geram a concentração da produção. Apreende-se, assim, que:

O Imperialismo é, pela sua essência econômica, o Capitalismo monopolista. Isto determina já o lugar histórico do Imperialismo, pois o monopólio, que nasce única e precisamente da livre concorrência, é a transição do Capitalismo para uma estrutura econômica e social mais elevada (CATANI, 1981, p. 12).

Essa estrutura econômica e social mais elevada se deu em decorrência das transformações sofridas pelos meios de produção, as técnicas e tecnologias que serviram como mola propulsora para o Imperialismo e, conseqüentemente, a política colonial. Embora, como já mencionado anteriormente, a política colonial e imperialista não sejam algo recente e remete a Roma Antiga (mesmo até onde caibam as comparações com a Grã-Bretanha), as características socioeconômicas são essencialmente diferentes entre a fase pré-capitalista e o Capitalismo financeiro, embora o segundo incorpore elementos do primeiro em seu processo evolutivo como é o caso da escravidão que constituiu a base do modo de produção escravista.

A diferença fundamental entre as antigas práticas imperialista e colonialista, e as exercidas em finais do século XVIII e XIX consiste no fato de que, sob os moldes Capitalismo moderno, as cooptações monopolistas são cada vez mais consistentes ao agruparem as fontes de matéria-prima, ou seja, são os organismos que exercem a dominação por meio de cartéis, trustes e o oportunismo dos sindicatos que fazem com que a livre concorrência, então, fique apenas nas páginas da escrita da história. O

² “Os monopólios, a oligarquia, a tendência para a dominação em vez da tendência para a liberdade, a exploração de um número cada vez maior de nações pequenas ou fracas por um punhado de nações riquíssimas ou muito fortes: tudo isto originou os traços distintivos do Imperialismo, que obrigam a qualificá-lo de Capitalismo parasitário, ou em estado de decomposição. Cada vez se manifesta com maior relevo, como urna das tendências do Imperialismo, a formação de ‘Estados rentistas’, de Estados usurários, cuja burguesia vive cada vez mais à custa da exportação de capitais e do ‘corte de cupões’”. (LÊNIN, 2011, p. 265).

monopólio, por sua vez, é solidificado por meio da posse das colônias, o que faz com que as associações de monopolistas tenham êxito e vantagem diante de seus adversários.

Ao observar a análise que Lênin faz sobre as leis do nascimento, desenvolvimento e decadência do Capitalismo, apoiada no pensamento de Karl Marx como aponta Catani (1981), apreende-se que, na essência política do Imperialismo, existem quatro manifestações do Capitalismo monopolista: o monopólio é o resultado “[...] da concentração da produção num grau muito elevado do seu desenvolvimento [...]” (CATANI, 1981, p. 12); ele intensifica a necessidade de adquirir mais terras que lhes forneçam matérias-primas; o surgimento do monopólio se dá por meio dos bancos, fatos este que mostra a transformação sofrida por essas empresas que, de simples intermediárias de transações, possuem o controle do capital financeiro; o nascimento do monopólio se dá pela política colonial.

Dessa maneira, pode-se afirmar que o Imperialismo se delineia a partir de uma relação íntima entre o desenvolvimento do Capitalismo ao seu estado parasitário, onde uma pequena parcela de indivíduos passa a viver com o lucro líquido da política imperialista sem precisar participar de forma direta dela; ao lado deste fato jaz o avanço das técnicas, tecnologias e ciências, em que se podem destacar as teorias eugênicas que eram formuladas e utilizadas para a promoção da dominação dos povos que eram considerados inferiores aos europeus.

1 INTRODUÇÃO

O que é literatura? O que é teoria? Existe uma teoria mais apropriada para analisar textos literários? Eis alguns questionamentos que vêm à mente quando nos deparamos com os estudos em uma graduação em letras, por exemplo. Há uma preocupação com as teorias, a serem utilizadas, quando lidamos com a literatura. Formalismo, estruturalismo, marxismo e crítica literária, teoria da recepção são as primeiras, talvez, as principais linhas teóricas, apresentadas pelos professores de teoria literária.

As funções da linguagem são temas a serem estudados em primeira mão; escandir versos se torna o *modus operandi* do graduando em seu primeiro semestre; analisar o narrador, o foco narrativo e as personagens são atividades que perseguem o cursista até o final do curso. Mas, o estudo das letras clássicas, vernáculas e modernas se limita somente a isso?

A literatura está vinculada ao âmbito social e é diretamente afetada por ele, veiculando um discurso construído a partir de paradigmas de um sistema que constitui saberes, que desembocarão no “conhecimento” sobre determinado fato. Assim, observamos a construção do discurso na obra *O mundo se despedaça* [*Things Fall Apart*] (1958), do professor e escritor nigeriano Chinua Achebe, em relação à novela *O coração das trevas*³ [*Heart of Darkness*] (1899), do escritor inglês Joseph Conrad. Na primeira obra, obra o crítico confronta a forma como a sua condição de escritor africano (nigeriano) lhe permite observar o lugar do escravizado africano de forma diferente da feita por Conrad, no século XIX, ao criticar o processo de colonização do congo pela Bélgica sob o domínio de Leopoldo II.

Conrad expressa esse momento do Congo, por meio do narrador Marlow, sendo resultante de sua própria experiência naquele país a serviço de uma companhia belga, situada em Bruxelas. Achebe, por sua vez, constrói o seu romance como uma metacrítica à negação de características humanas aos escravos congolezes na obra de Conrad. Por não concordar com a forma como Conrad representa os povos autóctones, Achebe promove uma releitura em seu romance-resposta; contudo,

³ Neste trabalho, optamos por utilizar o artigo definido “o” no título da tradução da novela de Conrad, uma vez que a versão por nós utilizada emprega este determinante. Contudo, é importante salientar que, na maioria das traduções para a língua portuguesa, não há a presença do artigo, haja vista a sua inexistência no título em inglês *Heart of Darkness*.

podemos perceber que ele permanece no mesmo paralelismo que critica, pois as marcas do Imperialismo reverberam os ecos do discurso colonial que ele busca desconstruir, tais como: a representação estereotipada do nativo, a hipersexualização das mulheres, a configuração metafórica do feminino como colônia.

O romance achebiano traz ao cerne das discussões a oposição centro *versus* periferia através de uma sátira que se consolida ao término da narrativa, através do narrador, sobre a forma como o colonizador retrata as sociedades indígenas nigerianas e os seus costumes. Embora promova uma inversão dos polos, ao dar voz a um personagem nigeriano e a sua luta, para se libertar do controle e das modificações que a sua comunidade sofreu, assim como outras, a partir da chegada do homem branco, essa busca por libertação se resume à figura masculina. A mulher não tem participação em sociedade de forma mais efetiva, pois é o homem quem exerce o poder, e a identidade feminina fica à sombra do poder patriarcal, assim como ocorre na novela conradiana.

Em conformidade com as discussões promovidas por Said (2011), observamos que o Imperialismo atingiu o seu ápice na “era império” e teve o seu término com a ruína das grandes estruturas coloniais, depois da Segunda Guerra Mundial. Contudo, a herança cultural, resultante desse período, persiste até os dias atuais e, com isso, surge a necessidade de sabermos o que permanece ou não interferindo na nossa cultura.

Nesse período do século XIX, ocorreu o apogeu do poderio, sem precedentes, protagonizado pela Inglaterra e França, o que proporcionou um impressionante acúmulo de territórios, de modo que as potências econômicas procuraram controlar as nações mais pobres, simbolizando a expansão europeia. Sendo conhecido e usado como sinônimo também de colonialismo, o Imperialismo implicou no controle político e econômico, além da anexação territorial e destruição da soberania das nações dominadas pelas potências.

Até meados do século XIX, o continente africano tinha como colonizadores os ingleses e holandeses na África do Sul. Entretanto, a abertura do Canal de Suez e a descoberta de diamantes na África do Sul atraiu a atenção de outros países europeus, que viam nesse continente uma forma estratégica de lucro.

O legado deixado pela voracidade do Capitalismo industrial na África foi a partilha de seu território entre a Grã-Bretanha, Alemanha, Portugal, Bélgica e França, uma vez que, nesse período, a exploração de novos territórios poderia ocorrer de

forma mais fácil, com o auxílio do barco a vapor, o que permitia navegar por rios com mais facilidade. Essa partilha desconsiderou quaisquer questões étnicas, pois as demarcações dos territórios não compreendiam a forma como as sociedades lá localizadas se organizavam politicamente, nem como viviam, o que se tornou motivo de tensões entre os povos e facilitou o trabalho do colonizador.

É a partir desse olhar para o passado e observando a herança cultural, resultante do processo de expansão territorial, nos séculos XIX e XX, que consideramos as configurações machistas, misóginas e de dominação do meio natural, assim como o patriarcado oprime o feminino. Desse modo, não deve haver dicotomia entre a cultura e o meio natural, pois esse pensamento cartesiano de causa e efeito leva à criação de binômios, estruturando diversas relações em polos opostos, tais como: espaço cultural/espaço natural; masculino/feminino; metrópole/colônia; mau/bom; mal/bem.

Assim, essa pesquisa surge a partir da participação de sua autora como aluna na disciplina de Tópico Especiais em Ecocrítica, ministrada pela professora Sueli Meira Liebig em que as discussões sobre as cicatrizes do Antropoceno foram o centro dos debates e análises em sala de aula. Tendo em vista essa discussão e a participação em palestras e eventos sobre a crítica ecoambiental e o seu vínculo aos estudos literários, surgiu a necessidade de compreender como as narrativas *O coração das trevas* e *O mundo se despedaça* reverberam os ecos do antropoceno a partir das relações interpessoais que as personagens estabelecem, bem como a sua constituição está relacionada e é diretamente afetada pelo ambiente, assim como o ambiente também o é pela humanidade.

Dessa maneira, por meio dos estudos entre as obras *O coração das trevas* (2017) e *O mundo se despedaça* (2009) sustentamos a tese que o humano concerne à relação masculino-racional hegemônica e o não-humano/humano animalizado está relacionado ao feminino-irracional subalternizado.

Nesse sentido, repensar as relações simbólicas de representação entre a cultura e a natureza, bem como entre o masculino e o feminino em *O coração das trevas* e *O mundo se despedaça*, nos permite reconsiderar o polo de passividade, delegado ao feminino/natureza diante do controle que o masculino/humano exerce sobre os recursos naturais, em busca do progresso da sociedade, seja esse controle exercido por colonizadores ou colonizados.

Logo, por meio dos estudos Ecocríticos ao analisarmos as obras *corpus* desta pesquisa, buscamos compreender como o humano concerne à relação masculino-racional hegemônica e o não-humano/humano animalizado está relacionado ao feminino-irracional subalternizado. Como objetivos específicos, tencionamos: a. compreender como as obras dialogam sob a perspectiva dos estudos pós-coloniais; b. delinear um diálogo entre o *corpus* e as reflexões acerca do antropoceno, bem como do especismo como prática racista/racialista; c. projetar uma interlocução entre *O coração das trevas* e *O mundo se despedaça*, a partir das considerações ecofeministas.

Com vistas a superar as divisões dicotômicas humano/não-humano, masculino/feminino, racional/irracional, a análise ecocrítica proporciona a possibilidade de compreendermos como esses paradigmas se constituíram ao longo do tempo, assim como nos faz repensá-los por meio de uma operação que visa desconstruir o dualismo estabelecido a partir da relação razão-natureza.

Sendo assim, este trabalho se justifica pela necessidade de repensarmos as práticas discriminatórias que marginalizam e matam indivíduos em todo o planeta todos os dias, visto que estas estão pautadas em formações ideológicas e discursivas que naturalizam diversos tipos e níveis de violência contra minorias, a partir de questões étnicas, raciais e de gênero, que não se enquadram no padrão nuclear de família euro-americana. Além disso, pensando em um diálogo cultural entre as obras em destaque, a importância desta pesquisa reside na sua pertinência na área dos estudos literários interculturais, como também pelo caráter social e plurifuncional que a literatura adquire, ao expressar, de forma estética, os aspectos culturais, históricos e sociais africanos nos dois romances elencados.

Ademais, a literatura não se limita a uma representação estética da linguagem sem se relacionar à realidade empírica ou que essa relação com a realidade deva ocorrer de forma objetiva. A literatura é, pois, multifacetada, quando observadas as funções que ela assume na sociedade. Isso leva à compreensão e a discussão dos textos sob a perspectiva de diversas linhas teóricas, que não se limitam à sua compreensão sob uma perspectiva formal ou estrutural. Porém, para além desse olhar, as reflexões políticas, que surgem no campo ecofeminista, permitem apreender os fatos sociais sob uma nova perspectiva, em que as minorias passam a reivindicar sua voz, sua representação e o seu lugar, antes negados.

Vale dizer que esta pesquisa é de cunho bibliográfico e documental, para a construção dos capítulos teóricos e mapeamento da fortuna crítica acerca das obras estudadas, por meio de informações veiculadas, através de textos pertencentes ao campo da geografia, economia, história, política e literatura, disponíveis em livros e artigos acadêmicos.

Nesse sentido, para este estudo, recorreremos às considerações norteadoras de pesquisadores, como: Quijano (1997; 2009), Pániker (2001), Ashcroft, Griffiths e Tiffin (2004), Santos (2007), Said (1984; 1990; 1995; 1999; 2011), Fanon (2005; 2008), Bhabha (1998), Amadiume (1987; 1989), Perrone-Moisés (2016), Pratt (1999), Oyěwùmí (2004; 2016), Hall (2006), Bonnici (2000; 2004), entre outros. No tocante à Ecocrítica, destacamos as contribuições de Curtin (2005), D'Eaubone (1974), Glotfelty e Fromm (1996), Huggan e Tiffin (2016), Derrida (2002), Derrida e Roudinesco (2004), Buell (2005), Mies e Shiva (1993), Deegan e Podeschi (2001), Cohen (2004), Mirzoeff (2018), Boes e Marshall (2014) e Plumwood (1993; 2003), entre outros autores, cujas contribuições embasaram as reflexões acerca do antropoceno, especismo e ecofeminismo, as quais levaram a desdobramentos e à utilização de outros pesquisadores que podem ser encontrados ao longo do desenvolvimento desta tese.

No tocante à fortuna crítica acerca das duas obras, sob a perspectiva pós-colonial, podemos destacar, em relação ao *coração das trevas* e ao *mundo se despedaça*, dois vieses diferentes acerca deles, tanto teórico quanto crítico literário, que se alinham ou não com as representações que cada obra faz acerca das práticas imperialistas e políticas colonialistas. Desse modo, no que concerne ao *mundo se despedaça*, destacamos o ensaio “*An Image of Africa: Racism and in Conrad's Heart of Darkness*”, de Chinua Achebe, resultante de sua palestra no *Chancellor's Lecture*, da Universidade de Massachusetts, em 1975, que se institui como uma crítica ao modo como Conrad representa e robustece determinadas expressões que marginalizam, subjagam e oprimem os povos autóctones, reforçando o imaginário europeu acerca dessas sociedades.

No que se refere aos defensores da obra conradiana, destacamos Wilson Harris, com seu ensaio “*The Frontier on Which Heart of Darkness Stands*” (1981); Hunt Hawkins, por meio das discussões desenvolvidas em “*The Issue of Racism in Heart of Darkness*” (1982) e “*Conrad's Heart of Darkness: Politics and History*” (1992); e Eric Sipyinyu Njeng em “*Achebe, Conrad, and the Postcolonial Strain*” e “*Achebe's Work, Postcoloniality, and Human Rights*” (2013).

Em relação ao romance *O mundo se despedaça*, ressaltamos as contribuições de Benita Parry, na obra *Conrad and Imperialism* (1983); Sandya Shetty, no ensaio “*Heart of Darkness: Out of Africa Some New Thing Never Comes*” (1989); Francis B. Singh, em “*The Colonialistic Bias of Heart of Darkness*” (1978); Catherine Innes, que desenvolve uma crítica literária acerca do romance de Achebe, por meio de sua obra *Chinua Achebe* (1990); e Simon Gikandi, em *Reading Chinua Achebe: Language and Ideology in Fiction* (1991).

Para o desenvolvimento do capítulo analítico, recorreremos ao método analítico-comparativo, em que contrapomos as obras, de modo a relê-las, com o objetivo de identificarmos os pontos convergentes e divergentes entre elas, sejam eles de ordem temática, como representação do processo de colonização; a relação entre europeus e nativos; o lugar da mulher em ambas as narrativas; termos e expressões utilizadas, bem como a forma narrativa escolhida, entre outras características encontradas como um modo de expor como as marcas do poder colonial persistem nas obras e as colocam em uma espécie de fronteira entre o colonialismo e a crítica deste.

Para tanto, o desenvolvimento deste estudo está segmentado em três capítulos. O primeiro, intitulado “O coração do imperialismo”, está subdividido em dois tópicos – “1.1 Imperialismo e espaço literário” e “1.2 Diálogos entre a literatura e a sociedade: Conrad, Achebe e o Pós-colonialismo” –, em que traçamos um breve panorama da relação do imperialismo com a literatura, bem como analisamos o *corpus*, sob o prisma da teoria e crítica pós-coloniais.

O segundo capítulo – “Antropoceno, racismo e especismo: marcas prosopopéicas de uma ecomimese do império” – contempla os seguintes subtópicos: “2.1 A natureza se despedaça: o Antropoceno em Conrad e Achebe” e “2.2 Nas trevas das artérias racistas e especistas”. Neste capítulo, discorreremos acerca das marcas do antropoceno que ecoam por meio do caráter mimético e do prosopopeico, que a literatura apresenta como forma de reverberar os ecos das denúncias silenciosas que o meio natural faz.

No terceiro capítulo – “Ecofeminismo e a dupla colonização da mulher: contribuições aos estudos pós-coloniais” – há um único subtópico: “3.1 O masculino e o feminino: da metáfora colonial a uma leitura ecofeminista”. Neste capítulo, tratamos acerca da representação do feminino em ambas as obras sob a ótica do ecofeminismo, como forma de denunciar a objetificação e a marginalização feminina que o *corpus* denota, a partir da dicotomia masculino-feminino, que situa o primeiro

como superior a quaisquer indivíduos que sejam considerados inferiores ou não se encaixem no padrão euro-americano de família nuclear ou de virilidade.

2 O CORAÇÃO DO IMPERIALISMO

Narrativas são criadas, ao longo do tempo, para justificar os atos praticados contra povos dominados. Associado a esse fato, estão os diferentes modos de produção do espaço, com destaque para o Capitalismo que, ávido pelo lucro desmensurado, sem se importar com as consequências, promoveu a subjugação de diversos povos, por considerá-los inferiores. Nesse sentido, um aspecto determinante, para observar a relação entre fato e narrativa, é o seu processo de autogeração, ou seja, uma produção simultânea da narrativa e do fato.

Rememorar o passado traz, assim, a oportunidade de questionar as histórias criadas, refletir sobre a manipulação das narrativas e expor fatos negados – ocultados – para não prejudicar a imagem dos sujeitos que praticaram tais atos. Ao revisitar o passado, tem-se a oportunidade de repensá-lo, questioná-lo, reescrevê-lo e compreender como ainda ele se faz presente.

O passado não está enterrado, ele ainda vive na memória e nas batalhas cotidianas das sociedades que ainda carregam as marcas das correntes coloniais em suas tentativas de sobrevivência. A necessidade de responsabilizar as potências capitalistas do final do século XIX e início do século XX persiste. Logo, todas as formas de registro das barbaridades cometidas e de denúncias destas devem ser exploradas, para evocar o passado e o seu apelo por justiça.

Quando Cecil Rhodes, na famosa citação contida em seu testamento, diz que “anexaria os planetas se pudesse”, o ato de anexar vai além de simplesmente incorporar um novo território ao que já se possui. Não é apenas suprimir a autonomia de outrem. Anexar é trazer nas mãos as manchas de sangue dos povos que morreram pela pilhagem que os colonizadores e, também, os próprios povos escravizados perpetraram; pelos assassinatos, mutilações, torturas, entre outros atos que derramaram o sangue de sujeitos subjugados, para satisfazer a obstinação sádica do Capitalismo.

A literatura – enquanto meio estético que representa uma dada realidade – é um campo fértil para a vivificação de interpretações de fatos passados, que reverberam a contemporaneidade. Nesse contexto, no plano político internacional dos séculos XIX e XX, destaca-se a corrida imperialista europeia pela divisão do planeta em zonas de influência, que pode ser apreendida a partir da Conferência Internacional

de Geografia de 1876, conduzida pelo rei belga Leopoldo II, reunindo geógrafos, exploradores e diplomatas, para a partilha do continente africano.

Leopoldo II, buscando explorar a bacia do Congo, deu início à sua prática sádica, que levou a aniquilação de mais de dez milhões de nativos. O holocausto do Congo belga foi superior em números ao holocausto alemão. Contudo, os anais da história não dão a devida atenção a esse fato como dão ao que aconteceu aos judeus na Alemanha sob o governo de Hitler. Nessa perspectiva,

A escala imperialista não poderia ser mais bem organizada. Assim como o capital introduzira a ciência nos processos produtivos, na produção industrial em particular, incorpora-a também aos seus projetos de espoliação mundial (MOREIRA, 1989, p. 10).

No entanto, a literatura não deixou esse fato passar despercebido. Enquanto campo de batalha contra os desmandos causados, o cenário literário viu surgir, durante os séculos XIX e XIX, obras que demonstram esse período. Destacam-se, assim, a novela de Joseph Conrad *Coração das trevas* e o romance de Chinua Achebe *O mundo se despedaça* como crítica à prática imperialista, cada um a sua maneira.

Dessa forma, o colonialismo é posto em perspectiva: o olhar do europeu ao denunciar a espoliação dos países da África, feita pela própria sociedade a qual pertencia; e um africano que aponta, de forma satírica, as atrocidades cometidas. Assim, a literatura desempenha uma função social essencial, que é dar espaço e voz a sociedades que foram silenciadas.

Nesse sentido, Candido (2011, p. 182) ressalta que “A literatura desenvolve em nós a quota de humanidade na medida em que nos torna mais compreensivos e abertos para a natureza, a sociedade, o semelhante”. O desenvolvimento da quota de humanidade e a empatia diante do sofrimento dos demais agentes sociais, mediada pelo texto literário, ocorre quando a literatura é utilizada para revisitar e ressignificar os construtos simbólicos, pautados em aforismos etnocêntricos, eugênicos e moralizantes, utilizados para controlar outras sociedades que não se assemelham aos costumes europeus.

A obra literária traz, então, consigo a representação do espaço geográfico e histórico, o que permite compreender como os sujeitos sociais mudam o ambiente em que vivem e as relações estabelecidas entre si ao longo do tempo, ao passo que modificam e [re] constroem as sociedades. Isso permite reinterpretar e conhecer como

o colonialismo provocou no passado e persiste no presente a partir das cicatrizes de suas ex-colônias.

Sendo assim, a literatura também é um espaço para engendrar diálogos interculturais, que visem viabilizar a igualdade e o reconhecimento dos direitos que foram e continuam a ser negados a uma grande parcela das nações que foram “fatiadas” durante a corrida imperialista ao gosto e ao modo das potências da época.

2.1 Imperialismo e espaço literário

A compreensão não significa negar a atrocidade, deduzir de antecedentes o que não os tem ou explicar fenômenos por analogias e generalidades [...]. Significa, antes, examinar e suportar de forma consciente o fardo que os acontecimentos colocam sobre nós (Hannah Arendt).

Durante a corrida imperialista, o mundo viu as distâncias entre países, territórios e continentes encurtarem. Houve a substituição de navegações à vela e construídas de madeira por embarcações a vapor, com estrutura de aço. Além disso, ferrovias cortavam essas vastas porções de terra. Tudo facilitou a expansão das associações internacionais de monopolistas, que investiam na divisão do globo em colônias, inseridas na economia-mundo, o que fez com que terras fossem interligadas por trens e os barcos unissem os continentes como uma “pangeia” capitalista, conforme é observado por Milani (2011).

O barco a vapor, por exemplo, foi um dos mecanismos que facilitou a exploração do Congo. Antes da criação do vapor, subir as corredeiras do rio Congo seria algo inimaginável. Assim, o tempo nas expedições não foi mais desperdiçado, além de poder transportar mantimentos, armas, utensílios, ferramentas e alimentos. Dessa forma, os africanos se depararam com as atrocidades e violências do homem branco, contra quem não podiam lutar, dada a superioridade bélica deste, o que facilitou a derrota dos nativos, que tentavam resistir.

Dessa maneira, pode-se afirmar que o Imperialismo se delineia a partir de uma relação íntima entre o desenvolvimento do Capitalismo e o seu estado parasitário, de modo que uma pequena parcela de indivíduos passa a viver com o lucro líquido da política imperialista, sem precisar participar diretamente dela. Ao lado desse fato, jaz o avanço das técnicas, tecnologias e ciências, destacando-se as teorias eugênicas, que eram formuladas e utilizadas para a promoção da dominação dos povos que eram considerados inferiores aos europeus.

Fatores militares, econômicos, religiosos e culturais subjugarão o continente africano, partindo de expedições religiosas, tais como as realizadas por Livingstone e Moffat, com a finalidade de acabar com a escravidão; chegando a desbravadores cruéis, como Gustav Nachtgal e Henry Stanley, sucessor de Livingstone, que possuía uma personalidade totalmente oposta a de seu antecessor e que acreditava na força bruta como forma de controlar o povo africano, assim como aponta Ferguson (2016, p. 180): “Comércio, Civilização e Cristianismo viriam a ser entregues à África, exatamente como Livingstone quisera. Mas chegariam conjugados a um quarto ‘C’: Conquista”.

Em 1914, as potências europeias dominaram 90% do continente africano, fato resultante da Conferência Geográfica de Bruxelas ou Conferência Internacional de Geografia em 1876 e da Conferência de Berlim (1885), que camuflavam os reais interesses coloniais do rei Leopoldo II, com o objetivo de levar a civilização europeia a áreas com culturas consideradas inferiores às da Europa ocidental.

Ao término do século XIX e início do XX, o mundo todo estava dividido. Assim foi feita a última partilha do mundo; embora seja considerada a “última” (Cf. LENIN, 2011), isso não significa que novas [re] partilhas não foram realizadas, mas exprime que todas as regiões possíveis foram aquinhoadas pela política anexionista dos Estados rentistas.

Esse fato permitiu novas divisões entre as potências imperialistas, o que levou ao aumento das possessões coloniais, além da possibilidade de anexação ou interesse em outras regiões industrializadas que não se enquadravam como “inferiores” aos europeus, visto que também o eram, como é o caso apontado por Lênin (2011, p. 206-207), pois

Vê-se claramente como em fins do século XIX e princípios do século XX tinha já ‘terminado’ a partilha do mundo. As possessões coloniais aumentaram em proporções gigantescas depois de 1876: em mais de uma vez e meia, de 40 para 65 milhões de quilômetros quadrados, para as seis potências mais importantes; o aumento é de 25 milhões de quilômetros quadrados, uma vez e meia mais do que a superfície das metrópoles (16,5 milhões). Três potências não possuíam colônias em 1876 e uma quarta, a França, quase não as tinha. No ano de 1914 essas quatro potências tinham adquirido colônias com uma superfície de 14,1 milhões de quilômetros quadrados, isto é, cerca de uma vez e meia mais do que a superfície da Europa, com uma população de quase 100 milhões de habitantes.

Como resultado dos cartéis, trusts e oportunismo dos sindicatos, o mundo foi dividido entre grupos de capitalistas e as grandes potências europeias. Entre os

séculos XIX e XX, testemunhou-se a ampliação da política anexionista, que não se restringia a áreas consideradas agrárias, mas também a territórios industrializados, o que denota os “[...] apetites alemães a respeito da Bélgica, dos franceses quanto à Lorena [...]” (LENNIN, 2011, p. 221).

Assim, com a presença de indivíduos com conhecimento na área da Geografia, foram criados o Grupo de Estudos do Alto Congo e a Associação Internacional Africana, dando início ao domínio do Congo por Leopoldo II (Cf. FERGUSON, 2016). Esse fato representa a essência do Imperialismo, uma vez que a possessão do Congo era financiada por fundos particulares, pois o rei supracitado era o principal financiador e tratava aquele território como uma posse sua.

A necessidade de os países imperialistas europeus de colonizar para escoar o excedente de produção e população, além de encontrar novos mercados, como observou Cecil Rhodes – ao voltar para casa após presenciar uma reunião de desempregados em Londres – caracterizou-se como uma válvula de escape, entre outros motivos, para as crises sofridas pelas potências capitalistas. Entretanto, o que era bom para os imperialistas de capital particular, tais como Rhodes, e para os países europeus, que estavam na corrida para a aquisição de novas terras, não era proporcionalmente bom para as colônias. Contudo, isso não impediu que as elites locais se beneficiassem com as alianças realizadas com a metrópole.

Cristianizar, civilizar, comercializar e conquistar alimentaram o fetiche da burguesia europeia. Os desmandos, proporcionados pelo colonialismo, foram tão grandes, que deixaram marcas profundas nas ex-colônias europeias, na África, América e Ásia.

Ademais, o pacto colonial compreende uma relação econômica e comercial entre a metrópole e a colônia, em que aquela “investe” nesta o seu excedente de produção e de capitais. Contudo, esse “investimento” não visa ao desenvolvimento socioeconômico das possessões coloniais, mas, sim, à sua conquista e anexação, promovidas pelo aquinhoamento, por parte de cartéis de grupos e nações capitalistas, de regiões do continente africano, através de ações promovidas pela prática monopolista, que se apropriava dos recursos naturais e os enviava à Europa.

Ao longo dos anos, várias medidas foram tomadas ou discutidas para tentar reparar parte dos danos causados pela expansão imperialista, contudo, foram tentativas sem sucesso e as populações das ex-colônias ainda têm de lidar com as esteiras coloniais.

Os malefícios e as cicatrizes causadas pelo colonialismo são histórica e politicamente reconhecidos, tanto é que em 1999, em Acra, foi realizada a *African World Reparations and Repatriations Truth Commission* (Comissão da Verdade do Mundo Africano para Reparações e Repatriações), em que foi requerida às nações e instituições que promoveram/financiaram a conquista na África uma quantia de US\$ 777 trilhões como reparação ao prejuízo causado pelo tráfico de escravos, mortes de vidas humanas africanas, além dos minerais extraídos do continente (FERGUSON, 2016).

Conforme destaca o autor, embora o pagamento dessa quantia possa parecer surreal, essa ideia recebeu estímulo durante a Conferência Mundial das Nações Unidas Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, que ocorreu em Durban, no ano de 2001, haja vista que a extrema riqueza britânica, francesa e belga, por exemplo, são advindas da opressão, exploração e escravidão promovidas em África. Por sua vez, a extrema pobreza da maior parte da população da África subsaariana é consequência dessas práticas, fato esse que denuncia a dívida que as nações e instituições do leste europeu têm em relação ao continente africano. Como resultado da conferência, o relatório final

[...] 'reconhecia' que a escravidão e o comércio de escravos foram um 'crime contra a humanidade' do qual 'os descendentes de africanos, asiáticos, descendentes de asiáticos e de povos indígenas' foram 'vítimas'. Em outra declaração da conferência, o 'colonialismo' foi despreocupadamente amontoado com 'escravidão, comércio de escravos [...] *apartheid* [...] e genocídio' em um chamado geral aos países membros da ONU 'a honrar a memória das vítimas de tragédias passadas'. Observando que 'alguns Estados tomaram a iniciativa de pedir desculpas e pagaram reparações, quando apropriado, pelas graves violações cometidas em massa', a conferência 'chamou todos aqueles que ainda não contribuíram para restaurar a dignidade das vítimas a encontrar formas apropriadas de fazê-lo' (FERGUSON, 2016, p. 10).

Diante desse cenário, cabe-nos perguntar: Qual foi a atitude tomada pelo governo britânico, maior potência capitalista do século XIX, diante das discussões acerca das reparações e repatriamento do continente africano?. Com relação a esse fato, o diretor do centro de estudos Demos, em 2002, sugeriu que a rainha Elizabeth II, do Reino Unido, saísse em uma "turnê", para se desculpar pelas barbáries cometidas durante os séculos XIX e XX (FERGUSON, 2016).

Mesmo após o reconhecimento da catástrofe promovida pelos países do leste europeu ao continente africano, é notório o descaso com que tratam as questões relativas às reparações que precisam ser feitas pelo que o colonialismo promoveu. É

um paradoxo o discurso e a prática das nações civilizadas: como pode o pensamento iluminista, que norteava as narrativas produzidas pela sociedade burguesa europeia, que se distinguia dos povos do Continente Escuro por serem educados e não admitirem comportamentos bárbaros, terem gerado uma onda de violência e assassinatos em massa, com a justificativa de levarem a civilização e a cultura europeia (levar a luz) aos povos que não se enquadravam em seus padrões? No tocante a esse fato, Engels (2007, p. 307) caracteriza a burguesia, especialmente a britânica, da seguinte forma:

Desconheço uma classe tão profundamente imoral, tão incuravelmente corrupta, tão incapaz de avançar para além do seu medular egoísmo como a burguesia inglesa – e penso aqui na burguesia propriamente dita, em particular a liberal, [...] Para ela o mundo (inclusive ela mesma) só existe em função do dinheiro; sua vida se reduz a conseguir dinheiro; a única felicidade de que desfruta é ganhar dinheiro rapidamente e o único sofrimento que pode experimentar é perdê-lo (ENGELS, 2007, p. 307).

O poder que a burguesia detinha sobre a sociedade não permitia que novas classes emergissem; muito menos, que tentassem suplantá-la. No século XIX, ela se une ao capital financeiro e se observa a expansão desta por diversos âmbitos da sociedade e da administração, passando pela indústria, serviço burocrático, administração do Estado até a sua união ao capital financeiro.

Assim, a maximização da rentabilidade da mão de obra, por meio do aparelho de estruturação do trabalho, baseado nas ideias de F. W. Taylor, a fusão⁴ de pequenas e médias indústrias por conglomerados, através das leis da livre concorrência, a formação de cartéis e trustes levaram também à maximização das estruturas, sejam elas físicas ou econômicas das empresas.

Porém, os registros ou representações da política colonialista nos séculos XIX e XX não se resumem apenas aos campos da História, Geografia, Sociologia ou Economia. Na literatura, encontra-se um campo fértil de infindáveis reverberações dessa temática. As práticas imperialistas foram representadas de diversas formas, em especial, na literatura inglesa, que se caracteriza por ser “[...] a primeira sociedade de consumo de massa do mundo” (FERGUSON, 2016, p. 36).

No campo da literatura do século XVIII, podem-se destacar autores como Daniel Defoe, que, em sua obra *Robson Crusoe*, aborda o despotismo, individualismo,

⁴ Na lógica da política imperialista e do Capitalismo financeiro, uma empresa de pequeno ou médio porte, que não faz parte dos cartéis, sofre sanções pelas associações monopolistas, tais como a falta de: matérias-primas, mão de obra, meios de transporte, crédito, possibilidades de venda, manutenção de relações comerciais, declaração de boicote e diminuição dos preços dos produtos (CATANI, 1981).

conquista e subjugação do negro pelo homem branco a partir da relação do protagonista do romance com a personagem Sexta-feira. Também em sua obra *Moll Flanders* o Capitalismo é um dos temas abordados, por meio da ascensão social, permitida pelo casamento, a personalidade da personagem principal sempre pensa no lucro, entre outras alusões feitas ao dinheiro. Porém, o olhar perspicaz de Defoe não para por aí. Em seu trabalho *The Complete English Tradesman* (1725), ele representa a sociedade de sua época, os processos de transformação desta e a nova estrutura socioeconômica que estava surgindo.

Embora esse não fosse um fato novo, tampouco uma crítica social, nem incitava à rebelião como os poemas de Percy Bysshe Shelley no início do século XIX. Como uma reação à Revolução Industrial, os cenários político e literário inglês têm como assunto efervescente a publicação de um poema feito pelo jovem escritor Percy Bisshe Shelley. O poema intitulado “A song: men of England”⁵ é um manifesto que impede uma sublevação dos trabalhadores ingleses, que vivem uma situação de exploração sub-humana de seu trabalho, haja vista o inchaço populacional das cidades, ocasionado pelo êxodo rural, após o fechamento dos campos e a ida à cidade para trabalhar na indústria. Essa conjuntura pode ser vista a seguir:

A Song: “Men of England”

*Men of England, wherefore plough
For the lords who lay ye low?
Wherefore weave with toil and care
The rich robes your tyrants wear?*

*Wherefore feed and clothe and save
From the cradle to the grave
Those ungrateful drones who would
Drain your sweat—nay, drink your blood?*

⁵ **Homens da Inglaterra** / Homens da Inglaterra, por que arar / para senhores que só te oprimem? / Por que tecer com exaustão e cuidado / As ricas vestes que seus tiranos usam? / Por que alimentar e vestir e salvar / Do berço à sepultura / Aqueles zangões ingratos que / Drenariam o seu suor – não, bebem o seu sangue? / Por que, abelhas da Inglaterra, forjam armas, correntes e flagelo, / Que esses zangões sem ferrão espoliarão / O produto forçado do seu trabalho? / Vocês tem lazer, conforto, calma, / Abrigo, comida, bálsamo suave do amor? / Ou o que é que você compra tão prezado / Com sua dor e com seu medo? / A semente que você semeia, outra colhe; / A riqueza que você encontra, outra guarda; / Os mantos que teceis, outro veste; / As armas que forjais, outra carrega. / Semeiem - mas não deixem nenhum tirano usufruir: / Encontrem riqueza – não permitam nenhum impostor pilhar: / Teçam túnicas – não deixem o preguiçoso vestir: / Forjem armas – para a sua defesa assegurar / Encolher para seus porões, buracos e celas – / No salão, convés outro mora. / Por que sacodes as correntes que moldaste? Vede / O aço que você temperou olhar para você. / Com arado e pá e enxada e tear / Encontre Trace sua sepultura e construa seu túmulo / E teça a sua mortalha – até que a bela / Inglaterra seja o seu sepúlcro (SHELLEY *apud* ABRAMS, 2005, p. 770-771, tradução nossa).

*Wherefore, Bees of England, forge
Many a weapon, chain, and scourge,
That these stingless drones may spoil
The forced produce of your toil?*

*Have ye leisure, comfort, calm,
Shelter, food, love's gentle balm?
Or what is it ye buy so dear
With your pain and with your fear?*

*The seed ye sow, another reaps;
The wealth ye find, another keeps;
The robes ye weave, another wears;
The arms ye forge, another bears.*

*Sow seed—but let no tyrant reap:
Find wealth—let no imposter heap:
Weave robes—let not the idle wear:
Forge arms—in your defence to bear.*

*Shrink to your cellars, holes, and cells—
In hall ye deck another dwells.
Why shake the chains ye wrought? Ye see
The steel ye tempered glance on ye.*

*With plough and spade and hoe and loom
Trace your grave and build your tomb
And weave your winding-sheet—till fair
England be your Sepulchre.*

(SHELLEY *apud* ABRAMS, 2005, p. 770-771).

Este poema de Shelley, entre outros compostos por ele tais como “England in 1819” e “To Sidmouth and Castlereaugh” são considerados um hino à insurreição do proletariado. Assim, em “A song: men of England”, Shelley inicia o poema questionando o porquê de os trabalhadores ararem para os senhores que os dominam e tecerem, de forma exaustiva e com cuidado, as roupas que estes tiranos usam.

Na antepenúltima estrofe do poema, o poeta pede que os trabalhadores façam usufruto do que produzem: “Semeiem – mas não deixem nenhum tirano usufruir: / Encontrem riqueza – não permitam nenhum impostor pilhar: / Teçam túnicas – não deixem o preguiçoso vestir: / Forjem armas – para a sua defesa assegurar”. Esse poema traz uma reflexão acerca do lugar do trabalhador na sociedade inglesa, a exploração da mão de obra e a impossibilidade do proletário desfrutar do que produz. Esse hino do movimento proletário inglês incita à rebelião, uma vez que, nas palavras de Karl Marx, “Se a classe operária tudo produz, tudo a ela pertence” (MARX, 2005, p. 112).

O período em que Percy B. Shelley produziu esses poemas coincide com a chamada *Pax Brittanica* (Paz Inglesa), momento em que, consoante Franca Neto e

Milton (2009), a Inglaterra controlou as principais rotas marítimas e a sua força naval era superior a de qualquer um de seus concorrentes. Dessa forma, a *Pax Brittanica* está relacionada às novas práticas imperialistas e colonialistas, que caracterizaram os séculos XIX e XX, tendo início a partir de 1815, após a Batalha de Waterloo. Com isso, pode-se constatar que

Em contraste com o século XVIII, o período vitoriano pode ser considerado uma era religiosa, sobretudo pelo evangelismo, o movimento cristão protestante iniciado nos anos de 1730. Tratava-se da religião da classe média, ditando o tom das maneiras, do vestuário e do gosto – que por sinal agora podiam ser registrados com precisão pela fotografia, uma das invenções da época – nos tempos em que os discursos dos primeiros ministros traziam ecos de um vocabulário religioso, e também os romances. Atualmente, os próprios ingleses tendem a rir da moralidade tacanha da Era Vitoriana. A exemplo dos adeptos de Cromwell, muitos consideravam, à maneira puritana, o prazer como pecado, e a pobreza como um castigo de Deus pela ociosidade. Orações diárias da família e a leitura da Bíblia aos domingos lembravam as crianças de que a obediência era a maior das virtudes (FRANCA NETO; MILTON, 2009, p. 168).

Já na Era Vitoriana, com o romance em cena e marcando a literatura inglesa do período, Charles Dickens promove uma crítica social ao poder do dinheiro na sociedade inglesa e ao lugar que o órfão ocupa nesse ambiente ao ser explorado. Contudo, *Bleak House*, *David Coperfield* e *Great Expectations*, em um nível simbólico, apontam a necessidade de reforma da sociedade individualista, pois não há generosidade, o que é característico do lado tenebroso da sociedade vitoriana.

No caso de *Great Expectations*, o leitor pode observar a relação que o autor faz com a colonização da Austrália, a qual era utilizada como uma colônia penal. Nesse contexto, Dickens apresenta um personagem pobre, que enriquece por meio de uma herança, que recebe de um homem que conseguiu acumular tal riqueza de forma ilegal na Austrália. Contudo, vale salientar que a crítica de Charles Dickens é voltada para o comportamento da aristocracia inglesa e o desprezo que esta destila contra quem pertença às classes mais baixas da sociedade.

Outro crítico à Era Vitoriana foi Oscar Wilde, que representou em sua obra a superficialidade da sociedade, por meio de trabalhos, como: *The Picture of Dorian Gray*, *A Woman of No Importance*, *The Importance of Being Ernest* e *De Profundis*. Cevasco e Siqueira (1998), em *Rumos da Literatura Inglesa*, fazem um breve panorama da literatura desde a Idade Média ao pós-guerra, afirmando que Wilde – enquanto defensor da Arte pela Arte, embora opositor ao vitorianismo – traz em *The Picture of Dorian Gray* uma narrativa superficial, no que concerne ao contexto social. Todavia, as três últimas obras supracitadas são consideradas mais profundas.

Embora em *De Profundis* Wilde esteja “Depurado do artificialismo que o caracterizara anteriormente, nesta obra encontramos um Wilde despojado e sincero” (CEVASCO; SIQUEIRA, 1998, p. 65), seria simplista demais ler a obra desse autor sob essa perspectiva. De uma forma diferente de Charles Dickens⁶, Wilde satiriza a sociedade vitoriana, ao mostrar o seu verdadeiro retrato: o retrato de Dorian Gray nada mais é que a decadência do corpo social britânico, que, embora fosse a maior potência capitalista, o que corresponderia à bela aparência de Dorian, era refletida pelo retrato que expõe a verdadeira face da situação socioeconômica inglesa, marcada pela exploração do trabalho de homens, mulheres e crianças em situação análoga à escravidão, a extrema pobreza em que viviam as pessoas que moravam nos bairros mais pobres e o hiato desmensurado entre pessoas extremamente ricas e as pobres.

Em outra vertente de representação da Era Vitoriana está Rudyard Kipling. Esse autor exacerbava o vitorianismo e os feitos imperialistas. Tais manifestações podem ser observadas em sua obra, que teve maior destaque com a produção de contos⁷, embora também fosse poeta e romancista. Os seus trabalhos “Gunga Din”, “Recessional”, “Forty Tales from the Hills” e “Soldiers Three” exaltam as conquistas do império britânico e afirmam que o seu legado não será esquecido. Além desses fatos, ele traz o sentimento de que qualquer preço a ser pago pela política expansionista e anexionista do novo Imperialismo é necessário e justificável. Abaixo, segue o poema “Recessional”⁸:

Recessional 1897

⁶ Embora Dickens teça críticas ao Capitalismo e à sociedade inglesa, muitos críticos cobram do autor uma posição mais austera.

⁷ É interessante notar esse fato, visto que o romance era a produção literária que mais atendia ao gosto burguês, assim como destaca Lukács (1935) em sua obra *O romance como epopeia burguesa*.

⁸ Recessional / 1897 / Deus de nossos pais, conhecido de antigamente, / Senhor da nossa linha de batalha, / Sob cuja mão terrível matemos / O domínio sobre palmeiras e pinheiros - / Senhor Deus dos Exércitos, continue conosco, / Para que não esqueçamos - para que não esqueçamos! / O tumulto e os gritos morrem; / Os capitães e os reis partem: / Ainda permanece Teu antigo sacrifício, / Um coração humilde e contrito. / Senhor Deus dos Exércitos, continue conosco, / Para que não esqueçamos - para que não esqueçamos! / Distantes, nossas marinhas derreteram; / Nas dunas e promontório afunda o fogo: / Lo, toda a nossa pompa de ontem / É um com Nínive e Tiro! / Juiz das Nações, poupe-nos ainda, / Para que não esqueçamos - para que não esqueçamos! / Se, bêbados com a visão do poder, perdemos / Línguas selvagens que não te têm admirado, / Ostentações que os gentios usam, / Ou raças menores sem a lei - / Senhor Deus dos Exércitos, continue conosco, / Para que não esqueçamos - para que não esqueçamos! / Para o coração pagão que coloca sua confiança / Em tubo fedorento e fragmento de ferro, / Todo o pó valente que se acumula no pó, / E guardar, não te chama para guardar, / Por orgulho frenético e palavra tola - / Tua misericórdia do Teu Povo, Senhor! (KIPLING *apud* ABRAMS, 2005, p. 1820-1821, tradução nossa).

*God of our fathers, known of old,
 Lord of our far-flung battle-line,
 Beneath whose awful Hand we hold
 Dominion over palm and pine—
 Lord God of Hosts, be with us yet,
 Lest we forget—lest we forget!*

*The tumult and the shouting dies;
 The Captains and the Kings depart:
 Still stands Thine ancient sacrifice,
 An humble and a contrite heart.
 Lord God of Hosts, be with us yet,
 Lest we forget—lest we forget!*

*Far-called, our navies melt away;
 On dune and headland sinks the fire:
 Lo, all our pomp of yesterday
 Is one with Nineveh and Tyre!
 Judge of the Nations, spare us yet,
 Lest we forget—lest we forget!*

*If, drunk with sight of power, we loose
 Wild tongues that have not Thee in awe,
 Such boastings as the Gentiles use,
 Or lesser breeds without the Law—
 Lord God of Hosts, be with us yet,
 Lest we forget—lest we forget!*

*For heathen heart that puts her trust
 In reeking tube and iron shard,
 All valiant dust that builds on dust,
 And guarding, calls not Thee to guard,
 For frantic boast and foolish word—
 Thy mercy on Thy People, Lord!
 (KIPLING, 2005, p. 1820-1821).*

Quando se pondera acerca de todas as barbaridades cometidas, nota-se insensibilidade ideológica e concepção de moral de Kipling. Pode-se observar que a figura de Deus é evocada recorrentemente ao longo do poema, pedindo a proteção divina, para que os europeus sejam bem-sucedidos em seus empreendimentos frente aos povos bárbaros ou pagãos. Ademais, não podemos negar o aspecto verossimilhante que o poema possui quando pensamos na lógica interna deste, pois não há nada mais coerente que a preocupação com o seu próprio povo em oposição aos interesses dos outros. Contudo, ao pensar e questionar o lugar que esse outro ocupa no campo simbólico do texto é que apreendemos a sua objetificação e questionamos a forma de representá-lo.

No início do poema, o leitor se depara com a súplica do eu lírico a Deus, para que Ele continue a proteger os colonizadores, os quais naturalizam toda a espoliação cometida, por considerarem uma espécie de bênção divina. Essa recompensa se dá pela lealdade dos homens a Deus. Esse Deus antigo, conhecido dos antepassados

européus, mas desconhecido dos pagãos de outras terras, como se pode observar na primeira estrofe: “Deus de nossos pais, conhecido de antigamente, / Senhor da nossa linha de batalha, / Sob cuja mão terrível matemos / Domínio sobre palmeiras e pinheiros - / Senhor Deus dos Exércitos, continue conosco, / Para que não esqueçamos - para que não esqueçamos!” (KIPLING, 2005, p. 1820-1821). Nessa estrofe, o eu lírico demonstra a sua concepção de superioridade sobre os demais povos que lhes são diferentes climática/regional e culturalmente, o que é característico das tendências do determinismo geográfico alemão.

Nesses versos, a representação dos nativos, das terras conquistadas, é reduzida a uma relação metafórica, estabelecida, nesse primeiro momento, a partir da presença de palmeiras, que são plantas exóticas, encontradas em zonas temperadas e tropicais, a exemplo de todo o continente africano; a presença dos pinheiros cria um paralelismo entre o continente europeu e o asiático. Sendo assim, a intercessão divina é necessária para que o povo eleito⁹ se mantenha firme na sua fé, “para que não esqueçamos!”, por meio das vitórias e supremacia sobre os povos considerados selvagens e, também, sobre os outros europeus.

Em nome de Deus, da civilização, dos costumes europeus, de um comportamento que não fosse considerado selvagem e à luz do iluminismo, o homem branco impôs a sua superioridade bélica, para garantir a supremacia de seu povo sobre sociedades agrárias e subtrair tudo o que fosse passível de gerar lucros: as matérias-primas; a mão de obra barata; recursos naturais, que atendessem ao fetiche da burguesia e a vida dos indígenas das regiões exploradas, sendo tratada como possessão particular – como foi o caso do Congo. O alto preço pago pelo triunfo imperialista não foi debitado da sociedade europeia, mas, sim, das sociedades das regiões anexadas, as quais restaram todos os ônus das conquistas.

Em outra perspectiva acerca do Imperialismo, encontra-se Herbert George Wells, que promoveu uma crítica social às práticas colonialistas britânicas sobre os países africanos, as quais objetivavam se apropriar de todos os recursos disponíveis que essas regiões ofereciam, desde os naturais até a mão de obra, por meio da escravidão.

⁹ A expressão “povo eleito” faz referência, nesse contexto, aos escolhidos por Deus, para desfrutar das maravilhas do Senhor, conforme pode ser constatado nos versículos: Pedro 2:9; Deuteronômio 14:2; Tessalonicenses 1:4, 2:13 e 2:14; João 15:16; Tiago 2:5; Timóteo 1:9.

Wells inicia o seu romance, *A guerra dos mundos* (1898), com a narração da observação, por parte do narrador, de inúmeras explosões que estão ocorrendo na superfície do planeta Marte. Em seguida, o narrador, que não é identificado na trama, observa a queda de um aparente asteroide próximo a sua casa, mas, na verdade, trata-se de um cilindro metálico, de onde saem marcianos que destroem, com raios, tudo o que se move e se aproxime deles.

Essa obra de Wells é a primeira narrativa de ficção científica a representar a invasão da Terra por seres alienígenas (marcianos), já em meados do século XIX. Embora o autor traga essa inovação ao campo da literatura, essa obra pode ser lida como uma crítica à política imperialista, característica que marcará muitas produções a partir do final do século XIX, o que as diferencia das que eram feitas até então pelo sistema capitalista.

Essa distopia¹⁰ se inicia ao colocar em paralelo as características dos alienígenas e as dos seres humanos, mostrando quão nocivos são aos demais seres vivos que eles consideram diferentes de si. Observe:

Ninguém teria acreditado, nos últimos anos do século XIX, que este mundo era atenta e minuciosamente observado por inteligências superiores à do homem e, no entanto, igualmente mortais; que, enquanto os homens se ocupavam de seus vários interesses, eram examinados e estudados, talvez com o mesmo zelo com que alguém munido de um microscópio examina efêmeras criaturas que fervilham e se multiplicam numa gota d'água. [...] Ninguém cogitava que os planetas mais antigos do espaço pudessem ser fontes de perigo para a humanidade, ou, se pensava-se neles, era apenas para descartar, como impossível e improvável, a ideia de vida nesses mundos (WELLS, 2007, p. 31).

Os alienígenas são apresentados, em conformidade com a citação acima, como seres mais desenvolvidos, pertencentes a planetas (podendo-se compreender também como sociedades) mais antigos que a Terra e que, aparentemente, não causariam mal algum aos terráqueos, que seguiam as suas vidas de forma cômoda, “[...] na serena segurança de seu império sobre a matéria” (WELLS, 2007, p. 31). Essa comparação entre os marcianos e os terráqueos ultrapassa as fronteiras da ficção e é possível estabelecer um paralelismo entre o modo de organização social europeu e o dos habitantes dos locais anexados pelos países imperialistas nos últimos anos do século XIX, mesma época em que a narrativa se desenvolve.

¹⁰ De acordo com Leyla Perrone-Moisés, pode-se compreender a distopia da seguinte forma: “o universo do escritor é um mundo arrasado, que concentra todas as frustrações e os medos da humanidade atual diante de um futuro incerto” (2016, p. 227); ou, sob outra perspectiva, “[...] a distopia, o mau lugar, o lugar da distorção” (COELHO, 1981, p. 45).

No que concerne à questão da organização social, pode-se apreender que, nessa relação, os europeus seriam equivalentes aos nativos colonizados por eles, os quais não imaginavam que seriam subjugados por outros povos, tampouco imaginavam que parcelariam o restante do mundo entre meia dúzia de nações, enquanto os marcianos eram os europeus, visto que possuíam um poder bélico maior, além dos traços eugênicos no modo como tratavam as formas de vida divergentes da marciana, para promover a colonização do planeta.

Esse modo de vida superior dos alienígenas e a aniquilação promovida por “raios mortais” e a “[...] matança indiscriminada [...]” que Wells (2007, p. 233) descreve no epílogo da obra são semelhantes às atitudes dos colonizadores diante dos nativos, podendo-se fazer uma analogia dos raios às metralhadoras, como foi o caso da Maxim, para *superar as dificuldades* encontradas no processo de dominação dos povos e conquista das terras.

Além desses fatos, Wells apresenta em *A guerra dos mundos* assuntos inerentes ao desenvolvimento científico, tais como: as dissecações utilizadas para comparar a anatomia alienígena com a humana, característica das teorias evolucionistas da época, que embasavam as pseudojustificativas para a colonização; discussões sobre vida extraterrestre; organismos microscópicos; discussões sobre o peso da matéria em planetas diferentes e a força da gravidade, os quais eram muitas vezes restritos ao âmbito acadêmico.

Percebem-se, assim, os ecos da sociedade reverberarem na literatura. A verossimilhança das obras é um dos fatores preponderantes, que permitem ao leitor conhecer e compreender o contexto social, ao colocar em perspectiva os elementos representados e sob qual ótica o texto literário representa a sociedade, neste caso, o lado do opressor ou do oprimido. Com isso,

As mudanças de atitude que começaram a surgir na década de 1870 tornaram-se muito mais evidentes na última década do século e deram aos anos noventa uma aura especial de notoriedade. É claro que as mudanças não estavam em evidência em todos os lugares. Nos postos avançados do império na Índia e na África, os ingleses estavam construindo ferrovias e administrando governos com a mesma energia extenuante da metade do período vitoriano¹¹ (ABRAMS, 2005, p. 989, tradução nossa).

¹¹ No original: “The changes in attitude that had begun cropping up in the 1870s became much more conspicuous in the final decade of the century and give the nineties a special aura of notoriety. Of course the changes were not in evidence everywhere. At the empire’s outposts in India and Africa, the English were building railways and administering governments with the same strenuous energy as in the mid-Victorian period” (ABRAMS, 2005, p. 989).

Sob essa perspectiva, Joseph Conrad (Józef Teodor Konrad Nalecz Korzeniowski), ucraniano descendente de pais poloneses, naturalizado inglês em 1886, escreveu diversas narrativas, demonstrando o seu sentimento anti-imperialista. Embora, como aponta Marcos Santarrita (2017), na introdução da tradução da novela *O Coração das trevas*, Conrad fosse um burguês assumido, originário da nobreza polonesa e comandante da marinha mercante inglesa, não deixou de fazer críticas às práticas imperialistas, ao criar personagens que são confrontados com a própria condição humana.

Órfão aos onze anos de idade, após o pai ter sido exilado e a sua mãe ter pedido para ir com o marido, levando-o consigo e vivendo de privações, Conrad foi criado por seu tio, Thaddeus Bobrowski, que o incentivou a seguir a carreira acadêmica. Contudo, o jovem queria seguir o seu antigo desejo de se aventurar pelo mar e conhecer outras terras.

Em sua obra *A Personal Record* (1912), Conrad relata que, em 1868, ao olhar o mapa da África e colocar o dedo sobre ele, disse: “Quando eu crescer, irei lá!”, referindo-se ao continente. E, assim, o jovem iniciou a sua vida, viajando a Marselha, onde pôde trabalhar em um navio da marinha mercante da França e, posteriormente, no ano de 1878, trabalhou como aprendiz em uma embarcação da marinha britânica.

A experiência do autor com as viagens realizadas enquanto esteve na marinha foram fundamentais para a escrita de suas obras. O conhecimento advindo a partir das missões realizadas aos continentes africano, americano, asiático e europeu contribuiu como parte do material usado na tessitura de suas narrativas que, ao todo, somam dezessete romances, sete novelas e onze ensaios.

Embora Joseph Conrad seja considerado um dos maiores escritores de língua inglesa, as suas produções literárias começaram tarde. A primeira publicação de uma obra conradiana ocorreu em 1895, com o trabalho *Almayer's Folly*. Contudo, o escritor só alcançou o sucesso em 1910. Embora a sua entrada no mundo da literatura tenha sido tardia, a sua relação com ela parte de o pai traduzir textos de literatos como Shakespeare. Além disso, vale destacar Sir Walter Scott e Gustave Flaubert como autores prediletos de Conrad.

A obra conradiana é conhecida pelo engajamento político do autor, o qual denuncia o Imperialismo, em especial, nas obras *Coração das trevas*, *Lord Jim* e *Nostramo*; a primeira, por sua vez, destaca-se pela crítica ao Imperialismo inglês, escrita a partir da experiência do autor como marinheiro a serviço da marinha britânica

no Congo. A partir disso, Conrad terá destaque na produção literária do final do século XIX e início do XX, no período de transição da Era Vitoriana para o Modernismo, visto que

[A obra conradiana] fogia do explicativismo do romance vitoriano de que foi o último abencerrage para manter, enquanto escreveu, uma margem de ambiguidade por onde pudesse transitar livremente a 'nossa capacidade de encantamento e de surpresa, nosso senso do mistério que nos envolve a vida, para citar palavras do prefácio de *O negro do 'Narciso'* (1897), prefácio que vale por uma profissão de fé de romancista' (PAES, 1991, p. 459).

A afirmação de Paes (1991) ajuda a compreender melhor o estilo de escrita de Conrad em concordância com o período em que ele produziu seus textos. Embora não fosse inglês e tivesse aprendido a língua depois de adulto, Conrad atingiu o grande feito de dominá-la e a usou com maestria, por meio da literatura. As lacunas em suas obras, especificamente em *Coração das trevas*, tão criticadas por muitos teóricos dos estudos culturais, dizem respeito ao período de transição ao qual pertenceu. A nova produção literária, que florescia na Inglaterra, não tinha a necessidade da verborragia encontrada em produções anteriores e a necessidade de explicação também é deixada à parte, para fins estéticos.

Conrad é julgado pela escrita de *Coração das trevas* seja por criticar o Imperialismo inglês, como se pode averiguar nas malsinações de Robert Lynd, seja sob o rótulo de imperialista e preconceituoso, conforme afirma o romancista nigeriano Chinua Achebe.

Observa-se que *Coração das trevas* fica em uma espécie de limbo, no qual se encontram defensores e antagonistas. Dentre os defensores ou pelo menos críticos que não se coadunam com a proposta de contradiscurso feita por Achebe, destacam-se: Wilson Harris, Hunt Hawkins e Eric Sipyinyu Njeng. Entre os escritores que corroboram o pensamento de Achebe, notabilizam-se: Frances B. Singh, em *The Colonialistc Bias of Heart of Darkness* (1978); Benita Parry, com o trabalho *The Institutionalization of Postcolonial Studies* (2004) e Patrick Brantlinger, em *Imperialism, Impressionism, and Politics of Style* (1988).

As discussões e críticas às práticas capitalistas, que marcaram o fim do século XIX e início do século XX, crescem em diversas perspectivas, desde as obras produzidas por escritores europeus ou naturalizados, como George Orwell, a escritores dos territórios colonizados pelas potências imperialistas, especialmente, na

tentativa de promover não só a descolonização geográfica do espaço, mas também a possibilidade de descolonização psicológica desses povos.

Assim, surgem o romance Pós-colonial e o romance africano em um contexto de luta contra toda a opressão, silenciamento e transculturação sofridos pelas sociedades invadidas. A necessidade de resistir e de afirmar a identidade de seu povo proporcionou a ascensão da produção literária africana de expressão – em particular, no caso aqui apresentado – em língua inglesa.

Saindo da tradição de produção de romances como epopeia burguesa, assim como outrora pontuou Lukács (1935), o contexto de produção literária tem na ficção Pós-colonial, conforme destaca Fraser (2000), uma nova orientação, por meio das escolas literárias tidas como marginais. Desse modo, os romances modernos e contemporâneos ganham nova forma a partir de um contexto de produção, em que os seus autores pertencem às antigas colônias das potências europeias.

Contudo, o gênero romanesco, da segunda metade do século XX, não seguiu uma espécie de “receita”; nem todas as obras produzidas, por autores de regiões antes subjugadas aos impérios, buscaram denunciar os crimes cometidos ou afirmar a sua identidade, ao contrário, continuaram reproduzindo as antigas formas.

Mesmo sabendo que os romances produzidos não foram unânimes nesse quesito, esse fato não significa dizer que os autores negligenciaram a luta por representação de sua identidade. O que se pode perceber é o processo de transculturação e hibridização¹² que as sociedades passaram e que está refletido em seu capital cultural. Tendo marcado os âmbitos sociais, históricos e culturais, o choque entre culturas diferentes promoveu, por meio de diversos conflitos políticos e sociais, intercâmbio de aspectos culturais de uma sociedade a outra.

Torna-se necessário pontuar que esse intercâmbio não foi pacífico, posto que o eurocentrismo foi imposto em detrimento da cultura dos povos que já habitavam as terras invadidas, os quais foram ignorados, por sua ancestralidade ser considerada inferior, a exemplo dos povos da África subsaariana, da Índia ou das sociedades das Américas.

O romance Pós-colonial se constitui como um palco de embates e negociações entre culturas, tendo início na colonização, mas a sua luta se intensificou após a independência dos países, apresentando a complexidade das narrativas fortemente

¹² Os termos *transculturação* e *hibridização* serão discutidos e desenvolvidos no capítulo seguinte.

marcadas por traços irônicos, como se observa, por exemplo, em *O mundo se despedaça*, no qual se demarcam os diferentes valores e formas de observar as relações sociopolíticas, diminuindo, assim, as barreiras e reduzindo as distâncias, antes construídas entre o colonizador e o colonizado.

Dessa forma, para compreender o romance Pós-colonial, sob a perspectiva da hibridização de línguas/culturas, pode-se apreender a narrativa romanesca consoante Bakhtin (1990), em sua obra *The dialogic imagination*, como uma mistura de duas linguagens e as suas implicações no âmbito social, do qual é indissociável como um reencontro de duas consciências linguísticas no campo da narrativa, que estavam distanciadas por questões cronológicas, sociais ou ambas.

Ao colocar a hibridização como uma atividade indispensável e inerente às línguas, observa-se que as narrativas híbridas se constituem de forma intencional, ao contrário das relações de comutação constante entre sistemas linguísticos de culturas diferentes. Sendo assim, a natureza híbrida, das tramas pós-coloniais, se estrutura como um procedimento formal intencional.

A mescla, conscientemente arquitetada, entre linguagens díspares reflete o choque entre a cultura do colonizador e a do colonizado, se estendendo ao âmbito literário, em que se pode testemunhar, na materialização das formações ideológicas, diferentes maneiras de se enxergar o espaço social. Não é apenas o olhar do europeu ou do nativo, mas a amalgamação de ambos. Os choques culturais não se restringem apenas ao espaço geográfico ou histórico, mas também literário e psicológico.

Nessa negociação, nada pacífica entre culturas distintas, Peter Barry (2002) categoriza a literatura Pós-colonial em três fases, as quais possuem particularidades distintas no que concerne aos objetivos a serem alcançados por meio das obras e o seu engajamento social, elas são: fase *adopt*, fase *adapt* e fase *adept*.

A fase *adopt* se caracteriza por ser o momento da produção literária Pós-colonial em que os escritores das sociedades invadidas repetem os padrões europeus de composição, sem questionar tais modelos, passando a *adotá-los*; em especial, o gênero romance, em busca da aceitação e enquadramento dessas produções na tradição literária do colonizador.

O momento *adapt* é marcado por uma prática diferente da anterior, contudo, ela não é transgressora. Os escritores continuaram reproduzindo os modelos europeus, mas, assim como o título dado a essa fase, é gerada a adaptação das formas literárias europeias aos temas de interesse dos autores dos povos

colonizados, de modo que também se destaca a modificação dos gêneros utilizados na construção dessa nova literatura e da identidade híbrida desse povo.

A terceira e última fase, *adept*, é considerada, de fato, a independência da colônia na esfera literária e em outros domínios culturais, contemplando uma profunda transformação tanto estética quanto temática, de acordo com os propósitos do escritor. Não se trata de repetir os modelos ou utilizá-los com poucas transformações, com base na realidade da ex-colônia, mas, sim, a independência cultural, por meio da ressignificação das especificidades que os autores querem representar e, para isso, a forma é recriada/transformada, para exprimir acepções sem estar subjugado aos modelos eurocêntricos. Nesse sentido,

Todo problema humano exige ser considerado a partir do tempo. Sendo ideal que o presente sempre sirva para construir o futuro. E esse futuro não é cósmico, é o do meu século, é o do meu país, da minha existência. De modo algum pretendo preparar o mundo que me sucederá. Pertença irreduzivelmente à minha época. É para ela que devo viver. O futuro deve ser uma construção sustentável do homem existente. Esta edificação se liga ao presente, na medida em que a coloco como algo a ser superado (FANON, 2008, p. 29).

Essa edificação da literatura das ex-colônias em três momentos propostos por Barry (2002), em consonância com a citação de Fanon (2008), ajuda a compreender como os escritores pós-coloniais lidaram com os diversos efeitos da colonização, em especial, na aculturação imposta pelos colonizadores.

Sob essa perspectiva, apreende-se o quão difícil foi o processo de emancipação das colônias, não só em termos políticos, mas também culturalmente, o que implicou diretamente nas formações discursiva e ideológica, fazendo com que as primeiras obras fossem escritas sob a “licença” do discurso eurocêntrico.

Vale dizer que não se trata apenas de se libertar do jugo político e econômico, mas dos arquétipos da metrópole que serviram de elemento basilar para as primeiras produções literárias, elaboradas sobre/nas colônias durante a colonização, as quais foram feitas por representantes das metrópoles europeias, cujos trabalhos representavam a realidade das colônias sob a perspectiva do homem branco.

Desse modo, as primeiras literaturas produzidas nesses locais retratavam os costumes, as paisagens, os indígenas e a sua cultura, de acordo com o olhar de viajantes, colonos, administradores dos entrepostos, marinheiros, comerciantes, os quais representavam a colônia sob um panorama exótico, selvagem e rudimentar,

quadro característico da escrita do cânone literário do centro da metrópole (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2004,).

Ainda compondo esse cenário literário, que privilegia os valores metropolitanos, podem ser encontrados autores nativos, que pertencem a uma elite literária educada dentro de padrões europeus, que não rompem plenamente com os estereótipos existentes, pois

Esse foi um processo, nos termos de Edward Said, de uma associação consciente sob o disfarce de afiliação (SAID, 1984), ou seja, uma imitação do centro decorrente de um desejo não apenas de ser aceito, mas de ser adotado e absorvido. Isso fez com que os que estivessem na periferia mergulhassem na cultura importada, negando suas origens na tentativa de se tornarem 'mais ingleses do que ingleses'. Vemos exemplos disso em escritores como Henry James e T.S. Eliot¹³ (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2004, p. 4, tradução nossa).

A citação de Ashcroft, Griffiths e Tiffin (2004) exprime como a língua do colonizador é um tipo de ferramenta que auxilia no domínio do nativo, posto que ela se torna necessária para a comunicação. A partir disso, outros elementos da cultura metropolitana são impostos sobre a nativa, apagando a segunda em privilégio da primeira.

Sendo assim, o potencial de subversão necessário à primeira fase dos textos pós-coloniais não é alcançado, pois eles são escritos sob a “licença imperial”, na língua do colonizador, com seus papéis, suas canetas e suas tintas (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2004). Sob o controle da classe social dominante nas colônias, os literatos não podiam produzir com liberdade outros temas, uma vez que só eram publicadas e aceitas as obras que não fossem contra o discurso dos indivíduos que patrocinavam as publicações. Escrever, em uma perspectiva diferente da que era aceita, era considerado algo inaceitável, contudo, a mudança era necessária.

É a partir da apropriação da língua do colonizador que a sua utilização pode ser percebida como uma forma distinta da anterior, voltada para os problemas locais e para a identidade indígena, perpassada pela transculturação, tendo início, assim, a literatura Pós-colonial moderna, visto que a estrutura de poder hierárquico, que a

¹³ No original: “This was a process, in Edward Said’s terms, of conscious affiliation proceeding under the guise of filiation (Said 1984), that is, a mimicry of the centre proceeding from a desire not only to be accepted but to be adopted and absorbed. It caused those from the periphery to immerse themselves in the imported culture, denying their origins in an attempt to become ‘more English than the English’. We see examples of this in such writers as Henry James and T.S. Eliot” (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2004, p. 4).

língua metropolitana exerce sobre a provincial, negando/apagando a sua ancestralidade, é subvertida e os rumos das produções literárias nas colônias mudam.

Nessa perspectiva, considerando o pensamento de Boehmer (2005), em sua obra *Colonial and postcolonial literature: migrant metaphors*, que distingue a literatura em *colonial* e *colonialista*, associando-a ao pensamento de Ashcroft, Griffiths e Tiffin (2004), podem-se distinguir os dois primeiros momentos da literatura Pós-colonial, anteriormente apresentados em dois grandes grupos: a literatura *colonial*, produzida tanto por representantes da metrópole quanto por nativos ou descendentes mestiços, mas que lidam com a representação da “realidade” da colônia; e a literatura *colonialista*, cujas produções perpetuam, indiscriminadamente, o pensamento eurocêntrico de superioridade da cultura eurocêntrica, fato que corrobora o pensamento imperialista e o “justifica”.

No quadro do século XX, em que as nações europeias estão explorando outras nações no continente africano, em especial, a Nigéria (país natal de Chinua Achebe), pode-se destacar, no agrupamento de obras *coloniais*, a produção de Joyce Cary, que, embora faça parte do empreendimento colonial, se demonstra contrário/insatisfeito com o que a Inglaterra promove.

Esse sentimento de insatisfação pode ser observado em obras, como: *To Be a Pilgrim* (1942), *Marching Soldier* (1945), *The Captive and the Free* (1959), *Aissa Saved* (1932), *An American Visitor* (1933) e *The African Witch* (1936). Embora critique o Imperialismo e faça parte da literatura *colonial*, de acordo com a perspectiva de Boehmer (2005), Cary não questiona as práticas imperialistas e é considerado um autor que apresenta personagens demasiadamente estereotipadas em suas obras.

É essa necessidade de questionamento acerca do poder colonial e de imagens reducionistas e estereotipadas dos nativos, paisagens e ambiente, fugindo da caricatura que os europeus construíram, que é inaugurada a terceira fase da literatura Pós-colonial (em específico, neste caso, da nigeriana), na qual surgem escritores cujas narrativas são consideradas de resistência, tais como: Chinua Achebe, Cyprian Ekwensi, Flora Nwapa, Elechi Amadi e Onuora Nzekwu. Com isso,

Que o Imperialismo resulta em uma profunda alienação linguística é obviamente o caso de culturas nas quais uma cultura pré-colonial é suprimida pela conquista militar ou escravidão. Assim, por exemplo, um escritor indiano como Raja Rao ou um escritor nigeriano como Chinua Achebe *precisou transformar a linguagem, usá-la de maneira diferente em seu novo contexto e, como diz Achebe, citando James Baldwin, fazê-lo 'arcar com o fardo' de sua experiência (Achebe 1975: 62).* Embora Rao e Achebe escrevam de seu próprio lugar e, portanto, não tenham sofrido um deslocamento geográfico

literal, eles precisam superar uma lacuna imposta resultante do deslocamento lingüístico da língua pré-colonial pelo inglês¹⁴ (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2004, p. 10, grifo nosso, tradução nossa).

Assim nasce a literatura Pós-colonial nigeriana, cujo fundador seria o escritor Chinua Achebe, com a obra *Things fall apart (O mundo se despedaça)*. Além desse romance, Achebe publicou mais quatro: *No longer at ease* (1960), *Arrow of God* (1964), *A man of the people* (1966) e *Anthills of the Savannah* (1987), e outros contos e poemas.

Achebe faz parte da fase de resistência da literatura nigeriana, a qual buscou representar a identidade Igbo fora dos filtros sociais europeus, que os simbolizava como seres dotados de comportamentos bárbaros, desvozeados, que só sabiam balbuciar sons incognoscíveis, vivendo de forma prístina e sem uma possível ancestralidade.

É necessário destacar que a eclosão da produção literária nigeriana de língua inglesa, do terceiro momento Pós-colonial, coincide também com o processo de libertação política dos países africanos em relação às potências europeias. Desse modo, a luta pela liberdade se manifesta também por meio da literatura, enquanto produto político e ideológico dos agentes sociais.

A literatura se constitui, assim, como espaço de luta contra os danos do Capitalismo, especialmente dos séculos XIX e XX, marcando a dominação dos países africanos pelo homem branco. Conforme destaca Said (1999, p.12),

Além da resistência armada em locais tão diversos quanto a Irlanda, Indonésia e a Argélia no século XIX, houve também um empenho considerável na resistência cultural em quase todas as partes, com a afirmação das identidades nacionalistas e, no âmbito político, com a criação de associações e partidos com o objetivo comum da autodeterminação e da independência nacional.

Seguindo a linha de raciocínio de Said (1999), percebe-se que as obras literárias nigerianas, produzidas na primeira metade do século XX, se caracterizaram por um nacionalismo exacerbado e a necessidade de recriar um passado, uma identidade para o povo nigeriano. Contudo, essa busca por um passado ou por uma

¹⁴ No original: “*That imperialism results in a profound linguistic alienation is obviously the case in cultures in which a pre-colonial culture is suppressed by military conquest or enslavement. So, for example, an Indian writer like Raja Rao or a Nigerian writer such as Chinua Achebe have needed to transform the language, to use it in a different way in its new context and so, as Achebe says, quoting James Baldwin, make it ‘bear the burden’ of their experience (Achebe 1975: 62). Although Rao and Achebe write from their own place and so have not suffered a literal geographical displacement, they have to overcome an imposed gap resulting from the linguistic displacement of the pre-colonial language by English*” (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2004, p. 10).

identidade se torna uma missão impossível, haja vista que não existe mais uma cultura ancestral “intocada”.

Com a transculturação e o conseqüente hibridismo resultante desse processo de troca mútua de elementos de culturas diferentes, não há como retornar a um passado de determinada sociedade, uma vez que a cultura das ex-colônias está permeada de paradigmas da cultura do colonizador e vice-versa.

2.2 Diálogos entre a literatura e a sociedade: Conrad, Achebe e o Pós-colonialismo

[...] não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente a sua pobreza externa e interna, que algo de descende possa resultar disso. (Walter Benjamim).

Histórias de marinheiro, aventuras em alto-mar, embarcações, batalhas e conquistas de novas terras perpassam o imaginário coletivo e compõem o enredo de diversas narrativas literárias. Basta observarmos a sua recorrência em textos como *Beowulf*, poema escrito em *Old English*, datado do século XI.

Beowulf, herói que possui força exorbitante e pertence à tribo dos *gēatas*, salva a Dinamarca da fúria implacável de Grendel e de sua mãe – monstros que habitam uma caverna subaquática. Após aniquilar os monstros que ameaçam a corte do rei Hrothgar, Beowulf se lança mais uma vez ao mar, com os seus guerreiros e retorna à tribo *gēata*.

Em *Tristão e Isolda* – história trágica de amor, que pertence ao Ciclo Arturiano – também podemos observar, em diversos momentos da narrativa, a ligação do homem com o mar e a realização de batalhas navais entre guerreiros, a exemplo do contexto inglês.

Contudo, se remontarmos a períodos anteriores, encontramos, na literatura da Grécia Antiga, poemas como a *Ilíada* e *Odisseia* – ambos creditados a Homero – sendo o segundo uma continuação do primeiro, que também têm o mar como caminho para a realização de grandes aventuras vividas por suas personagens, característica inerente a esse povo conhecido, anteriormente, como aqueus, que foram os primeiros povos gregos a se estabelecerem em parte do Mar Mediterrâneo.

Tais características também foram seguidas por Virgílio em *Eneida* – datado do século I a.C. – sendo um poema épico, assim como os anteriores. Nessa narrativa, a

personagem principal, Eneias, é um viajante troiano, que percorre o Mar Mediterrâneo até chegar à Península Itálica. O homem, novamente, tem o seu destino ligado ao mar, pois, com a destruição de Troia, Eneias foge com a sua família, mar adentro, em busca de um novo lugar em que possa fundar uma nova cidade. Assim, se torna o primeiro antepassado dos romanos.

É nessa relação com o mar, a princípio, que Joseph Conrad ambienta a sua narrativa *O coração das trevas*, apresentando a personagem Marlow, um marinheiro inglês, de partida com os seus colegas. Tal personagem observa o Rio Tâmisa e rememora as suas experiências passadas, quando desistiu de ser um marinheiro de água salgada e se tornou capitão de um barco a vapor em uma expedição rumo ao coração do continente africano pelo Rio Congo.

A novela traz a saga desse marinheiro em busca do mais ilustre explorador de marfim no então Congo Belga. Marlow não nomeia o local e a nação imperialista, possivelmente, em razão de sua recorrente preocupação e de um dos narradores em não descumprir um dos termos de contrato, que se constituía em não revelar os segredos da Companhia.

Ao narrar as aventuras do marinheiro, em busca de Kurtz, Conrad denuncia as práticas colonialistas, ao expor o olhar do europeu, que, até então, não conhecia a realidade das colônias nem do massacre cometido contra os nativos – temática recorrente na obra conradiana. Assim, observamos, pelo olhar do protagonista, a desconstrução, em parte, de preconceitos alicerçados no discurso eurocêntrico.

Como sabemos, muitas críticas¹⁵ foram feitas ao *Coração das trevas*, em especial, a de Chinua Achebe, que denuncia o preconceito e o racismo em tal obra, com destaque para a sua palestra “An Image of Africa: Racism in Conrad’s Heart of Darkness¹⁶”, proferida na *Chancellor’s Lecture at the University of Massachusetts*, em fevereiro de 1975. Nessa palestra, Achebe expõe os seus argumentos contra a novela inglesa, apontando as passagens da obra, em que expressões preconceituosas ocorrem:

[...] na psicologia ocidental, definir a África como uma antítese da Europa, como um lugar de negações ao mesmo tempo remotas e vagamente familiares, em comparação com a manifestação do próprio estado de graça espiritual europeu. Essa necessidade não é nova; o que deve aliviar a todos

¹⁵ Podemos destacar a obra de Benita Parry, *Conrad and Imperialism* (1983); Sandya Shetty, no ensaio “Heart of Darkness: Out of Africa Some New Thing Never Comes” (1989); Francis B. Singh, em “The Colonialistic Bias of Heart of Darkness” (1978);

¹⁶ “Uma imagem de África: racismo em *Coração das trevas*, de Conrad” (tradução nossa).

nós da responsabilidade considerável e, talvez, nos deixar dispostos a olhar para esse fenômeno sem paixão. Não tenho o desejo nem a competência de iniciar o exercício com as ferramentas das ciências sociais e biológicas, mas o faço de maneira mais simples, à maneira de um romancista que responde a um famoso livro de ficção europeu: *Coração das trevas*, de Joseph Conrad, que melhor do que qualquer obra que conheço, mostra o desejo e a necessidade ocidentais a que acabei de me referir¹⁷ (ACHEBE, 2013, p. 114, tradução nossa).

Contestando a representação dos nativos, feita por Conrad, e denunciando que o anglo-polonês estrutura a sua obra na perspectiva psicológica europeia – em que a África é o oposto da Europa – Achebe (2013) demonstra a sua inquietação pelo fato de Conrad ser um dos maiores estilistas da ficção moderna e um bom contador de histórias, o que o coloca em uma classe diferente. Perguntamo-nos, então: Seria essa a motivação para a crítica de Achebe? Mesmo sendo um livro famoso de ficção europeia e pertencendo ao cânone ocidental, isso não impede a sua releitura ou desconstrução, para fins de investigação dos discursos que subjazem a sua estrutura.

Contudo, ao longo da palestra de Achebe, percebe-se sua inquietação, em virtude do lugar que Conrad ocupa enquanto literato, sempre requerendo objetividade, ao passo que critica as lacunas do texto. O escritor nigeriano busca por respostas com relação às ambiguidades que *O Coração das trevas* possui, o que deixa a obra em uma fronteira, em que o leitor se torna uma espécie de juiz das ações do narrador. No que concerne à ambiguidade do texto, a própria narrativa nos responde, logo em suas primeiras páginas. Observemos:

O tráfego da cidade grande prosseguia na noite cada vez mais escura, no rio insone. Nós olhávamos, esperando pacientes – nada mais se podia fazer até o fim da maré enchente; mas foi só após um longo silêncio, quando ele disse, com uma voz hesitante: ‘Suponho que vocês se lembram de que uma vez cheguei a ser marinheiro de água doce por algum tempo’, que soubemos que teríamos de ouvir, antes do início da vazante, *uma das inconclusivas experiências de Marlow* (CONRAD, 2017, p. 18, grifo nosso).

A experiência inconclusiva de Marlow, que o primeiro narrador da novela nos apresenta, já traz consigo a impossibilidade de se chegar a uma resolução lógica dos

¹⁷ No original: “[...] in Western psychology to set Africa up as a foil to Europe, as a place of negations at once remote and vaguely familiar, in comparison with which Europe's own state of spiritual grace will be manifest. This need is not new; which should relieve us all of considerable responsibility and perhaps make us even willing to look at this phenomenon dispassionately. I have neither the wish nor the competence to embark on the exercise with the tools .of the social and biological sciences but do so more simply in the manner of a novelist responding to one famous book of European fiction: Joseph Conrad's *Heart of Darkness*, which better than any other work that I know displays that Western desire and need which I have just referred to” (ACHEBE, 2013, p. 114).

fatos, pois ela não demonstra, tampouco prova coisa alguma acerca das ambiguidades presentes na narração que Marlow fará de suas experiências no Congo.

Em contrapartida, as experiências inconcludentes do personagem-narrador nos levam a pensar na reflexão que ele traz sobre o lugar de absoluta exclusão que os povos escravizados ocupam, mediante a heterogeneidade da identidade desses povos. Contudo, é necessário salientar que esse fato não nega o discurso colonial, presente na obra, mesmo que encontremos exercícios de inversão e deslocamentos no discurso do narrador.

Nesse sentido, Chinua Achebe pensa *O coração das trevas* como um romance racista, que tem o Congo belga e os nativos como pano de fundo, para a representação dos costumes da metrópole – que deve manifestar o estado de graça espiritual europeu – visto que essa sociedade é tomada como modelo de comportamento, e o continente africano é o seu oposto. Nesse caso, seguindo a linha de raciocínio, que fundamenta o pensamento moderno ocidental, ao observá-lo como um pensamento abissal¹⁸, encontramos linhas de distinções, que segmentam a sociedade em dois polos opostos: “deste lado da linha” e “do outro lado da linha”. É isto o que se costuma chamar de essencialismo e é nesse modo de observar o seu entorno que Achebe inevitavelmente incorre no mesmo essencialismo que ele enxerga em Conrad ao impor a sua visão monocular sobre o pensamento europeu.

Tal segmentação compõe um processo autogerativo, pois quem está “deste lado da linha” busca pensar a inexistência ou negar a existência de quem está “do outro lado”. De forma paradoxal, a inexistência do outro pressupõe a existência do Outro, ou seja, para que o segundo possa existir, ele precisa negar o primeiro, para que possa colocá-lo como seu oposto.

Esse olhar de Achebe está arraigado a uma ordem binária, que visa a anular o caráter paradoxal do pensamento que sofre com as influências do Imperialismo e com os efeitos da colonização sobre as formações discursivas. A observação feita por Santos (2000), acerca dos estudos culturais e do discurso multiculturalista, nos leva a compreender a crítica achebiana como uma oscilação, pois

¹⁸ A discussão, aqui desenvolvida acerca do pensamento abissal, segue as ponderações de Boaventura de Sousa Santos (2007), em seu artigo “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes”, o qual não considera apenas o pensamento moderno e ocidental como abissal, destacando a probabilidade da existência de pensamentos abissais em outras sociedades fora do Ocidente. Aqui, essa discussão é desenvolvida como forma de refletir sobre a inexistência ou a negação dos povos “do outro lado da linha” pelos que estão “deste lado da linha” e a mobilidade que as linhas abissais adquiriram com o passar do tempo.

No cerne do discurso multiculturalista está a oscilação entre dois polos do velho par da teoria política: igualdade e liberdade. A igualdade exibindo um olhar universalizante, portanto homogeneizador. A liberdade reivindicando os particularismos, a expressão dos conflitos. A igualdade pressupondo princípios, ou seja, determinações apriorísticas (SANTOS, 2000, p. 57).

O posicionamento de Achebe remete às ideias positivistas, em uma busca incessante por verdades absolutas. Assim, se estabelece um paradoxo, pois os estudos culturais caminham na contramão de tal perspectiva, promovendo reflexões pautadas na compreensão dos mecanismos que subjazem o discurso e a sua formação política. Sendo assim, a objetividade ou a pretensa veracidade de um texto limita a sua análise, que deveria dialogar com as demandas sociais.

Essa antítese, que Achebe destaca, indica outro fenômeno que é a comparação entre os dois rios. O escritor nigeriano faz a seguinte observação:

O livro abre no Rio Tamisa, tranquilo, descansando pacificamente 'no declínio do dia após séculos de bons serviços prestados à raça que povoava suas margens'. Mas a história real acontecerá no Rio Congo, a própria antítese do Tamisa. O Rio Congo definitivamente não é um rio emérito. Não prestou serviços e não possui pensão por velhice. Dizem-nos que 'subir esse rio era como viajar de volta ao começo do mundo'. Conrad está dizendo que então esses dois rios são muito diferentes, um bom e outro ruim? Sim, mas esse não é o ponto real. Não é a diferença que preocupa Conrad, mas a sugestão embutida de parentesco, de ancestralidade comum. Também para o Tamisa 'tem sido um dos lugares escuros da terra'¹⁹ (ACHEBE, 2013, p. 114, tradução nossa).

Segundo a visão de Achebe, o rio Tâmsa e o Congo são colocados em contraponto, de modo que um é a antítese do outro. O Tâmsa está localizado na Europa, na então maior potência econômica da época; é civilizado, calmo, servindo como caminho para as embarcações que partiam para as colônias. Enquanto isso, o Congo é selvagem, escuro, indolente, bárbaro. Essa apresentação do rio Congo, pelo escritor nigeriano não traz elucidações, por exemplo, sobre a passagem do início da narrativa, em que Conrad já denota ao leitor a presença de trevas sobre o Tâmsa:

O dia morria na calma de uma imóvel e perfeita luminosidade. A água reluzia em paz; o céu, sem uma mancha, era uma benigna imensidão de luz imaculada; [...] Só a escuridão para os lados do ocidente, pairando sobre

¹⁹ No original: "The book opens on the River Thames, tranquil, resting peacefully 'at the decline of day after ages of good service done to the race that peopled its banks.'" But the actual story will take place on the River Congo, the very antithesis of the Thames. The River Congo is quite decidedly not a River Emeritus. It has rendered no service and enjoys no old-age pension. We are told that 'going up that river was like travelling back to the earliest beginning of the world.' Is Conrad saying then that these two rivers are very different, one good, the other bad? Yes, but that is not the real point. It is not the differentness that worries Conrad but the lurking hint of kinship, of common ancestry. For the Thames too 'has been one of the dark places of the earth' (ACHEBE, 2013, p. 114).

partes mais elevadas, tornava-se mais negra a cada minuto, como se furiosa com a aproximação do sol (CONRAD, 2017, p. 14).

Ao observarmos a citação acima, identificamos a referência às trevas. Embora essa seja uma característica recorrente ao longo do texto, ela forma uma espécie de diagrama, que só pode ser apreendido em sua totalidade ao término da narrativa. Nesse momento, compreendemos que as trevas habitam o coração do branco. Essa escuridão sobre o Ocidente não se dá à toa. É no Ocidente que se localizam as grandes potências europeias. Todavia, o emprego das expressões relativas à luz, tais como: “uma imóvel e perfeita luminosidade”, “A água reluzia em paz” e “benigna imensidão de luz imaculada”; e as relativas ao escuro, como: “sem uma mancha”, “Só a escuridão para os lados do ocidente” e “tornava-se mais negra a cada minuto” trazem, para a narrativa, o binarismo bem/mal, bom/mau, melhor/pior, com a sua carga semântica negativa, em que de um lado temos o colonizador como superior e o colonizado como inferior.

Contudo, observamos uma tensão interna na obra entre a regulação e a emancipação. O narrador desconhecido, que divide com Marlow a tarefa de relatar os fatos em *off*, denuncia a pilhagem, a violência e a guerra que foram levadas às outras civilizações. Assim, o rio Tâmisia, por meio da ironia, representa os costumes do homem europeu que, autointitulado civilizado, de fato praticava atos de barbaridade e selvageria contra os indivíduos que lhes fossem diferentes:

Eles partiram de Deptford, de Greenwich, de Erith – os aventureiros e os colonos; navios de reis e navios de homens de negócios, capitães, almirantes, os terríveis violadores de monopólios no comércio do Oriente, os ‘generais’ comissionados das frotas das Índias Orientais. À caça do ouro ou em busca da fama, todos haviam partido daquele rio, levando a espada e muitas vezes a tocha, mensageiros do poder da terra, portadores de uma centelha de fogo sagrado (CONRAD, 2017, p. 15).

Na construção da narrativa, podemos apreender, pela citação acima, que ao rio Tâmisia não são apenas creditados grandes feitos ou que a sua calmaria não possua, na forma leve da água, a agitação do sangue derramado, dos corpos mutilados e/ou extenuados pelo excesso de trabalho e castigos. É sob a triste escuridão que se abre espaço para a reflexão sobre esse ponto de partida para as trevas.

Nas vozes dos narradores, vemos a ignorância do branco e o conseqüente castigo pelos crimes perpetrados, pois “– E também este – disse Marlow de repente – foi um dos pontos de trevas da terra” (CONRAD, 2017, p. 15). As trevas surgem na

Europa e seguem para o coração da África, por meio dos colonizadores e de suas expedições.

Assim, concordamos com o posicionamento de Wilson Harris, que, em seu artigo *The Frontier on which Heart of Darkness Stands*²⁰, observa que a novela de Joseph Conrad se encontra em um tipo de fronteira entre a denúncia e a complacência com o discurso imperialista. Nessa perspectiva, Harris (1981, p. 86, tradução nossa) destaca que

Enquanto pesava essa carga em minha mente, comecei a sentir uma certa incompreensão na análise de Achebe das pressões da forma que envolviam a imaginação de Conrad para transformar preconceitos baseados em premissas homogêneas. Por forma, quero dizer a nova forma como um meio de consciência que tem suas raízes mais profundas em um eu intuitivo e muito, muito mais antigo que o ego histórico ou as condições históricas de dignidade que nos ligam a uma década, geração ou século específico²¹.

Essa fronteira na qual *O coração das trevas* se encontra compreende as distorções na forma como os nativos são caracterizados, como uma maneira de desmascarar o desejo de poder camuflado, por meio de discursos que pertencem à antiga forma a que Harris (1981) se refere. É através dessa nova forma que se cria uma consciência acerca do lugar dos sujeitos em sociedade, especialmente nessas transculturadas pelo Imperialismo.

Em seu artigo *Artérias raciais no coração do mundo: império e impropério em Joseph Conrad e Chinua Achebe*, a professora Sueli Liebig (2012) observa a representação da relação entre o colonizador e o colonizado, que nos leva a melhor compreender realmente onde se localizam as trevas da narrativa. Assim,

A percepção que ele tem da figura alquebrada do nativo, feito tabula-rasa pelo colonizador nos parece mais um protesto, quanto à ambição desmedida que leva às trevas do coração, do que propriamente a estereotipização da imagem desumanizada do negro. Assim, no nosso entendimento, a narrativa de Conrad vai fazendo o leitor perceber a condição humana e a apiedar-se da situação do escravo africano muito mais vezes do que possa causar prejuízo à imagem do oprimido quando adjetiva como 'selvagem', 'bárbaro', 'figura grotesca' e outros corolários (LIEBIG, 2012, p. 6).

Em consonância com o pensamento de Liebig (2012), que corrobora o de Harris (1981), a imagem do nativo, pintada por Conrad, é parte da estrutura de uma paródia

²⁰ "A fronteira em que se encontra *O Coração das trevas*" (tradução nossa).

²¹ No original: "As I weighed this charge in my own mind, I began to sense a certain incomprehension in Achebe's analysis of the pressures of form that engaged Conrad's imagination to transform biases grounded in homogeneous premises. By form I mean the novel form as a medium of consciousness that has its deepest roots in an intuitive and much, much older self than the historical ego or the historical conditions of ego dignity that bind us to a particular decade or generation or century" (HARRIS, 1981, p. 86).

criada para protestar contra a ordem vigente. Contudo, é importante ressaltar que, na fronteira entre regular e emancipar, Conrad está mais para a regulação do que para a emancipação social, fato que poderemos observar ao longo deste trabalho.

A forma literária, utilizada por Conrad, é a novela, uma narrativa menor que o romance, porém, maior que o conto. Esse gênero é, pois, herdeiro da comédia de costumes, por isso, analisa o comportamento da sociedade burguesa europeia do século XX, tão preocupada com a moral e os bons costumes, em que as pernas das cadeiras e mesas não podiam ser expostas, pois era um símbolo de imoralidade. Porém, essa mesma sociedade é a que mata, rouba, massacra, tortura, estupra e promove genocídios nas colônias.

Liberais e racistas, negros e brancos, mulheres e homens, sujeitos piedosos e impiedosos, toda essa polarização em *O coração das trevas* se institui como parte dessa ficção de protesto, pouco compreendida pelo seu caráter ambivalente, mas que se tornou um dos libelos contra o Imperialismo. Embora possa parecer uma simplificação excessiva do caráter que a novela assume nessa época, esse fato nos ajuda a elucidar alguns pontos levantados por Achebe.

Para além dessa conferência, Chinua Achebe escreve o romance *O mundo se despedaça*, considerado um dos primeiros romances a inaugurar a literatura nigeriana moderna. Nessa narrativa, o autor realiza uma metacrítica ao Imperialismo e ao colonialismo, quando toma como base a obra de Conrad, com o intuito de promover uma releitura desta e, assim, reescrever seus aspectos etnográficos como contradiscurso. É por meio da paródia e da ironia que Achebe nos apresenta a história de Okonkwo e as transformações que a sua sociedade passa do período pré-colonial ao Pós-colonial.

Achebe insiste incansavelmente em apontar marcas racistas na escrita de Conrad, pois considera que o narrador e o escritor são a mesma pessoa em *O coração das trevas*, ele argumenta que as falas racistas de Marlow correspondem à formação ideológica de Conrad sobre os subalternizados. Todavia, conforme aponta D'Onofrio (2007, p. 47-48),

[...] a literalidade do romance é estabelecida pelo único motivo de que o eu do narrador não é o eu do escritor. Mesmo no caso-limite do uso da própria vida para fins artísticos, num poema ou num romance escrito em primeira pessoa e com a utilização de dados biográficos da pessoa do autor, quem nos dirige a palavra só pode ser uma entidade ficcional.

Com base na citação acima, embora dados biográficos sejam utilizados na construção de um texto, o narrador não deve ser confundido com o autor. Essa afirmação é fundamental para estabelecermos as fronteiras entre Conrad e Marlow. Mesmo que o autor tenha passado mais de quatro meses em uma expedição no rio Congo²², isso não significa que seja ele quem nos dirige a palavra, mas, sim, o narrador. Dessa forma, *O coração das trevas* e o seu narrador ora oscilam entre a repulsa contra os atos ignóbeis contra os nativos ora buscam justificar tais atos, como podemos verificar a seguir:

Mas aqueles camaradas não significavam muito, na verdade. Não eram colonos; a administração deles era apenas um arrocho, e nada mais, segundo desconfio. Eram conquistadores, e para isso só é preciso força bruta... nada de que se gabar, quando se a tem, pois essa força é apenas um acaso que resulta da fraqueza de outros. Eles pegavam o que podiam porque estava ali para ser pego. Simples assalto com violência, agravado por assassinato em grande escala, e homens lançando-se cegos naquilo... como é muito justo para os que enfrentam as trevas. A conquista da terra, que em sua maior parte significa tomá-la daqueles que têm uma cor ligeiramente diferente ou narizes ligeiramente mais chatos que os nossos, não é uma coisa bonita quando a gente a olha bem de perto (CONRAD, 2017, p. 18).

Na passagem acima, Marlow abre uma janela, para que possamos olhar para o processo de colonização, a barbárie e o crepúsculo etnocêntrico que marca a percepção do Outro. A descrição acima nos faz rememorar os desmandos cometidos contra o Estado Independente Belga do Congo²³, o qual não possuía, na verdade, atributos de Estado tampouco de independência, tornando-se propriedade particular de Leopoldo II, imperador da monarquia parlamentar belga.

Os conquistadores, que tomam a terra à base da força bruta, do roubo, da violência e de assassinatos em larga escala, com a justificativa de enfrentar a escuridão do que não é conhecido ou incognoscível ao poder hegemônico, pautado em um raciocínio iluminista e colonial, em que as linhas abissais, que dividem o planeta, colocam em polos distintos os colonizadores e os colonizados, produzem o outro sob o signo da inexistência, de modo que o pensamento abissal moderno não

²² “[...] em 1890, o então marinheiro Conrad passou quatro meses numa expedição pelo rio Congo, onde contraiu malária, que prejudicou sua saúde pelo resto da vida. E viu em primeira mão a face mais horrenda da rapacidade branca contra o resto da raça humana, sobretudo os negros” (SANTARRITA, 2017, p. 7).

²³ “O primeiro foi o novo interesse que o duque de Brabante, coroado rei dos belgas em 1865 [...] demonstrava pela África, o que se expressou na chamada Conferência Geográfica de Bruxelas, por ele convocada em 1876, a qual redundou na criação da Associação Internacional Africana e no recrutamento de Henry Morton Stanley, em 1879, para explorar os Congos em nome da Associação. Essas medidas culminaram na criação do Estado Livre do Congo, cujo reconhecimento por todas as nações europeias Leopoldo obteve antes do término das deliberações da Conferência de Berlim sobre a África ocidental” (BOAHEN, 2010, 32).

permite a co-presença dos dois lados da linha. Destarte, a representação do poder colonial, que observamos na descrição da passagem acima de *O coração das trevas*, não pinta um cenário do legal ou do ilegal, mas do sem lei.

Nessa fronteira em que a novela se encontra, entre tentativas de justificativa da colonização e denúncia desta, destacamos a passagem final da citação: “A conquista da terra, que em sua maior parte significa tomá-la daqueles que têm uma cor ligeiramente diferente ou narizes ligeiramente mais chatos que os nossos, não é uma coisa bonita quando a gente a olha bem de perto” (CONRAD, 2017, p. 18). O narrador traz, em sua percepção individual, os estigmas deterministas, que buscavam justificar a pilhagem e a dominação dos povos subalternizados, tais estigmas são pautados em características fenotípicas, tais como: a cor da pele, tamanho do crânio, nariz, diferenciando esses sujeitos dos Outros, o que se tornou símbolo de sua inferioridade. Esses argumentos são tidos como não justificáveis por Marlow, uma vez que, quando analisados/vistos de forma mais apurada, eles não são “tão bonitos”.

Destarte, Marlow, enquanto colonizador, vê o seu olhar e os discursos a favor da colonização confrontados diante dessa situação, pois a suposta fraqueza de um povo em relação a outro não deveria se fundamentar em fenótipos diferentes. Além disso, os tão ovacionados feitos das potências não passam de barbárie contra civilizações inferiores em acúmulo de capital, desenvolvimento tecnológico e poderio militar.

Outro fato a ser considerado é que, ao longo da narrativa, as concepções que Marlow tinha em relação aos nativos começam a ser desconstruídas. Ele passa a considerar que os abusos cometidos contra os negros não deveriam ocorrer e revela a face sanguinária do Imperialismo. Assim, o narrador expõe, por meio de suas observações, o olhar da metrópole sobre a colônia, ao mesmo tempo em que pondera a veracidade do discurso hegemônico acerca do subalternizado, começando a contestá-lo. Vejamos a citação a seguir:

[...] e uma solidão, uma solidão, ninguém, nem uma choça. A população sumira muito tempo atrás. Bem, se um bando de negros misteriosos, armados com todo tipo de armas temíveis, passasse de repente a percorrer a estrada entre Deal e Gravesend, pegando os caipiras a torto e a direito para transportar pesadas cargas para eles, imagino que todas as fazendas e cabanas das redondezas ficariam vazias em muito pouco tempo (CONRAD, 2017, p. 37).

Aliado a esse fato, também encontramos a presença da ironia, um subterfúgio recorrente na obra. Em diversos momentos, o narrador manifesta pensamentos

racistas contra os nativos congolese; todavia, no decorrer da narrativa, ele ridiculariza tais formas de pensar e revela a podridão do empreendimento colonial, a saber: corrupção, assassinato de pessoas inocentes, pilhagem e tortura, ao mesmo tempo em que questiona o leitor sobre o que ocorreria se os negros agissem como os brancos, infligindo ao outro as mesmas perversidades que eles sofreram.

Pensar o lugar do outro e o que ele faria se ocupasse o lugar do colonizador nos levar a refletir acerca das divisões que as linhas globais abissais produzem, as quais “eliminam definitivamente quaisquer realidades que se encontrem do outro lado da linha²⁴” (SANTOS, 2007, p. 73).

Deste modo, apreendemos como o pensamento moderno levou a cabo a divisão entre quem está deste e do outro lado da linha, modelando assim a forma de diferenciar o verdadeiro e o falso, o legal e o ilegal; sendo assim, ao outro lado da linha, à zona colonial, não cabe a emancipação e regulação, mas sim a apropriação e a violência em que as experiências são tornadas invisíveis, tidas como um desperdício. Portanto, foi a linha que dividia esse não admirável Mundo Novo de coisas tais do Velho Mundo que viabilizou o surgimento deste lado da linha

Em paralelo com *O coração das trevas*, a metacrítica de Achebe apresenta também uma serena tranquilidade, que não advém do curso do rio, mas, sim, da noite da floresta. Assim, como resposta à narrativa de Conrad, Achebe mostra a calma da selva, que, em *Coração das trevas*, é vista como misteriosa e intransponível:

A noite estava muito calma. Eram sempre calmas, exceto as noites de lua cheia. A escuridão inspirava um vago terror nessa gente, mesmo nos mais corajosos. As crianças eram advertidas de que não deviam assobiar à noite, por causa dos espíritos malignos. Os animais perigosos tornavam-se ainda mais sinistros e estranhos na escuridão. Uma cobra nunca era chamada pelo nome, à noite, pois ela poderia ouvir. Era chamada de cordão. E assim, nessa determinada noite, à medida que a voz do pregoeiro ia sendo gradualmente engolida pela distância, o silêncio retornava ao mundo, um silêncio vibrante, que se fazia mais intenso com o trilo universal de milhões de insetos na floresta (ACHEBE, 2009, p. 29-30).

Por meio da descrição do narrador, a floresta intransponível e inescrutável, que Conrad anteriormente nos apresenta, é marcada pela escuridão e solidão que algumas vezes é quebrada por sons que o narrador não consegue compreender, por

²⁴ De acordo com Boaventura de Sousa Santos (2007), as linhas abissais não pertencem a divisões geográficas, mas a uma cartografia abissal da modernidade, que dividiu/divide as organizações sociais por meio de uma linha invisível, que separa de um lado a metrópole da (ex) colônia. Entretanto, essa linha não é fixa, pois o intercâmbio entre quem está deste e do outro lado da linha permitiu uma mobilidade que levou ao estreitamento/aproximação das sociedades, visto que, com o tempo, o subalterno pôde falar.

não conhecer os aspectos culturais das sociedades nativas. Contudo, em *O mundo se despedaça*, Achebe representa acima uma organização social, além de alguns costumes e comportamentos que compõem, especialmente, a etnia Igbo. Não há um rio para representar essa calmaria, mas uma floresta, a qual não é apresentada como um lugar ameaçador ao homem, mas, sim, como um espaço de proteção que, embora marcado pela calmaria e silêncio, é um lugar onde diversos seres convivem e coexistem no silêncio vibrante de tantas vidas.

Essa relação de copresença de tantas vidas diferentes, em um mesmo lugar, é algo difícil de ser aplicado à relação entre os colonizadores e os colonizados, visto que a sociedade hegemônica, com a sua sistematização de distinções, não permite a convivência desse mosaico de diferenças.

Nesse contexto, vale destacar que o rio Níger é mencionado poucas vezes na narrativa; a sua presença é praticamente imperceptível. Na verdade, entre as poucas menções ao imponente rio, podemos destacar:

Além da igreja, os homens brancos trouxeram também uma forma de governo. Tinham construído um tribunal, onde o comissário atuava como juiz. Tinha guardas sob suas ordens, que lhe levavam os indivíduos a serem julgados. Muitos desses guardas eram de Umuru, às margens do Grande Rio, onde muito tempo atrás os homens brancos tinham aparecido pela primeira vez, ali erguendo o centro de sua religião, comércio e governo (ACHEBE, 2009, p. 196).

Disse que os futuros líderes da região seriam os homens e as mulheres que tivessem aprendido a ler e a escrever. Se o povo de Umuófia se negasse a mandar seus filhos à escola, viriam forasteiros de outras áreas para governá-la. Podiam verificar que isso estava realmente acontecendo, pelo exemplo do tribunal da cidade, onde o comissário distrital estava rodeado de forasteiros que falavam a língua dele. A maioria desses forasteiros vinha de Umuru, a distante cidade situada às margens do Grande Rio, onde o homem branco aparecera pela primeira vez (ACHEBE, 2009, p. 203).

Além dessas duas passagens, encontramos também a presença do Níger na frase final do romance, em que o narrador nos apresenta o título do livro que o comissário escrevera sobre o processo de colonização, como uma espécie de literatura informativa: “O comissário, depois de muito pensar, já havia escolhido o título do livro: *A pacificação das tribos primitivas do Baixo Níger*” (ACHEBE, 2009, p. 231).

Outro fato a ser ponderado nas citações acima é a presença do grafocentrismo na sociedade europeia, que passa a interferir na organização social dos povos autóctones. Associado a isso, encontramos a presença do direito moderno como forma de justificar a subjugação desses povos, ao conferir ao colonizador um caráter

legal para castigos e a instalação de uma nova ordem e de novos líderes para aqueles povos.

Nessa perspectiva, invisibilizar, inferiorizar, desterritorializar e explorar quem está do outro lado da linha é o método de visibilidade, utilizado por quem está deste lado. Ao estabelecer os povos indígenas em um território para além do legal e do ilegal ou do verdadeiro e do falso, onde não há lei, o colonizador trata como inaceitáveis os costumes dos nativos. Sabendo disso, Santos (2007, p. 72-73) nos diz que

Sua visibilidade assenta na invisibilidade de formas de conhecimento que não se encaixam em nenhuma dessas modalidades. Refiro-me aos conhecimentos populares, leigos, plebeus camponeses ou indígenas do outro lado da linha, que desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso. É inimaginável aplicar-lhes não só a distinção científica entre verdadeiro e falso, mas também as verdades verificáveis da filosofia e da teologia, que constituem o outro conhecimento aceitável deste lado da linha. Do outro lado não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que na melhor das hipóteses podem se tornar objeto ou matéria-prima de investigações científicas.

Com a instituição de uma nova religião, tribunais, guardas, a nomeação de novos líderes que soubessem ler e escrever, a obrigatoriedade de enviar os filhos à escola e a adoção de uma nova língua, de acordo com os costumes do branco, fez com que os sujeitos fossem colocados em polos opostos, pois de um lado estavam os brancos e aqueles que aderiram aos seus costumes; do outro lado, encontramos aqueles sujeitos que relutaram em aceitar as imposições que o colonizador trouxe. De um lado temos, portanto, a filosofia, a ciência, o direito e a teologia; do outro lado, há os costumes, rituais, conhecimentos populares, crenças, opiniões e magias ininteligíveis e imensuráveis para o colonizador, pois não se enquadravam em seus parâmetros científicos, filosóficos e teológicos.

Essa construção de saberes, que o romance achebiano apresenta acerca dos costumes Igbo, nos possibilita avaliar a sua formação discursiva. Ao adentrarmos o universo dessa sociedade, percebemos como o mundo pré-colonial começa a se despedaçar, não apenas no que concerne aos fatos internos da narrativa, mas também como determinadas escolhas, feitas por Achebe, acabam por levá-lo à construção de um paradoxo. Ele recai no mesmo paralelismo que critica em Conrad. Observamos a sua tentativa de se tornar a antítese do europeu, assim como o Congo era a do Tâmis, mas as forças do poder colonial são tão implacáveis que se abatem sobre o seu contradiscurso, assim como ocorrera com o seu opositor.

Podemos observar, nas citações acima, que o rio Níger, assim como o Congo e o Tâmbisa serviram de caminho para o comércio, dominação e espólio de outras sociedades. Sob uma perspectiva diferente da de Conrad, que tem o rio como um elemento constante no enredo de *O coração das trevas*, Achebe menciona poucas vezes o Níger. O narrador onisciente de *O mundo se despedaça* apresenta o Grande Rio como o caminho que possibilitou a chegada dos colonizadores e que o conhecimento da sua existência pelos nativos não passa de uma vaga ideia.

Embora a presença de outros rios seja mencionada, estes não são identificados, pois talvez sejam correntes menores, que atravessam a região que habitam, sendo utilizados pelas mulheres para lavar roupas ou pegar água, para os afazeres domésticos. Dessa maneira, o narrador demonstra ao leitor como o progresso científico e tecnológico europeu levou à ruína as sociedades indígenas.

Sabendo que o tráfego fluvial somente ocorreu com a criação do barco a vapor, que permitiu ao homem branco adentrar em terras antes impenetráveis, vemos como a incipiente era do Antropoceno²⁵ se caracterizou pela fúria implacável do homem branco em busca de novas terras, para escoar o excesso de produção e de capital, ao mesmo tempo em que conseguia matérias-primas para alimentar o fetiche burguês.

Associado a esse fato, observamos em *O Coração das trevas* a crítica ao suposto progresso que as companhias, que fomentavam as expedições, promoviam. A corrupção e o assassinato indiscriminado eram, pois, as marcas de progresso que o branco levava a tão longínquas terras, conforme podemos observar nesse trecho: “Não posso dizer que vi alguma estrada ou alguma manutenção, a menos que o cadáver de um negro de meia-idade, com um buraco de bala na testa, no qual eu literalmente tropecei uns cinco quilômetros adiante, possa ser considerado uma melhoria permanente” (CONRAD, 2017, p. 38).

Dessa maneira, Marlow denuncia que a levada do progresso, civilização, cristianismo e comércio para o continente africano não passa de uma fraude. Tal

²⁵ O período geológico, chamado Holoceno, que se iniciou há 11.700 anos e continua até o presente, tem sido uma época relativamente estável do ponto de vista climático (CRUTZEN, 2002). Desde os anos 80, alguns pesquisadores começaram a definir o termo Antropoceno como uma época em que os efeitos da humanidade estariam afetando globalmente nosso planeta. O prêmio Nobel de Química (1995), Paul Crutzen, auxiliou na popularização do termo nos anos 2000, através de uma série de publicações, discutindo o que seria essa nova era geológica da Terra (CRUTZEN, 2002), na qual a influência humana se mostra presente em algumas áreas, em parceria com as influências geológicas. A humanidade emerge como uma força significativa globalmente, capaz de interferir em processos críticos de nosso planeta, como a composição da atmosfera e outras propriedades (ARTAXO, 2014, p. 15).

crítica pode ser encontrada no início da novela, quando o narrador vai à sede da Companhia na Bélgica²⁶; ao observar o posicionamento de sua tia, que “Falava em ‘livrar aqueles milhões de ignorantes de suas maneiras horríveis’, até, por minha honra, me deixar incomodado. Aventurei-me a insinuar que a Companhia era organizada com vistas ao lucro” (CONRAD, 2017, p. 26).

A tia de Charles Marlow, com base nas narrativas criadas acerca dos povos que vivem na África, representa o pensamento de supremacia racial, intelectual, etnográfico e eugênico que sustentou (e ainda sustenta) o olhar preconceituoso e racista, que justifica e legitima toda a forma de exploração e genocídio cometido contra povos que são considerados inferiores ao Outro hegemônico.

A maneira como cada um dos dois escritores estrutura a sua crítica contra o Imperialismo e o colonialismo é tecida de forma diferente em cada trama. A narrativa inglesa apresenta a atmosfera da colonização, ao contrapor duas culturas que se hibridizaram ao longo do tempo, por meio da visão de um colonizador, que passa a conhecer a rapacidade do branco contra o negro e que fica indignado, em diversos momentos, com a hipocrisia do empreendimento colonial.

Entretanto, é inegável o desconhecimento do branco acerca dos costumes e da organização social dos povos subjugados, o que faz com que ele reflita sobre o contato que passa a estabelecer, mesmo à distância, com os rituais e comportamentos indígenas. Assim, Marlow começa a apresentar os sujeitos escravizados, no primeiro contato que estabelece ao chegar ao entreposto comercial:

Um leve tinido metálico às minhas costas fez-me virar a cabeça. Seis negros adiantavam-se em fila, mourejando na trilha. Caminhavam eretos e devagar, as cabeças cobertas de terra, e o tinido acompanhava suas passadas. Em torno das virilhas, traziam trapos negros, cujas curtas pontas, atrás, balançavam de um lado para outro, como caudas. Eu via cada costela, as juntas dos membros pareciam nós do pescoço, e todos eram ligados por uma corrente cujos elos balançavam entre eles, naquele tinido ritmado. Outro estampido no penhasco me fez pensar de repente no tal vaso de guerra que eu vira disparando sobre o continente. Era o mesmo tipo de voz sinistra; mas aqueles homens, por mais esforço de imaginação que se fizesse, não podiam ser chamados de inimigos. Chamavam-nos de criminosos, e a lei ofendida, como as granadas que explodiam, abatera-se sobre eles como um mistério insolúvel, que vinha do mar (CONRAD, 2017, p. 31).

²⁶ Embora não seja mencionada diretamente, talvez pela necessidade de manter o segredo firmado em contrato com a Companhia, apreendemos que se trata da Bélgica, haja vista que o médico com quem Marlow se consulta fala francês, além do fato de a expedição, a que ele pertence, seja para a exploração de marfim no Congo, o que pode ser depreendido pela caracterização do rio e a sua localização.

Tomando o olhar do colonizador como janela pela qual contemplamos a descrição feita, observamos o horror e as trevas no coração do europeu. Marlow denuncia os impérios que o branco dirige aos negros escravizados. A primeira visão com que se depara no entreposto é a de homens acorrentados, considerados inimigos, tendo a sua humanidade roubada, da mesma maneira como saquearam as riquezas de seus reinos.

Tal imagem atroz pode ser visualizada na representação a seguir, na qual podemos observar como seria a cena que Marlow presenciou: homens enfileirados, sem direitos, considerados perigosos. Não obstante, destacamos, na fala do narrador, que os verdadeiros criminosos eram os brancos, pois os nativos não poderiam ser considerados inimigos, tampouco criminosos, visto que a lei dos brancos era caluniosa e injuriosa a esses homens que desconheciam o porquê dos abusos sofridos, sendo, pois, um mistério insolúvel, vindo do além-mar.

Saquear, piratear, matar, mutilar, violentar, escravizar, entre muitos outros verbos, podem ser empregados, infundavelmente, para expor as barbaridades incorridas contra as minorias. O odor fétido da corrupção, da sobrevivência parasitária das grandes estruturas coloniais sobre o continente africano, em particular, da África subsaariana, é relegado ao esquecimento nos livros de história. Contudo, uma discussão política sobre tais fatos, por meio da literatura, nos permite trazer ao bojo dos estudos culturais e pós-coloniais esses eventos que foram olvidados.

Em *O coração das trevas*, verificamos que de forma alguma tais sujeitos poderiam ser considerados criminosos. O colonizador aprisiona o Outro sob o falso pretexto de civilizá-lo, justificando os castigos que lhes são impingidos, por não aceitarem ser cativos de estranhos que não compreendem nenhum de seus costumes e tampouco desejam fazê-lo.

Ao repensar tais atitudes, notamos como os ideais iluministas e liberalistas não passam de fantasia, para elevar a imagem do branco em relação aos demais, que não se enquadram em sua organização social, pois, na cartografia abissal da modernidade, o outro lado da linha é um universo além do legal ou do ilegal, do verdadeiro ou do falso, caracterizado pela negação e subumanidade, de modo que os sujeitos não são considerados sequer aspirantes a serem inclusos em sociedade. Nesse sentido, a exclusão social se torna inexistente, haja vista que esses sujeitos não existem legalmente; então, ocorre simultaneamente a exclusão e a não-exclusão de quem está do outro lado da linha.

A respeito de tal representação dos povos indígenas, pelo olhar de Marlow, podemos acrescentar uma passagem de *O mundo se despedaça*, em que o narrador faz a seguinte observação acerca do Sr. Brown e da sua rede de influências enquanto representante do empreendimento colonial em Umuófia:

— Como é que ele pode entender, se nem sequer fala a nossa língua? Mas declara que nossos costumes são ruins; e nossos próprios irmãos, que adotaram a religião dele, também declaram que nossos costumes não prestam. De que maneira você pensa que poderemos lutar, se nossos próprios irmãos se voltaram contra nós? O homem branco é muito esperto. Chegou calma e pacificamente com sua religião. Nós achamos graça nas bobagens deles e permitimos que ficasse em nossa terra. Agora, ele conquistou até nossos irmãos, e o nosso clã já não pode atuar como tal. Ele cortou com uma faca o que nos mantinha unidos, e nós nos despedaçamos (ACHEBE, 2009, p. 198).

Nessas palavras de Achebe (2009), além de relatar a total ignorância do colonizador a respeito dos elementos culturais de sua sociedade, também encontramos menções feitas às profundas transformações de ordem social e religiosa, que levaram à impotência dos colonizados diante do poder exercido pela metrópole. Essa impotência se dá não apenas por não possuírem o armamento necessário ou tão poderoso quanto o disponibilizado pelo colonizador, mas pela falta de unidade por parte de uma parcela considerável da população, devido à aceitação dos valores europeus.

Muitos nativos se converteram à religião do europeu, deixando de ser “pagãos”²⁷ e começaram a seguir os seus costumes, passando, então, a perseguir os seus iguais. Assim, os povos nativos, que não aderiram aos costumes europeus, foram duplamente perseguidos, de modo que se autoquestionam: “De que maneira você pensa que poderemos lutar, se nossos próprios irmãos se voltaram contra nós?”. Achebe ressalta ainda que “O homem branco é muito esperto” (ACHEBE, 2009, p. 198).

Para conseguir adeptos aos costumes europeus, o colonizador impôs a sua língua, religião, organização social e levou escolas, para que pudessem instruir aqueles povos a seu modo. Observamos, em *O mundo se despedaça*, que o europeu foi subestimado e enviado para perecer na Floresta Maldita²⁸. Ele foi subestimado,

²⁷ O emprego desse termo não busca aprofundar uma concepção racista acerca dos povos subalternizados, pois tem como função, nesse contexto, apenas diferenciar os sujeitos que não foram batizados e que seguem práticas politeístas ou não são adeptos do cristianismo.

²⁸ Local destinado às abominações: doentes de inchaço, *ogbanjes*, pessoas que nasciam com deformidades, gêmeos, onde eram abandonados para morrerem.

pois, de acordo com as crenças do povo Igbo, quem fosse à Floresta Maldita, ou ali residisse, morreria. Dessa maneira, não seria mais ameaça àquela gente. Entretanto, esse fato resultou no seu fortalecimento, pois não sofreu nenhum castigo: não morreu ou adoeceu, o que alicerçou o seu discurso de superioridade em detrimento dos costumes e ritos africanos.

Nessa troca cultural, estabelecida por essas duas sociedades, ocorre o processo de hibridização. Como sabemos, tais confluências não ocorrem numa espécie de via de mão única, mas, sim, de ambas as partes: não só os nativos incorporaram os costumes europeus, como estes também foram transculturados pelos costumes, comportamentos, artes, crenças autóctones.

As trocas culturais não consistem apenas na perda, mas também no ganho de itens culturais. Por esse motivo, a crítica Pós-colonial superou discussões sobre o retorno a uma possível ancestralidade, visto que esse intercâmbio cultural afetou não apenas as sociedades subjugadas, como também a dos dominadores. Conforme Said (2011, p. 7) destaca, observamos que

[...] 'cultura' designa todas aquelas práticas, como as artes de descrição, comunicação e representação, que têm relativa autonomia perante os campos econômico, social e político, e que amiúde existem sob formas estéticas, sendo o prazer um de seus principais objetivos. Incluem-se aí, naturalmente, tanto o saber popular sobre partes distantes do mundo quanto o conhecimento especializado de disciplinas como a etnografia, a historiografia, a filologia, a sociologia e a história literária.

A cultura é um elemento inato de todas as sociedades, estando associada à política e, por conseguinte, ao conhecimento, seja ele institucionalizado ou popular. Essas práticas, características das organizações sociais, atuam como princípio diferenciador entre as sociedades e sujeitos. A cultura, sob essa perspectiva, pode ser apreendida como a identidade de uma sociedade, o que a torna passível de ser individualizada por meio das singularidades que apresenta diante de outras que lhes são diferentes.

Nesse momento, cabe, então, nos perguntarmos: "Como a cultura de diversas sociedades foi representada ou estudada?", "Como os fundamentos distintivos de cada sociedade foram retratados pelo Outro, sabendo que os costumes e a forma de organizar a sociedade eram totalmente diferentes?". Pois bem, a etnografia, juntamente com outras disciplinas, teve o papel de exprimir as práticas sociais, políticas e econômicas dos autóctones para o mundo "civilizado". Essa ação

reproduziu um retrato preconceituoso dos povos subjugados pelos europeus a partir da conjectura hegemônica, a qual o branco pertencia.

As relações sociais entre sujeitos de culturas diferentes geram uma intersecção e conseqüente interferência entre as práticas culturais, visto que, mesmo com o choque causado entre elas, ambas propiciam uma troca contínua no âmbito político, econômico, cultural, social, linguístico e de produção intelectual. Embora existam fronteiras culturais entre sociedades com organizações e práticas socioculturais e históricas diferentes, elas não são fixas ou engessadas, mas, sim, permeáveis, em que o fluxo ou a troca cultural culminam em um processo de transculturação.

Esse movimento de trocas contínuas, que modificou permanente e profundamente ambas as sociedades, também impulsionou a reivindicação de independência dos povos subjugados e a contestação da hegemonia branca. Tal exação conduziu à descolonização não apenas em âmbito socioeconômico e político, como também intelectual.

A descolonização intelectual dos povos autóctones e a sua busca por uma nação unificada, enquanto sociedade transculturada, concretiza-se, enquanto manifestação estética, em várias linguagens, dentre as quais podemos destacar a literatura, pois é na e pela literatura, aparada pelos estudos pós-coloniais, que se luta contra “forças desiguais e irregulares de representação cultural” (BHABHA, 1998, p. 239). A literatura, acerca dos embates geopolíticos que o Pós-colonialismo suscita, transcende a sua denominação de “belas letras”, para se transformar em campo de batalha, pois o desvozeamento dos oprimidos ressoa e rompe, para que possa ser, então, ouvido e nunca mais olvidado.

Os estudos literários, aliados aos pós-coloniais, se constituem como esfera pragmática de reconhecimento de literaturas não-canônicas, escritas nas ex-colônias das antigas potências europeias do século XIX. Tal aceitação da legitimidade de textos não-europeus ou não produzidos por europeus não ocorreu de forma pacífica: assim como os embates e entraves políticos e sociais, sofridos pelas nações, as manifestações literárias passaram pelo mesmo processo de descolonização, o qual não ocorreu de forma gratuita, nem por benevolência do branco, mas com o derramamento de sangue, espoliação e pilhagem do outro.

A desconstrução dos discursos hegemônicos não se dá de forma unilateral, refletindo somente acerca das obras dos colonizadores, mas também como essas formações ideológicas permeiam os textos dos subalternos, como as literaturas que

se propõem a questionar o cânone ocidental também repetem as formações discursivas e os padrões por eles questionados, visto que, no sentido derridiano, a leitura intertextual, com base na polissemia, se constitui como uma atividade interpretativa incompleta pela inesgotabilidade do significado do texto, ao proscriver quaisquer referências a um centro, a uma origem ou a um sujeito, pois a significação não possui um lugar fixo nessa operação de diferenças.

Nessa operação intertextual entre as obras de Conrad e de Achebe, identificamos processos de desconstrução, em escalas diferentes, dos discursos criados acerca da imagem dos povos subalternizados. Observamos o exercício de denúncia da valorização dos costumes ocidentais hegemônicos, a exemplo da origem de uma civilização ideal. Contudo, em *O mundo se despedaça*, vemos o poder colonial se abater sobre a sociedade Igbo sob uma nova perspectiva do que foi dissimulado em *O coração das trevas*, quando observamos o mundo daquele povo, os seus costumes e as suas crenças se despedaçarem.

Sendo assim, a leitura desconstrutora opera²⁹, ao mesmo tempo, em dois movimentos: *reversão* e *deslocamento*, em que o primeiro consiste em uma luta violenta e hierárquica dentro do conjunto das instituições desconstruídas; por outro lado, no segundo, temos medidas de transgressão, que buscam evitar epítomes.

Logo, ao relacionarmos as obras sob o signo da *différance*³⁰, observamos que a operação de significação, advinda de uma leitura intertextual de *O coração das trevas* e *O mundo se despedaça*, deriva, pois, de sua função em relação à representação do processo de colonização a partir dos diferenciais que cada uma

²⁹ Operam-se, ao mesmo tempo, uma desconstrução por *renversement* e uma desconstrução por *deslocamento* positivo, por transgressão. Vale dizer que não se trata de um gesto semelhante ao do 'virar a página da filosofia' ou ao de uma ruptura decisiva. As marcas se reinscrevem sempre num tecido antigo, que é preciso continuar a desfazer sempre. Nesse sentido, desconstruir é também descozer (SANTIAGO, 1976, grifos do autor).

³⁰ A *différance* seria, pois, o movimento de jogo que produz as diferenças, os efeitos de diferença. A *différance* não é mais simplesmente um conceito, mas a possibilidade de conceitualidade do processo e do sistema conceituais em geral. A *différance* nem uma palavra, nem um conceito, é o que faz com que "o movimento da significação só seja possível se cada elemento dito 'presente', aparecendo no cenário da presença, relacionar-se com algo que não seja ele próprio, guardando em si a marca do elemento passado e já se deixando escavar pela marca de sua relação com elemento futuro, o traço não se relacionando menos com aquilo que chamamos de futuro do que com aquilo que chamamos de passado, e constituindo aquilo que chamamos de presente, por esta relação com o que não é ele próprio: não é absolutamente ele, isto é, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados (SANTIAGO, 1976, p. 24, grifos do autor).

oferece desse momento marcado pela outremização³¹ dos povos que estão do outro lado da linha. Sabendo disso, o evento do adiamento posterga o significado completo das obras, evidenciando a impossibilidade de alcançar um significado total, cuja busca por uma acepção completa e total leva a uma procura *ad infinitum* por um sentido completo.

Nesse sentido, trabalhando textualmente o próprio conceito que a citação encerra, Achebe promove um procedimento desconstrutor da forma que se tomou ao longo da história, como original acerca dos costumes, organização social, a suposta inferioridade dos com características fenotípicas diferentes das do homem branco ocidental, por meio da redução que o colonizador faz ao eliminar “os pormenores” das tribos do Baixo Níger, as quais o branco levou a “pacificação”.

Consequentemente, as duas obras em destaque neste estudo se constituem como repetição de uma não-origem dos povos autóctones, pois esse caráter matricial se encontra sob rasura, no movimento desconstrutor, derivado de uma *différance* de uma origem plena. Desse modo, *O mundo se despedaça* e *O coração das trevas* rasuram o sentido imposto pelas narrativas eugênicas de soberania branca, as quais são deslocadas e, por isso, não mais determinadoras da verdade, pois agora são diferença.

Partindo desse pressuposto, podemos observar o olhar de Marlow cada vez mais hibridizado, de modo que o poder colonial, por ele exercido, ridiculariza o discurso eurocêntrico, quando os nativos são chamados de rebeldes, o que remonta às definições dadas anteriormente a eles, tais como as de inimigo: “Choquei-me demasiadamente dando uma risada. Rebeldes! Qual seria a próxima definição que iria ouvir? Houvera inimigos, criminosos, trabalhadores – e aqueles eram rebeldes. *Aquelas cabeças rebeladas pareciam bastante subjugadas em suas estacas*” (CONRAD, 2017, p. 96, grifo nosso).

Nesse fragmento, destacamos o fato de haver cabeças espetadas em estacas como um tipo de punição para os rebeldes, o que causa espanto no narrador. Aqueles

³¹ De acordo com Gayatri Spivak (1985), o termo outremização diz respeito ao processo de transformação do colonizado em outro, por parte do colonizador. Assim, ocorre um processo dialético de distinção entre o Outro/colonizador e o outro/colonizado. Desse modo, a teoria da outremização trata da diferenciação promovida pelo colonizador como forma de justificar/fundamentar os discursos que marginalizam e inferiorizam a figura, sociedade e cultura dos povos subjugados e espoliados pelo poder colonial. Assim, a outremização e a objetificação do sujeito colonial são sinônimos da violência cometida pelo sujeito metropolitano, o qual criava o outro/objetos que foi/foram subalternizado/s, devido aos pressupostos da suposta superioridade metropolitana.

homens, subjugados e acorrentados, não se constituem como ameaça, tampouco são inimigos. Então, a morte seria a solução para uma possível rebeldia? Como esses sujeitos continuavam sendo considerados rebeldes após tão horrendo destino? O riso de Marlow irrompe como uma espécie de carnavalização, por parte do narrador, que, colocando em xeque a observação do colonizador, subverte o discurso acerca dos subjugados.

A partir dessas observações acerca da obra de Conrad, apreendemos que a crítica proferida por Achebe não consegue se constituir enquanto resposta ao *coração das trevas*. É inegável a presença de adjetivos como “selvagens”, além da imagem dos nativos como povos subjugados e não como a de fortes guerreiros. Isso não se deve a sua inferioridade, mas a bestialidade do Capitalismo e a do sujeito europeu civilizado; ou ainda, na relação referencial entre os rios, em que o Tâmbisa é exposto como calmo – de onde partem embarcações para diversas localidades – enquanto o Congo é perigoso, com os troncos à deriva e pedras que podem naufragar o barco a vapor, além da grande selva a sua volta que, de tão densa, torna-se escura. Contudo, tais qualificadores devem ser analisados dentro de seu contexto de uso, para que possam ser compreendidos.

Sendo assim, buscando compreender a colonialidade³² do poder e o poder colonial, presentes de forma estrutural nos textos, seja de forma explícita ou implícita, consciente ou inconsciente, os estudos comparados permitem pôr em paralelo como os discursos são construídos, desconstruídos e/ou reforçados ao longo do tempo. Com o reforço teórico dos estudos culturais, a análise comparatista progride de forma interdisciplinar, englobando variadas esferas de expressão e produção intelectual.

A colonialidade, embora seja diferente do colonialismo, que se orienta na relação dominação/exploração, foi concebida dentro deste e se mostra mais duradoura. Seguindo o pensamento desenvolvido por Aníbal Quijano acerca da colonialidade do poder, observamos que esta se pauta na classificação social da população mundial, ancorada na noção de raça, uma vez que é um dos elementos basilares do padrão de poder capitalista.

³² Dentro dessa mesma orientação, foram, também, já formalmente naturalizadas as experiências, identidades e relações históricas da colonialidade e da distribuição geocultural do poder capitalista mundial. Esse modo de conhecimento foi, pelo seu carácter e pela sua origem, eurocêntrico. Denominado racional, foi imposto e admitido no conjunto do mundo capitalista como a única racionalidade válida e como emblema da modernidade (QUIJANO, 2009, p. 74).

Desse modo, a colonialidade, a partir da evolução do padrão de poder, apresenta novas identidades sociais e geoculturais do colonialismo, as quais interferem diretamente nas relações intersubjetivas, de acordo com as necessidades do Capitalismo, marcado pela dominação da hegemonia eurocêntrica, pois, embora os estudos ou as leituras de escritores negros, por exemplo, ainda sejam tímidas diante da tradição nos estudos literários, tornou-se preponderante para a descolonização intelectual em vez de essas produções ficarem relegadas a serem coadjuvantes ou ficarem restritas às “bibliotecas coloniais”, como diz Mundimbe (2013).

Sabedo disso, vale lembrar que não existe uma teoria única ou teorias específicas para a análise do texto literário, pois várias abordagens são possíveis. Com a nova estética de análise proporcionada pelas teorias e críticas pós-coloniais e os estudos culturais, pertencentes à seara pós-estruturalista, tais textos podem ser observados sob uma perspectiva política, o que possibilita a expansão da ponderação acerca dos temas presentes nos textos literários, sejam eles produções da metrópole ou das ex-colônias. Assim, altercam-se determinadas representações que, por muito tempo, foram tomadas como verdade que, em cons Françoise de Vergès (2020, p. 31), “[...] o preço a ser pago foi e continua sendo pesado. O sistema contra o qual lutamos relegou à inexistência saberes científicos, estéticas e categorias inteiras de seres humanos.”.

A perspectiva que os estudos pós-coloniais, assim como outras áreas de estudo, tais como o pós-estruturalismo, trazem para o campo literário ultrapassam as barreiras estéticas do texto e permitem ao pesquisador averiguar o discurso e a ideologia colonial que permeiam a trama.

Esse exame do discurso ou dos discursos, pois não se limita à análise das categorias do texto literário, à função referencial que o texto poderia ter com a realidade numa perspectiva platônica ou aristotélica, ou à performatividade da linguagem, pois faz emergir o viés político que o texto assume diante de contextos sociais, históricos e econômicos, deixou marcas indeléveis na história e cultura de diversos povos que foram e continuam sendo subordinados e/ou subjugados pelas potências econômicas do passado e do presente, mediante as suas redes de influência.

Em consonância com o pensamento de Jonathan Culler (1999), em seu livro *Teoria e crítica literária: uma introdução*, depreendemos que

Os estudos culturais indagam em que medida somos manipulados pelas formas culturais e em que medida ou de que maneiras somos capazes de usá-las para outros propósitos, exercendo a 'agência', como ela é chamada. (A questão da 'agência', para usar a expressão abreviada da teoria atual, é a questão de em que medida podemos ser sujeitos responsáveis por nossas ações e em que medida nossas escolhas aparentes são limitadas por forças que não controlamos) (CULLER, 1999, p. 51).

Nessa tendência de análise política, vemos essas formas culturais serem contestadas. Mas, na verdade, o que são essas formas culturais? Ao que elas estão circunscritas? Vimos que, ao longo do tempo, impérios ascenderam e decaíram de formas e em contextos diferentes, de acordo com os modos de produção vigentes e o nível de desenvolvimento destes – como é o caso do Capitalismo, que passou de comercial à monopolista – e como o colonialismo ocorreu de formas diferentes também em consonância com esses elementos.

Para que as potências europeias chegassem ao máximo de expansão territorial e financeira, conforme ocorreu entre finais do século XIX e XX, e que nações ricas continuassem controlando outras nações que lhes são inferiores econômica e militarmente, por exemplo, verdades foram criadas, para que pudessem exercer o poder. Os povos americanos, africanos e asiáticos, que foram subjugados durante os séculos XIX e XX, foram convencidos de sua inferioridade diante do branco europeu, cristão e civilizado. Teorias foram criadas para sustentar esse discurso e, quando a ciência não era suficiente para assegurar a sua sustentação, a força era utilizada. No entanto, quem são mesmo os selvagens? Onde realmente vivem os bárbaros? Dessa forma, ao lermos a cultura como um texto, depreendemos que

o sujeito da compreensão não pode excluir a possibilidade de mudança e até de renúncia aos seus pontos de vista e posições já prontos. No ato de compreensão desenvolve-se uma luta cujo resultado é a mudança mútua e o enriquecimento (BAKHTIN, 2003, p.378).

Seguindo esse raciocínio e relacionando-o com as veredas percorridas pelos estudos pós-coloniais, percebemos que estes não recorrem a esse subterfúgio de questionamento da verdade apenas para criticar a formação ideológica dos textos da metrópole ou os da colônia, que perpetuam o discurso ocidentalcêntrico ou aqueles que, direta ou indiretamente, continuam a repetir características de tais produções, mesmo quando a intenção do autor é o oposto. Tais investigações se voltam, então, para a desconstrução dessas “verdades” histórica, social e culturalmente impostas, alicerçadas em pseudociências, que buscavam pura e simplesmente o enriquecimento dos grupos capitalistas.

Desconstruir essas formações ideológico-discursivas, não se destina a oportunizar a conscientização dos indivíduos acerca dos crimes humanitários, cometidos contra todos os povos subjugados, mas de mostrar, sob uma nova perspectiva política, intelectual e econômica a outra verdade: a dos povos subalternizados. Isso não quer dizer que se construirá uma nova instituição política, social e econômica de produção de discursos, mas de propiciar que povos não hegemônicos possam contar a sua história, que eles também possam exercer o poder, uma vez que "integrado no evento singular e único do existir [...], o que se realiza através de uma [...] consciência responsável em um ato-ação real"(BAKHTIN, 1919/2010,p. 58).

Essas verdades, que se entrecruzam e compõem a trama da história, expõem ao pesquisador *O perigo de uma história única*, assim como é intitulada a palestra de Chimamanda Ngozi Adichie. Tomando aqui como exemplo a explanação feita pela escritora nigeriana, no programa *TED Talk*, no ano de 2009, podemos depreender como as verdades são construídas, disseminadas e tomadas como irrefutáveis quando só conhecemos apenas uma versão de uma história. Vejamos, na citação abaixo, um exemplo, entre tantos outros, destacados por Adichie ao longo da palestra, sobre a forma como observava determinados fatos sob uma única perspectiva:

Como eu só tinha lido livros nos quais os personagens eram estrangeiros, tinha ficado convencida de que os livros, por sua própria natureza, precisavam ter estrangeiros e ser sobre coisas com as quais eu não podia me identificar. Mas tudo mudou quando descobri os livros africanos. Não havia muitos disponíveis e eles não eram tão fáceis de ser encontrados quanto os estrangeiros, mas, por causa de escritores como Chinua Achebe e Camara Laye, minha percepção da literatura passou por uma mudança. Percebi que pessoas como eu, meninas com pele cor de chocolate, cujo cabelo crespo não formava um rabo de cavalo, também podiam existir na literatura. Comecei, então, a escrever sobre coisas que eu reconhecia (ADICHIE, 2019, p. 13-14).

Conforme a autora exprime, precisamos atentar para o fato de que é uma verdade institucionalizada. Por que institucionalizada? Adichie chama a atenção para os personagens dos livros que costumava ler, pois estes tinham como características em comum a presença de estrangeiros e elementos que não pertenciam a sua cultura e realidade, o que lhe fazia acreditar que todas as histórias deveriam ter personagens que não pertenciam à sua nação. Eis o problema de conhecer apenas um lado da verdade. Essa verdade é institucionalizada, pois as editoras legitimam essas informações que estão acessíveis por meio de livrarias e, principalmente, escolas.

Isso ocorre, porque o próprio sistema dificulta a circulação de obras nacionais ou de outros escritores de África. Adichie deixa essa informação nítida, ao expor que os livros africanos eram difíceis de serem encontrados. Vemos, assim, como redimensionar e redirecionar o poder que a verdade exerce, por meio de formas hegemônicas, como é o caso da cultura. Daí a necessidade de conhecer a outra versão da história, em que ela pôde se identificar com os aspectos da sua cultura, através da literatura, sabendo que a representação exerce um papel preponderante. Dessa forma, antigas verdades, relativas a grupos hegemônicos, são contestadas e reescritas, libertas do antigo sistema. As vozes subalternizadas se fazem ouvir, mas isso não é algo que se dá de forma gratuita, mas, sim, com muita luta.

Essa discussão está centrada na reflexão acerca dos estereótipos que são criados conscientemente ou não, por parte dos sujeitos, a partir dos discursos veiculados em nossa sociedade. A verdade, sob uma concepção ética, nos faz ponderar acerca das informações criadas sobre determinados povos e culturas; não que essa verdade esteja totalmente errada, mas, como diz Chimamanda Adichie (2019), em sua palestra, ela está incompleta, pois só conta uma versão dos fatos, ou seja, o que interessa a uma das partes envolvidas na história. Assim, conforme destacamos a seguir,

Tudo o que me diz respeito, a começar pelo meu nome, chega do mundo exterior à minha consciência pela boca dos outros (da minha mãe, etc.), com a sua entonação, em sua tonalidade valorativaemocional. A princípio eu tomo consciência de mim através dos outros: deles eu recebo as palavras, as formas e a tonalidade para a formação da primeira noção de mim mesmo (BAKHTIN, 2003, p.373- 374).

Sendo assim, há a necessidade de desconstrução de algumas verdades, pois elas foram criadas com o intuito de submeter determinadas sociedades ao poder de outras. Destarte, os estudos pós-coloniais não buscam uma “verdade”, tampouco desenvolvem enfrentamentos teóricos “pela verdade”, mas, em torno dela, visto que não se trata de algo específico e que seja passível de se estabelecer como algo irrefutável em uma lógica estruturalista/positivista, mas, sim, “verdades” que, dentro de um sistema de regras específicas, se comportam como verdadeiras, para o exercício de efeitos de poder particulares.

Diante disso, é preponderante refletir sobre o que é *Pós-colonialismo*. Esse termo traz à luz duas formas de se pensar as produções literárias – entre outras lutas sociais – e os questionamentos que se fazem sobre as formas de imaginar os povos

que não se enquadram no padrão branco, europeu, cristão e civilizado. Há, portanto, duas formas de se observar o fenômeno Pós-colonial. O primeiro diz respeito ao marco temporal, que caracteriza as relações entre colonizadores e autóctones.

No que concerne a esse fato, conforme salienta Bonnici (2000) e Loomba (1998), o termo Pós-colonialismo abrange o período de interferência da cultura do colonizador sobre os indígenas. Esses povos escravizados e submetidos ao poder imperial são os sujeitos que mais sofreram – e ainda sofrem – com as marcas coloniais. Por conseguinte, o Pós-colonialismo não se limita a um espaço temporal, mas compreende também os povos reprimidos e escravizados pelas potências do século XX.

Nesse espaço temporal e cultural, constatamos que estudos em diversos campos do conhecimento – na sociologia, literatura, história, economia, psicologia, linguística, entre outros – sobre esses povos subalternizados, marcados com os estigmas do Imperialismo, encontram, nos estudos pós-coloniais, um ambiente fértil para reverberações acerca de elementos culturais desde o Imperialismo/colonialismo até à contemporaneidade.

Em conformidade com o que Ashcroft, Griffiths e Tiffin (2004) apontam acerca do termo Pós-colonialismo, este pode remeter, em um primeiro momento, à cultura nacional após a partida dos colonizadores, o que pode ser apreendido pelo prefixo “pós”, que tem o significado vinculado a tudo o que ocorre após determinado fato, à posterioridade ou posposição. Sendo assim, a base semântica do vocábulo poderia ser depreendida como um divisor de dois períodos históricos: antes e depois da independência.

Essa forma de pensar o Pós-colonialismo foi empregada nas primeiras obras produzidas, as quais eram classificadas como pós-coloniais, por pertencerem ao momento sociocultural, caracterizado por uma cultura nacional pós-independência. Enquanto isso, os trabalhos anteriores seriam do período colonial, desenvolvidos ainda sob a sujeição total ou parcial dos setores econômicos, políticos e/ou culturais à metrópole. Assim, essa seria uma distinção entre literaturas coloniais e nacionais.

Outra forma de observar o termo *Pós-colonial* é a partir de uma continuidade. Mas, o que vem a ser essa continuidade? Nesse contexto, os estudos pós-coloniais são compreendidos como um *continuum*, que se inicia durante a colonização e se estende até nossos dias, haja vista que a preocupação acerca dos efeitos do processo histórico, marcado pelo Imperialismo e colonialismo, persiste até os dias atuais.

Desse modo, o Pós-colonialismo lida com os sulcos indelévels que a colonização deixou na cultura, política, história, organização social, religião, língua. A agressão promovida pelo centro metropolitano europeu sobre os povos subalternizados (povos africanos, caribenhos, indianos, indígenas da Oceania, mulheres etc.) se mantém até hoje sob diversas formas. A discriminação e a perseguição social, política e econômica ocorrem, atualmente, sob diversos signos, que castram a participação desses grupos em sociedade.

Nesse sentido, vale dizer que o racismo é uma prática estrutural e institucionalizada, embora muitos tentem negar a sua existência, a qual é proveniente de teorias criadas, ao longo do tempo, para justificar a sujeição de diversas sociedades.

Essa forma de pensar o outro ocorreu pela apropriação de sistemas de poder, que ocultam o seu real interesse, que é o desejo de poder, conforme aponta Nietzsche (BONNICI, 2004), uma vez que verdade e objetividade não existem de acordo com a perspectiva pós-estruturalista, que legitima os estudos pós-coloniais e culturais.

Dessa forma, pensar a cultura e a história sob uma perspectiva Pós-colonial é buscar orientar as pautas e as demandas, de acordo com opções teóricas que criticam a ordem colonial até hoje vigente, respeitadas, é claro, as devidas considerações acerca das novas relações de dependência econômica e política, as quais as nações, que se tornaram independentes, a partir da década de 1970, tiveram que se adequar. Em consonância com o pensamento de Ashcroft; Griffiths e Tiffin (2004), evidenciamos que

A teoria literária Pós-colonial, então, começou a lidar com os problemas de transmutação do tempo no espaço, com o presente lutando fora do passado e, como muita literatura Pós-colonial recente, tenta construir um futuro. O mundo Pós-colonial é aquele em que o encontro cultural destrutivo está mudando para uma aceitação da diferença em termos iguais³³ (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2004, p. 35, tradução nossa).

Conforme apontado acima, percebemos que a teoria literária, guiada pelos estudos pós-coloniais, não está limitada à atividade de teorizar e criticar os textos, tomando-os apenas como objetos estéticos, mas, sim, de criar um campo de batalha.

³³ No original: “*Post-colonial literary theory, then, has begun to deal with the problems of transmuting time into space, with the present struggling out of the past, and, like much recent post-colonial literature, it attempts to construct a future. The post-colonial world is one in which destructive cultural encounter is changing to an acceptance of difference on equal terms*” (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2004, p. 35).

Essa batalha se caracteriza por construir um futuro a partir de um passado devastador, porém, em um movimento para fora desse passado, criando uma ponte pautada em um encontro intercultural.

O processo destruidor da colonização, a árdua descolonização e a difícil reestruturação social dos países africanos trazem para os espaços literário, geográfico e histórico uma reconstrução pautada em relações transculturais, em que as tensões e diferenças entre as culturas da ex-colônia e a da ex-metrópole precisam ser aceitas em termos iguais, para a construção de um futuro cada vez mais livre das amarras coloniais.

A história e as formações discursivas, contextualizadas por meio de obras literárias, nos permitem compreender como se deram as relações entre os sujeitos e os objetos ao longo da história. Seguindo a perspectiva bakhtiniana de problematização sobre o olhar sobre si mesmo e sobre o outro, destacamos como somos capazes de verificar os discursos presentes em obras que não pertencem ao período no qual estamos inseridos, uma vez que toda a produção intelectual, o comportamento, o sistema educacional, entre outras esferas do fazer humano, obedecem a regras, formamos, assim, o inconsciente positivo de nossa cultura. Embora o produzamos, não temos acesso aos arquivos de nossa época, porque é sinônimo do inconsciente a partir do qual falamos (BONNICI, 2004).

Contudo, temos acesso aos arquivos de outros períodos, em que podemos observar a representação de como tais sujeitos pensavam ou falavam. Esse mesmo procedimento de acesso a arquivos anteriores aos nossos nos explica como a teoria literária Pós-colonial reflete sobre os discursos produzidos a partir das sociedades marginalizadas pelo poder imperial. Nessa arqueologia do saber, em um movimento para fora dos discursos até então produzidos pela metrópole, os estudos pós-coloniais analisam não a veracidade discursiva, mas a materialização de tais discursos, ou seja, as coisas ditas, escritas ou produzidas em diversos suportes midiáticos sobre os agentes sociais desvozeados.

A partir dos interditos do discurso, os sujeitos que falam, escrevem e se comportam de maneira divergente do que é esperado socialmente, encontram morada na literatura, pois ela abarca aqueles que foram relegados ao esquecimento. Cabe-nos, assim, investigar como e porque tais formações discursivas foram emudecidas.

Esta é a herança que o Imperialismo nos deixou: um conjunto de saberes cristalizados ao longo dos séculos, tendo como parâmetro ciências que foram

alicerçadas em crenças criadas para justificar o porquê de os europeus terem o direito de se autoproclamarem superiores a quaisquer outros povos, por meio de um pensamento eurocêntrico e eugênico, cuja legitimidade não existe fora de si mesma. Desse modo,

Na sua constituição moderna, o colonial representa não o legal ou o ilegal, mas o sem lei. Uma máxima que então se populariza, 'Não há pecados ao sul do Equador', ecoa na famosa passagem dos Pensamentos de Pascal, escritos em meados do século XVII: 'Três graus de latitude subvertem toda a jurisprudência. Um meridiano determina a verdade [...]. Singular justiça que um rio delimita! Verdade aquém dos Pirineus, errado além'. De meados do século XVI em diante, o debate jurídico e político entre os Estados europeus acerca do Novo Mundo concentra-se na linha global, isto é, na determinação do colonial, e não na ordenação interna do colonial. O colonial é o estado de natureza, onde as instituições da sociedade civil não têm lugar. Hobbes refere-se explicitamente aos 'povos selvagens em muitos lugares da América' como exemplares do estado de natureza, e Locke pensa da mesma forma ao escrever em Sobre o governo civil: 'No princípio todo o mundo foi América' (SANTOS, 2007, p. 74).

Seguindo esse pensamento, a citação acima exhibe como as "verdades" foram construídas. Tais verdades nos mostram como as relações entre sujeitos e objetos, na história, foram construídas. Como o Ocidente construiu "verdades" sobre o Oriente, sem o qual o Ocidente não existiria, pois precisa do Oriente como o seu oposto, para que possa existir.

Desse modo, a forma como as sociedades não europeias foram descritas de forma inferior, ao longo do tempo, não passa de um conjunto de saberes criados pelo exercício do poder pelos europeus, cuja descrição era coerente com as regras dos discursos promovidos para a supervisão e a interdição dos povos. Dessa forma, podemos observar como O Outro – europeu – descreveu ou representou, pelo conjunto de saberes de sua cultura, o outro – povos do continente africano, asiático, americano e oceânico.

Essas verdades criadas precisaram ser desconstruídas e relidas; os discursos precisaram ser analisados. E, com a literatura, não seria diferente, visto que os parâmetros para a escrita literária foram repensados ou os textos, que foram produzidos pelos Outros sobre os outros, foram questionados, devido as suas formas de representar os povos subalternizados. Tornaram-se necessários, então, padrões literários em partilha, envolvendo as duas culturas em uma interação de forma recíproca, não comportando mais a exacerbação de uma sobre a outra, de modo a prevalecer o respeito e o enriquecimento mútuo entre ambas.

Para a construção de um discurso Pós-colonial, foi necessário que as colônias centrassem as suas discussões em suas tradições e itens culturais, diferentemente do que ocorreu durante o império, em que as tradições da colônia eram representadas como exóticas; o seu povo, com a aventura da exploração; o patriarcalismo; o desbravamento de novas terras e as marcas do colonialismo, conforme os britânicos fizeram durante um longo tempo, as quais podem ser observadas em Daniel Defoe, Joyce Cary, Shakespeare, Charlotte e Emily Brontë, entre tantos outros.

Notamos, assim, a importância dos estudos comparados nesse processo, pois, por meio da reescrita e da observação da formação discursiva dos arquivos que formam o inconsciente positivo de épocas anteriores, podemos compreender como ocorreu a construção de estereótipos sobre os grupos marginalizados e a sua consequente desconstrução e/ou descolonização.

Não obstante, o romance-resposta de Chinua Achebe traz uma visão dos nativos sob uma nova perspectiva, na qual o protagonista Okonkwo se destaca por ser um grande guerreiro. Logo no início da narrativa, ele é descrito da seguinte forma:

Toda a gente conhecia Okonkwo nas nove aldeias e mesmo mais além. Sua fama assentava-se em sólidos feitos pessoais. Aos dezoito anos, trouxera honra à sua aldeia ao vencer Amalinze, o Gato, um grande lutador, campeão invicto durante sete anos em toda a região de Umuófia a Mbaino. Amalinze recebera o apelido de o Gato porque suas costas jamais tocaram o solo. E foi ele quem Okonkwo derrotou, numa luta que, na opinião dos mais velhos, fora das mais renhidas desde a travada, durante sete dias e sete noites, entre o fundador da cidade e um espírito da floresta (ACHEBE, 2009, p. 23).

Ao abrirmos a primeira página do livro, há a descrição de Okonkwo como um grande guerreiro. Ainda jovem, aos 18 anos de idade, derrota Amalinze, um guerreiro invicto há sete anos, o que resulta em honra à sua aldeia. Desde jovem, Okonkwo precisa ser forte, para sustentar a sua família, obrigação que deve ser cumprida pelo pai. Mas, como desejava se casar e ter o seu *obi*, precisou trabalhar, quando jovem, para poder ter condições suficientes para sustentar as suas esposas e filhos.

Como seu oposto, observamos, primeiramente, o seu pai, Unoka, que é preguiçoso e não se preocupa com o futuro. Se a família de Okonkwo precisava de inhames, por exemplo, era ele, juntamente com a mãe e a irmã que plantavam. Os carás eram plantados e colhidos pelas mulheres, enquanto os inhames ficavam sob a responsabilidade dos homens.

No início da narrativa, Unoka já está morto há dez anos, mas o narrador nos informa que ele, além de não se preocupar em trabalhar, também era um devedor. Se

ele trabalhava ou plantava, nada dava certo, nada brotava, pois só o fazia na época errada. Além disso, ele era fisicamente diferente do seu filho:

Era um homem alto, porém muito magro e ligeiramente encurvado. Tinha uma expressão abatida e funérea, que só se alterava quando bebia ou tocava a sua flauta. Tocava flauta muito bem, e sua maior felicidade era quando, duas ou três luas após a colheita, os músicos da aldeia despenduravam os instrumentos da parede por cima do fogão. Unoka tocava com eles, o rosto iluminado de bem-aventurança e paz. Algumas vezes, gente de outras aldeias convidava o grupo de Unoka e seu dançarino egwugwu para irem lá passar uma temporada ensinando suas músicas. Unoka e seus amigos aceitavam esses convites, permanecendo junto aos hospedeiros durante três ou quatro mercados, a fazer música e a banquetear-se. Unoka apreciava a boa vida e o bom companheirismo, e gostava daquela estação do ano em que as chuvas já haviam cessado e o sol nascia todas as manhãs com uma beleza estonteante (ACHEBE, 2009, p. 24-25).

Observamos, assim, que, mesmo criticando Conrad, Achebe também traz em sua narrativa uma visão dos nativos que não condiz com aquela que ele tanto cobra em *O coração das trevas*. Embora apresente Okonkwo como um grande guerreiro, ele o faz sob uma perspectiva similar àquela dos comerciantes de escravos sobre os nativos que seriam destinados à procriação, por apresentarem características fenotípicas que denotavam o seu alto valor, quando comparados a outros negros, tais como Unoka ou o seu filho Nwoye, ou dos outros integrantes de sua aldeia, que já são velhos.

Okonkwo, conforme destaca o narrador, tem como objetivo odiar tudo o que o seu pai amava (ACHEBEBE, 2009). Para tanto, na época destinada ao plantio, ele trabalha todos os dias, incansavelmente, e a sua prosperidade pode ser observada por meio de seu *compound*,³⁴ que é amplo, fortificado, com um muro de terra, possuindo o seu *obi* ao centro, rodeado pelas habitações de suas três esposas. Além disso, possui uma grande quantidade de inhame armazenado em seu celeiro, tendo, ainda, um galinheiro.

Porém, ele é perseguido por aquilo que tanto odeia. A figura de seu pai não lhe sai da cabeça, especialmente, porque, quando criança, os seus amigos lhes disseram que Unoka era um *agbala*, ou seja, mulher. Em adição a essa definição de *agbala*, também pode ser acrescida a de homem que não possui títulos, a exemplo de Unoka. A partir disso, Okonkwo passa a perseguir a ideia de conseguir títulos em sua aldeia, chegando a se tornar membro de júri secreto.

³⁴ *Compound* é um conjunto habitacional, protegido por um muro ou cerca.

Por meio desse olhar, notamos que as mulheres são deixadas à margem em *O mundo se despedaça*. Elas não possuem voz, a não ser a esposa favorita de Okonkwo e a sua filha, com quem ele tanto se identifica, chegando a desejar que ela tivesse nascido homem. Assim, o guerreiro passa a evitar e a rechaçar tudo o que se assemelhe a afazeres e/ou sentimentos femininos, o que o afasta cada vez mais de Nwoye, seu filho mais velho, pois o vê como um fraco.

Esse medo terrificante, de se tornar um homem fraco, o leva a cometer uma série de infortúnios, que culminam em seu gradual afastamento do centro da narrativa, dando espaço para a chegada do colonizador e do cristianismo. A esse respeito, Eric Sipyinyu Njeng, em seu artigo *Achebe, Conrad, and the Postcolonial Strain*³⁵, destaca que

A inclinação biográfica de Achebe é evidente no romance. Como filho de um convertido, sua simpatia e até um possível orgulho o levaram a fazer os 'fracos' sobreviverem, enquanto os 'fortes' perecem. Achebe inconscientemente defende seu próprio pai fingindo matar Unoka (pai de Okonkwo) apenas para ressuscitá-lo sob o disfarce de Nwoye. A experiência de Achebe como filho de um convertido, considerado um pária e um traidor, talvez o levasse a escrever em defesa de seu pai e de sua própria experiência. Em seu ensaio 'O romancista como professor', ele fala sobre a posição privilegiada que teve quando filho de um convertido. Ao contrário dos filhos dos pagãos que tiveram que usar panelas de barro feitas localmente para buscar água, Achebe, como filho de um cristão, tinha acesso a materiais modernos. Falando sobre isso em um tom que quase não tem um toque de orgulho, ele relata: 'Os cristãos e os ricos (e geralmente eram as mesmas pessoas) exibiram suas latas e outros utensílios de metal. Nós nunca carregamos potes de água. Eu tinha uma pequena lata de biscoito cilíndrica adequada para a minha idade' (3). A lealdade cristã de Achebe era muito forte quando ele publicou *Things Fall Apart* em 1958 e continua a ser ainda mais forte hoje. Isso sugeriu, por exemplo, em seu 'Em nome de Victoria, Rainha da Inglaterra', quando ele afirma: 'E, com justiça, devemos acrescentar que havia mais do que oportunismo na deserção de muitos para a nova religião' (65). *Essa influência ocidental evidente em Achebe o levou a descentralizar Okonkwo, a fim de criar espaço para o cristianismo*³⁶ (NJENG, 2008, p. 3, tradução nossa, grifo nosso).

³⁵ "Achebe, Conrad e a tensão Pós-colonial" (tradução nossa).

³⁶ No original: "Achebe's biographical inclination is evident in the novel. As a son of a convert, his sympathy and even possible pride, pushed him to make the "weak" to survive, while the "strong" perish. Achebe subconsciously defends his own father by pretending to kill Unoka (Okonkwo's father) only to resurrect him in the guise of Nwoye. Achebe's experience as a child of a convert, considered as an outcast and a traitor, might have pushed him to write in defence of his father and of his own experience. In his essay "The Novelist as Teacher," he talks about the privileged position he experienced as a child of a convert. Unlike the children of the heathen who had to use locally made clay pots to fetch water, Achebe as the child of a Christian had access to modern materials. Speaking about this in a tone that is hardly without a touch of pride, he reports: "Christians and the well-to-do (and they were usually the same people) displayed their tins and other metal-ware. We never carried water pots to the stream. I had a small cylindrical biscuit-tin suitable for my years" (3). Achebe's Christian allegiance was very strong when he published *Things Fall Apart* in 1958 and continues to be even stronger today. This suggested, for example, in his "Named for Victoria, Queen of England" when he asserts: "And in fairness we should add that there was more than naked opportunism in the defection of many to the new religion"

Assim como a crítica feita por Achebe, em sua palestra *An Image of Africa: Racism in Conrad's Heart of Darkness*, Njeng (2008) promove o mesmo exercício com *O mundo se despedaça* e analisa, na citação acima, o romance nigeriano sob uma perspectiva biográfica. Destarte, Chinua Achebe incorre na mesma falha que critica em Conrad, trazendo dados biográficos, que podem colocar Okonkwo como seu *alter ego*.

Ao retratar o caráter biográfico do romance de Achebe, Njeng observa que o fato de os bravos Okonkwo e Ikemefuna terem perecido, enquanto suas mulheres e filhos, tidos como fracos, terem sobrevivido, faz parte de reminiscências do autor sobre sua formação cristã e do reflexo das decisões tomadas pelo seu pai ao se converter. Ao verificar o romance por essa perspectiva, podemos nos sentir tentados a seguir o mesmo caminho de Achebe e construir os nossos argumentos, com base em uma crítica biográfica; no entanto, o que nos interessa é a análise da obra e a formação discursiva que subjaz à narrativa.

Tomados os devidos cuidados para não confundir ficção com dados biográficos do autor, não podemos deixar de considerar a observação feita por Njeng (2008, p. 3) acerca da presença do cristianismo na narrativa: “Essa influência ocidental evidente em Achebe o levou a descentralizar Okonkwo, a fim de criar espaço para o cristianismo”. Essa descentralização, de fato, ocorre. A imagem do protagonista é suplantada pela do sr. Brown, que consegue converter muitos nativos para o seu empreendimento, por meio de sua personalidade maleável e aberta ao diálogo, assemelhando-se, em certa medida, à figura de David Livingstone.

Assim, a literatura nos permite observar como o contexto colonial é reverberado por meio de textos que, a princípio, seriam para o deleite dos leitores. Porém, isso já nos mostra a desigualdade social dentro da própria metrópole ou o fato de que o romance, como já mencionado anteriormente, é a epopeia burguesa. Sendo assim, as narrativas literárias eram feitas para um público específico, o mesmo público que fazia parte dos grupos de capitalistas, que ditavam as regras da sociedade ao seu gosto; e é isso o que notamos em muitas produções literárias dos séculos XIX e XX, embora também existam críticas ao Capitalismo. Para tanto, Souza (2004, p. 114) destaca que

(65). *This Western influence evident in Achebe, pushed him to decentre Okonkwo in order to create space for Christianity* (NJENG, 2008, p. 3).

Uma sociedade que sofreu a experiência de ter sido colonizada é geralmente uma sociedade que viveu plenamente sob o signo da ironia. Isso porque os seus membros – especialmente, mas não apenas, as suas elites – viveram num contexto onde pelo menos dois conjuntos desiguais de valores e verdades coexistiam: o conjunto de valores da cultura colonizadora e o conjunto de valores da cultura colonizada.

Viver sob o signo da ironia é viver em um contexto marcado por desigualdades, em que o europeu, por se considerar superior aos povos que subjuguou, se sentia no direito de tratá-los como sua propriedade. Um exemplo disso é o caso do Congo, colonizado pelos belgas e considerado pelo rei Leopoldo II como uma de suas possessões particulares.

As obras, teorias e críticas literárias pós-coloniais seguem, assim, novos rumos, pois surgem como uma herança do período colonial, como um grito pelo qual os subalternos podem falar. Trata-se, então, de resistência ao regime vivido enquanto foi colônia e, atualmente, com as cicatrizes que ficaram em decorrência do passado que, embora pareça tão distante, ainda persiste nos arquivos com as “verdades” coloniais, criadas pelas elites europeias.

Rompe-se, assim, com uma concepção de unicidade cultural. A forma de se observar as sociedades e culturas, sob a ótica do colonizador, é contestada. Juntamente a esse fato, a maneira positivista de se pensar em uma verdade única, com uma suposta objetividade, é subvertida e dá espaço, após muita luta, a reflexões a respeito dos indivíduos subalternizados em um panorama sombrio, que é o do século XX.

Dessa forma, sistemas de supervisão e de interdição foram criados para disciplinar os corpos e comportamentos dos povos não-europeus. Além disso, a caracterização do outro foi formulada e perpetuada no imaginário ocidental, em que os elementos característicos de suas etnicidades foram representados de forma exótica, por meio de uma visão etnográfica do europeu.

Essa visão, presente na literatura sob diversos ângulos, pode ser testemunhada nas três fases da produção literária Pós-colonial, de modo que a transição de uma fase a outra explicita como os mecanismos de interdição e a formação discursiva europeia interferem diretamente nas temáticas das obras literárias. Assim, a literatura Pós-colonial possui três momentos marcados por perspectivas diferentes: primeiro momento – textos produzidos por europeus que viajavam as colônias, representando, assim, o poder imperial; segundo momento – textos produzidos por nativos, mas consoante os interesses da metrópole, haja vista

que se tratava de nativos educados aos moldes europeus, sob a supervisão de colonizadores que lhes protegiam; terceiro momento – produção de textos por nativos, sendo marcada pela ruptura com os modelos da metrópole, desde uma caracterização não tão radical até uma total diferenciação.

Dessa forma, os princípios de descolonização das literaturas promovem releituras e reescrituras que visam desconstruir o binarismo criado no passado colonial, pautado na marginalidade e excentricidade atribuídos aos subalternizados. Com efeito, a literatura, com base em um momento histórico, toma proporções geopolíticas que contestam o encarceramento dos textos a partir de práticas que aprofundam o Imperialismo e a marginalização dos povos. Portanto, a literatura Pós-colonial e a sua teorização se constituem como resistência aos padrões que lhes foram impostos, mediante a experiência colonial.

Contestar interpretações eurocêntricas, detectar ambiguidades na representação dos povos autóctones, reescrever a experiência colonial, promover um contradiscurso, trespassar modelos literários europeus, contestar o cânone ocidental, investigar e denunciar o silenciamento dos povos colonizados e das mulheres – as quais são duplamente colonizadas e marginalizadas, pois sofrem tal violência por parte dos sujeitos hegemônicos que, em relação a elas, são homens brancos. Além disso, os próprios homens negros tendem a subjugar-las, assim como os colonizadores fazem com a colônia.

Essa contestação, contudo, é uma atividade que está longe de chegar a um fim. Conforme salienta Edward Said, em seu trabalho *Cultura e Imperialismo* (2011), por meio da formulação de sua crítica literária, podemos observar que as formações ideológicas e discursivas, resultantes da experiência colonial e imperialista, ainda são uma constante, interferindo na forma de se pensar o Oriente, por meio dos olhos ocidentais.

As práticas políticas e representações culturais, feitas sobre e contra o outro, ainda estão carregadas de percepções preconceituosas acerca de quem foi marginalizado ao longo da história, que se torna tão geográfica. Said (2011, p. 37) ressalta que

Muita gente no chamado mundo ocidental ou metropolitano, bem como seus parceiros do Terceiro Mundo ou das ex-colônias, concorda que a época do grande Imperialismo clássico, o qual atingiu seu clímax na 'era do império', segundo a descrição de Eric Hobsbawm, e chegou ao fim mais ou menos formal com o desmantelamento das grandes estruturas coloniais após a Segunda Guerra Mundial, continua a exercer, de uma ou outra maneira, uma

influência cultural considerável no presente. Pelas mais variadas razões, sente-se uma nova premência de entender o que permanece ou não permanece do passado, e essa premência se introduz nas percepções do presente e do futuro.

Em conformidade com o pensamento de Edward Said (2011), mesmo após o desmantelamento das grandes estruturas coloniais, que levou ao fim a “era do império”, com a Segunda Guerra Mundial, podemos constatar a construção do subalterno, por meio da concepção de identificação e regulamentação da identidade europeia, presente nas produções literárias. Sendo assim, há um processo de identificação *versus* reconhecimento, em que o discurso constrói o *outro*, mas não o expressa.

A construção da identidade do subalterno não é feita por ele mesmo, posto que é pintada pelo europeu. Quando a literatura, sobrecarregada de traços eugênicos, veicula a imagem dos indígenas de modo infantilizado, como selvagens, indolentes, incapazes de se comunicar, adeptos da barbárie, ocorre, de acordo com a lente do centro metropolitano, o qual relega quaisquer outras populações à periferia. Edward Said, em sua obra *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (1990), demonstra que

Muitos termos foram usados para expressar a relação: Balfour e Cromer, tipicamente, usaram vários. O oriental é irracional, depravado (caído), infantil, ‘diferente’; desse modo, o europeu é racional, virtuoso, maduro, ‘normal’. Mas o modo de estimular o relacionamento era sublinhar a cada passo que o oriental vivia em um mundo próprio, diferente mas totalmente organizado, um mundo com seus próprios limites nacionais, culturais e epistemológicos, e princípios de coerência interna. E, contudo, o que dava ao mundo oriental a sua inteligibilidade e identidade não era o resultado de seus próprios e esforços. Mas era, antes, toda a complexa série de manipulações cultas pelas quais o Oriente era identificado pelo Ocidente. Assim, os dois aspectos do relacionamento cultural que tenho estado discutindo são unidos. O conhecimento do Oriente, posto que gerado da força, em um certo sentido cria o Oriente, o oriental e seu mundo. Na linguagem de Cromer e Balfour, o oriental é apresentado como algo que se julga (como em um tribunal), algo que se estuda e se descreve (como em um currículo), algo que se disciplina (como em uma escola ou prisão), algo que se ilustra (como em um manual zoológico). A questão é que em cada um desses casos o oriental é contido e representado por estruturas dominantes. De onde vem essas estruturas? (SAID, 1990, p. 50-51, grifos do autor).

O pensamento do crítico literário Edward Said nos mostra como os povos autóctones foram aprisionados sob uma perspectiva ideológica, pois todos os seus traços distintivos, relativos à sua cultura e etnicidade, foram tratados como inferiores, rebaixados, moral e culturalmente.

Nesse sentido, a nudez do nativo não se limita à falta ou pouca quantidade de suas vestimentas, pois também é tomada como uma representação da sua inferioridade/incapacidade intelectual. A ininteligibilidade das diversas línguas dos povos colonizados, numa perspectiva ocidentalocêntrica, corresponde à falta de um sistema linguístico organizado e estruturado a exemplo do europeu.

A sua inferioridade, em relação ao colonizador, é construída ao mesmo tempo em que a identidade ocidental também o é. Assim, para o Ocidente existir, ele precisa do Oriente, que, por meio das diversas definições que lhes são dadas, tem os seus costumes, crenças, comportamentos, vestimentas, linguagem, comparados aos do centro e, assim, ambos são postos na escala evolucionista.

Desse modo, é criada uma forma de hierarquizar as relações entre o centro imperial e a colônia. O primeiro tende a generalizar quaisquer aspectos culturais dos povos das colônias e, com isso, torna-se uma lei indiscutível. Assim, tais sociedades foram descritas em diversas materializações linguísticas, como: selvagens, irracionais, infantis, inferiores, caracterizações exóticas e sexualizadas, as quais precisavam passar pelo processo de europeização.

Nesse contexto, voltando à narrativa de Achebe. Com a morte do sr. Brown, temos a chegada do sr. Smith, que possui hábitos totalmente opostos aos de seu antecessor. É por meio dessa abertura para o cristianismo e da figura do colonizador que Okonkwo perde o seu filho para o empreendimento colonial.

À medida que o protagonista é castigado pelo assassinato de um inocente, de forma acidental – embora a isso se some também, por meios indiretos, o assassinato de Ikemefuna – e é obrigado a se afastar, por sete anos, de sua aldeia, tendo que recomeçar a sua vida na terra de sua mãe, observamos o mundo de Okonkwo se desmoronar: primeiro, pela sua expulsão e pela perda dos títulos e do lugar privilegiado que ocupa na aldeia; segundo, pelo péssimo relacionamento com Nwoye; terceiro, pela obrigação de retornar à terra de sua mãe, uma vez que o lugar que Achebe dá às mulheres é o da inferioridade diante da virilidade masculina.

Dessa forma, Achebe reforça o caráter duplamente subalternizado que as mulheres ocupam no contexto colonial, culminando com a partida de seu filho, por não concordar com o comportamento e os pensamentos do guerreiro, decidindo partir com os missionários, para poder estudar. No tocante ao espaço ocupado por Nwoye e Unoka na narrativa e à insistência de Okonkwo em se manter distante de qualquer

coisa que demonstre fraqueza, a sua posição e função na narrativa são sistematicamente reduzidas:

Essa redução também é evidente na oposição dialética entre Okonkwo e seu pai Unoka. Embora Unoka seja apresentado como um desajuste em sua sociedade, ele suporta as mudanças históricas e reencarna em seu neto, Nwoye. Nwoye é a cópia de carbono de Unoka e herda a tendência de seu avô de resistir a todas as formas de trabalho manual. Unoka é a semente que dá origem à planta que floresce hoje em estados africanos independentes. Ele profetiza o colapso de Okonkwo no romance quando simpatiza com ele durante a seca: “não se desespere. Eu sei que você não se desesperará. Você tem um coração viril e orgulhoso. Um coração orgulhoso pode sobreviver a um fracasso geral porque o fracasso não desperta seu orgulho. É mais difícil e mais amargo quando um homem falha sozinho”. Dado que essas palavras são ditas por um Unoka enfermo, elas assumem grande potência³⁷ (NJENG, 2008, p. 4, tradução nossa).

Em concordância com a afirmação de Njeng (2008), Unoka e Nwoye são, tanto para a sociedade quanto para Okonkwo, dois desajustes: o primeiro, por ser preguiçoso; o segundo, por ser um convertido. Contudo, Nwoye não é um convertido qualquer, mas o filho de uma das figuras mais ilustres de Umuófia. O pavor que o protagonista tem de que o filho se tornasse algo parecido com o seu avô, se confirma como uma espécie de profecia. Okonkwo falha sozinho, assim como Unoka o advertira por diversas vezes. Dentre tais falhas, podemos acrescentar a necessidade de subjugar a terra, as mulheres e tudo o que é relativo ao feminino.

Desde jovem, Okonkwo lida com trabalhos manuais, especialmente, com a terra. Obter da terra a sobrevivência, retirando dela todos os frutos possíveis de seu árduo trabalho, é compreendê-la como uma figura feminina fértil, que é submissa ao poder masculino, devendo saciá-lo, além de possuir uma face maternal, de onde advém a concepção sobre a Mãe-Terra. Dessa maneira, há uma interconexão entre a dominação da natureza e a dominação feminina, a qual deve ser observada de perto, fundamentalmente, quando se trata de mulheres negras.

Para tanto, tornou-se fundamental que a colônia aprendesse a língua do colonizador e adotasse a sua religião. Ora, existiria forma mais eficaz de colonizar e dominar não só por meio da força, mas também ideologicamente que apagar os itens

³⁷ No original: “*This reduction is also evident in the dialectical opposition between Okonkwo and his father Unoka. Although Unoka is presented as a misfit in his society, he endures the historical changes and is reincarnated in his grandson, Nwoye. Nwoye is Unoka's carbon copy and inherits his grandfather's tendency to resist all forms of manual labour. Unoka is the seed that gives birth to the plant that flourishes today in independent African states. He prophesies the collapse of Okonkwo in the novel when he sympathises with him during the drought: "do not despair. I know you'll not despair. You have a manly and proud heart. A proud heart can survive a general failure because such a failure does not prick its pride. It is more difficult and more bitter when a man fails alone" (18). Given that these words are spoken by an ailing Unoka, they assume great potency*” (NJENG, 2008, p. 4).

de especificidades culturais dos povos subjugados? Assim, podemos observar a relação diádica metrópole x colônia como uma metáfora-chave do processo de europeização e supremacia branca sobre os povos que não viviam sob a luz do Iluminismo, pois

A noção de colônia como cópia ou tradução do grande Original europeu envolve inevitavelmente um julgamento de valor que classifica a tradução em uma posição menor na hierarquia literária. A colônia, por essa definição, é, portanto, menor que seu colonizador, seu original³⁸ (BASSNETT; TRIVEDI, 1999, p. 4, tradução nossa).

Vista como algo rebaixado, bestial, exótico, que é silenciado, oprimido e reprimido pelo colonizador, sem contestar a soberania que lhe foi imposta, devido aos aparatos tecnológico e ideológico de interdição, a colônia é vista como objeto da preeminência do sujeito europeu. Por isso, a expressão metafórica da colônia como cópia da metrópole traz essa carga semântica que traduz, para quem lhe interpreta, o nível de rebaixamento que a periferia tem diante do centro. O colonizador – Original – o “algo” a ser imitado, reproduzido, tomado como exemplo, a fonte, a referência, eis a imagem do europeu civilizado, cristão e desenvolvido tecnologicamente. Por sua vez, a colônia é o imperfeito, modificado e resultante da assimilação dos costumes metropolitanos.

Em sua obra intitulada *Índika: Una descolonización intelectual: Reflexiones sobre la historia, la etnología, la política y la religión em el Sur de Asia*, Augustín Pániker (2005, p. 155) traz concepções promovidas pelo determinismo geográfico, por meio da figura de Immanuel Kant, o qual possui um discurso notoriamente marcado por uma ideologia eurocêntrica, que justificava a inferioridade ou soberania de raças, devido à cor da pele, questões climáticas e caráter, uma vez que os negros, vistos como animais, não trabalhariam a menos que fossem forçados, daí a necessidade de castigos físicos, repressão, opressão. Assim, Pániker (2005, p. 157, tradução nossa) acrescenta que

Os negros são como animais, incapazes de desenvolver capacidades mentais; os amarelos, um pouco melhores, mas passivos e lânguidos; Os

³⁸ No original: “The notion of colony as a copy or translation of the great European Original inevitably involves a value judgment that ranks the translation in a lesser position in the literary hierarchy. The colony, by this definition, is therefore less than its colonizer, its original” (BASSNETT; TRIVEDI, 1999, p. 4).

brancos, por outro lado, são caracterizados por inteligência energética, força física, um instinto de ordem e um gosto pronunciado pela liberdade³⁹.

Em consonância com as afirmações de Pániker (2005) acerca das relações entre as diferentes raças, verificamos que castigo, açoitamento e mutilações se constituem como algumas das metodologias utilizadas pelos brancos, para levarem o empreendimento da civilização ao continente escuro, assim como o denominavam, uma vez que os negros não passavam de animais e a própria necessidade de sua existência era questionada; além disso, eles estavam no fim da fila da escala evolucionária e os brancos eram os primeiros, estes últimos se encarregaram de atribuir um caráter de cientificidade, realidade objetiva e verdade à sua soberania.

Nessa medida, o europeu precisa se diferenciar, inferiorizar e caracterizar outros povos, de acordo com a sua lente, para se autoproclamar soberano e, assim, dominar. Para civilizar, cristianizar, comercializar e conquistar o outro, o colonizador precisou fazer com que as colônias se tornassem parte de seu mundo, para poder parasitá-las. A esse processo, Spivak (1987) denominou *worlding*. Derivando da palavra, também em língua inglesa, *world*, podemos apreender a acepção do termo dado por Spivak da seguinte maneira, de acordo com o *Cambridge Dictionary Online*:

mundo substantivo (GRUPO / ÁREA) um grupo de coisas como países ou animais, ou uma área de atividade ou entendimento humano [...] mundo substantivo (A TERRA) o planeta em que a vida humana se desenvolveu, esp. incluindo todas as pessoas e seus modos de vida [...] mundo substantivo (TODA A ÁREA) todo um grupo ou tipo específico de coisa, como países ou animais, ou toda uma área de atividade humana ou entendimento [...]⁴⁰.

Partindo das definições antepostas, acerca da tradução da palavra *world*, observamos que ela significa “mundo” e, conforme exposto na citação, essa palavra engloba concepções relativas à área de atividade ou conhecimento humano, os seus modos de vida, o espaço em que a vida humana se desenvolveu, os países, entre outros. Desse modo, podemos relacioná-la com as práticas imperialistas e colonialistas de europeização, para civilizar os sujeitos sociais que não vivem nas

³⁹ No original: “*Los negros son como animales, impossibilitados para el desarrollo de capacidades mentales; los amarillos, algo mejores, pero pasivos y lánguidos; los blancos, por el contrario, se caracterizan por una inteligencia enérgica, fuerza física, un instinto por el orden y un gusto pronunciado por la libertad*” (PÁNIKER, 2005, p. 157).

⁴⁰ No original: “*world noun (GROUP/AREA) a group of things such as countries or animals, or an area of human activity or understanding [...] world noun (THE EARTH) the planet on which human life has developed, esp. including all people and their ways of life [...] world noun (WHOLE AREA) all of a particular group or type of thing, such as countries or animals, or a whole area of human activity or understanding [...]*”. Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/world>. Acesso em: 14 jun. 2020.

metrópoles. À vista disso, o acréscimo do sufixo *-ing* ao radical *world* nos leva a compreender que se trata do processo de fazer com que algo se torne parte do mundo, nesse caso, um mundo específico.

Sabendo da necessidade europeia de generalizar as culturas, transformando as diferentes especificidades de cada uma, de acordo com a sua ótica fundamentada em sua suposta superioridade, o colonizador precisa nomear as coisas, para que possa dominá-las. Logo, para criar o espaço colonial e a figura do nativo, o europeu precisou fazer com que os povos colonizados se tornassem parte do contexto eurocêntrico, por meio de sua inscrição e descrição pelo poder imperialista.

Nessa perspectiva, o *worlding* pode ser compreendido de duas formas: a primeira trata da ação de como a colônia passou a existir para o centro; a segunda forma é, de acordo com Bonnici (2004, p. 230), “[...] o ‘passeio’ do europeu pelo espaço colonizado”, conforme podemos observar por meio de pinturas, em que o sujeito metropolitano está passeando/caminhando pela colônia e mostra aos autóctones quem, a partir de então, exerce o poder naquele lugar, além de convencer os colonizados de sua inferioridade. A esses fatores, podemos acrescentar a imposição da língua do colonizador como um recurso determinante no processo de colonização, mas, a esse fato, precisamos acrescentar as interferências causadas, de acordo com os tipos de colônia e as relações entre línguas nativas e dominantes.

Bonnici apresenta-nos três tipos de colônia, de modo que podemos diferenciá-las a partir de um olhar para o lugar que as línguas nativas e europeias ocupam como resultado dos efeitos da colonização. A partir dos tipos de colônia estabelecidos, vemos como as línguas nativas resistiram ou não aos efeitos da colonização, que varia desde a sua intensa prática, a sua quase extinção e o seu completo apagamento.

Com base nesse olhar para a importância que a língua exerce no contexto Pós-colonial, podemos observar a reivindicação de uma descolonização não apenas em âmbito espacial ou político, mas também intelectual, por meio da conscientização de sua condição de sujeito marginalizado. Com isso, diferentes movimentos foram criados, na tentativa de se tornarem livres da hegemonia metropolitana.

Com a terceira fase da literatura Pós-colonial, produzida nas ex-colônias – nesse caso, em especial, as britânicas – e o conseqüente surgimento de literaturas escritas na língua dos ex-colonizadores, como observamos nos trabalhos de Ngugi wa Thiong’o, Amos Tutuola, Chinua Achebe, Wole Soyinka e J. M. Coetzee, entre outros escritores de língua inglesa que a utilizam como forma de problematizar as

relações entre as ex-colônias e a ex-metrópole. Assim, a língua é usada como forma de subverter as antigas relações de exploração e espoliação, para denunciar as diferenças criadas entre os povos, para discriminar e promover práticas políticas de hierarquização racial, intelectual e cultural.

Com isso, essa produção literária não poderia ser rotulada como Literatura Inglesa, assim como as demais produções produzidas em solo inglês. Associadas a esse fato estão as tensões existentes entre ex-colônias e ex-metrópole, além do engajamento político para o reconhecimento de sua autonomia e independência. Todavia, críticos literários britânicos tentaram requerer a custódia dessas novas produções em língua inglesa à metrópole. Para tanto, foi elaborada uma concepção de *Commonwealth Literature*, que, conforme Bonnici (2004, p. 227) destaca, seria a “literatura da comunidade das ex-colônias britânica”.

A expressão *Commonwealth Literature* não foi adotada como forma de classificar essa nova literatura que surge nas ex-colônias, pois reforçaria os preceitos eurocêntricos de classificação da sociedade, em que o europeu é superior a quaisquer outros povos. Em tal caso, passou-se a adotar o termo *Literaturas em inglês*, para se referir às obras literárias de expressão em inglês, produzidas fora da ex-metrópole. Vale dizer que esse processo de descolonização não ocorreu passivamente.

Em outros casos, pudemos observar que termos pejorativos foram criados para designar essas literaturas como *Third World Literature* (Literaturas do terceiro mundo), que figurou durante certo tempo em alguns cursos universitários. Também foi utilizado o termo *New literatures in English* (Novas literaturas em inglês) e, por fim, Literaturas Pós-coloniais é o termo mais utilizado atualmente (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2004).

A luta por independência envolveu diversas esferas do fazer humano. A língua e a literatura andam paralelas com a forma de pensar a identidade e a nação Pós-colonial. Nesse movimento de se repensar a unidade nacional, a identidade foi representada sob vários ângulos: ora sob o prisma de retorno ou recuperação da identidade pré-colonial, em uma ação de retorno ao passado, antes da interferência europeia, ora com o abandono desse passado pré-colonial, dirigindo-se para o futuro, com as cicatrizes da colonização.

De acordo com as discussões contemporâneas, contemplamos uma literatura marcada pelo reconhecimento de seu caráter transcultural ou hibridizado, pois a

interferência de uma cultura em outra não ocorreu de forma unilateral, mas, sim, em uma troca mútua, em diferentes graus:

No contexto Pós-colonial, o recurso a idéias essencialistas tem sido uma estratégia necessária e até aconselhável para que os colonizados ou os subordinados adquiram um novo senso de dignidade sobre sua hereditariedade Pós-colonial e através da qual a nação emergente é autoassinada. [...]

Dito isto, é preciso reconhecer que os nativismos acabam reforçando o binarismo que o colonialista criou. A nostalgia pela cultura reprimida, a idealização de uma origem perdida recuperável em sua plenitude imaculada, é apenas a reafirmação última da outra que o colonizador construiu. O nativismo se move facilmente em direção ao etnocentrismo ou ao racismo reverso. É uma fantasia ocidental sobre a sua própria sociedade⁴¹ (PÁNIKER, 2005, p. 182-183).

Conforme Augústín Pániker (2005), o sentimento de nostalgia e de necessidade de retorno a um passado pré-colonial aprofunda o etnocentrismo, em uma espécie de racismo inverso, visto que retornar a um passado sem a presença do colonizador é regressar a algo que não existiu. Mas, por que esse passado não aconteceu? Não se trata, pois, de negar a história desses povos, no entanto, a história que existe é aquela pintada pelo colonizador; o que ele diz que aconteceu, como os povos se organizavam socialmente e viviam. À vista disso, retornar ao passado é reviver, recriar e/ou recontar as narrativas produzidas e reproduzidas pelo colonizador, ou seja, “é uma fantasia ocidental”.

O colonizado, que foi obrigado a assimilar os costumes e a língua do colonizador, passa a ter poder sobre ele quando utiliza isso a seu favor. Dessa maneira, subverter a situação ao reformular a língua do colonizador dentro da sintaxe ou incorporar expressões e palavras das línguas indígenas ao idioma europeu é uma forma de ironia ou paródia, que Bhabha (1998) denomina de civilidade dissimulada, que permite aos escritores contestar o lugar que a visão ocidentalcêntrica lhes relegou.

Todavia, no tocante aos escritores que escolhem fazer um retorno às línguas pré-coloniais, como é o caso de Ngugi wa Thiong’o, por exemplo, eles não devem ser

⁴¹ *Em el contexto postcolonial, el recurso a ideas esencialistas ha sido una estrategia necesaria y hasta aconsejable para que el colonizado o el subalterno adquieran un nuevo sentido de dignidade acerca de su herencia postcolonial y a través de la cual la emergente nación se autoafirme. [...]* Dicho esto, debe reconocerse que los nativismos acaban por reforzar el binarismo que el colonialista ha creado. La nostalgia por la cultura reprimida, la idealización de un origen perdido recuperable em su prístina plenitude, no es más que la reafirmación última del otro que el colonizador ha construído. El nativismo se desplaza com facilidad hacia un etnocentrismo o racismo inverso. Reproduce una fantasia occidental acerca de su prístina sociedad (PÁNIKER, 2005, p. 182-183).

excluídos ou postos à margem da produção literária Pós-colonial. Acerca desse fato, Ashcroft, Griffiths e Tiffin (2004, p. 29, tradução nossa) afirmam que

Nos países africanos e na Índia, ou seja, nos países pós-coloniais onde ainda existem alternativas viáveis ao inglês, um apelo ao retorno exclusivo à escrita, ou principalmente nas línguas pré-coloniais, tem sido uma característica recorrente dos pedidos de descolonização. Politicamente atraente, isso é visto como problemático por aqueles que insistem na natureza sincrética das sociedades pós-coloniais. Críticos sincréticos argumentam que mesmo um romance em bengali ou gikuyu é inevitavelmente um híbrido transcultural, e que os projetos descolonizadores devem reconhecer isso. Não fazer isso é confundir descolonização com a reconstituição da realidade pré-colonial⁴².

Devemos ficar atentos à diferença entre retorno ao passado pré-colonial – no sentido de tentar reconstituí-lo, o que é impossível – e a utilização de línguas pré-coloniais, que se constituem como parte da luta por descolonização, haja vista que essas literaturas são resultantes do processo de hibridização, que advém da transculturação.

O processo de descolonização cultural ocorre, pois, sob diferentes perspectivas, seja pela utilização da língua do colonizador – o qual emudeceu o ex-colonizado, para ter controle sobre ele, além de coagi-lo por meio da força, e agora tem a sua língua contra si mesmo, ao ser reformulada e apropriada, para subverter as antigas relações metrópole-colônia –, seja pelo uso das línguas pré-coloniais como forma de fazer cessar a obrigação de utilizar a língua do colonizador, haja vista que as próprias línguas pré-coloniais já se tornaram fruto da hibridização transcultural.

Nesse sentido, podemos compreender o Pós-colonial como um processo de antropofagia linguística, cultural e intelectual, que representa a resistência de diferentes povos ao redor do mundo, que foram forçados a assimilar os costumes e visões ocidentais, especificamente, o europeu e, por conseguinte, o estadunidense, atualmente, para que fizessem parte do universo colonial e neocolonial. A partir desse ritual antropofágico, os sujeitos, que foram outremizados, objetificados, subalternizados e desvozeados, podem e devem falar.

A literatura Pós-colonial conecta, pois, esses povos à sua identidade, transculturada e hibridizada. Não se trata de uma nova língua, mas muitas que são

⁴² No original: “In African countries and in India, that is in post-colonial countries where viable alternatives to english continue to exist, an appeal for a return to writing exclusively, or mainly in the pre-colonial languages has been a recurring feature of calls for decolonization. Politically attractive as this is, it has been seen as problematic by those who insist on the syncretic nature of post-colonial societies. Syncreticist critics argue that even a novel in Bengali or Gikuyu is inevitably a crosscultural hybrid, and that decolonizing projects must recognize this. Not to do so is to confuse decolonization with the reconstitution of pre-colonial reality” (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2004, p. 29).

faladas e escritas; essa visão não deve ser reducionista, pois não é apenas um povo resultante das trocas culturais, promovidas pelo colonialismo e Imperialismo, mas de muitos povos marcados pela heterogeneidade e complexidade cultural e linguística, que, por muito tempo, lhe foi negada – não reconhecida⁴³.

⁴³ Exemplo de apropriação da língua e reflexão acerca desta: *'Pocho, cultural traitor, you're speaking the oppressor's language by speaking English, you're ruining the Spanish language,'* I have been accused by various Latinos and Latinas. Chicano Spanish is considered by the purist and by most Latinos deficient, a mutilation of Spanish.

But Chicano Spanish is a border tongue which developed naturally. Change, *evolución, enriquecimiento de palabras nuevas por invención o adopción* have created variants of Chicano Spanish, *un nuevo lenguaje. Un lenguaje que corresponde a un modo de vivir.* Chicano Spanish is not incorrect, it is a living language.

For a people who are neither Spanish nor live in a country in which Spanish is the first language; for a people who live in a country in which English is the reigning tongue but who are not Anglo; for a people who cannot entirely identify with either standard (formal, Castilian) Spanish nor standard English, what recourse is left to them but to create their own language? A language which they can connect their identity to, one capable of communicating the realities and values true to themselves -a language with terms that are neither *español ni inglés*, but both. We speak a patois, a forked tongue, a variation of two languages (ANZALDÚA, p. 35-36). Disponível em: <https://www.everettsd.org/cms/lib07/WA01920133/Centricity/Domain/965/Anzaldua-Wild-Tongue.pdf> Acesso em: 16 jun. 2020.

3 ANTROPOCENO, RACISMO E ESPECISMO: MARCAS PROSOPOPÉICAS DE UMA ECOMÍMESE DO IMPÉRIO

Henry David Thoreau, no século XIX, já louvava a natureza e dava voz a um elemento fundamental para a salvaguarda da condição biológica na Terra. Assim, a Ecocrítica surge como um campo de estudos que, a princípio, estava relacionado a pesquisas desenvolvidas acerca da produção literária norte-americana, que retrata a natureza, tal qual a de Thoreau, bem como o Romantismo inglês, com autores como Oscar Wilde. Todavia, enquanto possibilidade de leitura da literatura e análise do ambiente natural, a Ecocrítica não permaneceu presa a essa percepção fundadora.

Nesses termos, os estudos ecocríticos ampliam a sua área de atuação e se vinculam a outras discussões, tais como as pós-coloniais, formulando novos modelos teóricos, assim como aponta Moore (2016, p. 2, tradução nossa):

Como os humanos se encaixam na teia da vida? Como várias organizações e processos humanos – estados e impérios, mercados mundiais, urbanização e muito mais – remodelaram a vida planetária? A perspectiva do Antropoceno é justamente poderosa e influente para trazer essas questões para a corrente acadêmica – e até (mas de forma desigual) para a consciência popular⁴⁴.

Ao ponderarmos as observações feitas por Moore acima, entendemos como as ações humanas mudaram/mudam a forma de organização humana e não-humana na Terra. O conceito de Ecocrítica, então, se alarga desde que foi forjado por Glotfelty & Fromm, ganhando novos moldes, ao promover uma consciência acadêmica e popular sobre as relações entre a literatura e o meio ambiente, que passam a abarcar os resultados das ações antropogênicas não apenas sobre o ambiente físico, mas também sobre outras agências que envolvem o elo humano e não-humano.

A partir da necessidade de dominar o ambiente natural e as formas de vida deste, o ser humano se transforma em uma força geológica, que muda drasticamente a realidade do planeta. Surge, assim, uma nova era geológica, denominada Antropoceno, a qual se caracteriza pelas rápidas e, talvez, irreversíveis mudanças ambientais e climáticas da Terra.

⁴⁴ No original: “How do humans fit within the web of life? How have various human organizations and processes — states and empires, world markets, urbanization, and much beyond — reshaped planetary life? The Anthropocene perspective is rightly powerful and influential for bringing these questions into the academic mainstream — and even (but unevenly) into popular awareness” (MOORE, 2016, p. 2).

Com vistas a substituir o Holoceno – embora ainda não haja um consenso em relação à mudança de denominação de Holoceno para Antropoceno –, verificamos como “Nós, humanos, temos uma necessidade imanente de delimitar fronteiras em várias esferas da vida — e isso inclui a categoria do tempo” (SILVA, 2019, p. 23).

O *boom* do Antropoceno ocorreu nos anos 2000 e, desde então, essa etapa geológica tem desabrochado discussões acerca de sua aceitação ou não, o que ela engloba, além de propiciar o desenvolvimento de novas nomenclaturas para compreender e abarcar os efeitos das ações humanas sobre o ecossistema. Embora não haja unanimidade sobre o marco do surgimento do Antropoceno, pois alguns teóricos advogam que ele tenha iniciado com o desenvolvimento da agricultura e outros com a Revolução Industrial. Aqui, seguimos essa segunda perspectiva, a de que essa nova fase geológica tenha iniciado com a Revolução Industrial, a partir da qual o homem modifica o ambiente natural profundamente a partir de métodos e técnicas sem precedentes.

Há, assim, um amplo leque de possibilidades de compreensão do Antropoceno a partir do surgimento da agricultura ou da Revolução Industrial, que podem sugerir diversas probabilidades de percepção das ações que ocorrem no Antropoceno ou, até mesmo, diversos Antropocenos, de acordo com o tempo e a concepção do que é o humano.

Desse modo, podemos encontrar nomenclaturas como *Capitaloceno*, que seria a sistematização do ambiente natural, a partir do capitalismo; ou a concepção de *Chthuluceno*, cunhada por Donna Haraway, em alusão ao monstro *Chthulu*, criado por H. P. Lovecraft, que envolveria “fugir de uma delimitação temporal ou restrição de espécie” (SILVA, 2019, p. 25).

Uma das questões que envolvem o surgimento dessa “nova” era são os impactos que a industrialização promoveu ao acelerar, em tão pouco tempo, mudanças climáticas, o aumento da poluição do ar, da água e da terra, a acidificação dos oceanos, o degelo das calotas polares, o aquecimento global, a destruição de florestas, bem como os desdobramentos que esses eventos provocaram a partir de práticas coloniais e imperialistas, tais como: especismo, patriarcado, sexismo, racismo, cristianismo, entre outras, a partir de um pensamento eurocentrado, que justificou, sob perspectivas eugênicas, a dominação e o extermínio de seres considerados inferiores ao sujeito metropolitano.

Dessa forma, focando nas ações antrópicas sobre o meio natural, este capítulo refletirá acerca do caráter prosopopéico que a natureza possui quando representada por textos literários, situados no contexto pré e pós-colonial, apresentados nas obras *O coração das trevas* e *O mundo se despedaça*, a partir de elementos específicos, tais como: o Antropoceno, o racismo e o especismo, impostos pelas práticas coloniais e políticas imperialistas.

3.1 A natureza se despedaça: o Antropoceno em Conrad e Achebe

[...] a Ecocrítica é o estudo das relações entre a literatura e o meio ambiente físico. Assim como a crítica feminista analisa a língua e a literatura de um ponto de vista consciente de gênero, e a crítica marxista traz para as suas interpretações dos textos uma consciência dos modos de produção e classes econômicas, a Ecocrítica promove uma abordagem dos estudos literários na Terra⁴⁵ (Glotfelty & Fromm, tradução nossa).

Apreende-se que a natureza deve ser observada sob a ótica das construções culturais, visto que a literatura se manifesta como a escrita estética do contexto sócio-histórico e cultural; as análises promovidas acerca das obras literárias também devem abranger essa compreensão do texto.

No caso da Ecocrítica, deve-se observar como o texto literário promove uma reflexão acerca da representação do meio físico, onde o ser humano vive e as suas relações com ele, como também da sua falta de representação, possibilitando, assim, olhar o literário e compreender o que está explícito ou implícito sobre a forma de representação da natureza.

Sendo assim, cabe questionarmos: qual é o papel dos ecocríticos em relação ao texto literário? Ou, quais são os desafios propostos pelos ecocríticos?. Consoante Garrard (2006, p. 23), o desafio deles jaz “[...] em manter um olho nos modos como a ‘natureza’ é sempre culturalmente construída, em certos aspectos, e outro no fato de que ela realmente existe, tanto como objeto quanto, ainda que de forma distante, como origem de nosso discurso”.

Destarte, nota-se que a Ecocrítica observa como a natureza está culturalmente representada no texto, ao adotar um posicionamento crítico em relação à literatura e

⁴⁵ No original: “[...] *Ecocriticism is the study of the relationship between literature and the physical environment. Just as feminist criticism examines language and literature from a conscious point of view of gender, and Marxist criticism brings to his interpretation texts an awareness of modes of production and economic classes, ecocriticism takes an approach to literary studies centered on Earth*” (Glotfelty & Fromm).

à natureza, ao compreender como se constituem as relações entre os animais humanos, não- humanos e a flora também. Tal relação, seguindo as lentes teóricas de Garrard, constitui-se como um dos temas centrais de sua obra *Ecocrítica* ao afirmar que “o estudo das relações entre animais e seres humanos, nas ciências humanas, divide-se entre considerações filosóficas sobre os direitos dos animais e análise cultural da representação deles” (GARRARD, 2006, p. 192).

A *Ecocrítica*, junto ao campo dos estudos culturais, demonstra a interdisciplinaridade desse campo de estudo, sendo que ela não possui uma metodologia específica para o estudo do texto literário, fato esse que permite maior diálogo entre as diversas áreas do saber. Dessa forma, ao considerar esse caráter interdisciplinar, que perpassa outras correntes da área das humanidades e das ciências, para analisar a relação sujeito/meio ambiente, esse fato nos leva a considerar as contribuições, por exemplo, da geografia humana, pois esta “procura um entendimento do mundo humano através do estudo das relações das pessoas com a natureza, do seu comportamento geográfico, bem como dos seus sentimentos e ideias a respeito do espaço e do lugar” (YI-FU TUAN, 1982, p. 143).

Nessa medida, pode-se observar que a *Ecocrítica* abre espaço para o estudo do texto literário por um viés, aqui no Brasil, ainda pouco explorado, quando comparado a outras abordagens na teoria e crítica literárias. Colocando como centro das discussões a necessidade de observar como o meio ambiente é representado por meio da literatura. Assim, o ecocriticismo traz consigo não apenas a necessidade de preservação do meio ambiente, mas também as implicações éticas, que precisam ser ponderadas acerca da relação entre a ecologia e os estudos críticos na compreensão dos textos literários, as quais envolvem as relações entre animais humanos, animais não-humanos, humanos animalizados e o meio ambiente físico.

A *Ecocrítica* se constitui como uma área relativamente nova no âmbito dos estudos culturais. O termo surgiu, pela primeira vez, em 1978, quando William Rueckert uniu os vocábulos “ecologia” e “crítica”, para compreender, por um viés ecológico, as manifestações literárias. Contudo, mesmo que a citação de Glotfelty e Fromm seja amplamente difundida como forma de definir a *Ecocrítica*, a partir de uma orientação ambientalista, que une a análise literária ao ambiente físico, verificamos que as fronteiras *Ecocríticas* mudaram ao longo do tempo. Conforme salienta Terry Gifford (2009), em seu ensaio *A Ecocrítica na mira da crítica atual*:

A Ecocrítica, enquanto movimento relativamente novo nos estudos culturais, tem estado extraordinariamente livre de crítica teórica interna. Tem havido debates sobre ênfases e lacunas, mas isso não desafiou diretamente as posições de quem originou o movimento. Ao contrário, esses debates apontam para novas direções para a pesquisa em campos variados: ecofeminismo, textos tóxicos, natureza urbana, darwinismo, literaturas étnicas, justiça ambiental e ambientes virtuais, por exemplo. A Ecocrítica não desenvolveu uma metodologia de trabalho, embora sua ênfase na interdisciplinaridade assuma que as humanidades e as ciências devem dialogar e que seus debates devem ser informados igualmente pela atividade crítica e criativa (GIFFORD, 2009, 244).

Desse modo, o debate contemporâneo, suscitado por esse ramo dos estudos culturais, é diretamente afetado por análises políticas, que perpassam diversas temáticas, tais como: a degradação do meio-ambiente físico, a escravização de indivíduos, racismo, especismo, sexismo, os efeitos do desenvolvimento tecnocientífico sobre o ambiente natural e as espécies animais humanas, não-humanas e humanas animalizadas, entre tantas outras discussões.

Gifford, ao refletir acerca das discussões de Lawrence Buell e Dana Phillips, nos apresenta as duas ondas Ecocríticas a partir das reflexões dos críticos e as perspectivas que estas abrangem. Assim, no que concerne à primeira onda, esta ficou conhecida como “escola da canção de louvor” e está interligada a conjecturas realistas, como podemos conferir a seguir:

Quando Buell sugere que podemos agora olhar para as duas ondas de desenvolvimento em Ecocrítica, fica claro que Phillips amplamente ataca a primeira fase, na qual a literatura americana da natureza, a literatura silvestre e as experiências de epifania individual foram celebradas a partir de pressuposições de realismo e respeito. Cohen chama isso de ‘escola da canção de louvor’ da Ecocrítica (BUELL, 2005, p. 45 *apud* GIFFORD, 2009, p. 245).

Assim, a primeira onda da Ecocrítica é vista como uma perspectiva ainda limitada, caracterizada por interseções minuciosas da natureza, a qual pressupõem uma experiência realista com o meio natural, por meio da produção literária americana, com bases ultrapassadas. Dessa maneira, pela falta de critério e de uma crítica teórica interna, Gifford (2009) aponta que estas talvez tenham sido algumas das justificativas para o fracasso ecocrítico.

Por sua vez, a segunda onda possui um caráter revisionista, conforme verificamos a seguir:

Para Buell, a segunda onda é representada pelas abordagens revisionistas nos estudos culturais focados no ambientalismo evidentes hoje. Buell admite que, ‘tanto [ecocríticos] da primeira onda quanto da segunda, sempre mostram o que superficialmente parece uma propensão fora de moda para

modos 'realísticos' de representação' (BUELL, 2005, p. 39 *apud* GIFFORD, 2009, p. 245-246).

A segunda onda, assim como a primeira, também apresenta as suas limitações. Uma dessas limitações é pensar, analisar e compreender o local não como regional, mas, sim, interligado ao global. Logo, pensar o global e analisá-lo, por meio da literatura, é compreender que ele ultrapassa as barreiras do regional. Por vivermos em uma sociedade globalizada e hiperconectada, as discussões Ecocríticas não se restringem ao ecocentrismo, pois as questões estudadas pela Ecocrítica são de caráter antropocêntrico, haja vista que se trata de um problema humano.

Nesse imbricado de relações entre ecologia e literatura, as contribuições dessa área de estudo permitem ao sujeito repensar as suas práticas e o impacto delas sobre o meio onde vive e interage com os outros seres vivos, ao compreender a natureza de forma holística, sabendo que ele não está sozinho, pois as suas práticas interferem diretamente na vida dos outros seres, principalmente na era do antropoceno.

Dessa maneira, é importante ressaltar que homem, natureza e cultura são indissociáveis, sendo a nossa concepção de natureza um produto social que, enquanto construto simbólico, é componente de nosso real cotidiano, por ser constituído de princípios experienciados pelos sujeitos sociais; bem como faz parte do real midiático, particularmente, quando consideramos a sua dimensão Ecocrítica, ao ser simbolicamente produzida e veiculada pelos textos que circulam em nossa sociedade.

Os impactos e os resultados das ações humanas sobre o ambiente natural e a cultura movem o nosso olhar em direção às implicações resultantes das ações humanas, especialmente, a partir de finais do século XVIII, com a aprimoração da máquina a vapor⁴⁶. Desde então, observamos como o ser humano tem cada vez mais interferido na natureza a partir de um pensamento especista e antropocêntrico em relação ao não-humano.

O domínio do meio natural, a extração de matérias-primas, para a produção de manufatura ou de energia, a mão-de-obra escrava ou análoga à escravidão, a subalternização de outros povos ao poderio das potências capitalistas europeias, o

⁴⁶ Embora não haja consenso sobre uma data precisa para o início do Antropoceno, pois alguns teóricos advogam que essa Era surgiu com o desenvolvimento da agricultura; aqui, concordamos com as discussões que datam o Antropoceno a partir da Primeira Revolução Industrial, com o aprimoramento da máquina a vapor.

avanço tecnológico, técnico e científico, que aprofundaram/aprofundam os impactos das formas de subjugação da natureza e do não-humano pelo humano são algumas das características do que hoje é conhecido como o Antropoceno.

Todavia, outras discussões mais conhecidas e mais antigas nos alertam para o lado desenvolvimentista que incide sobre o meio-ambiente e outras espécies animais não humanas ou humanas animalizadas, a saber: a poluição do ar, dos solos e das águas; o efeito estufa; queimadas e desmatamentos em larga escala; a colonização e exploração de diversos povos, para a expansão capitalista de diversas nações; o degelo das calotas polares; ondas de calor ou de frio extremo que estamos presenciando, devido ao desequilíbrio ecológico e às implicações das ações humanas sobre o ambiente natural, entre outras. Desse modo, no Antropoceno, verificamos como o ser humano põe em prática a atividade humana sobre o mundo natural.

Associado a esse fato, evocamos as considerações de Nicholas Mirzoeff (2018) em seu ensaio *"It's not the Anthropocene, it's the white supremacy scene; or, the geological color line"*⁴⁷, no qual discute o conceito de extinção e o relaciona com a Biologia quando reflete acerca da História Natural e as implicações da escravização e abolição de povos. Destarte, Mirzoeff destaca que a linha geológica de divisão das Eras também se constitui em uma linha divisória da cor⁴⁸, a qual coincide com a criação da concepção de raça por George Cuvier.

A elaboração de categorias, que dividiriam os seres humanos em três raças, cuja concepção de espécie é separada do conceito de humanidade, separando em polos opostos os brancos e os negros. Assim, institui-se uma dupla linha divisória, que situa como superior o branco racional, inteligente e civilizado de um lado; e o negro, irracional e bárbaro, é colocado no polo oposto de forma animalizada, sem características humanas.

Ao ponderarmos acerca da culminância desses eventos, compreendemos como o desenvolvimento tecno-científico, promovido a partir da Primeira Revolução Industrial, e a supremacia branca se conjugam e criam uma linha divisória que justificará a extinção de diversas espécies animais não humanas, o que permitiu a inclusão dos negros nas barbáries cometidas pelos brancos, como uma ação natural,

⁴⁷ "Não é o Antropoceno, é a cena da supremacia branca; ou a linha geológica da cor" (Tradução nossa).

⁴⁸ Esse fato coaduna com as considerações de Boaventura de Souza Santos, em seu ensaio "Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes".

suscetível a qualquer animal. Tal pensamento seria, à época, facilmente justificado, quando considerada a afirmação feita por Cuvier, de que a raça negra seria “a mais degradada das raças humanas, cuja forma se aproxima da besta e cuja inteligência não é grande o suficiente para chegar a um governo regular⁴⁹” (CUVIER, 1812, p. 105 *apud* GAUD, 1997, p. 69, tradução nossa).

Logo, ao unir o pensamento eugênico de Cuvier ao darwinismo social e ao progresso iniciado com a melhoria das máquinas a vapor, verificamos como as sociedades do final do século XVIII e do XIX assistiram à criação da possibilidade de um barco a vapor penetrar os meandros de rios pelo interior do continente africano, para levar os germes da civilização a um local considerado inóspito e bárbaro.

Nesse sentido, é durante o Antropoceno que observamos como o homem escreve a sua história a partir da possibilidade de apagamento da história daqueles que consideram como o outro. Escrever sobre o Antropoceno é compreender como, a partir de James Watt, o homem rompe com o passado e cria uma linha divisória entre brancos e negros, que está irrevogavelmente inscrita na História Natural.

Sendo assim, com a justificativa de cristianizar e, dessa maneira, tornar civilizados os nativos que viviam em África, as potências europeias tentavam mascarar, por meio de “ajuda humanitária”, as suas reais intenções, que eram a expansão territorial e o comércio. Tendo como elemento basilar o lucro sobre a comercialização dos produtos que as colônias africanas lhes ofereciam e a mão-de-obra proveniente do trabalho escravo, o final do século XIX e início do século XX observou a voracidade da peste branca sobre o imenso e rico continente, notadamente em sua porção subsaariana. Conforme aponta Silva (2009, p. 59),

A palavra civilização surgiu na França iluminista do século XVIII com um significado moral: *ser civilizado* era ser bom, urbano, culto e educado. Para os iluministas, a civilização era uma característica cultural que se contrapunha à ideia de *barbárie*, de violência, de selvageria. Além disso, ser civilizado era um ideal que todos os povos deveriam almejar, mas que poucos tinham alcançado. Em geral, a situação de civilizado só era atribuída aos adeptos do Iluminismo. [...] Assim, hoje, quando qualificamos um indivíduo de *civilizado*, ainda estamos utilizando o conceito iluminista, considerando-o uma pessoa educada, pacífica e culta, que se contrapõe aos violentos, àqueles que consideramos rudes e incultos, normalmente pessoas cujos valores fogem aos padrões das elites urbanas ocidentais. Assim sendo, em seu sentido mais cotidiano, civilização distingue aqueles que se consideram culturalmente superiores.

⁴⁹ No original: “*the most degraded of human races, whose form approaches that of the beast and whose intelligence is nowhere great enough to arrive at regular government*” (CUVIER, 1812, p. 105 *apud* GAUD, 1997, p. 69).

O domínio e a exploração, promovidos pelos países industrializados europeus (em especial, a Inglaterra, maior potência imperialista da época, seguida pela França, Bélgica, Itália e Alemanha), tanto no âmbito socioeconômico quanto político sobre os povos conquistados, estão embasados no pensamento Iluminista, cujo significado está arraigado a uma concepção de moral relativa a um comportamento pacífico, polido e que não tende à violência. Ser civilizado era, então, uma forma de categorizar os indivíduos na sociedade, o que já assinala os indícios eugênicos que foram utilizados para explorar os nativos africanos.

O monopólio, a posse monopolista das fontes mais importantes de matérias-primas e a relação intrínseca da política imperialista com os bancos e a política colonial denotam os motivos pelos quais o Capitalismo financeiro tendeu para a dominação e não para a liberdade. A necessidade de conquistar era proporcional ao capital que precisava ser exportado, às novas fontes de matéria-prima e às “esferas de influência”, que permitiam a realização de transações vantajosas. Esse fato pode ser elucidado por meio dos desmandos ocorridos em África. Assim,

Por exemplo, quando as colônias das potências europeias na África representavam a décima parte desse continente, como acontecia ainda em 1876, a política colonial podia desenvolver-se de uma forma não monopolista, pela ‘livre conquista’ de territórios. Mas quando 9/10 da África já estavam ocupados (por volta de 1900), quando todo o mundo já estava repartido, começou inevitavelmente a era da posse monopolista das colônias e, por conseguinte, de luta particularmente aguda pela divisão e pela nova partilha do mundo (CATANI, 1981, p. 14).

O imperativo de dominar novos territórios e de realizar a nova partilha do mundo, dentro da lógica da economia-mundo, fez com que os colonizadores conquistassem e explorassem um número cada vez maior de povos. Para isso ocorrer, o advento da Revolução Industrial foi fundamental, pois se pôde adentrar, de forma mais rápida e fácil, os territórios explorados, através das estradas de ferro; serpentear os rios, por meio de modernos barcos a vapor; utilizar o telégrafo, para tornar a troca de informações mais eficiente; novas armas foram fabricadas (a exemplo da metralhadora Maxim) e assim as dificuldades foram superadas.

O barco a vapor, por exemplo, foi um dos mecanismos que facilitou a exploração do Congo. Antes da criação do vapor, subir as corredeiras do rio Congo seria algo inimaginável. Assim, muito tempo deixou de ser desperdiçado pelas expedições, além de poder transportar mantimentos, armas, utensílios, ferramentas e alimentos. Dessa forma, os africanos se depararam com as atrocidades e violências

do homem branco, contra quem não podiam lutar, dada a superioridade bélica dele, o que facilitou a derrota dos nativos que tentavam resistir.

Assim, com a presença de indivíduos com conhecimentos na área da Geografia, houve a criação da Associação Internacional Africana e do Grupo de Estudos do Alto Congo, dando início ao domínio do Congo por Leopoldo II (FERGUSON, 2016). Esse fato representa a essência do Imperialismo, uma vez que a possessão do Congo era financiada por fundos particulares, em que o rei supracitado era o principal financiador e tratava aquele território como uma posse sua.

Um exemplo da herança colonial e marca das mudanças geradas pela ação humana como agente geológico em ex-colônias, característica do antropoceno, são as chamadas “guerras de mineração”, na República Democrática do Congo. Huggan e Tiffin (2016, p. 141, tradução nossa) salientam que

Os legados do que foi amplamente criticado na época como pirataria são evidentes hoje, já que os ainda ricos recursos da região são disputados por especuladores internacionais, governos corruptos pós-independência e milícias congoleesas e vizinhas. Até mesmo o uso de trabalho forçado africano por Leopoldo é replicado nas atuais ‘guerras de mineração’ pela extração de ouro e tantalita, esta última um componente essencial na fabricação de computadores e telefones celulares⁵⁰.

Conforme salientam Huggan e Tiffin (2016), os ecos coloniais reverberam ainda hoje por meio da subalternização institucionalizada e enraizada nas sociedades colonizadas, tal qual ainda ocorre na República Democrática do Congo, em que o povo passou a ser subjugado e forçado ao trabalho extenuante em minas para a extração de tantalita e cobalto, conhecida popularmente como Coltan. Esse minério é utilizado na fabricação de componentes eletrônicos, utilizados em computadores, *smartphones*, entre outros.

Nesse sentido, nos tornamos testemunhas oculares do trabalho escravo de crianças nas minas de cobalto, conforme destaca a investigação realizada pela *Amnesty International* e pela *Afrewatch*, publicada no relatório *This is what we die for* e veiculada pelo jornal português *Cofina Media*⁵¹, pois 10% do cobalto utilizado por

⁵⁰ No original: “*The legacies of what was widely critiqued at the time as piracy are evident today as the still rich resources of the region are fought over by international speculators, corrupt post-independence governments, and Congolese and neighbouring militias. Even Leopold’s use of forced African labour is replicated in the current ‘mining wars’ over the extraction of gold and tantalite, the latter an essential component in the manufacture of computers and mobile phones*” (HUGGAN; TIFFIN, 2016, p. 141).

⁵¹ Disponível em:

https://www.cmjornal.pt/mundo/detalhe/criancas_exploradas_em_rede_de_producao_de_baterias?ref=Pesquisa_Destaques. Acesso em: 23 nov. 2018.

grandes empresas de tecnologia provêm do trabalho escravo de crianças, com idade inferior a dez anos, conforme aponta o relatório:

Em 2014, o UNICEF estimou que aproximadamente 40.000 meninos e meninas trabalham em todas as minas no sul da RDC, muitos deles envolvidos na mineração de cobalto. As crianças entrevistadas pelos pesquisadores descreveram a natureza fisicamente exigente do trabalho que realizavam. Eles disseram que trabalhavam até 12 horas por dia nas minas, carregando cargas pesadas, ganhando entre um e dois dólares por dia. Mesmo as crianças que iam à escola trabalhavam de 10 a 12 horas durante o fim de semana e férias escolares, e antes e depois da escola. As crianças que não iam à escola trabalhavam nas minas o ano todo⁵² (AMNESTY INTERNATIONAL, 2016, p. 6, tradução nossa).

Em consonância com o relatório desenvolvido e publicado pela *Amnesty International* e *Afreview*, verificamos que o desenvolvimento tecno-científico, que marca a Era conhecida como Antropoceno, continua a aumentar a exploração dos recursos naturais e humanos, haja vista que o segundo, nesse caso, é considerado como um indivíduo animalizado, assim como ocorreu durante a colonização dos países africanos nos séculos XIX e XX, fato que à época foi justificado pela divisão da humanidade em três categorias distintas de raças, por Cuvier.

Podemos nos perguntar: o que o século XXI tem em comum com os dois últimos séculos, para que a exploração humana continue a ocorrer? Haja vista que, diante de tantas reivindicações por direitos civis, desconstruções de pensamentos eugênicos e categorias essencialistas de divisão e organização dos estratos sociais, a partir de concepções redutoras, alicerçadas em questões raciais, ainda são marcas constantes das sociedades. Detectamos facilmente que a marca do homem branco hegemônico é o que há em comum entre os três últimos séculos.

A linha abissal, divisória das sociedades entre Norte e Sul / Leste e Oeste, está fundamentada em preceitos de cor. O Antropoceno se caracteriza, conforme salienta Nicholas Mirzoeff, desde o título de seu ensaio, como a cena da supremacia branca ou a linha divisória geológica da cor. Desse modo, podemos também questionar o que significa, nesse contexto de exploração humana, diante da menor valia das vidas

⁵² No original: “UNICEF estimated in 2014 that approximately 40,000 boys and girls work in all the mines across southern DRC, many of them involved in cobalt mining. The children interviewed by researchers described the physically demanding nature of the work they did. They said that they worked for up to 12 hours a day in the mines, carrying heavy loads, to earn between one and two dollars a day. Even those children who went to school worked 10 – 12 hours during the weekend and school holidays, and in the time before and after school. The children who were not attending school worked in the mines all year round” (AMNESTY INTERNATIONAL, 2016, p. 6).

negras, desde a escravidão moderna à contemporânea, a frase tão difundida nos últimos anos “vidas negras importam”⁵³.

Assim, examinamos que o conceito de Ecocrítica, desenvolvido por Glotfelty e Fromm, que foi amplamente difundido como “o estudo das relações entre a literatura e o meio ambiente físico”, se expande para que novas possibilidades de leitura possam ser realizadas, não somente na seara da literatura, mas também sobre os diversos discursos resultantes de formações ideológicas que – a partir de preceitos antropocêntricos, falocêntricos, androcêntricos e patriarcais – subalternizam os indivíduos para subjuga-los.

Dessa maneira, quando recorremos às obras literárias, para observarmos como estas representam o contexto histórico, uma vez que a ficção também é história, como afirmou Joseph Conrad, ao apontar que “ficção é história, história humana, ou não é nada”⁵⁴ (CONRAD, 2006, p. 286, tradução nossa). Ao evocarmos o texto literário, para compreendermos como este, enquanto história humana, reverbera os ecos verossímeis dos fenômenos sociais, podemos construir uma ponte para a compreensão dos impactos ecoambientais que a ação humana proporciona a partir do Antropoceno, uma vez que o homem se torna um agente geológico-geomorfológico, capaz de antecipar transformações no planeta que demorariam centenas ou milhares de anos para que ocorressem.

A ação humana sobre a Terra e as transformações causadas por ela são superiores às que os agentes naturais poderiam provocar. Destarte, o homem, enquanto agente geológico-geomorfológico, quando observadas as suas ações, tornou-se capaz de interferir diretamente tanto em níveis de intensidade quanto no que concerne à dinâmica interna da Terra, feito que anteriormente dependia de agentes naturais, tais como: vento, água, vulcões, terremotos (ROHDE, 1996).

Assim, enquanto atividade destruidora do ambiente natural, no qual o próprio ser humano se encontra, o homem promove a aniquilação bioecológica ao destruir os seres vivos e o meio em que vivem. Tal conjuntura é constatada em *O coração das trevas*, quando Marlow relata a sua partida da Europa em direção ao continente africano:

⁵³ Do inglês Black Lives Matter.

⁵⁴ No original: “*Fiction is history, human history, or it’s nothing*” (CONRAD, 2006, p. 286).

Parti num vapor francês, que tocou em todos os portos que eles têm por lá, com o único propósito, até onde pude ver, de desembarcar soldados e funcionários da alfândega. Eu observava a costa. Observar uma costa passando pelo navio é como tentar decifrar um enigma. Lá está ela à nossa frente – sorrindo, de cara fechada, convidativa, grandiosa, mesquinha, insípida ou selvagem, e sempre muda, com um ar de quem murmura: ‘Venha e descubra.’ Aquela ali era quase sem acidentes, como ainda em criação, com uma aparência de monótona sobriedade. A borda selvagem colossal, tão verde-escura que quase chegava a ser negra, orlada de espuma branca, corria reta como uma régua até muito longe, ao longo de um mar azul cujo brilho era empanado por uma baixa neblina. O sol ardia feroz; a terra parecia reluzir e pingar de vapor (CONRAD, 2017, p. 27, grifo nosso).

Na citação acima, notamos, a partir das primeiras expressões empregadas pelo autor, como os vestígios do desenvolvimento tecnológico, que marcam o Antropoceno, serão indispensáveis para a conquista de novos territórios e, conseqüentemente, a escravização de novas sociedades, fato que pôde ser observado na história do continente africano, americano e asiático, de modo que ainda pode ser presenciado atualmente por meio das novas relações de poder, em que Estados independentes ainda se encontram subordinados a outros Estados que interferem direta ou indiretamente em sua política externa, além da replicação de governos autoritários, que subjagam o seu próprio povo, conforme ocorria no período imperial. Todavia, é importante ressaltar que, contemporaneamente, tal subalternização do antigo sujeito colonial agora é realizada por pessoas/governos de seu próprio povo, tal qual acontece na República Democrática do Congo.

Retomando os ecos sociais e históricos, que ressoam na escrita conradiana, nos deparamos com um conceito de homem/humano branco, subentendido a partir da linha divisória estabelecida pelo Antropoceno, que desagua na dominação branca, a qual nos faz reconsiderar a questão da extinção nessa nova Era geológica. O homem branco euro-americano, enquanto agente geológico-geomorfológico, encarcera, aprisiona, coloniza e escraviza vidas negras, por meio de uma ecologia prisional, na qual a extinção da vida animal coloca em paralelo as vidas negras e as vidas não-humanas, marcadas pelo estigma da colonização.

Tal pensamento pode ser observado, por meio da voz narrativa, que introduz a sua experiência no Congo, através da apresentação do veículo utilizado, para se locomover até o seu destino: “Parti num vapor francês, que tocou em todos os portos que eles têm por lá, com o único propósito, até onde pude ver, de desembarcar soldados e funcionários da alfândega” (CONRAD, 2017, p. 27). A presença do vapor na narrativa é relevante, haja vista que esse veículo facilitou a exploração dos

territórios antes inescrutáveis, uma vez que embarcações maiores, tais como caravelas, não conseguiriam penetrar tais territórios por meio dos rios.

Desse modo, a Revolução Industrial e o motor a vapor são preponderantes, para que o homem amplie a dominação de outros povos e territórios, com a consequente degradação do meio natural, seja pela poluição ou pela devastação de florestas e pelo extermínio de animais e humanos animalizados. Conforme aponta Carlos Ceia em sua obra *E-Dicionário de Termos Literários*:

A análise eco crítica de um texto pretende, de certa forma, dar voz a uma coisa silenciada – a natureza e o mundo exterior. Isto só foi possível acontecer com o advento dos estudos pós-estruturalistas e em particular dos estudos culturais, dos quais muitas abordagens mais descentralizadas nasceram (os estudos pós-coloniais, os estudos de género, entre outros). É uma perspectiva que deixa assim de ser homocêntrica, para ser ecocêntrica, o que implica uma abordagem completamente diferente, porque privilegiando o contrário. O que está em questão é o lugar do que está exterior ao autor e de que maneira este “informa o “texto” produzido, de que forma influencia a forma de o ver⁵⁵ (CEIA, 2012, p. 2).

Ainda recorrendo à obra *O coração das trevas*, compreendemos como a análise Ecocrítica permite, conforme aponta Ceia (2012, p. 2), “dar voz a uma coisa silenciada”. Ao darmos voz ao meio natural e as relações que o ser humano estabelece com ele, entendemos como o olhar do colonizador, acerca de territórios, sociedades e culturas desconhecidas, tende a outremizar e desqualificar tais povos diante da suposta/imposta superioridade branca.

O desvozeamento do meio natural e de povos desconhecidos, pautado em uma perspectiva antropocêntrica e homocêntrica, pode ser averiguado quando o narrador descreve a costa do continente africano, ao afirmar que ela é “selvagem, e sempre muda, com um ar de quem murmura: ‘Venha e descubra.’”, ou quando destaca: “A borda selvagem colossal, tão verde-escura que quase chegava a ser negra, orlada de espuma branca” e “O sol ardia feroz” (CONRAD, 2017, p. 27).

O silenciamento imposto ao meio natural e aos povos do continente africano denota a supremacia branca, característica dessa era geológica, em que ocorre o domínio da natureza, por meio de uma crença cristã com o Capitalismo, que, conforme salienta Mirzoeff (2018), também inclui o humano não-humano.

Nessa medida, a cena da supremacia branca, que retrata o antropoceno, é singularizada por meio da escrita de Conrad, ao pintar o coração de África como algo

⁵⁵ Citação disponível no link: <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/ecocritica/>.

exótico, desconhecido e imerso na escuridão, cujo sol que o ilumina é tipificado como feroz. Logo, são apresentados polos dicotômicos, que dividem a Europa da África: a metrópole civilizada da selva muda; a espuma branca da orla selvagem negra e a vastidão luminosa do Tâmis do ardente sol feroz.

Quando recorremos ao texto achebiano, observamos que a forma do nativo lidar com o ambiente é diferente. Embora se explore a terra para a sua sobrevivência, além de sua ascensão entre os estratos sociais – haja vista que a mobilidade social é diretamente afetada pela prosperidade de suas plantações, entre outros fatores –, a forma de interferir no ambiente natural ocorre de forma totalmente diversa daquela promovida pelo homem branco. A partir disso, podemos compreender o porquê de o Antropoceno se constituir como a cena da supremacia branca, enquanto fator preponderante para uma divisão geológica da cor. Assim, constatamos tais características em *O mundo se despedaça*, nas seguintes passagens:

O ano em que Okonkwo pediu emprestados a Nwakibie oitocentos inhames foi o pior de que se tem notícia. Nada aconteceu no tempo certo; ou aconteceu muito cedo ou aconteceu tarde demais. Parecia que o mundo tinha ficado doído. As primeiras chuvas chegaram tarde e, quando vieram, foi apenas durante um breve espaço de tempo. O sol abrasador retornou, mais forte do que nunca, e crestou todo o verde que despontara com as chuvas (ACHEBE, 2009, p. 43).

Mas o ano enlouquecera de vez. A chuva começou a cair mais forte do que nunca. Durante dias e noites seguidas, choveu torrencial e violentamente, e a chuva arrasou montículos de terra sobre os inhames. Árvores foram desenraizadas, e profundas fossas apareceram por toda a parte (ACHEBE, 2009, p. 44).

Conforme podemos verificar nas citações acima, em *O mundo se despedaça* a relação homem e meio-ambiente é retratada de maneira oposta à de *O coração das trevas*. A narrativa de Chinua Achebe traz exercícios e práticas depredadoras do ambiente natural, por parte do homem, por meio da utilização de ferramentas que ele criou como forma de subsistência. Assim, o homem é parte integrante desse meio e depende exclusivamente deste para sobreviver. Por sua vez, em *O coração das trevas*, testemunhamos as mudanças drásticas que a África subsaariana passa a partir da chegada do homem “civilizado”. Embora as florestas não fossem mais virgens antes da chegada do branco, sendo marcada por degradações, a exemplo da abertura de clareiras e a presença do fogo, tais deteriorações jamais se equiparariam ao que estaria por vir com a presença branca.

O papel que a natureza performa em *O mundo se despedaça* e *O coração das trevas* faz referência ao contexto de um momento histórico e cultural específico, pelo qual podemos examinar o valor que o meio natural possui para sociedades diferentes. Com isso, através da ótica do colonizador, Marlow expõe as suas percepções acerca do meio natural, as quais são marcadas pela necessidade de dominar a colônia sob diversas perspectivas, tais como: o controle das populações indígenas para o comércio de marfim; a subjugação do feminino; a caracterização dos povos autóctones sob o signo do exótico e da selvageria; o desvozeamento dessas sociedades, por não considerarem a língua dos nativos como linguagem, mas como balbucios e murmúrios. Ao mesmo tempo, testemunhamos a chegada de recursos, mecanismos e ferramentas, que são característicos do nível de industrialização europeu, que facilitou e impulsionou a dominação desses povos.

Nesse sentido, a voz narrativa de *O mundo se despedaça* nos apresenta o “se despedaçar” do mundo indígena nigeriano a partir da chegada do europeu. Em contrapartida, em *O coração das trevas*, verificamos o objetivo comercial do colonizador, ao espoliar aquelas civilizações em busca de riquezas naturais, para levar à metrópole.

Em *O mundo se despedaça*, notamos uma narrativa centrada nos costumes dos nativos, que, a partir da chegada do branco, se desintegram, devido ao poder da colonialidade, ao serem estabelecidas as relações de poder entre o sujeito metropolitano e o colonial. Assim, os legados do colonialismo se apresentam por meio da colonialidade do poder, que ressoa através da ordem social instaurada, conforme podemos apreender em ambas as obras.

Por conseguinte, destacamos que *O coração das trevas* se institui como um cenário de destruição dos valores e do meio natural, pois, pelas lentes de Marlow, compartilhamos das angústias do narrador, que se encontra em uma fronteira, conforme ressalta Wilson Harris no ensaio *The Frontier on which Heart of Darkness Stands*. Marlow denuncia as barbaridades cometidas contra o colonizado e o meio natural, promovidos pelo empreendimento imperial. Além disso, há a repetição de estereótipos racistas e especistas que se materializam por intermédio de diversos dispositivos, que apresentam, de forma dicotômica, o civilizado e o selvagem, mesmo quando o narrador considera a possibilidade de humanidade nos nativos.

A dualidade não é uma característica que se restringe à obra conradiana, pois identificamos tal traço na obra achebiana, ao verificarmos que a voz narrativa, embora

relate a destruição dos costumes e valores das sociedades Igbo, *O mundo se despedaça* centra as representações do universo pré-colonial e durante o período de colonização em fatos relativos à destruição da cultura e organização social das aldeias.

Sabendo disso, após a chegada do branco, a narrativa de Achebe se ocupará de retratar o serviço burocrático e cristianizador que o colonizador utilizará para possibilitar a subjugação dos sujeitos coloniais. Conseqüentemente, a espoliação de recursos naturais e a escravidão dos nativos não estão presentes na obra. Esse fato faz com que, na narrativa, a colonialidade do poder soe apenas como a instauração de uma nova forma de governo, pautada em princípios burocráticos que promoveram o desmantelamento da organização social Igbo; assim, é como se os europeus não tivessem levado a escravidão e a expropriação ao continente africano, causando, no máximo, o suicídio ou o enlouquecimento de indivíduos que não concordavam com a nova forma de governo, enquanto o restante da população concordou passivamente com as novas leis ditadas pelo colonizador.

Conforme Jean Dorst (1995, p. 72), a “África foi, ao sul do Saara, o teatro de uma das mais lamentáveis histórias de destruição da natureza selvagem de que o homem ‘civilizado’ se tornou responsável”. Tendo em vista a asseveração de Dorst, torna-se incompreensível e inconcebível não retratar e não denunciar as violências que os povos autóctones sofreram devido à colonização.

Como pode a destruição das culturas e do meio natural, em que também se encontra o ser humano, ser reduzida à implementação do serviço burocrático? Haja vista que *O mundo se despedaça* é um romance-resposta ao *coração das trevas*, pela forma como o segundo representa os povos africanos, o fato de resumir a subalternização do sujeito colonial a uma aceitação passiva da presença do homem branco, sem mencionar as ações sádicas de torturas, maus-tratos e assassinatos dos humanos animalizados, coloca *O mundo se despedaça* também em uma fronteira, cuja linha divisória da cor, sob a qual se encontra a presença do discurso colonial, representa as formações ideológicas de cunho racista, especista, eugênico, eurocêntrico, patriarcal, falocêntrico, antropocêntrico, homocêntrico, androcêntrico.

Dando sequência à discussão acerca das marcas do Antropoceno nas narrativas, é importante ressaltar que encontramos mais referências às características dessa era em *O coração das trevas*. Contudo, também é possível destacarmos

algumas citações de *O mundo se despedaça*, em que esse traço está presente, tal como a seguir:

Depois de dar vazão à sua ira, Okonkwo resolveu ir caçar. Possuía uma *espingarda velha e enferrujada, feita por um hábil ferreiro que fora morar em Umuófia muito tempo antes*. Mas, embora Okonkwo fosse um grande homem, cuja bravura todo mundo conhecia, não era um caçador (ACHEBE, 2009, p. 58, grifo nosso).

Conforme identificamos no destaque dado à citação acima, encontramos a presença da espingarda. Tal instrumento se encontra anacronicamente situado na intriga, haja vista que, partindo da contextualização do momento sócio-histórico que a voz narrativa apresenta no texto, as aldeias Igbo não tinham contato com o homem branco, de modo que a inserção dessa arma no texto não condiz com a lógica interna da narrativa. Os cidadãos de Umuófia, Mbanta, Mbaino e outras aldeias vizinhas ainda não tinham entrado em contato com o homem branco; a primeira aparição do europeu na trama e na vida das personagens ocorre quando ele “[..] chegou montado num cavalo de ferro” (ACHEBE, 2009, p. 158).

Todavia, é importante ressaltar a presença da espingarda no texto, pois ajuda a reconhecer o Antropoceno enquanto era geológica, caracterizada pelo homem que se constitui como força geológica. Dessa maneira, podemos identificar a transição do Holoceno para o Antropoceno, por meio de pesquisas, análises e observações que ultrapassam o caráter estratigráfico. A respeito desse fato, o professor Suênio Stevenson Tomaz da Silva, em sua tese *Apocalipse, sobrevivência e pós-humano: uma narrativa Ecocrítica da trilogia Maddaddam, de Margaret Atwood*, afirma que

A transição de uma época para outra é registrada a partir de mudanças significativas em termos de inscrições estratigráficas, ou seja, dos impactos que são identificados nas rochas ao longo do tempo. Cumpre, assim, a uma equipe de cientistas, representada por membros da *International Commission on Stratigraphy* [Comissão Internacional de Estratigrafia], verificar tais mudanças nas camadas geofísicas da Terra — e foi justamente por meio de pesquisas que também contaram com o *expertise* de estudiosos/as de fora do campo de estudos geofísicos, como historiadores/as, que um grupo da citada comissão passou a considerar vários “eventos-limite” que demarcariam o nascimento do Antropoceno. Entre estes, incluem-se: a revolução neolítica, o fluxo de colonização nos séculos 16 e 17, a Revolução Industrial e os testes com armas nucleares. Sem dúvida, considerando esse amplo leque de possibilidades, seria possível sugerir vários Antropocenos, na verdade, em vez de um (SILVA, 2019, p.24).

Embora o termo Antropoceno abarque uma vasta gama de discussões que convergem e divergem sobre o seu início, além do desenvolvimento de novas nomenclaturas para dar conta da complexidade do que é o ser humano, de acordo

com as diversas épocas e, conseqüentemente, com os vários agentes epônimos que o homem se constitui, desde as interferências no meio natural, enquanto agricultor, bem como conquistador/colonizador industrial/financeiro, com base no avanço e nos impactos do capital sobre o ambiente físico, as relações entre homem e meio-ambiente são inextricáveis à medida que o Capitalismo dita as formas de lidar e organizar a natureza.

Por conseguinte, a presença da espingarda (arma de fogo criada por volta do século XVII) representa relações de coexistência, adaptação, hibridizações, transculturações e luta por sobrevivência, que marcam a história e práticas evolutivas de diversas sociedades. Embora se apresente de forma anacrônica, pois se trata da presença de um artefato criado longe daquele território, sendo levado à colônia pela presença branca, também representa, consciente ou inconscientemente, uma das formas utilizadas pelos colonizadores para domesticar os povos autóctones e que Okonkwo utiliza, assim como o colonizador, para subjugar a sua mulher.

Essa busca incessante de dominação, apresentada por Okonkwo em relação a tudo o que considera fraco e inferior, utilizando a força e as armas para isso, pode ser comparada à de Marlow por tudo o que considera desconhecido. Embora o narrador-personagem não demonstre o desejo por subjugar o outro, a sua busca por desvendar os mistérios de territórios desconhecidos e a sua conseqüente ida a esses territórios se constitui como uma representação metafórica da conquista e de espólios levados pelo colonizador, iniciados entre os séculos XVI e XVII, sendo intensificados nos séculos posteriores, a partir das Revoluções Industriais e de seus frutos. Com efeito, testemunhamos o desejo de Marlow em desvendar os mistérios de territórios desconhecidos, considerados selvagens:

Mas tinha um rio em especial, um rio grande e poderoso, que se podia ver no mapa, parecendo uma imensa serpente esticada, com a cabeça no mar, o corpo em repouso curvando-se sobre uma vasta região, e a cauda perdida nas profundezas da terra. E, vendo o mapa numa vitrina, aquilo me fascinou, como uma cobra fascina um pássaro... um passarinho idiota. Então me lembrei de que uma grande companhia explorava o comércio naquele rio. 'Ao diabo com tudo!', pensei comigo mesmo, não podem comerciar sem usar algum tipo de embarcação nesse espaço de água doce... navios a vapor! Por que não tentar obter o comando de um? Segui meu caminho pela Fleet Street, mas não conseguia afastar a ideia. A serpente me encantara (CONRAD, 2017, p. 20).

A crueldade e o extermínio de seres humanos e de outros animais não-humanos, bem como os impactos sobre o meio natural, são resultado de um trajeto

histórico, que colocou o homem acima das demais espécies animais e vegetais, assim como ocorre em um sistema de castas, em que podemos destacar o despotismo humano como marca dessa linha divisória entre o humano e o não-humano. Assim, quando observamos a afirmação de Marlow, na citação acima, verificamos como se constitui a linha divisória geológica da cor, por meio da formação ideológica que o narrador-personagem apresenta em seu discurso.

Ao nos tornarmos testemunhas dos pensamentos e ações de Marlow, notamos como o ambiente natural não-humano faz parte da realidade habitual da narrativa, juntamente com a necessidade de controlá-la ou explorá-la. Quando o narrador-personagem afirma: “não podem comerciar sem usar algum tipo de embarcação nesse espaço de água doce... navios a vapor! Por que não tentar obter o comando de um?” (CONRAD, 2017, p. 20), observamos uma demarcação histórica e temporal significativa, sendo resultante dos avanços tecnológicos (pós-revolução industrial), que afetaram drasticamente a relação homem e ambiente físico.

Com a criação do barco a vapor, o desbravamento de novas terras foi facilitado, devido à possibilidade de se percorrer os meandros que zigue-zagueiam a República Democrática do Congo ou a Nigéria, por meio de seus grandes e poderosos rios descritos nas narrativas de Conrad e de Achebe, respectivamente.

Compreendemos, assim, como as discussões ecoambientais, sob uma perspectiva crítica, não fazem parte do cenário literário pré-modernista, conforme destacam Slovic e Yang (2010), embora a presença da natureza já existisse desde a Antiguidade na literatura. Todavia, o desenvolvimento de um comprometimento com a práxis ambiental, que surge a partir da década de 1990, nos faz refletir acerca das representações preexistentes. Assim, podemos depreender, a partir das duas narrativas, que formam o *corpus* desta pesquisa, como os agentes epônimos de cada texto (o homem industrial/colonizador em *O coração das trevas*; o agricultor e, posteriormente, o colonizador em *O mundo se despedaça*) interferem no ambiente, com vistas à sua dominação e exploração dos elementos naturais:

Não existe, de fato, um único argumento racional capaz de legitimar a tirania humana. E o problema, além da própria questão ética que se impõe de modo inescapável (pelo menos para os que pensam ou que ainda são capazes de sentir), é que esta posição tirânica é também, como dissemos uma posição suicida, já que o homem não se sustenta e nem sobrevive fora da natureza que o gerou. Ao provocar tantos distúrbios e desequilíbrios, o homem não está colocando em jogo apenas as outras vidas, mas também a sua própria. Em poucas palavras, é a si mesmo que o homem está ferindo quando fere a natureza. E, mais ainda: é porque ele tem sido um suicida que ele mata os

seus iguais. Eis porque Thomas Hobbes está certo ao afirmar que “o homem é o lobo do homem”, embora não faça nenhum sentido uma espécie viver em guerra consigo mesma (SCHOPKE, 2012, p.190).

Dessa maneira, a tirania humana sobre a natureza pode ser observada de formas diferentes, de acordo com as narrativas em destaque: em *O coração das trevas*, o europeu “civilizado” destrói o ambiente considerado animalizado na colônia, fato esse que assusta o narrador, quando considera a possibilidade da existência de humanidade nos nativos e, a partir disso, a possibilidade de um parentesco entre ambos, por mais remoto que esse fato pudesse parecer a ele; por outro lado, em *O mundo se despedaça*, testemunhamos as duas possibilidades de interferência no meio natural (do colonizado, em um primeiro momento, e a do colonizador), com os seus respectivos impactos: a tirania do nativo é inferior à do branco, haja vista que os recursos daquele são inferiores, pois são caracterizados por enxadas, lanças, facas e espingardas, limitando-se a atividades de caça, pesca e plantações – logo, são atividades de baixo impacto, uma vez que precisavam apenas para a sobrevivência; no que concerne ao colonizador, a presença de armas de fogo mais poderosas, como: as metralhadoras; a utilização do barco a vapor; a caça predatória do marfim, do antílope e de outras espécies animais, vegetais e minerais levou à degradação, em larga escala, do ambiente natural.

Ao matar outros seres humanos, que são considerados animalizados pelo sujeito hegemônico, *O coração das trevas* e *O mundo se despedaça* denunciam, assim, como a metáfora, proposta por Hobbes, “o homem é o lobo do homem” se enquadra nessa compreensão suicida do comportamento humano. Para ilustrar tal representação do baixo impacto das ações dos povos autóctones sobre a natureza, destacamos a seguinte citação de *O mundo se despedaça*:

A vereda tornara-se uma estreita linha no coração da mata. As árvores baixas e a vegetação rasteira que circundavam Umuófia começavam a desaparecer, cedendo lugar a árvores gigantescas e a trepadeiras que talvez estivessem ali desde o começo do mundo, intocadas pelos machados e pelas queimadas. O sol, ao abrir caminho por entre folhas e galhos, projetava desenhos de luz e sombra sobre a senda arenosa (ACHEBE, 2009, p. 78).

A voz narrativa de *O mundo se despedaça* nos apresenta a aldeia de Umuófia como um local intocado, o qual possui características que, atualmente, podem nos parecer utópicas quando comparadas à realidade em que nos inserimos. Um lugar intocado pelas ações do branco, em que o pequeno caminho aberto como uma linha estreita na mata desaparece em meio às gigantescas árvores. Esse fato nos faz refletir

acerca dos impactos das ações humanas sobre o ambiente. Por mais que o desenvolvimento da agricultura se institua como um marco da interferência do homem sobre a natureza, cabe salientar que essa ação não promove degradações de grandes proporcionalidades quanto aquelas resultantes das Revoluções Industriais, com o aperfeiçoamento dos métodos e técnicas de exploração ambiental, além da presença do Capitalismo.

Como fase superior do Capitalismo, o Imperialismo promove uma descontinuidade ambiental que, ao colocarmos em paralelo a obra conradiana e a achebiana, podemos observar como ela ocorre a partir da forma como o homem lida com o ambiente, pois o nativo possui um posicionamento ético diante da natureza, que, mesmo explorando-a para a sua sobrevivência, não põe em risco a sua continuidade. Entretanto, quando analisadas as ações do sujeito metropolitano, constatamos como o desenvolvimento material é sinônimo de declínio do meio natural. Em *O coração das trevas*, destacamos a seguinte passagem:

Foi uma correria louca de um lado para outro, aprontando-me, e, em menos de quarenta e oito horas, eu já atravessava o Canal para me apresentar a meus patrões e assinar o contrato. Em pouquíssimas horas, estava em uma cidade que sempre me lembra um sepulcro caiado. Preconceito, sem dúvida. Não me foi difícil encontrar os escritórios da Companhia. Era a coisa maior da cidade, e todos que eu encontrava estavam orgulhosos dela. *Iam operar um Império no além-mar e ganhar uma profusão de dinheiro com o comércio* (CONRAD, 2017, p. 22, grifo nosso).

Conforme destacado na citação acima, identificamos como a Idade Humana é uma marca de mudanças significativas da Terra, na qual a comercialização, cristianização, civilização e conquista estão entrelaçadas com a profusão de dinheiro decorrente da escoação do excesso de capital para a promoção da colonização em outros continentes. Assim, o Antropoceno também reverbera um posicionamento crítico e político diante das mudanças estratigráficas, com vistas à compreensão da realidade que, relacionada à literatura, constitui-se como história humana.

Desse modo, a verossimilhança das narrativas *corpus* deste trabalho se aproxima do factual, pois representa a história da humanidade, que é escrita a partir das experiências que contextualizam, situacionalmente, o texto literário no contexto sócio-histórico. Quando recorremos ao texto literário, para observarmos as representações com base em um tripé cultural, político e histórico, apreendemos como a comparação entre as duas obras demarcam as fronteiras das descontinuidades ambientais do Antropoceno:

Ezinma e a mãe estavam sentadas numa esteira estendida no chão, após terem acabado a ceia de pirão de inhame e sopa de folha-amarga. De um lampião a óleo de palma saía uma luz amarelenta. Sem ela, seria impossível comer, pois, na escuridão daquela noite, ninguém conseguiria sequer encontrar a própria boca. Havia um lampião aceso em cada uma das quatro cabanas do *compound* de Okonkwo, e cada uma delas, olhada de dentro das outras, parecia um suave foco de branda luz amarela incrustada na solidez da noite (ACHEBE, 2009, p. 114).

A cena vista acima nos apresenta um momento na vida da filha de Okonkwo (Ezinma) e da sua mãe (a segunda esposa do protagonista), em que a relação ser-humano e meio-ambiente retrata uma convivência harmoniosa entre sujeito e natureza. Notamos como os recursos naturais são utilizados de forma moderada no cotidiano dos povos autóctones, diferentemente do que ocorre no universo civilizado europeu.

Assim, recursos como o inhame e a folha-amarga, embora sejam produzidos por meio da exploração da terra, através da atividade agrícola, são gerados para a subsistência humana. O óleo de palma, por sua vez, serve para a iluminação noturna das residências, por meio do lampião, o que também se constitui como um recurso tecnológico.

Ao compararmos as duas formas de organização social, que encontramos a partir das duas narrativas, as sociedades nativas e as europeias, depreendemos como o homem, enquanto agente antropogênico, modificou/modifica a condição geofísica do planeta à medida que o capitalismo se desenvolve. Tal fato pode ser verificado em *O coração das trevas*, quando Marlow tenta resgatar Kurtz, que reluta e não deseja voltar à Europa:

– Salvar-me! Salvar o marfim, você quer dizer. Não me diga. Salvar a *mim!* Ora, eu tive de salvar você. Está interrompendo meus planos agora. Doente! Doente! Não tão doente quanto você gostaria de acreditar. Deixe pra lá. Ainda vou disseminar minhas ideias... vou voltar. Vou mostrar a você o que se pode fazer. Você, com suas ideiazinhas de mascate... está interferindo comigo. Eu voltarei. Eu... (CONRAD, 2017, p. 101).

Em oposição ao que ocorre na citação anterior da obra de Chinua Achebe, em Conrad destacamos uma relação diferente entre o homem e a natureza, fato que nos faz repensar a própria concepção de biosfera, quando analisada a exploração do meio natural como uma relação entre o humano e o meio natural que o branco apresenta, em sua busca insaciável pelo marfim para a produção de objetos e adornos, para atender ao fetichismo europeu. Tal fato remete ao pensamento de Greg Garrard a respeito da relação humano e não-humano que compõe o cerne dos estudos

ecocríticos a afirmar que se trata do “estudo da relação entre humano e não-humano, ao longo de toda a história cultural humana e acarretando uma análise crítica do próprio termo ‘humano’” (GARRARD, 2006, p. 16).

Nessa medida, a concepção de biosfera se encontra ameaçada, pois os ecossistemas existentes no planeta Terra não conseguem coexistir harmoniosamente. Assim, as ações humanas apresentam um caráter suicida, pois colocam em risco a vida de animais não-humanos ou animalizados, bem como de animais humanos.

A extinção, desse modo, não se trata de uma realidade próxima apenas a espécies animais, a exemplo de elefantes, leões, lêmures, leopardos, condores, araras e outros, mas também à raça humana. Conforme salientam Will Steffen *et al.* (2011), no artigo *The Anthropocene: conceptual and historical perspectives*,

A história das interações entre os humanos e o ambiente no qual eles estavam inseridos remonta a um longo caminho, muito antes do surgimento dos humanos totalmente modernos na época de seus ancestrais homínídeos. Durante praticamente todo esse tempo, abrangendo alguns milhões de anos, os humanos e seus ancestrais influenciaram seu meio ambiente de muitas maneiras, mas sempre por meio da modificação dos ecossistemas naturais para obter vantagem na coleta das fontes de alimento vegetativo de que necessitavam ou no auxílio à caça. Os animais que eles caçavam. Seu conhecimento foi provavelmente adquirido por observação, e tentativa e erro, lentamente se tornando mais eficaz em modificar sutilmente seu ambiente, mas nunca capaz de transformar totalmente os ecossistemas ao seu redor. Eles certamente não poderiam modificar a composição química da atmosfera ou dos oceanos em nível global; esse notável desenvolvimento teria que esperar até o advento da Revolução Industrial, alguns séculos atrás⁵⁶ (STEFFEN *et al.*, 2011, p. 845-846, tradução nossa).

Em *O mundo se despedaça*, identificamos a presença de elementos que não condizem com a realidade diegética do romance, a exemplo de espingardas, canhões, lampiões. Tais elementos são recursos tecnológicos que não foram produzidos pelas sociedades nativas, representadas na narrativa, o que indica o contato daqueles povos com sujeitos de outras sociedades. Todavia, tal possibilidade é afastada, haja

⁵⁶ No original: “*The history of interactions between humans and the environment in which they were embedded goes back a very long way, to well before the emergence of fully modern humans to the times of their hominid ancestors. During virtually all of this time, encompassing a few million years, humans and their ancestors influenced their environment in many ways, but always by way of modification of natural ecosystems to gain advantage in gathering the vegetative food sources they required or in aiding the hunt for the animals they hunted. Their knowledge was likely gained by observation and trial-and-error, slowly becoming more effective at subtly modifying their environment but never able to fully transform the ecosystems around them. They certainly could not modify the chemical composition of the atmosphere or the oceans at the global level; that remarkable development would have to wait until the advent of the Industrial Revolution a few centuries ago*” (STEFFEN *et al.*, 2011, p. 845-846).

vista que aqueles indivíduos não conhecem outras pessoas além daquelas pertencentes à sociedade Igbo, conforme é apontado ao longo da trama.

Nesse sentido, quando esses elementos aparecem em cena, podemos testemunhar como o mundo de Okonkwo se despedaça, conforme podemos observar a seguir: “Ainda não se ouvira o primeiro cantar do galo e Umuófia continuava envolta em sono e silêncio quando o *ekwe* começou a falar e o canhão despedaçou a calma reinante. Todos se agitaram em suas camas de bambu e se puseram à escuta, ansiosos” (ACHEBE, 2009, p. 139) e “A arma de Okonkwo explodira e um pedaço de ferro trespassara o coração do menino” (ACHEBE, 2009, p. 143).

Nas citações anteriores, testificamos como o despedaçar do mundo de Okonkwo ocorre; “a paz reinante” do universo Igbo é despedaçada a partir da utilização de armas de fogo, as quais são características das evoluções tecnológicas e científicas, que assinalam as interferências do homem, para sujeitar e tyrannizar o espaço natural.

Quando da chegada do europeu às aldeias Igbo, notamos como a religiosidade dos nativos os alerta da periculosidade do branco para aquela sociedade. Os costumes, modo de organização social, religião, elementos étnicos e culturais são ameaçados. Com isso, a representação metafórica, que a voz narrativa cria a partir do paralelismo estabelecido com “gafanhotos”, é comparável a uma das pragas do Egito, conforme vemos a seguir:

Esqueci de mencionar uma outra coisa que o Oráculo falou. Ele disse também que mais homens brancos estavam a caminho. Eram gafanhotos, falou o Oráculo, e aquele primeiro homem era o batedor dos demais, enviado por seus companheiros para explorar o terreno. Por isso resolveram matá-lo (ACHEBE, 2009, p. 159).

A comparação do europeu com os gafanhotos remete ao livro do Êxodo⁵⁷, quando Moisés e Aarão solicitam uma audiência com o Faraó, com o objetivo de que este aceite o Deus dos Hebreus ou, em caso de resposta negativa, uma praga de gafanhotos se abaterá sobre o Egito. Do mesmo modo que ocorre na Bíblia, a partir

⁵⁷ Moisés e Aarão pediram nova audiência ao Faraó: “O SENHOR, o Deus dos hebreus, diz-te: ‘Até quando recusarás submeter-te a mim? Deixa ir o meu povo para que me adore. ⁴ Se recusares, amanhã cobrirei toda a nação de um espesso bando de gafanhotos. ⁵ Será de tal forma que nem se poderá ver a terra do chão e acabarão por destruir tudo o que ainda escapou da saraiva. ⁶ Encherão o teu palácio, as casas dos teus ministros e todas as habitações do Egito. Nunca se há de ter visto uma coisa assim em toda a história do Egito, uma praga semelhante a esta.’ “Depois de falar, Moisés virou-se e saiu. (Disponível em: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=%C3%8Axodo%2010&version=OL>. Acesso em: 09 set. 2021.)

da fala de Moisés, que requer a subserviência do Faraó ao Deus dos Hebreus e recebe uma recusa daquele, culminando na praga de gafanhotos, que enche todas as habitações do Egito, também verificamos como o europeu se estabelece como uma praga, assim como os gafanhotos em *O mundo se despedaça*.

O homem branco e “civilizado” chega para destruir, subjugar, destruir e espoliar as sociedades africanas, além de impor o seu cristianismo sobre os costumes considerados pagãos. Destarte, muitas características são compradas e aferimos a presença de elementos cristãos na narrativa de Chinua Achebe, mesmo que tente refletir os ecos da cultura Igbo. Desse modo, assim como os gafanhotos se tornaram uma praga no Egito, ao destruir tudo o que aparecesse à sua frente, a mesma característica pode ser empregada ao sujeito metropolitano nas colônias.

O Oráculo alerta os nativos sobre os perigos que o homem branco representa para eles, sendo o primeiro apenas o prenúncio do que viria a seguir. Como resposta ao perigo, os nativos decidem matar o branco e penduram o seu “cavalo de ferro” – bicicleta – em uma árvore na Floresta Maldita. A partir disso, o desmoronamento dos costumes Igbo vai iniciar com a contestação dos hábitos religiosos e superstições autóctones. Assim, os brancos são enviados à Floresta Maldita, para lá perecerem; contudo, ocorre o oposto ao esperado pelos nativos, como verificamos a seguir:

— Pagaram caro pela tolice cometida — aduziu Obierika. — Mas tudo isso me deixou receoso. Todos nós temos ouvido histórias sobre homens brancos que fazem espingardas poderosas e bebidas fortes, e que levam escravos para longe, através dos mares; mas nunca nenhum de nós pensou que fossem histórias verdadeiras (ACHEBE, 2009, p. 161).

Na citação acima, Obierika atenta para o fato da precipitação cometida por seus vizinhos, ao assassinar o branco após o Oráculo ter advertido sobre o mal que eles lhes causariam. Conforme demonstrado pela fala da personagem, aqueles indivíduos nunca tiveram contato com o branco e, embora já tivessem ouvido falar sobre eles, aquilo não passava de uma ideia remota. Então, as marcas da “civilização”, que são levadas a esses povos, são bem destacadas na fala de Obierika: armas de fogo, bebidas e escravidão.

É importante observar a presença de tais produtos, que caracterizam a presença do branco no continente africano, pois eles representam a interferência do homem branco (e do capitalismo, por conseguinte) naquele continente. Dessa maneira, as bebidas, a escravidão e as armas de fogo remetem ao pacto colonial e ao comércio triangular, estabelecido entre a América, a Europa e a África. Assim,

notamos como o capitalismo financeiro incorpora práticas anteriores, que são características do capitalismo comercial.

Por sua vez, na experiência de Marlow pelo Congo, observamos como o narrador apresenta ao leitor as suas impressões sobre aquela terra desconhecida e, junto a ela, a degradação ambiental, por meio da poluição do ar:

Naveguei um pouco rio acima, depois virei corrente abaixo, e dois mil olhos acompanharam as evoluções do demônio do rio que espadanava e batia feroz a água, com sua cauda terrível, bafejando fumo negro no ar (CONRAD, 2017, p. 109).

Os longos remansos, que pareciam o mesmo e único, as monótonas curvas exatamente iguais, passavam pelo vapor com sua multidão de árvores seculares, olhando pacientes aquele fuliginoso fragmento de outro mundo, dos massacres, das feridas. Eu olhava em frente, pilotando (CONRAD, 2017, p. 111).

As citações acima, extraídas de *O coração das trevas*, nos remetem às considerações de Dipesh Chakrabarty (2013) em seu ensaio *O clima da história: quatro teses*, especificamente, à terceira tese, na qual “A hipótese geológica do Antropoceno exige que coloquemos em diálogo as histórias globais do capital e a história da espécie humana”. Assim, observamos como a história da espécie humana – que é considerada uma espécie diferente das demais, tendo como característica o domínio sobre outras espécies animais – está inextricavelmente ligada ao capitalismo, sendo que as crises ambientais, criadas pelo humano, podem ir além do próprio capitalismo ou permanecerem, mesmo que o capitalismo já tenha sofrido outra alteração.

Portanto, conforme descrito na citação da novela conradiana, o barco (demônio do rio), que bafeja fumo negro no ar, é um fragmento fuliginoso de outro mundo (outra civilização), que levou massacres e feridas ao coração de África, o qual traz, para o cerne das considerações acerca da questão climática, uma reflexão sobre as condições biológicas e geológicas que salvaguardam a humanidade (CHAKRABARTY, 2013).

Verificamos como a interferência do homem sobre o meio-ambiente leva ao consumo, à poluição e à destruição de recursos naturais insubstituíveis, para alcançar estratos sociais cada vez mais altos, para estarem melhores ou para se constituírem como potências capitalistas na corrida da dominação imperialista.

Tal reverberação dos ecos do Antropoceno, por meio da literatura, nos leva a compreender como de fato se institui uma linha geológica divisória da cor, pois é a

partir da escrita da história, no momento em que esta ocorre, que verificamos como o modo de produção capitalista situa, em polos opostos, os ricos e os pobres, o sujeito metropolitano e o colonial, visto que, de um lado, encontramos aqueles que de fato se tornaram agentes antrópicos e, de outro lado, aqueles cujas pegadas sobre a face da terra são tão pequenas que não se constituem como forças geológicas. De acordo com Dipesh Chakrabarty,

Embora alguns cientistas queiram datar o Antropoceno a partir do momento em que a agricultura foi inventada, minhas leituras sugerem que a nossa entrada no Antropoceno não se deu na antiguidade e nem foi um acontecimento inevitável. A civilização humana certamente não começou com a condição de que, um dia, em sua história, o homem teria que mudar da madeira para o carvão e do carvão para o petróleo e o gás (CHAKRABARTY, 2013, p. 17-18).

O demônio do rio, de Joseph Conrad, se estabelece como representante do modo de produção capitalista, em sua fase putrefada, sendo o desenvolvimento tecnológico e militar, característicos do homem branco. Por outro lado, os dois mil olhos que acompanham aquele fragmento fuliginoso, advindo da Europa, são agricultores, cuja intervenção no ambiente não é capaz de mudar os rumos da humanidade de forma tão rápida e radical, pondo em risco a própria condição biológica humana. Assim,

Quando, passados quase dois anos, Obierika fez nova visita ao amigo exilado, as circunstâncias eram outras, bem menos felizes. Os missionários tinham chegado a Umuófia. Ali construíram uma igreja, lograram algumas conversões e já começavam a enviar catequistas às cidades e aldeias vizinhas. Isso constituía motivo de grande pesar para os líderes do clã, embora muitos deles acreditassem que aquela estranha fé, bem como o deus do homem branco, não durariam. Nenhum dos convertidos era homem cuja palavra fosse levada em consideração nos comícios. Nenhum possuía título. Pertenciam, na maioria, àquela espécie de gente que costumavam chamar de *efulefu*, isto é, pessoas vazias, sem valor. Na linguagem do clã, um *efulefu* era um homem capaz de vender seu facão e usar a bainha para guerrear. Chielo, a sacerdotisa de Agbala, chamara os convertidos de excrementos da tribo, e a nova fé, para ela, era um cachorro raivoso que viera devorar os excrementos (ACHEBE, 2009, p. 163).

A nova religião, que chega a Umuófia e aldeias circunvizinhas, é uma das raízes das práticas antrocêntricas do cristianismo, o que alerta para o fato de que os textos sagrados cristãos colaboram com a naturalização do *apartheid*⁵⁸ entre colonizadores

⁵⁸ O termo *apartheid* é aqui tomado pelo seu significado por extensão, que, no africâner, significa separação, discriminação ou segregação, de acordo com o dicionário Merriam-Webster. (Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/apartheid>. Acesso em 12 set. 2021).

e colonizados, pois consolidam o pensamento de segregação entre humano e não-humano.

Dessa maneira, as características da espécie humana, que é tida como uma espécie particular, são aplicadas aos sujeitos euro-americanos/metropolitanos; enquanto o caráter animalesco é reservado aos nativos, o que nos leva a constatar como o ser-humano não se constitui como uma única espécie, pois cria diferentes níveis de estratificação de valores da própria humanidade, para justificar a domesticação, marginalização e subordinação de outros povos.

A literatura cristã chama a atenção dos nativos, que se tornam novos prosélitos da nova crença. Todavia, o que se pode constatar é que os convertidos são geralmente pessoas que não possuem uma participação social significativa, pois se tratava de homens sem título, pessoas que não concordavam ou questionavam os costumes Igbo; mulheres que tiveram gêmeos e outros indivíduos marginalizados, por não se enquadrarem no perfil socialmente valorizado pelos cidadãos de Umuófia.

Assim, histórias sobre a destruição das espécies animais não-humanas ou humanas animalizadas são justificadas pelo cristianismo como uma forma de buscar a salvação, tal como a voz narrativa de *O mundo se despedaça* corrobora a seguir: “A canção contava a história de irmãos que viviam no escuro, amedrontados, ignorantes do amor de Deus. Falava sobre uma ovelha perdida nos montes, longe da casa de Deus e dos afetuosos cuidados do pastor” (ACHEBE, 2009, p. 167).

Os paralelismos entre animais humanos e não-humanos estão presentes nas canções e parábolas religiosas, conforme notamos na citação acima. O branco busca, por meio da religião e adoção de sua língua, facilitar a colonização, através da imposição religiosa e ideológica. A alegoria criada para estabelecer uma analogia entre os nativos/pagãos (irmãos que viviam no escuro e não passavam de ovelhas perdidas, por não conhecerem o deus cristão) denota a necessidade de um pastor-colonizador, para saírem da escuridão e, conseqüentemente, não perderem a sua alma.

A narrativa sobre a salvação é distorcida e apresentada de forma contraditória como caminho para a introdução da exploração ambiental de diversas espécies, inclusive, a humana autóctone, por ser considerada inferior.

Tal fato remete ao que Huggan e Tiffin (2016, p. 162, tradução nossa) salientaram, ao chamarem a atenção para a misericórdia divina, que nos é apresentada a partir do Livro do Gênesis, como “o início de processos de dominação

patriarcal humana: das operações de sexismo, especismo, racismo, tortura e – finalmente – assassinato⁵⁹”.

A relação branco-destruição está tão intrinsecamente associada ao estabelecimento de um entreposto e, conseqüentemente, de um governo colonial, que impôs uma nova hierarquia, a qual foi aceita como natural por uma parcela da população, enquanto a outra parte foi presa e castigada pela nova lei. A voz narrativa de *O mundo se despedaça* apresenta a nova realidade da seguinte maneira:

Tomavam conta da prisão, que estava cheia daqueles que haviam ofendido a lei do homem branco. Alguns desses prisioneiros eram indivíduos que tinham jogado fora filhos gêmeos, e outros tinham molestado os cristãos. Eram espancados na prisão pelos *kotma* e obrigados a trabalhar, todas as manhãs, na limpeza do *compound* do governo e a apanhar lenha para o comissário branco e para os guardas. Alguns desses homens eram portadores de títulos, gente que deveria estar muito acima de semelhantes ocupações mesquinhas. Pesarosos por causa da indignidade que sofriam, lamentavam o abandono em que deixavam suas roças (ACHEBE, 2009, p. 197).

O quadro pintado acima pela voz narrativa nos mostra como os nativos, que permaneciam com as mesmas práticas culturais pré-coloniais, foram perseguidos e aprisionados por meio do poder colonial, que não permitia que o pleno exercício da cultura indígena ocorresse como o habitual. Aquele que infringisse a lei do homem branco, mesmo que fosse um homem que possuísse títulos, não estava impune. Racismo, tortura, assassinato, prisão, eis algumas operações decorrentes do patriarcado imposto pelos sujeitos metropolitanos. Esses fatos remetem a Edward Said (1995), quando o autor atenta para o poder das narrativas, seja o de narrar ou o de impedir o surgimento de novas narrativas.

Dessa forma, na narrativa acima, testemunhamos como as narrativas produzidas pelo sujeito hegemônico, de acordo com as suas ideologias, aproveita-se da realidade nativa, para utilizá-la contra o próprio sujeito colonial, que passa a interpretar os costumes daqueles povos, a partir de sua perspectiva cristã. Umuófia, bem como as demais aldeias, tem a sua organização social, política e cultural drasticamente afetada pelo patriarcado que, de caráter antropocêntrico, atua como elemento antrópico, que se materializa através de torturas, castigos, dividindo as sociedades entre humanos e não-humanos, ou humanos animalizados, os quais não possuem o direito de terem a sua humanidade reconhecida. Desse modo, o controle

⁵⁹ No original: “[...] as the initiating of processes of human patriarchal domination: of the operations of sexism, speciesism, racism, torture and – finally – murder” (HUGGAN; TIFFIN, 2016, p. 162).

que o homem branco terá sobre as escrituras sagradas cristãs é primordial para subjugar os não-humanos.

Destarte, o sacrifício animal ou do animalizado não parece ser algo grave ou repugnante, pois este é visto como um ato necessário, para manter a linha que divide o humano do animal. Conseqüentemente, o patriarcado se consolida cada vez mais e denota como a relação capitalismo-antropoceno é inseparável, especialmente quando o holocausto, promovido nas colônias, é justificado a partir da necessidade de cristianizar e civilizar aqueles indivíduos que não conheciam a Deus, tampouco a luz da razão. O vínculo entre a religião e a comercialização é denunciado em *O mundo se despedaça* em diversos momentos, destacamos um deles a seguir:

Havia em Umuófia muitos homens e mulheres que não compartilhavam as mesmas opiniões hostis de Okonkwo sobre o novo regime. O homem branco trouxera realmente uma religião maluca; mas, ao mesmo tempo, construía um entreposto, fazendo com que pela primeira vez o óleo e as sementes de palma atingissem preços elevados e que uma grande quantidade de dinheiro afluísse a Umuófia (ACHEBE, 2009, p. 200).

Com a chegada do branco, Umuófia passa a viver sob uma nova forma de organização, que atrai e interessa a maioria das pessoas daquela aldeia. Embora Okonkwo não concorde com a nova realidade que passa a viver depois dos sete anos de exílio, vividos por ele em Mbanta, as demais pessoas da aldeia demonstram receptividade ao novo modo de produção que o branco impõe. As novas possibilidades de comercialização, possibilitadas pelo entreposto, com preços mais elevados para o óleo e as sementes de palma, agradam os moradores da aldeia, uma vez que tais produtos passam a ser comercializados por valores nunca vistos antes, fazendo com que o dinheiro circulasse abundantemente.

No que concerne à circulação de dinheiro, observamos uma mudança na forma de produção, a qual está marcada pela separação da atividade agrícola, havendo uma melhoria desta, da caça, visto que a segunda perde importância e novas funções sociais surgem, tais como o serviço burocrático, os militares e camponeses. Posteriormente, a relação do homem com a terra também muda, pois a posse coletiva passará a ser individual:

Podiam verificar que isso estava realmente acontecendo, pelo exemplo do tribunal da cidade, onde o comissário distrital estava rodeado de forasteiros que falavam a língua dele. A maioria desses forasteiros vinha de Umuuru, a distante cidade situada às margens do Grande Rio, onde o homem branco aparecera pela primeira vez (ACHEBE, 2009, p. 203).

Assim, em *O mundo se despedaça*, os indivíduos faziam parte de uma sociedade, cujo modo de produção se assemelhava ao primitivo, com o trabalho em conjunto, baseado na ajuda mútua, tendo a terra como elemento primordial para a sua subsistência; entretanto, o dinheiro [cauris] já era utilizado, para comercializar alguns produtos ou na realização dos casamentos, quando os noivos deveriam pagar uma quantia determinada a partir da negociação entre as famílias, referente ao valor que a noiva possuía.

A voz narrativa enuncia ao leitor quando o homem branco apareceu pela primeira vez em Umuúfia, uma cidade localizada às margens do Rio Níger. Daí, constatamos, mais uma vez, como a utilização do transporte fluvial foi fundamental para a expansão das práticas imperialistas e políticas coloniais, haja vista que facilitou a entrada do colonizador nas terras antes desconhecidas. Além disso, situar-se em uma cidade próxima a um rio, torna-se estratégico, pois favorece o escoamento de matérias-primas, o recebimento de produtos manufaturados e a chegada de mais exploradores e expedições para a colonização.

Na citação acima, podemos compreender o caráter ecodiegético que a literatura possui, ao representar o ambiente natural e dar voz a ele, pois, embora aparente, à primeira vista, uma particularidade local, seus atributos alcançam uma marca global, ao dar voz também ao planeta. Assim, mídia e cultura promovem a possibilidade de compreender como o Antropoceno, enquanto era geológica, é escrito enquanto contexto de mudanças, sob a perspectiva não apenas geofísica e histórica, mas também cultural. Logo, noções como a religião e a língua estrangeiras são recursos fundamentais para a compreensão das ações antropogênicas, a exemplo da extensão do domínio europeu sobre os indígenas, pois

O povo só tinha olhos e ouvidos para a nova religião, o novo governo e os novos entrepostos. Ainda havia muita gente que considerava essas novas instituições malignas, mas mesmo essa gente não pensava nem falava em outro assunto e, sem dúvida alguma, não estava interessada no retorno de Okonkwo (ACHEBE, 2009, p. 205).

Em *O mundo se despedaça*, embora não seja a única pessoa a não concordar com as mudanças ocorridas, a partir da chegada do branco, Okonkwo é a única pessoa a se opor veementemente ao novo governo instaurado e as suas novas regras. O protagonista tenta, de todas as formas que lhes são possíveis, lutar contra a nova ordem social, vigente em Umuúfia. Contudo, não consegue ter êxito e perece, devido às sucessivas desventuras que lhe ocorrem na narrativa.

O caráter prosopopeico da literatura contribui para uma representação ecomimética do planeta, que reside na relação humano e não-humano, de modo que podemos adicionar ao segundo grupo não apenas as espécies animais não-humanas, mas também aquelas que o próprio humano trata como animalizada, diante de sua necessidade de subjugar e dominar o meio em que vive e aqueles que vivem naquele meio.

Nesses termos, em consonância com o pensamento de Boes & Marshall (2014, p. 69, tradução nossa), “A prosopopéia é o que nos permite dar um rosto à natureza, mas ironicamente também tirar esse rosto, porque acabamos falando pela natureza⁶⁰”.

3.2 Nas trevas das artérias racistas e especistas

Aí reside, como a maneira mais radical de pensar a finitude que compartilhamos com os animais, a mortalidade que pertence à finitude propriamente dita da vida, à experiência da compaixão, à possibilidade de compartilhar a possibilidade desse não poder, a possibilidade dessa impossibilidade, a angústia dessa vulnerabilidade e a vulnerabilidade dessa angústia.(Derrida)

A convergência dos estudos pós-coloniais e ecocríticos, mesmo em meio a uma relação conflituosa e contraditória, a partir da aliança entre o Norte e o Sul, promove uma união sob a perspectiva de estudos, tais como: os Estudos Verdes Pós-coloniais e a Ecocrítica Pós-colonial. Esse elo entre demandas pós-coloniais e as do meio-ambiente permite teorizar a interação entre as condições globais, relativas ao Imperialismo e colonialismo, ao passo que anexa, a essas reflexões, a necessidade interpretativa sócio-histórica, cultural e material ambiental.

As linhas abissais, que dividem as sociedades entre Norte e Sul / Oriente e Ocidente, denotam, nessa perspectiva, a complexa interação entre categorias ambientais e as socioculturais. No cerne dessa relação, encontramos uma divisão não problematizada entre sujeitos e natureza, que, aparentemente, soa como categorias independentes, mas, quando colocadas em paralelo, promovem um exercício mútuo de produção e correção, no qual destacamos a negligência Pós-colonial antropocêntrica acerca da crítica ecológica.

A crítica ecoambiental Pós-colonial nos leva à construção do termo Imperialismo Ecológico. Esse termo, criado pelo historiador britânico Alfred Crosby,

⁶⁰ No original: “*Prosopopoeia is what allows us to give a face to nature but ironically also to take that face away, because we end up speaking for nature*” (BOES; MARSHAL, 2014, p. 69).

leva a implicações e considerações acerca da forma como o homem lida com o ambiente, especificamente, na apropriação violenta das terras dos povos autóctones até a inserção de gado não-domesticado e práticas agrícolas europeias, conforme salientam Huggan e Tiffin (2016).

Do conceito de Imperialismo Ecológico, surgem três ramificações que pensam o lugar em que os sujeitos e o ambiente ocupam nas sociedades: o Ecofeminismo, a biocolonização e o racismo ambiental. Tais termos abarcam diferentes relações entre os sujeitos e o ambiente, em que podemos observar, à luz do Ecofeminismo, através do Imperialismo Ecológico, a maneira como as atitudes humanas, em relação ao ambiente, são observadas como masculinas. A biocolonização reflete o panorama contemporâneo da biopolítica, marcado por um contexto biocientífico e biotecnológico, em que o ambiente se torna secundário, servindo às necessidades e fins ocidentais. O último termo, sobre o qual trataremos nessa secção, é o racismo ambiental, no qual os danos ao meio-ambiente estão direta ou indiretamente associados à raça.

O racismo ecológico estabelece relações entre os animais humanos e não-humanos, especialmente no que concerne à subordinação destes últimos sob a justificativa de que são inferiores ao homem, por falta de uma compreensão não só moral, mas também ética do relacionamento entre os homens e os demais animais. A “Ecocrítica é um estudo da cultura e dos produtos culturais (obras de arte, composições literárias, teorias científicas, etc.) que em alguns momentos está conectada com as relações humanas e o mundo natural”⁶¹ (DEAN, 1994, p. 1, tradução nossa).

Assim, o pensamento ecocrítico leva a considerar não apenas a subordinação dos animais não-humanos pelos humanos, mas as crises ambientais, geradas por esse pensamento ordinário no senso comum, que pode tomar dimensões catastróficas, como é o caso da caça predatória de elefantes, em razão do marfim, citado por Joseph Conrad, em seu romance *O coração das trevas*, ao denunciar as práticas imperialistas da colonização belga no Congo.

Dessa maneira, a Ecocrítica está diretamente relacionada aos estudos éticos, ao analisar as relações entre os sujeitos sociais e os animais não-humanos, por meio

⁶¹ No original: “*Eco-criticism is a study of culture and cultural products (art works, writings, scientific theories, etc.) that is in some way connected with the human relationship to the natural world*” (DEAN, 1994, p. 1).

da concepção de “especismo”, sendo um termo cunhado pelo pesquisador Peter Singer, fazendo referência ao preconceito contra os animais não-humanos ou, em suas palavras, “preconceito ou atitude tendenciosa de alguém a favor dos interesses de membros da própria espécie, contra os de outras” (SINGER, 2010, p.11).

Ao compreender a concepção de consciência como uma faculdade relativa à atividade humana, utilizando esse fato como uma forma de justificar as atrocidades cometidas contra os animais não-humanos, compreende-se as razões de se combater o especismo. Em outras palavras, mesmo que a capacidade de ter consciência sobre o que circunda os seres seja uma das formas de diferenciar o homem dos outros animais, o que se deve levar em consideração é o sofrimento, que é comum a todos os seres.

Márcia T. Felipe (2003 apud LIBANORI; JARDIM, 2013, p. 3), pesquisadora brasileira na área de estudos sobre Ética Animal, corrobora o pensamento de Singer, ao afirmar “que, ao expandir o grupo moral, o ser humano dilata o significado de sua existência”. Sendo assim, as implicações éticas de como pensar sobre os animais não-humanos leva à necessidade de respeitá-los e presar por sua existência, ao passo que promove uma leitura crítica sobre o imperativo de uma consciência ecológica nos textos literários.

Analisar obras literárias sob o viés da Ecocrítica e da Ética Animal conduz as pesquisas nesse âmbito a reverberar a dívida que o ser humano tem em relação às crueldades cometidas contra os animais não-humanos. Partindo desse pressuposto, deve-se compreender a análise literária sob o viés da Ecocrítica, a partir das implicações éticas das ações humanas, através de um ponto de vista interdisciplinar, para a promoção da revisão dos construtos socioculturais antropocêntricos.

A temática ambiental não é nova na discussão Pós-colonial, tendo feito parte de suas análises no início desses estudos. Considerando que o homem se tornou uma força geológica a partir da Segunda Revolução Industrial, em que as transformações nas sociedades passaram a ocorrer de forma mais rápida e intensa do que antes se verificou, percebe-se que existe um elo entre a política imperialista e a dominação do meio natural.

O desenvolvimento tecnocientífico sem precedentes, que ocorreu a partir da Segunda Revolução Industrial, trouxe as possibilidades de explorar e penetrar em novas terras, de forma mais rápida e fácil, a partir do surgimento do telégrafo, utilização do barco a vapor, desenvolvimento de um novo arsenal bélico, entre outros

aspectos, nos faz repensar o lugar da representação do meio ambiente nas produções literárias, sejam elas em prosa ou em poesia. Para Pablo Mukherjee (2010, p. 144):

[...] qualquer campo teorizando as condições globais do colonialismo e Imperialismo (os estudos pós-coloniais) deve considerar as inter-relações complexas de categorias ambientais como, por exemplo, a água, a terra, a energia, o habitat e a migração com categorias políticas ou culturais como, por exemplo, o Estado, a sociedade, a literatura, o teatro, as artes visuais. Igualmente, qualquer campo dando importância interpretativa à natureza (os estudos ecológicos/ambientais) deve ser capaz de traçar as coordenadas sociais, históricas e materiais de categorias como a floresta, o rio, as regiões e espécies.

Segundo Mukherjee (2010), o lugar se torna, assim, uma categoria analítica nos estudos pós-coloniais, de modo que a descrição da exploração do meio ambiente ocorre de acordo com os olhos do colonizador, que busca desumanizar o meio natural, ao vê-lo apenas como fonte de recursos que atendam aos fetiches das metrópoles capitalistas.

Como a análise de textos, sob uma perspectiva Pós-colonial, é norteada por discussões éticas e é voltada para questões regionais, a observação da geografia humana, em obras literárias, é indispensável, posto que

Os estudos étnicos e pós-coloniais têm uma forte ênfase regional, mas residem em espaços políticos ou culturais, e não em seus ambientes físicos. Com o tempo, a Ecocrítica pode propiciar aos críticos de raça e etnia uma visão de como essas construções sociais se relacionam com histórias mais amplas de uso e abuso da terra⁶² (HOWARTH, 1996, p. 81, tradução nossa).

Sob a justificativa de modernizar e civilizar, em especial, durante o século XIX e parte do XX, o progresso das potências europeias se deu de forma parasitária, a partir da destruição não apenas dos povos que viviam no continente africano, mas também da natureza, fato que apenas beneficiou as metrópoles.

Esse fato denuncia a falha coletiva da humanidade, quando pensamos o centrismo hegemônico do humano sobre o não-humano, ou sobre o humano animalizado. Destarte, o racismo ambiental é uma maneira de exercício da hegemonia de uma sociedade autoprivilegiada, que subjaz relações racistas, sexistas e coloniais que historicamente exploraram a natureza.

⁶² No original: “*Ethnic and postcolonial studies have a strong regional emphasis, but they dwell on political or cultural spaces rather than their physical environs. In time, Ecocriticism may provide critics of race and ethnicity with a view of how those social constructions relate to larger histories of land use and abuse*” (HOWARTH, 1996, p. 81).

Tal crítica eco/ambiental nos leva a compreender como todos os danos foram minimizados ao que se considera não-humano. A esse contexto institucionalizado de racismo ambiental, acrescentam-se outras formas de outremização dos sujeitos ambientais e animais: o especismo.

O especismo, assim como o racismo, ou o racismo praticado contra os animais não-humanos e, por conseguinte, ao humano animalizado, se constitui como uma forma racionalizada de exploração de elementos não-europeus. Assim, observamos como o animal e o animalesco foram colocados como opostos ao civilizado/europeu. O local, em que os animais e os animalizados foram circunscritos, é o lugar do outro, pautado em uma cultura centrada no humano e na razão de uma sociedade eurocêntrica e antropocêntrica, sendo utilizado como justificativa e condição basilar para a colonização, invasão e exploração de espaços considerados não utilizados ou vazios, visto que as populações desses lugares eram consideradas como não-humanas. De acordo com Achille Mbembe, em seu ensaio *Necropolítica* (2016, p. 128):

Que a “raça” (ou, na verdade, o “racismo”) tenha um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder é inteiramente justificável. Afinal de contas, mais do que o pensamento de classe (a ideologia que define história como uma luta econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente sobre o pensamento e a prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou dominá-los.

Desse modo, racismo e especismo podem ser compreendidos como sinônimos, haja vista que de um lado da história existem os humanos (sujeitos civilizados, herdeiros do iluminismo) e do outro os não-humanos (sejam eles animais de fato não-humanos e os humanos animalizados). É nesse lugar, considerado não habitado, que o antropocentrismo é naturalizado e utilizado como justificativa para o empreendimento colonial. Assim, o europeu pinta a imagem dos povos autóctones como sujeitos primitivos, pouco racionais, parecidos com crianças, animais e a natureza, conforme destaca Val Plumwood (2003).

Contudo, a naturalização do antropocentrismo não se limita apenas às sociedades ocidentais. Há a priorização da vida de uma espécie sobre a outra, sobre quais animais devem/podem sobreviver e os que não possuem esse direito. Assim como os animais são categorizados pelos humanos, de acordo com a sua importância e relevância no meio ambiente, o mesmo exercício é empregado aos humanos animalizados e aos animais não-humanos.

Nesse sentido, as diferentes espécies são consideradas de acordo com a sua superioridade e a sua naturalização e isso não ocorrerá de forma diferente nas sociedades. Vejamos a citação abaixo, extraída do romance *O mundo se despedaça*:

Pelo resto de sua vida, Okonkwo relembriaria esse ano trágico com um arrepio. Mais tarde, sempre que recordava aquilo tudo, surpreendia-se por não ter sucumbido ao desespero. Sabia que era um lutador ardoroso, *mas aquele ano fora dose suficiente para arrebetar a coragem de um leão* (ACHEBE, 2009, p. 44, grifo nosso).

Na citação acima, o narrador onisciente de *O mundo se despedaça* relata ao leitor um evento que marcara a vida de Okonkwo para sempre, que foi o desastre ocorrido no período de plantação, devido à irregularidade das chuvas, momento em que Okonkwo pretendia aumentar a plantação e, por isso, havia pego, por empréstimo, oitocentos inhames a Nwakibie. Contudo, o fato ao qual direcionamos a nossa atenção é a escolha do animal com o qual é realizada a expressão metafórica conceptual: o leão.

A escolha do leão como animal para estabelecer uma comparação com o protagonista da narrativa não ocorre em vão. Okonkwo é o personagem mais forte, além de ser o mais importante do romance. Ele consegue superar as adversidades que a vida lhe impõe desde a infância, conseguindo uma estabilidade econômica e social em Umuófia. Destacando-se entre os demais desde a juventude, quando vencera uma luta contra Amalinze, o Gato. Tais escolhas de animais trazem para cada personagem as características que estes possuem; vale ressaltar que se trata de felinos: o gato e o leão.

Todavia, o leão é o rei da selva, conhecido por sua força, coragem e bravura, nada mais do que digno de ser protagonista, com as suas batalhas internas e sociais. Desse modo, torna-se nítida a naturalização do antropocentrismo em sociedades não ocidentais, visto que a priorização de uma espécie sobre a outra reverbera o silenciamento de animais – e, por conseguinte, sujeitos – que são excluídos do ranking de privilégios humanos, sendo relegados à exploração.

Racismo e especismo caminham paralelamente; há as espécies que são escolhidas como superiores e há aquelas a serem subordinadas. Assim, observamos o sacrifício do animal e do animalístico, como ocorre quando Okonkwo vence a luta contra Amalinze. Porém, esse sacrifício não para nesse ponto, pois notamos como o protagonista-leão, enquanto representação metafórica conceptual, é perseguido e aniquilado ao longo do desenvolvimento da narrativa, por meio da ameaça que o

branco representa ao povo de Umuófia – e, conseqüentemente, aos demais povos indígenas do continente africano.

A detestável presença do homem branco civilizado leva ao aniquilamento das espécies por ele consideradas não-humanas. Enquanto a fauna viveu mais ou menos em harmonia com os povos autóctones, a chegada dos progressos da civilização e da pacificação das sociedades do baixo Níger, conforme é representado em *O mundo se despedaça*, leva à eliminação de animais e humanos concebidos como tais. Sobre esse fato, Cary Wolfe (1998, p. 39, tradução nossa) destaca que

[O] conceito humanista de subjetividade é inseparável do discurso e da instituição de um especismo que se baseia na aceitação tácita de que a plena transcendência ao humano requer o sacrifício do animal e do animalesco, que por sua vez torna possível uma economia simbólica em que podemos nos envolver em uma ‘morte não criminosa’, como Derrida diz, não apenas de animais, mas também de humanos, marcando-os como animais⁶³.

Considerar o animal ou aquele a quem ações animalescas são atribuídas, merece atenção, pois denota a relevância de reconsiderar as distinções entre seres humanos e animais. (Re) pensar a relação humano-animal, sob uma perspectiva da ética animal, requer a transcendência desse pensamento dicotômico e paradoxal, visto que permitir o assassinato do animal ou do animalesco se constitui como uma política de morte, tanto para animais humanos quanto para animais não-humanos, que não se enquadra sob o signo da identidade do sujeito do iluminismo.

A eliminação de animais que não estão em conformidade com as características do sujeito humano, a partir de uma identidade⁶⁴ pautada na razão, a qual se constitui por meio de um “centro” imutável na constituição de um núcleo interior, nos faz interrogar o antropocentrismo e a maneira como as ações antrópicas se realizam em direção da dissimulação ou do apagamento dos genocídios cometidos contra o outro. O sujeito cuja identidade se pauta nos preceitos iluministas considera o “eu-individual” das espécies tratadas sob o signo do animalesco como um contraste à sua competência de consciência e razão.

⁶³ No original: “[T]he humanist concept of subjectivity is inseparable from the discourse and institution of a speciesism which relies on the tacit acceptance that the full transcendence to the human requires the sacrifice of the animal and the animalistic, which in turn makes possible a symbolic economy in which we can engage in a ‘noncriminal putting to death’, as Derrida phrases it, not only of animals but of humans as well by marking them as animal” (WOLFE, 1998, p. 39).

⁶⁴ O conceito de identidade, ao qual nos referimos, toma como base o pensamento de Stuart Hall, em sua obra *Identidade Cultural na pós-modernidade* (2006).

O homem passa então a assujeitar os seres humanos e não-humanos que ele considera inferior, primitivo, irracional ou pouco racional, a natureza e o que ele considera como animal. Assim, tal assujeitamento reverbera os ecos do racismo como especismo institucionalizado ao estabelecer bases em uma concepção de cultura centrada no humano e na racionalidade como justificativa para a exploração do animalizado. Isso pode ser verificado ao longo da história, por meio de diversos mecanismos de interdição e intervenção humanas, para transformar as espécies outremizadas em objetos.

O filósofo Jacques Derrida (2002) chama a nossa atenção para diversas formas de manipulação do animalesco a partir de uma escala técnico-científica-industrial que ocorre há pelo menos dois séculos. Tal filósofo aponta que

No decurso dos dois últimos séculos, estas formas tradicionais de tratamento do animal foram subvertidas, é demasiado evidente, pelos desenvolvimentos conjuntos de saberes zoológicos, etológicos, biológicos e genéticos sempre inseparáveis de técnicas de intervenção em seu objeto, o vivente animal: pela criação e adestramento a uma escala demográfica sem nenhuma comparação com o passado, pela experimentação genética, pela industrialização do que se pode chamar a produção alimentar da carne animal, pela inseminação artificial maciça, pelas manipulações cada vez mais audaciosas do genoma, pela redução do animal não apenas à produção e a reprodução superestimada (hormônios, cruzamentos genéticos, clonagem etc.) de carne alimentícia mas a todas as outras finalidades a serviço de um certo estar e suposto bem-estar humano do homem (DERRIDA, 2002, p. 51).

As técnicas de intervenção sobre a animalidade e o conjunto de saberes desenvolvidos promovem a manipulação dos animais não-humanos sob diversos aspectos, desde a domesticação a manipulações genéticas audaciosas. Todavia, a manipulação da animalidade engloba o animalesco, que se encontra do outro lado da linha abissal, sejam os animais não-humanos ou humanos animalizados.

Tal fato pode ser observado no início da narrativa achebiana, quando o narrador nos diz que “Os animais perigosos tornavam-se ainda mais sinistros e estranhos na escuridão. Uma cobra nunca era chamada pelo nome, à noite, pois ela poderia ouvir” (ACHEBE, 2009, p. 29-30). Assim, podemos observar a divisão, feita pelo narrador, entre os animais perigosos e os que não o são, enquanto o homem não se enquadra no grupo dos animais. Esse fato é reforçado quando a personagem Ogbuefi Ezeugo também separa grupos sociais entre humanos e humanos animalizados, quando ele se refere ao povo de Mbaino da seguinte maneira:

- *Umuófia kwenu?* – clamou pela quinta vez, e a multidão gritou em resposta. Então, de repente, como um possuído, estendeu a mão esquerda e apontou em direção a Mbaino, dizendo entre os dentes firmemente cerrados:
 - Esses filhos de animais selvagens ousaram assassinar uma filha de Umuófia. (ACHEBE, 2009, p. 31)

Testemunhamos, nas citações acima, como ocorre a cisão entre animais humanos e humanos animalizados, quando encontramos, em *O mundo se despedaça*, as caracterizações feitas pelo narrador e a personagem. Na primeira, já podemos detectar como a cobra é apresentada como um animal perigoso e temido pelo povo de Umuófia, principalmente à noite, quando ninguém ousa chamá-la pelo nome, passando a utilizar outros termos para poder se referir a ela, como, por exemplo, o termo “cordão”. Assim, ao longo da narrativa, o leitor se torna uma testemunha ocular da segregação entre humanos e o animalesco. Vejamos no excerto abaixo:

Os animais perigosos tornavam-se ainda mais sinistros e estranhos na escuridão. Uma cobra nunca era chamada pelo nome, à noite, pois ela poderia ouvir. Era chamada de cordão. E assim, nessa determinada noite, à medida que a voz do pregoeiro ia sendo gradualmente engolida pela distância, o silêncio retornava ao mundo, um silêncio vibrante, que se fazia mais intenso com o trilo universal de milhões de insetos na floresta (ACHEBE, 2009, p. 29-30).

Nessa medida, percebemos a existência de uma linha divisória entre o humano e o animal, visto que de um lado dessa linha encontramos aqueles seres socialmente aceitos e aqueles que não o são, por possuírem atributos considerados selvagens. Desse modo, compreendemos que tal caracterização permeia diversas culturas, as quais não necessariamente são ocidentais. Contudo, a chegada do europeu aprofundou o hiato existente entre o animal e o animalesco nas sociedades colonizadas.

Racismo, sexismo, preconceito, colonização e conquista de outras sociedades, promovidas pelo europeu, são categorias analíticas que perpassam diversas teorias e se tornam, assim, questões centrais da crítica eco/ambiental. As relações de transculturação entre as sociedades e culturas invadidas e invasoras são também o cerne dos estudos animais e ambientais. Tal aspecto pode ser observado quando os dois párias raspam os cabelos e passam a frequentar a religião que o branco levou a Mbanta:

Os dois párias raspam o cabelo e, não muito tempo depois, tornaram-se um dos mais fervorosos prosélitos da nova crença. E, mais significativo ainda, quase todos os *osu* de Mbanta seguiram o exemplo dos dois primeiros. Na

verdade, foi justamente por causa do excessivo zelo de um deles que a igreja teve um sério conflito com o clã um ano mais tarde, pois esse homem matou a jlboia sagrada, que é a emanção do deus da água (ACHEBE, 2009, p. 179).

Na citação acima, torna-se evidente ao leitor o duplo processo de marginalização de animalização que o *osu*⁶⁵ passa em Mbanta. Pertencente a uma casta marginalizada, o *osu* não possuía direitos entre os demais cidadãos Ibo; não era livre como os demais e carregava consigo a marca que o caracterizava como propriedade de um deus: não podia cortar ou raspar os cabelos, os quais eram sujos, grandes e desordenados. Sendo assim, a um *osu* não lhe era permitido nenhum direito ou participação social, não podendo receber nenhum título, tampouco participar de assembleias; também lhes era vetado o enterro como os nascidos-livre, pois deveriam ser enterrados por outros pertencentes à sua casta na Floresta Maldita.

Nesse processo de segregação e marginalização do nativo, por parte de seu próprio povo, a animalização de sujeitos, que não são considerados parte do corpo social, é axiomática. De acordo com as considerações de Kelechi Chika Ubaka & Amachi Alex Ugwuja, em seu texto publicado em 2014, *Ohu/osu caste system in awo-omamma and Nsukka communities: impediments to National integration*, o tratamento praticado contra quem é *osu* faz parte de uma longa tradição de humilhações e isolamentos, pois

Ele é simbolicamente imolado e depois deixado para viver como uma criança ou escravo de sua divindade¹². O *Osu* está conectado com a entidade ou o divino de uma maneira especial, em oposição ao nascido livre comum sob circunstâncias naturais e normais de seu *Chi* (o deus de alguém). Ele é igualmente identificado como aquele que foi sacrificado a uma divindade por uma comunidade ou grupo de pessoas ou uma família¹³, bem como um escravo dedicado à divindade com o propósito de realizar algumas funções servis que podem incluir funções de sacrifício¹⁴. J.C. Agunwamba explica ainda sobre o grupo que constitui a casta *Osu* como "... miseráveis párias cujos antepassados foram comprados e dedicados aos serviços dos deuses; desprezava pessoas que viviam em bairros especiais isolados em torno do mercado; pessoas impuras que foram tratadas como pessoas com doenças infecciosas⁶⁶" (UBAKA; UGWUJA, 2014, p. 294-295, tradução nossa).

⁶⁵ No sistema de castas da sociedade Ibo, um *osu* é considerado propriedade de um deus, sendo tratado como um pária e condenado à escravidão, além de não poder estabelecer nenhuma relação com os nascidos-livre, muito menos casar com um deles. Conforme a narrativa de *O mundo se despedaça*, um *osu* era considerado um tabu e, devido a isso, não poderia também residir no mesmo ambiente que os demais cidadãos, sendo relegado ao *osu* uma área específica para viver.

⁶⁶ No original: "He is symbolically immolated and afterwards left to live on as a child or a slave of his deity. The *Osu* is connected with the deity or the divine in a special way, as opposed to the ordinary freeborn under natural and normal circumstances of his *Chi* (one's god). He is equally identified as one sacrificed to a deity by a community or group of people or a family¹³, as well as a slave dedicated to the deity with the purpose of performing some menial functions which may include sacrificial functions¹⁴.

Sabendo disso, testemunhamos como o especismo está enraizado na própria cultura da sociedade de Mbanta, uma vez que animais considerados sagrados são protegidos, enquanto outros podem ser segregados. Nesse sentido, ao grupo desses outros animais de pouca importância pertencem também os sujeitos que carregam os estigmas de sua classe social. Esse fato é evidente na descrição realizada, na citação acima, em que podemos identificar a turbulência gerada entre o clã e os prosélitos da nova crença, quando um deles assassinou a jiboia sagrada.

Torna-se notória a diferença de tratamento entre animais humanos, não-humanos e humanos animalizados. Assim, o segundo nível de animalização desses sujeitos pode ser detectado com a chegada do europeu a Mbanta e a consequente cristianização das sociedades do baixo Níger. Esse cenário de marginalização também se desenvolve em duas vias: a primeira concerne aos convertidos; a segunda diz respeito àqueles que insistem em permanecer no paganismo.

Tendo a religião como uma das categorias utilizadas como dispositivo de controle social e ferramenta para a colonização, o empreendimento imperial e a colonialidade de seu poder a utilizam como um dos meios que justificam a espoliação e eliminação do sujeito colonial. Desse modo, tanto os *osu* quanto os demais cidadãos nascidos-livre de Mbanta são tratados como não-humanos. Contudo, o hiato entre o sujeito metropolitano e o sujeito colonial não-convertido ao cristianismo é aprofundado, devido à não aceitação da religião cristã.

Assim, testemunhamos momentos de transculturação entre essas civilizações e culturas. O choque cultural, promovido pela interferência do europeu no modo de vida autóctone, em *O mundo se despedaça*, nos mostra como o mundo colonial vai se despedaçando cada vez mais. A fragmentação dos costumes, crenças e hábitos do nativo pode ser observada quando o senhor Kiaga – um nativo convertido, que atua como líder religioso em Mbanta, a serviço da religião metropolitana – reflete acerca do lugar do *osu* convertido em uma discussão com um dos nativos convertidos: “– Diante de Deus – disse – não há escravos nem libertos. Somos todos filhos de Deus e devemos receber esses nossos irmãos” (ACHEBE, 2009, p. 178).

J.C. Agunwamba further explains of the group constituting the Osu caste as ‘... miserable outcasts whose forefathers were bought and dedicated to the services of the gods; despised people who lived in special isolated quarters around the market; unclean persons who were treated like people with infectious diseases’ (UBAKA; UGWUJA, 2014, p. 294-295).

O senhor Kiaga tenta convencer os membros de sua igreja a aceitarem a presença do *osu* em seus cultos e templos; contudo, a estratificação social e o preconceito contra esses sujeitos estão de tal forma enraizados que a sua marginalização ainda é recorrente. Os estigmas dessa segregação social podem ser testemunhados na fala de um dos convertidos: “– O senhor não está entendendo – falou um dos convertidos. – Que dirão de nós os pagãos, ao saberem que recebemos um *osu* em nosso meio? Vão rir de nós” (ACHEBE, 2009, p. 178).

A cisão entre os párias e os nascidos-livre, em associação com a fala do senhor Kiaga, leva-nos a refletir sobre o caráter paradoxal e irônico do discurso colonial, que se expressa como libertador, ao mesmo tempo em que aprisiona o não-cristão nas celas do especismo e do racismo.

A ironia gerada a partir da contradição suscitada pelo discurso colonial na narrativa demonstra a alienação religiosa como ferramenta de controle social. Além desse aspecto, a religião também gera a falsa sensação aos nativos de pertença ao novo corpo social hegemônico, criado a partir da chegada do cristianismo. Assim, os convertidos desenvolvem uma convicção de aceitação por parte do europeu e de sua religião, por terem se tornado prosélitos da nova fé. Associado a esse pensamento, ainda se encontram preservadas as estruturas sociais de seu povo, as quais possuem uma íntima relação com a religião politeísta que cultuavam. Desse modo, os convertidos se negam a aceitar a presença de um *osu* no templo cristão, pois estes são considerados inferiores e, na posição de escravos, devem permanecer distantes dos nascidos-livre.

Seguindo essa linha de raciocínio, também identificamos como as características pagãs são animalizadas e utilizadas como o oposto do não-animal/civilizado e socialmente aceito pela nova crença. Para aceitar os nativos no cristianismo, o sr. Kiaga exigia que estes renegassem todos os costumes que caracterizassem ou se assemelhassem aos elementos pagãos. Para tanto, o *osu* teve que raspar os seus cabelos, haja vista que possuir cabelos grandes era um dos indícios de sua casta, uma vez que “as navalhas eram-lhes proibidas” (ACHEBE, 2009, p. 178).

Raspar aquela marca pagã foi o ato necessário para a incorporação daqueles sujeitos na nova religião. Embora existisse o medo de morrer, devido a tal atitude – ainda advindo da antiga religião – eles o fizeram. Contudo, o sr. Kiaga descontentou uma parcela dos seus convertidos, que se recusava a aceitar tal decisão, pois essa

parcela alegava que, embora o pastor ensinasse coisas novas, essa discussão sobre as castas era uma questão que os nativos conheciam muito bem. Destarte, aceitar um pária sob o mesmo teto que um nascido-livre seria motivo de escárnio a estes últimos. No entanto, Kiaga permaneceu irredutível em sua decisão.

Embora Kiaga possuísse uma aura de benevolência, ao aceitar e inserir um *osu*, que é social e historicamente marginalizado, devido a uma questão de organização social, relativa à sua casta, ele traz o racismo em sua formação ideológica e discursiva. A sua tática de arrebatamento de novas ovelhas ao seu rebanho – e consequente facilitação da colonização, por meio da assimilação da língua e da religião do colonizador por parte do nativo – embora, a princípio, soasse como inclusiva, demonstrava-se excludente, pois tudo o que não fosse cristão ou não possuísse traços que demonstrassem nitidamente que aqueles sujeitos eram seus sectários, deveria ser marginalizado, subjugado e objetificado.

É nessa relação que jaz o caráter paradoxal do discurso do colonizador, reverberado pela voz e atitudes do sr. Kiaga. Ao mesmo tempo em que esse discurso é libertador e inclusivo, pois cria uma atmosfera de aceitação para aqueles sujeitos animalizados – entre outros também outremizados, tais como mulheres que não conseguiam engravidar ou jovens que não concordavam e questionavam os costumes de seu povo – o sr. Kiaga possuía práticas excludentes e segregacionistas, haja vista que requeria a aniquilação de quaisquer marcas do paganismo que os seus seguidores possuíssem.

Por conseguinte, tais dispositivos de convencimento para a aceitação da crença cristã também se constituem como excludentes, pois não aceitam o que lhes é diferente e considerado não-civilizado. Logo, compreendemos como as bases racistas/especistas estão enraizadas na formação discursiva do europeu e como estas foram levadas ao sujeito colonial, que, por meio do contato transcultural com o branco, também a incorporou ao seu imaginário coletivo.

Ademais, é importante ressaltar, na relação entre o homem e o meio ambiente, considerando a questão animal, que a chegada do branco nas sociedades autóctones promove impactos que alteram o equilíbrio biológico daqueles lugares. Quando consideramos a presença e a interferência do branco nas sociedades autóctones, verificamos como os impactos ecológicos ocorrem de forma diferente antes e após a chegada do sujeito metropolitano à colônia. Constatamos tal fato a partir das

observações realizadas por Jean Dorst em sua obra *Antes que a natureza morra*. Dorst (1995, p. 21) afirma que

Os povos mais especificamente caçadores são regidos, entre outras, por leis em parte religiosas, em parte éticas, cujo fundamento ecológico é indubitável. Essas leis refletem uma harmonia entre o homem e seu meio. Nenhum depredador tem interesse em exterminar suas presas, e o homem primitivo não escapa à regra. Assim, essas tribos de caçadores elaboraram empiricamente certos códigos legislativos que lembram, na realidade, os grandes princípios ecológicos que regulam o equilíbrio depredador-presa. A título de exemplo, citamos os pigmeus que, na grande floresta africana, vivem da caça e da colheita, e que apresentam uma profunda adaptação ao habitat florestal.

Ao relacionarmos a reflexão de Jean Dorst com a discussão Ecocrítica Pós-colonial e o caráter ecomimético que a literatura possui, observamos como o diálogo intercultural e interdisciplinar que esses campos suscitam permite criar vias para desafiar os dispositivos de controle imperialista, que se ramificam por meio da dominância social e ambiental das ex-colônias.

Conseqüentemente, a noção de igualdade que termos como “Pós-colonial” e “ecológico” – os quais acarretam significados relativos a relações/trocas recíprocas entre o sujeito social e o ambiente em que vivem, seja ele natural, social, econômico, ético ou moral – ocasionam são relações que estão longe de se tornarem de fato igualitárias, pois são cooptadas pelas políticas capitalistas.

Tal relação entre homem e natureza nos permite observar como, na obra de Achebe, o nativo esteve a favor da natureza até a chegada do colonizador. A sociedade Igbo, de *O mundo se despedaça*, é semelhante à citação de Dorst, na qual o escritor destaca as sociedades de caçadores e as leis que regem a sua relação com o ambiente possuem um valor ecológico inconcusso.

As diversas aldeias, que compõem o cenário da narrativa achebiana, se caracterizam pela prática da caça e da colheita norteadas por aspectos religiosos. Contudo, a harmonia existente entre o homem e o seu meio é quebrada com a chegada do europeu e a implementação de seus costumes. A sua religião, os seus costumes e a sua relação com o meio natural são profundamente desestruturados, devido às atitudes especistas, que são assimiladas pelos nativos convertidos.

Desse modo, a recriação literária das relações entre os animais humanos e os humanos animalizados com o meio orgânico ou inorgânico, ao qual pertencem em *O mundo se despedaça*, possui um caráter prosopopeico ecomimético, através da metáfora concedida ao animalesco/outremizado.

Em decorrência desses fatos, apreendemos como o meio natural desvela as violências sofridas por parte do sujeito colonial e do metropolitano, no momento em que lhe é permitido “falar”, por meio da subalternização que lhe era imposta. Sendo assim, constatar e denunciar o racismo, o especismo e o sexismo deve ser um exercício contínuo, que envolve não apenas o âmbito social, histórico e econômico, entre outros, mas também o ambiental natural, pois esses elementos estão unidos pela metáfora que estabelece o paralelismo entre a metrópole (masculino/poderoso) e a colônia (feminino/fraco), daí ser possível a segunda ser subjugada pela primeira.

A dominação do meio natural não para por aí na narrativa. Presenciamos, ao longo da trama, a preocupação exacerbada com determinados animais, e a jiboia está em cena novamente. Posto isso, a recorrência da exacerbação da importância de determinadas vidas sobre outras, de animais mais importantes do que outros, de humanos mais importantes do que outros, é frequente na obra. Enquanto alguns humanos não merecem ter o direito de conviver sob o mesmo teto que outros, algumas espécies animais possuem mais direitos que determinados homens.

Embora esse pensamento já existisse em outras sociedades não ocidentais, o que se observa é que, antes da chegada do branco, a relação entre animais humanos e os animalizados era pautada em um elo de equilíbrio e compensações, que limitava a intervenção humana sobre o mundo material, conforme salienta George P. Marsh (1864; 1874). Essa discussão pode ser observada na citação a seguir:

A jiboia era o animal mais venerado em Mbanta e em todos os clãs da redondeza. Dirigiam-se a ela chamando-a de “Nosso Pai” e permitiam que andasse por onde lhe aprouvesse, até mesmo na cama das pessoas. Comia os ratos da casa e algumas vezes chupava ovos de galinha. Se um membro do clã matasse uma jiboia acidentalmente, era obrigado a fazer sacrifícios expiatórios e a providenciar uma caríssima cerimônia de sepultamento, como só as oferecidas aos grandes homens. Não havia nenhuma espécie de punição prescrita para um homem que matasse a jiboia deliberadamente, pois ninguém jamais pensara que tal coisa pudesse acontecer (ACHEBE, 2009, p.180).

Nesse excerto da obra de Chinua Achebe, testemunhamos como a jiboia é um animal de extrema relevância em Mbanta e regiões circunvizinhas, devido ao seu caráter religioso da deidade da água, que ela representa. Diferentemente do que observamos no comportamento dispensado a quem é *osu* nessas sociedades, a jiboia, por sua vez, possui livre passagem entre os cidadãos de Mbanta. Entretanto, a relação de compensação e equilíbrio, mesmo havendo a existência do especismo, era algo que compunha a organização daquela sociedade até a invasão do branco.

Animais eram caçados; a natureza era explorada; a interferência humana, no meio ambiente, existia; a degradação do solo e florestas, por meio de derrubada de árvores e a queimada ocorriam, mas os danos eram mínimos, quando comparados às ações do europeu civilizado. Assim, no decorrer da narrativa, tornamo-nos testemunhas da inserção e arraigamento das bases racistas e especistas que o europeu aprofundou. Essa relação de equilíbrio que existia nas sociedades pré-coloniais pode ser constatada na fala de uma das personagens:

— Não é nosso costume lutar por nossos deuses — afirmou um deles. — Não devemos ter a presunção de fazê-lo neste momento. Se um homem matar a jiboia sagrada no segredo de sua cabana, a questão ficará entre ele e o deus. Nós nada vimos. Se nos colocarmos entre o deus e sua vítima, talvez venhamos a receber golpes destinados ao infrator. Quando um homem blasfema, o que fazemos? Tentamos tapar sua boca? Não. Metemos os dedos nos ouvidos para que não possamos escutá-lo. Essa é a atitude sábia (ACHEBE, 2009, p. 180).

Como podemos analisar no trecho acima, embora Okonkwo quisesse vingar a morte da jiboia, os homens do clã de sua mãe decidiram fazer o oposto, ao não partir para o conflito com o assassino do animal. Utilizando-se de conselhos e provérbios, a personagem sugere que o castigo ao infrator deve ser decidido pelo próprio deus. Assim, não cabe aos homens decidirem o que devem ou não fazer contra o assassino. A represália é rejeitada, o que incomoda Okonkwo, mas o leitor pode observar que a natureza segue o seu próprio curso e o que tiver que acontecer, acontecerá, sem que haja a participação humana nisso.

Por outro lado, a presença do branco altera essa proporcionalidade entre o humano e o não-humano. Em Umuófia, quando o sr. Smith substitui o sr. Brown nos deveres religiosos, a forma como a relação entre o colonizador e o colonizado muda radicalmente e aqueles prosélitos fervorosos e radicais se sentem à vontade para levar ao extremo as suas atitudes segregacionistas, de modo que podemos contemplar mais cenas especistas/racistas. Um desses momentos de excessivo zelo ocorre quando “Um dos membros desse rebanho era particularmente difícil de refrear. Chamava-se Enoch e seu pai era o sacerdote do culto da serpente. Correria o boato de que Enoch havia matado e comido a jiboia sagrada e o pai o havia amaldiçoado” (ACHEBE, 2009, p. 200).

Desse modo, constatamos como o branco interfere diretamente na relação entre o sujeito colonial, os demais cidadãos de sua aldeia e o ambiente em que ele vive. Diferentemente do sr. Brown ou do sr. Kiaga, o *modus operandi* do reverendo

James Smith é marcado pela intolerância e pelo radicalismo. Esses fatores alimentam as ações de pessoas como Enoch, que, por intolerância aos ritos e costumes da religião de seu povo, se contrapõe a ela e viola os limites da respeitabilidade e a liberdade de escolha da religião que melhor lhe aprouver.

É importante ressaltar que a atitude de Enoch possui uma carga simbólica significativa, haja vista que ele é filho do sacerdote do culto da serpente. Assim, essa passagem da narrativa possui um caráter convencional, que não ocorre de forma arbitrária, pois promove reflexões acerca da colonialidade do poder da religião que aliena os sujeitos, por meio de sua metodologia. Desse modo, ser o filho do sacerdote do culto da serpente, o agente que assassinou a jiboia, não ocorre à toa.

A intolerância religiosa, associada ao especismo/racismo, advindos das formações ideológicas e discursivas da metrópole, denota a sua penetração e enraizamento na sociedade Igbo, a ponto de se manifestar por meio do filho de um sacerdote e do assassinato de um animal que é representante do culto que ele pratica. Além disso, não bastou apenas assassinar o animal, Enoch comeu a serpente, o que se torna ultrajante, pois não o fez porque sentia fome, mas agiu como uma maneira de demonstrar a sua força e por não temer os castigos divinos pelo ritual antropofágico, cometido contra a deidade.

A metodologia apresentada na narrativa é caracterizada por uma desconstrução dos costumes considerados pagãos, ao mostrar o poder do deus do branco, que não teme as intempéries que podem lhe abater, resultantes dos castigos dos deuses pagãos. Destarte, ao desafiarem os costumes dos nativos e não sofrerem nenhum castigo de suas deidades, além de acolherem em sua igreja todos aqueles que estivessem dispostos a se converterem, como é o caso do *osu*, ou por aceitarem as mulheres que tivessem gêmeos ou crianças *ogbanjes*, entre outros, a nova religião se apresentava como mais acolhedora e benevolente.

No tocante à diferença de comportamento entre o sr. Kiaga, o sr. Brown e o reverendo Smith, focando, especificamente, na relação de antagonismo entre os dois últimos, conforme Bakhtin (1990, p. 211) destaca, observamos que “Em literatura, o processo de assimilação do tempo, do espaço, e do indivíduo histórico real que se revela neles, tem fluído complexa e intermitentemente” (BAKHTIN, 1990, p. 211). Tal processo de assimilação do tempo e do espaço, que envolve o indivíduo, se justifica pelo fato de essas personagens representarem, no âmbito ficcional literário, figuras que correspondem à realidade empírica.

Notamos um paralelismo que se estende para além das fronteiras literárias, o que, sob um ponto de vista cronotópico⁶⁷, podemos relacionar o sr. Brown com David Livingstone e o sr. Smith com Stanley. Os dois primeiros, embora fizessem parte do empreendimento colonial, mostravam-se mais complacentes e dispostos a compreenderem e aprenderem com os nativos, mesmo buscando levar a colonização, a civilização e o cristianismo àqueles povos que viviam nas trevas. Os dois últimos não possuíam, por sua vez, nenhum traço de condescendência, pois tencionavam levar o “C” das conquistas àqueles territórios, sem cogitar considerar aqueles indivíduos animalizados como sujeitos sociais. Nesse sentido,

Havia um ditado em Umuófia que dizia: o batuque dos tambores acompanha o modo de dançar de cada homem. O sr. Smith dançava de modo frenético, e por isso os tambores também enlouqueceram. Os fiéis superzelosos que se haviam acalmado sob a mão comedida do sr. Brown agora floresciam na qualidade de favoritos absolutos. Um deles era Enoch, o filho do sacerdote da serpente, que, diziam, tinha matado e comido a jlboia sagrada. A devoção de Enoch à nova crença parecera aos aldeões tão desmedida, comparada à do sr. Brown, que costumavam chamá-lo de O Estranho Que Chora Mais Alto do Que o Viúvo (ACHEBE, 2009, p. 207).

Através das figuras do sr. Brown e do reverendo Smith, compreendemos como a metrópole subjogou a colônia, por meio da religião, e esse fato estabelece um paralelo com o domínio da terra. Começaram plantando a semente da palavra do deus cristão como subterfúgio para atrair seguidores e ganhar a confiança dos aldeões, inclusive, dos homens de título do clã. Assim, por meio de verbos, como “florescer”, notamos quando é chegado o momento de enrijecer as leis e o controle sobre o sujeito colonial, cujos mecanismos de controle passam da religião à força.

Nessa perspectiva, o especismo se constitui como sinônimo de racismo, pois os cidadãos que não se enquadravam no padrão requerido pela metrópole e por aqueles convertidos aos hábitos metropolitanos sofriam com as diversas formas de injustiça e violência. Além disso, por meio da afirmação de Okonkwo, o qual afirma que aquela aldeia – Umuófia – se tornou afeminada, identificamos a representação metafórica, que sustenta e que caracteriza o dualismo metrópole/colônia, masculino/feminino, forte/fraco. Sendo assim, Umuófia é duas vezes submissa e subjugada à figura masculina.

⁶⁷ Chamaremos *cronotopo* (que significa “tempo-espaço”). Esse termo é empregado nas ciências matemáticas e foi introduzido e fundamentado com base na teoria da relatividade (Einstein). Não é importante para nós esse sentido específico que ele tem na teoria da relatividade, assim o transportaremos daqui para a crítica literária, quase como uma metáfora (quase, mas não totalmente) nele é importante à expressão de indissolubilidade de espaço e de tempo (BAKHTIN, 1990, p. 211).

Então, quando o europeu decide, por meio de sua necropolítica, qual animal deve viver e qual deve morrer, encontramos nesse último grupo todos aqueles que são tratados sob o signo do animalesco, que é o oposto do civilizado, branco e iluminado pelo conhecimento:

Os animais na maioria das sociedades humanas são virtualmente impotentes; podemos fazer o que quisermos com eles – explorar, escravizar, assassinar ou vivissecionar para melhorar nossa sorte na vida. E, como o comissário distrital de Achebe em *O mundo se despedaça*, também podemos representar os animais de forma tão egoísta quanto quisermos, de maneira que racionalizem ou justifiquem sua sujeição contínua⁶⁸ (HUGGAN; TIFFIN, 2016, p. 151, tradução nossa).

Há grupos de animais perversos, animais bons, animais subalternizados às necessidades do homem e aqueles que estão em um nível de superioridade em relação aos demais, a exemplo do leão. Assim, grupos de animais como aves e caprinos são escolhidos para serem oferendas às divindades, como Ani ou o oráculo, por exemplo. Por outro lado, há animais superiores, como o gato ou o leão, que são colocados em comparação com personagens guerreiros, tais como os maiores lutadores: Amalinze, o Gato, e Okonkwo, que está sempre em relação com o leão.

Vale ressaltar que, assim como a segurança e a preservação da vida dos leões estava em risco com a chegada do colonizador, Okonkwo também estava. Com efeito, ao longo de *O mundo se despedaça*, vemos o protagonista perder espaço na narrativa para o colonizador. Embora seja bravo e destemido como um leão, perde a sua guerra particular para o branco.

Entretanto, há mais aspectos especistas na narrativa. Assim, na segunda citação acima, a personagem Ogbuefi Ezeugo afirma que “Esses filhos de animais selvagens ousaram assassinar uma filha de Umuófia. (ACHEBE, 2009, p. 31). Desse modo, contemplamos a maneira como o povo de Mabaino é tratado pelo povo de Umuófia. Desde o início do romance, o narrador nos fala sobre a superioridade de Umuófia nas guerras tribais e o quão poderosa ela é em comparação com outras aldeias.

Huggan e Tiffin (2016, p. 5, tradução nossa) chamam a nossa atenção para a presença do especismo não apenas nas culturas ocidentais, pois “em muitas culturas

⁶⁸ No original: “Animals in most human societies are virtually powerless; we can do as we please with them – exploit, enslave, murder or vivisect to improve our lot in life. And, like Achebe’s District Commissioner in *Things Fall Apart*, we can also represent animals as self-servingly as we please, in ways that rationalise or justify their continued subjection” (HUGGAN; TIFFIN, 2016, p. 151).

– e não apenas nas ocidentais – o antropocentrismo foi naturalizado há muito tempo. A priorização absoluta dos interesses da própria espécie sobre os da maioria silenciada ainda é considerada ‘apenas natural’⁶⁹. Essa superioridade ecoa o somido do especismo/racismo, pois observamos uma discriminação pautada no conceito de superioridade étnica de um grupo/aldeia em relação a outro.

Seguindo a perspectiva derridiana acerca da ética animal, a animalidade se torna uma discussão central para compreendermos o próprio homem. O antropocentrismo criou uma linha divisória humano-animal. Essa fronteira põe de um lado o humano e do lado oposto “todo o reino animal com exceção do homem” (DERRIDA, 2002, p. 28).

A existência da linha divisória humano-animal dá licença, para que as ações antrópicas produzam efeitos devastadores contra aqueles que são considerados animais. O antropocentrismo/eurocentrismo, em sua identidade humana, totalmente centrada e pauta na “racionalidade”, marca a cisão radical, empregada como justificativa para a violência cometida contra todos os que são considerados como animais.

Desse modo, podemos testemunhar infundáveis formas de opressão, marginalização, discriminação e preconceitos emergirem, daí o fato de o racismo está para o especismo, assim como o não-europeu está para o não-civilizado/animalesco. A relação oprimido/opressor e o motivo de determinados grupos sociais serem historicamente marginalizados não ocorre por acaso. O fato de o Ocidente não existir sem o Oriente, conforme Edward Said já apontou, pois o coloca como seu oposto, para que a sua existência possa de fato ocorrer, é um exemplo dessa cisão humano-animal.

A assujeitação de grupos sociais é um fator antropocêntrico, que está enraizado em concepções ocidentais acerca do que é humano e não-humano. O Outro animal humano assujeita o outro animal não-humano/animalizado. Assim, a assujeitação de animais, que não se assentam nas mesmas bases do que é humano, não diz respeito apenas a reflexões sobre uma ética animal, pois as percepções acerca da animalidade devem ser repensadas.

⁶⁹ No original: “*Within many cultures – and not just western ones – anthropocentrism has long been naturalised. The absolute prioritisation of one’s own species’ interests over those of the silenced majority is still regarded as being ‘only natural’*” (HUGGAN; TIFFIN, 2016, p. 5).

Em consonância com o pensamento derridiano, a necessidade de revisão dos nossos conceitos sobre o outro nos leva a pensar “na escala dos séculos vindouros, acredito em verdadeiras mutações em nossa experiência de animalidade e em nosso laço social com outros animais” (DERRIDA, 2004, p. 91). As reflexões acerca da ética animal devem ser estendidas a todos e quaisquer sujeitos ou grupos outremizados.

Sabemos que os impactos nos ecossistemas e no equilíbrio biológico são diretamente afetados pela presença humana. Conseqüentemente, o desenvolvimento tecnológico e científico das sociedades compromete e modifica o equilíbrio natural. Verificamos que o crescimento demográfico europeu também foi um elemento preponderante para que migrações da população europeia às colônias ocorressem.

A ida dos colonos aos territórios invadidos – seja no continente africano, americano, asiático e oceânico – e a instituição de assentamentos provocou impactos ambientais sem precedentes. Tal fato é reforçado ao rememorarmos que esse processo se intensificou durante o Antropoceno. Dessa maneira, compreender os impactos ambientais e as questões que essa demanda envolve ilustra a luta dos estudos pós-coloniais, em busca de refletir, a partir da relação entre discurso e poder, o controle político e ideológico da metrópole sobre a colônia. Com isso,

Os estudos pós-coloniais passaram a compreender as questões ambientais não apenas como centrais para os projetos de conquista europeia e dominação global, mas também como inerentes às ideologias do Imperialismo e do racismo das quais esses projetos historicamente – e persistentemente – dependem. Não apenas outras pessoas eram frequentemente consideradas parte da natureza – e, portanto, tratadas instrumentalmente como animais – mas também eram forçadas ou cooptadas ao longo do tempo para as visões ocidentais do meio ambiente, tornando assim a restituição cultural e ambiental difícil, senão impossível, de alcançar. Uma vez que a invasão e o assentamento foram realizados, ou pelo menos uma vez que as estruturas administrativas foram estabelecidas, os impactos ambientais das atitudes ocidentais para o ser humano no mundo foram facilitados ou reforçados pelo transporte deliberado (ou acidental) de animais, plantas e povos em todos os impérios europeus, instigando uma mudança generalizada do ecossistema sob regimes de poder visivelmente desiguais⁷⁰ (HUGGAN; TIFFIN, 2016, p. 6, tradução nossa).

⁷⁰ No original: “*Postcolonial studies has come to understand environmental issues not only as central to the projects of European conquest and global domination, but also as inherent in the ideologies of imperialism and racism on which those projects historically – and persistently – depend. Not only were other people often regarded as part of nature – and thus treated instrumentally as animals – but also they were forced or coopted over time into western views of the environment, thereby rendering cultural and environmental restitution difficult if not impossible to achieve. Once invasion and settlement had been accomplished, or at least once administrative structures had been set up, the environmental impacts of western attitudes to human being-in-the-world were facilitated or reinforced by the deliberate (or accidental) transport of animals, plants and peoples throughout the European empires, instigating widespread ecosystem change under conspicuously unequal power regimes*” (HUGGAN; TIFFIN, 2016, p. 6).

Conforme Huggan e Tiffin apontam na citação acima, relacionando a produção literária e aos estudos pós-coloniais, passamos a apreender como o contexto ambiental e social estão vinculados de forma indissociável. Os impactos e mudanças radicais, sofridas pelas sociedades autóctones, não ocorreram apenas nas esferas políticas, sociais e econômicas, mas também na ambiental. Contudo, pensar a questão ambiental não se restringe apenas à caça predatória de determinadas espécies, como a busca por marfim ou por peles de animais, utilizadas como matéria-prima para a fabricação de produtos manufaturados, para alimentar os fetiches da burguesia europeia.

Cabe também pensar que a perseguição e aniquilação dessas espécies também envolve um elo com os animais humanos, de modo que destacamos a opressão e soberania de uma espécie sobre a outra, a partir de uma concepção de suposta supremacia, pautada em preconceitos oriundos do pensamento ocidental.

Repensar o selvagem ou animalizado – e, nesse grupo, incluir humanos considerados inferiores e, por isso, semelhantes a animais – é ponderar sobre as relações entre europeus e meio-ambiente, em que os padrões de invasão deturparam as complexas relações que as sociedades indígenas estabeleciam com o meio em que viviam.

As pressões e imposições ideológicas e materiais europeias fizeram o mundo dos povos indígenas se despedaçar à medida que o dismantelamento de sua organização social e costumes foram brutalmente desfeitos sob a alegação de se tratar de uma imposição natural. A naturalização desse pensamento pode ser observada na passagem a seguir:

Parecia no entanto que eu era também um dos Trabalhadores, com maiúscula – você sabem. Algo assim como um emissário da Luz, uma espécie de apóstolo subalterno. [...] Falava em 'livrar aqueles milhões de ignorantes de suas maneiras horríveis', até, por minha honra, me deixar bastante incomodado. Aventurei-me a insinuar que a Companhia era organizada com vistas ao lucro (CONRAD, 2017, p. 26).

Na citação acima, Joseph Conrad denuncia os verdadeiros interesses das expedições patrocinadas pelas Companhias europeias, para promover a colonização no continente africano. Não há outro interesse nesse empreendimento além do lucro que é alcançado por meio da imposição da força bruta sobre os indígenas. A necessidade de “livrar aqueles milhões de ignorantes de suas maneiras horríveis” coloca em uma relação dual o europeu e o africano. Situados em polos opostos, os

animais humanos – europeus – e os humanos animalizados – povos autóctones – são dicotomicamente caracterizados, sendo o segundo grupo estigmatizado como bárbaro. Daí a necessidade de se levar a luz da civilização a eles.

O fato de levar a luz como forma de livrá-los de seus hábitos bárbaros se constitui, se olharmos mais de perto, como um ato de domesticação, como uma maneira de “aceitar” a convivência desses sujeitos no meio do branco. Apesar disso, essas pessoas ainda são consideradas inferiores, mesmo adquirindo os costumes, a língua e a religião do colonizador.

Nesse sentido, o privilégio do colonizador coloca o colonizado no mesmo lugar que os animais domesticados, ao permitir conviver com eles, ou melhor, o retrato do colonizado precedido pelo do colonizador é pintado como o de um animal exótico, que, sob a custódia do branco, foi introduzido na Europa após ter sido subtraído de suas origens e ter a sua ancestralidade negada/apagada pelo europeu. Em anuência ao pensamento de Albert Memmi, em sua obra *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, depreendemos que

Nada poderia legitimar melhor o privilégio do colonizador que seu trabalho; nada poderia justificar melhor o desvalimento do colonizado que sua ociosidade. O retrato mítico do colonizado conterà então uma inacreditável preguiça. O do colonizador o gosto virtuoso da ação. Ao mesmo tempo, o colonizador sugere que o emprego do colonizado é pouco rendoso, o que autoriza os salários inverossímeis (MEMMI, 1977, p. 78).

A edificação da imagem do colonizador, por meio da legitimação de sua posição privilegiada, é justificada, conforme aponta Memmi, através dos resultados positivos que eles alcançam para a Companhia, para a qual trabalham. Conrad denuncia, em *O coração das trevas*, as atrocidades cometidas por Kurtz e outros colonizadores do entreposto em nome da “causa civilizatória”, em favor da Sociedade Internacional para Eliminação de Costumes Bárbaros.

Existe, portanto, na prática e na narrativa conradiana uma crítica à rapinagem, promovida pelo colonizador, com vistas à aviltção do subalternizado, em que a constituição de Companhias servia apenas para o propósito de mascarar os verdadeiros interesses capitalistas, que levaram à criação de trustes e cartéis para a partilha do mundo entre as maiores potências capitalistas.

Destarte, o retrato do colonizador é constituído sob o signo de um missionário abnegado, forjado no fogo do trabalho árduo, para conquistar novos territórios e arrebatat mais almas convertidas para o rebanho de Deus. Por outro lado, a imagem

do colonizado é pintada como indolente, preguiçosa, desvirtuada, pagã e selvagem, constituindo um paralelo com animais considerados inferiores e dignos de objetificação pelo branco.

A aliança Ecocrítica/Pós-colonial permite uma leitura diferente dos textos literários sobre a concepção de Ecocrítica proposta por Cheryll Glotfelty, uma vez que Glotfelty e Fromm (1996, p. xviii, tradução nossa) definiam a Ecocrítica como “um estudo da relação entre literatura e ambiente físico”⁷¹. Embora essa definição ainda exerça influência, observamos as discussões se estenderem para o campo da filosofia e bioética como uma forma de crítica cultural engajada, em busca de repensar as ideologias ocidentais acerca do desenvolvimento, como uma maneira disfarçada de neocolonialismo, por meio de diversos aparatos desenvolvidos para servir aos interesses econômicos e políticos do ocidente.

Falar sobre a Ecocrítica Pós-colonial é compreender a relação entre o desenvolvimento e o subdesenvolvimento do universo dos colonizadores e dos colonizados. Não se trata, pois, de uma leitura particular dos textos ou de um *corpus* específico que compõe as reflexões sobre a ecodiegese das obras. A análise Ecocrítica dos diversos textos que perfazem o arsenal cultural reflete não apenas sobre a busca por justiça ambiental, mas também social e econômica, conforme salienta Curtin (2005).

Essa busca por justiça social e econômica ultrapassa as fronteiras literárias e reverbera o eco de seu clamor por justiça e reivindicação de seus direitos na esfera social. Os textos literários nos apresentam a terra desolada e arrasada pela chegada do branco, que inferiorizou e subjugou os nativos como animais não-humanos. Tal relação de domesticação, bem como dominação dos nativos pode ser evidenciada em *O coração das trevas*, quando Marlow faz a seguinte observação:

De vez em quando um barco, vindo da praia, me permitia um momentâneo contato com a realidade. Uns camaradas negros movimentavam os remos. Podia-se ver de longe o branco dos olhos deles reluzindo. Gritavam, cantavam; os corpos escorriam de suor; os rostos pareciam máscaras grotescas – aqueles sujeitos; mas tinham ossos, músculos, uma vitalidade selvagem, movimentos de intensa energia, que eram naturais e autênticos como as ondas ao longo de seu litoral (CONRAD, 2017, p. 28).

Assim como em *O mundo se despedaça*, a narrativa de *O coração das trevas* nos faz refletir acerca da necessidade da luta por justiça social e econômica. A

⁷¹ No original: “a study of the relationship between literature and the physical enviroment” (GLOTFELTY; FROMM, 1996, p. xviii).

colonização da Nigéria – observada na obra de Achebe – e a sofrida pela República Democrática do Congo, que são denunciadas em ambas as obras, nos permitem verificar a animalização imposta ao nativo. Enquanto assistimos ao mundo Igbo se despedaçar sob a escrita de Achebe, que pertence a uma ex-colônia, *O coração das trevas* nos ambienta no contexto colonial por um sujeito metropolitano, que transita entre o pensamento determinista-eugênico-cristão-colonial europeu e a desconstrução de tal pensamento, quando se depara com a realidade presenciada na colônia.

Quando identificamos, na citação acima, a forma como o narrador nos relata a sua experiência na colônia e descreve os nativos, apreendemos como ele a faz sob a ordem do discurso colonial, a partir da caracterização do nativo como “Uns camaradas negros”, “Podia-se ver de longe o branco dos olhos deles reluzindo”, “os rostos pareciam máscaras grotescas” e “mas tinham ossos, músculos, uma vitalidade selvagem, movimentos de intensa energia, que eram naturais e autênticos como as ondas ao longo de seu litoral”.

Desse modo, a representação animalizada, pautada em preceitos especistas, faz parte do discurso opressor, que diminui a importância social do sujeito colonial, a ponto de apenas ser mão-de-obra barata, de baixo ou de nenhum custo. Assim, tal caracterização soa como um aspecto tão natural quanto “as ondas ao longo de seu litoral”.

A vitalidade característica da selvageria, atribuída àqueles sujeitos, nos faz repensar o caráter utilitarista da igualdade, que se baseia, como aponta Peter Singer, em seu *All Animals are Equal*⁷², a partir do pensamento de Jeremy Bentham, em uma concepção de moralidade, que a ideia de igualdade suscita, nos leva a repensar o tratamento dispensado aos seres que são tratados como animais. Esse questionamento nos leva às justificativas utilizadas para dominar o outro a partir de uma perspectiva moralizante. O caráter não factual, que a ideia de igualdade cria, está diretamente relacionado ao que lhe é útil, quando se considera as diferenças criadas para outremizar animais humanos e não-humanos, de acordo com os interesses e necessidades que O Outro apresenta.

Assim, a ideia de igualdade conduz os sujeitos a criarem regras e prescrições de como tratar aquilo que se considera humano e o que não o é. Desse modo, quando

⁷² SINGER, Peter. "All Animals Are Equal". In: *Philosophic Exchange*: Vol. 5. No. 1, Article 6. Disponível em: https://digitalcommons.brockport.edu/phil_ex/vol5/iss1/6. Acesso em: 16 jun. 2021.

pensamos na divisão ideológica do mundo, a partir de uma linha abissal, que coloca em polos opostos os sujeitos hegemônicos e os subalternizados, compreendemos como intolerância religiosa, racismo, sexismo e outros preconceitos e violências contra o outro jazem nesse pensamento utilitarista de igualdade, que é confortável e justo para o sujeito metropolitano, enquanto se constrói como elemento de marginalização para o sujeito colonial.

Dessa forma, para além de pensar a literatura como um espaço de deleite, a partir do uso estético da linguagem escrita, pensá-la por um viés ecocrítico nos permite compreender as formações ideológicas e discursivas que se entrelaçam nas tramas das narrativas aqui em estudo.

O pensamento ecocrítico, pautado na reivindicação de justiça social e econômica, nos permite, como propôs Edward Said, invocar o passado, para interpretar o presente. Esse presente é herdeiro do período colonial, que lhe causou marcas profundas que, mesmo com a independência das ex-colônias, possui grande parcela de sua população vivendo na miséria e sob governos despóticos, conforme podemos destacar no contexto nigeriano e congolês, representados pelo *corpus* desta pesquisa.

Associado à ideia de igualdade, pautada em uma concepção moralizante, que ao mesmo tempo é excludente quando se considera quais animais humanos e/ou não-humanos são valorizados e quais são subestimados, também destacamos a falta de consciência que é atribuída aos não-humanos. Conforme podemos observar ao longo da história, em trabalhos desenvolvidos na mídia e em outras áreas do conhecimento, há uma característica que acentua a linha divisória entre animais humanos e não-humanos: a consciência. Esse fator é amplamente empregado para justificar maus tratos, experimentos e utilização de animais na fabricação de roupas, calçados e acessórios, pelo fato destes “não” possuírem consciência. Assim sendo, Frasci e Lund (2009, p. 34) destacam que

Nós tendemos a aplicar os nossos ideais sublimes através da ação legislativa somente quando conveniente, e apenas quando não interfere com a nossa vantagem econômica ou dogma de direito de propriedade. Em nenhum lugar, vemos essa dicotomia em relevo austero, como quando comparamos o tratamento legal de animais de companhia e animais de criação. Por exemplo, se bater em um cão corrompe a alma humana, por que bater em uma vaca não teria um efeito corruptivo semelhante? E se isso acontecer, então por que não legislamos da mesma forma contra esta atividade? Existe algo que faz esses animais intrinsecamente diferentes dos animais de companhia? Será que um “porco” animal de estimação têm menos sentimentos do que os

criados para consumo humano? Novamente, se não, então por que é que eles recebem um tratamento diferente por força da lei?

Levando em consideração tais fatos, é notória a utilização dessa justificativa para subordinar e fustigar todos os que são animalizados. Embora Frascch e Lund destaquem acima a dicotomia humano e não-humano, podemos adicionar ao segundo grupo os humanos animalizados. Regredindo no tempo, nos séculos XIX e XX, nas ex-colônias, observamos que o tratamento dispensado ao sujeito colonial não difere da análise apresentada na citação acima. Com isso, verificamos que existem dois grupos de animais: o humano e o não-humano/humano animalizado.

Os ideais sublimes dos colonizadores estão pautados na vantagem econômica, o que torna conveniente o tratamento austero contra os escravizados. Esse fato não corrompe a alma humana cristã do sujeito metropolitano, pois não vê os nativos como seus semelhantes, assim como trata um porco, uma galinha ou qualquer outro animal de que possa ter alguma vantagem para a sua existência. Fato contrário, destacamos no que concerne ao animal de estimação, com o qual o nativo definitivamente não se assemelha aos olhos do colonizador.

Na relação entre homem e natureza, notamos que, sob a perspectiva de dominação europeia, o homem estabelece uma relação de dominância sobre o meio natural, o que reverbera os ecos discursivos do pensamento de soberania e supremacia europeus sobre as demais raças. Enquanto isso, assistimos à convivência pacífica dos nativos para a promoção de sua subsistência, que, apesar de também possuírem categorias de animais que mereciam ou não serem tratados como humanos, não se configurava como uma relação de exploração, morte, despotismo e violência.

Assim, na obra de Chinua Achebe, o leitor pode perceber essas duas visões por parte do narrador, mostrando que ele compartilha do olhar europeu, bem como do indígena. Por sua vez, na narrativa conradiana, há essas duas características sob a ótica do narrador-personagem/explorador, que tem o seu olhar sobre o outro desfeito, em parte ou questionado por si mesmo ao longo da sua experiência na colônia, o qual não está totalmente destituído dos preconceitos e caracterizações sobre o nativo, que são veiculados na metrópole.

Conseqüentemente, a relação entre a Ecocrítica e o Pós-colonialismo se torna indissociável, pois a primeira busca promover uma conscientização cultural sobre a responsabilidade das práticas do homem sobre o ambiente; por sua vez, os estudos

pós-coloniais promovem uma análise das marcas que o passado colonial deixou para o presente, pois, segundo Ashcroft (2001, p. 156), “o lugar é um resultado de habitação, uma consequência dos modos como as pessoas vivem num espaço”. Essa interdependência entre esses dois ramos nos leva a observar como a natureza pode ser representada sob um viés utilitarista para o consumismo ocidental, em vez de ser vista sob o prisma de elemento constituinte da história do homem.

Essa discussão deságua diretamente nas considerações de Glissant (1992) acerca do *humanismo*, pois a figura do homem é colocada de forma privilegiada em detrimento de outras categorias ordenadoras da realidade, havendo a necessidade da criação de uma consciência planetária, em que todos os elementos se inter-relacionam de forma igualitária, destacando, também, a linguagem da paisagem.

Em *O coração das trevas*, as personagens principais são o capitão Marlow e Kurtz, um comerciante de marfim. A missão de Marlow é capitanear um vapor para transportar marfim e, também, ir em busca de Kurtz, para trazê-lo de volta à civilização. Entretanto, o foco dessa análise recai sobre a comercialização do marfim, um dos elementos mais explorados durante a colonização do Congo. Essa relação de exercício de poder sobre a natureza, em especial, sobre os animais, remonta à cosmogonia presente na Bíblia Hebraica, como afirma Prinkladinick (2015, p. 15), de modo que destacamos a seguir um trecho da bíblia, fazendo referência a tal fato:

E Deus disse: ‘Façamos homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança, e que domine sobre o peixe do mar, sobre a ave dos céus, sobre o animal e em toda a terra, e sobre todo o réptil que se arrasta na terra!’ E Deus criou o homem à Sua imagem, à imagem de Deus o criou; macho e fêmea criou-os. E Deus os abençoou e Deus lhes disse: ‘Frutificai, multiplicai, enchei a terra e subjuguai-a, e *dominai sobre o peixe do mar, sobre a ave dos céus e sobre todo animal que se arrasta na terra!*’ (BÍBLIA HEBRAICA, 2006, p. 11-12, apud PRINKLADINICK, 2015, p. 15).

Como se pode verificar na citação acima, os próprios dogmas religiosos já utilizam de seus subterfúgios, por meio do discurso de poder religioso, que é apreendido como norma/lei, justificando o fato de o homem dominar o meio em que vive. Os animais são vistos como seres inferiores e, por isso, o homem, como imagem e semelhança de Deus – ser superior a todos os outros, que criou o céu, a terra e todo o universo – tem o direito de fazer o que quiser com os demais seres, podendo *encher a terra e subjugá-la*.

Com esse pensamento já arraigado em pressupostos religiosos, desde a descrição da criação do mundo, o homem tenta justificar o seu discurso de poder com

base nesses mecanismos. Quando se analisa os textos literários, observa-se que os animais são elementos que aparecem com certa regularidade, seja com uma representação com mais destaque em narrativas ou poesias, ou de forma mais implícita, mas que não impede a sua análise contextual na obra, uma vez que “É necessário estudar e estabelecer sistematicamente [...] as implicações da colonialidade do poder no mundo⁷³” (QUIJANO, 1997, p. 374, tradução nossa), como é o caso do *corpus* aqui em estudo. Com base nisso, notamos que a representação da crueldade e insensibilidade do colonizador é representada no romance já nas suas páginas iniciais, como se pode ler abaixo:

Entre nós havia, como já disse outras vezes, havia a irmandade do mar. Além de manter nossos corações unidos durante longos períodos de separação, essa irmandade nos fazia tolerantes com as patranhas uns dos outros – e até mesmo as convicções. O Advogado – o melhor dos amigos mais velhos – tinha, devido aos seus muitos anos e muitas virtudes, o único travesseiro a bordo, e deitava-se sobre o único tapete. O Contador já trouxera sua caixa de dominós e fazia construções arquitetônicas com as *pedras*⁷⁴ (CONRAD, 2017, p. 13, grifo nosso).

Consoante à narração, nota-se que Marlow (narrador) menciona um domínio feito de marfim, o que remete a uma das utilidades desse material, que servia para a produção de inúmeros objetos, inclusive, obras de arte. Contudo, no campo de estudos da história, a comercialização de marfim em países como a República Democrática do Congo não é muito pesquisada.

Peter Mark (2003), Luís Urbano Afonso e José Horta (2013), por exemplo, estudam a arte africana que utilizou o marfim para a sua confecção. Conforme aponta Soares (2017, p. 60), “o trabalho desses autores se concentra no estudo de objetos de marfim encontrados na Europa, ponto final de uma longa cadeia diplomática e comercial que levou o marfim africano aos consumidores e colecionadores europeus”. Ao correlacionar a literatura com a história, pode-se compreender o contexto de caça aos elefantes por marfim, para a produção de elementos que foram comercializados, visando o público europeu.

⁷³ No original: “Hace falta estudiar y establecer de modo sistemático [...] las implicaciones de la colonialidad del poder en el mundo” (QUIJANO, 1997, p. 374).

⁷⁴ “Between us there was, as I have already said somewhere, the bond of the sea. Besides holding our hearts together through long periods of separation, it had the effect of making us tolerant of each other’s y arns – and even convictions. The Lawy er – the best of old fellows – had, because of his many y ears and many virtues, the only cushion on deck, and was ly ing on the only rug. The Accountant had brought out already a box of dominoes, and was toy ing architecturally with the bonés” (CONRAD, 2018, p. 46).

Ao observar sob um prisma ético e ao colocar os animais no centro das considerações críticas sobre o sofrimento suportado pelos elefantes, coloca-se em questão os valores da sociedade, pois o ato de infligir sofrimento a uma pessoa é comumente centro de críticas sobre os maus tratos aos sujeitos sociais, entretanto, o sofrimento dos animais não-humanos muitas vezes é negligenciado ou passa despercebido. Esse fato é recorrente em diversas sociedades, uma vez que “garantia nenhuma de bem-estar ecológico existe se é governada por uma hierarquia social piramidal que depende de acesso seletivo aos recursos naturais para manter seu poder” (ROSS, 1994, p. 71).

Assassinar ou mutilar um animal, para a produção de adornos, obras de arte ou outros objetos, como o dominó, citado no romance, implica diretamente em uma questão ética, pois o sofrimento é comum a qualquer ser vivo. A literatura se mostra, então, como um campo de denúncias e de revisão de conceitos que uma classe/grupo social dominante institui, para justificar ou permitir que certos atos sejam admissíveis, como é o caso da seleção de animais feita.

Em outras palavras, o ser humano elege animais que podem ser assassinados ou maltratados e outros não, como é o caso dos que são destinados à alimentação, enquanto os domésticos devem ser bem tratados. É sob essa mesma ótica, que, durante a colonização da República Democrática do Congo, a mutilação e/ou o assassinato de elefantes era “justificável”, pois atendia às demandas de uma sociedade branca, europeia e rica. No trecho seguinte do romance, observa-se como se dava a troca de materiais de pouco valor pelo marfim:

Tudo mais no posto estava uma bagunça – cabeças, coisas, casas. Filas de negros cobertos de poeira, os pés cambados, chagavam e partiam; um fluxo de bens manufaturados, algodões, contas e quinquilharias baratas partia para dentro das profundezas das trevas, e em troca vinha um precioso pinga-pinga de marfim (CONRAD, 2017, p. 35).

Apreende-se, por meio do excerto acima, como a exploração se dava em dois níveis na narrativa: a primeira, por meio da escravização dos nativos e a segunda ocorria pela exploração do meio natural. Os nativos eram ludibriados com materiais sem valor, “que seguiam para as profundezas das trevas”, em troca de “preciosos filetes de marfim”, como coloca o narrador.

Assim, compreendemos como é representada tanto a animalidade humana quanto a não humana, sendo a primeira a mais perigosa, por ser predatória de qualquer outro animal e, até mesmo, da própria espécie, o que se inicia pelas

narrativas que o próprio ser humano constrói para subjugar o outro, como é o caso do darwinismo social. Todas as maldades são justificáveis pelo capital, especialmente na sociedade antropocêntrica. Por sua vez, os animais não-humanos não representam nenhum mal aos demais, a não ser quando precisam se defender ou se alimentar, pois faz parte do instinto natural deles.

Isso pode ser analisado pelo ponto de vista dos Estudos Animais Críticos, como afirma DeMello (2012, p. 5), ao dizer que esta é uma “área acadêmica de estudo dedicada à abolição da exploração, da opressão e da dominação animal”. Surge, assim, a necessidade ética de abolir e denunciar a exploração dos animais.

Seguindo com a análise, nota-se que a importância de Kurtz na narrativa condizia apenas com a necessidade de tê-lo no entreposto, para comercializar o marfim, como se pode ver abaixo:

‘Certo dia, sem sequer levantar a cabeça, comentou, ‘Com certeza, você encontrará o senhor Kurtz no interior’. Ao perguntar-lhe quem era o senhor Kurtz, ele me respondeu que se tratava de um agente de primeira-classe; e percebendo o meu desapontamento quanto àquela informação, complementou, vagarosamente, enquanto deitava sua pena, ‘Ele é uma pessoa notável’. Perguntas posteriores extraíram dele que o senhor Kurtz estava atualmente a cargo de um entreposto comercial, um dos mais relevantes, na importante região do marfim, bem ‘nos confins do território. Ele despacha tanto marfim quanto todos os demais juntos...’ Ele voltou a escrever. O homem doente estava enfermo demais para gemer. As moscas zumbiam em grande paz’ (CONRAD, 2011, p. 24, grifo nosso).

Consoante o que consta na citação, conclui-se que a missão maior de Marlow não era apenas transportar o marfim pelo rio Congo, mas resgatar Kurtz. A importância exacerbada dada ao comerciante desaparecido não é apenas porque ele estava entre os nativos, mas também e principalmente pelo trabalho desempenhado na “importante região do marfim”, haja a vista que ele consegue despachar mais do que todos os outros comerciantes juntos.

A partir dessa conjectura, o leitor pode perceber a necessidade de defesa dos direitos animais, assim como Thomas (2010, p. 235) chama atenção para o fato de que “bichos foram criados para o bem do homem, mas isso não era razão ele os maltratar desnecessariamente”. Em consonância com isso, explicita-se a crueldade humana, pois não há justificativas para as barbaridades cometidas contra os animais.

Constatamos, assim, que o comportamento bárbaro é inerente ao animal humano, enquanto o não-humano não se comporta de forma atroz em relação aos seus semelhantes ou aos de outras espécies, quando colocados em relação de

comparação com o homem. De acordo com esse pensamento, seria justo caracterizar as barbaridades como algo “desumano” se esta é uma característica da natureza dos animais humanos, mas não dos não-humanos? Eis um ponto para se levar em consideração nos estudos sobre a Ética Animal.

A ecodiegese das narrativas de Joseph Conrad e Chinua Achebe compartilham, assim, a especificidade de denunciar o desvozeamento de diversos povos a partir da representação do contexto Pós-colonial de *O coração das trevas*, e do pré e Pós-colonial de *O mundo se despedaça*, mesmo que em determinados momentos das tramas os elementos da narrativa ainda denotem a presença do discurso colonial na caracterização das personagens; na relação social entre os sujeitos; na forma de representar a participação feminina ou o feminino entre outras características.

Sabendo disso, verificamos que em *O mundo se despedaça*, ao contrário de *O coração das trevas*, identificamos apenas uma menção ao marfim, conforme pode ser evidenciado a seguir:

O pai começou a apalpar o interior do saco, à procura de sua garrafa de rapé. O saco era bastante fundo, o que o obrigava a enfiar o braço quase inteiro dentro dele. Continha outras coisas além da garrafa de rapé. Continha um chifre de beber e uma cuia, e os dois objetos entrechocavam-se, enquanto ele remexia no saco. Quando conseguiu encontrar a garrafa, tirou-a do saco e bateu-a várias vezes, levemente, contra o joelho. Pôs um pouco de rapé na palma da mão esquerda, e lembrou-se de que não tinha tirado do saco a colher de rapé. Tornou a remexer no saco e dele retirou uma *colher de marfim*, pequena e achatada, com a qual levou o pó castanho às narinas (ACHEBE, 2009, p. 83, grifo nosso).

Constatamos, ao longo da tessitura de *O mundo se despedaça*, a escassez de animais que compõem a fauna da região, em que Okonkwo vive. No que concerne à presença de marfim ou de alguma denúncia à caça predatória do material, para alimentar o fetiche da sociedade metropolitana, é notadamente evidente a lacuna de referências a esse fato. No desenvolvimento do romance, encontramos apenas uma menção ao marfim, que se limita à sua utilização pelos povos autóctones, para a fabricação de utensílios. Desse modo, a utilização do marfim, na trama, se limita a uma colher para retirar rapé do saco que a protagonista utiliza, para levar consigo o chifre, para beber vinho de palma, noz de cola e o pó resultante das folhas torradas e moídas de tabaco.

Averiguamos, também, que a finalidade da fabricação do utensílio utilizado por Okonkwo ocorre por motivos e em proporções totalmente diferentes: o primeiro para

uma produção limitada de utensílios e relativa às necessidades que estes possuíam; o segundo para uma produção em larga escala, a qual não estava associada a uma necessidade imediata da população, mas, sim, para nutrir os desejos da burguesia europeia, tais como a produção de bolas de bilhar e dominós. Dessa maneira, concordamos com Jean Dorst, quando este afirma que

Durante muito tempo, porém, o homem só exerceu no meio uma influência limitada, devido à fraca densidade de suas populações, cuja taxa de crescimento se manteve num nível muito baixo durante milênios, e à modéstia dos meios técnicos de que dispunha (DORST, 1995, p. 19).

Seguindo o pensamento de Dorst – levando em consideração a relação entre o homem e a natureza, especificamente entre o homem e outras espécies animais –, ao aplicá-lo à análise literária do *corpus* em questão, que corrobora a observação feita acerca da utilização do marfim e, por conseguinte, de outras espécies animais e vegetais que tiveram e ainda têm a sua exploração resultante da intervenção do homem no meio natural.

Quando verificamos a realidade apresentada pela diegese do romance e da novela, é notório como a presença branca interfere e altera a influência do homem sobre a natureza, pois a densidade demográfica aumenta e os meios técnicos dos quais aqueles povos dispunham são totalmente modificados e aperfeiçoados para facilitar a espoliação e usurpação das matérias que encontravam naquela região: sejam elas vegetais, humanas e não-humanas.

Destarte, o fato humano precisa ser considerado quando pensamos no equilíbrio ecológico, pois a relação depredador-presa cada vez mais se aprofunda à medida que os recursos técnicos se desenvolvem e se aperfeiçoam, fazendo com que o homem se torne uma força geológica, capaz de alterar o equilíbrio biológico, o qual ultrapassa os limites do equilíbrio estável e sistematicamente destrói a natureza, sem pensar no que é essencial às necessidades de sobrevivência. Assim, o homem, “Contrariamente à maioria das outras espécies animais, [...] é capaz de destruir inteiramente o seu habitat e de suprimir os fatores que condicionam sua existência” (DORST, 1995, p. 20).

A forma de os nativos lidarem com o ambiente e com outras espécies animais, através de uma influência limitada sobre o meio, pode ser encontrada em *O coração das trevas*, quando Marlow relata ao leitor uma de suas viagens pelo rio, em companhia de nativos em sua tripulação:

Hávamos recrutado alguns daqueles sujeitos no caminho, como tripulantes. Ótimos sujeitos – os canibais – em seu devido lugar. Eram homens com quem se podia trabalhar, e sou grato a eles. E, afinal, não se comiam uns aos outros na minha frente: haviam trazido consigo uma provisão de carne de hipopótamo, que apodreceu e fazia o mistério da selva cheirar mal em minhas narinas. Puuu! Ainda sinto o cheiro hoje (CONRAD, 2017, p. 60).

Primeiramente, no que concerne aos animais não-humanos, presenciemos, por meio do texto literário, como outras espécies animais são consideradas inferiores ao homem. A humanidade se constitui, assim, como uma linha divisória pela qual tudo o que não se configurar como humano pode ser utilizado para satisfazer às necessidades físicas humanas. Desse modo, os canibais utilizavam a carne de hipopótamo para saciarem a sua fome. Todavia, mesmo se tratando de uma interação ecológica intraespecífica desarmônica⁷⁵, observamos que a relação depredador-presa, mesmo ocorrendo entre indivíduos da mesma espécie, não é comparável a toda a atrocidade cometida pelo sujeito metropolitano contra o colonial desde a sua chegada à ex-colônia e às marcas da miséria, deixadas pela colonização, que se perpetuam até hoje.

Em segundo lugar, outro elemento que deve ser considerado nessa interação específica é a relação entre o animal humano e o humano animalizado, a partir do olhar de Marlow sobre o outro. A visão do colonizador sobre os povos autóctones e a falta de conhecimento acerca de seus costumes e hábitos são evidentes na forma como a personagem descreve o comportamento dos nativos e a observação que ele faz acerca do canibalismo: “Ótimos sujeitos – os canibais – em seu devido lugar” (CONRAD, 2017, p. 60); “E, afinal, não se comiam uns aos outros na minha frente” (CONRAD, 2017, p. 60).

Nesse sentido, notamos como a servidão desses indivíduos é útil ao sujeito metropolitano, que utiliza essa mão-de-obra de baixo ou de nenhum custo. Além disso, apesar da animalização destes, pela não compreensão dos aspectos culturais de sua sociedade, são vistos como “ótimos sujeitos”, por não realizarem a prática do canibalismo na frente do colonizador; poupando-o, assim, do horror ou da selvageria, termos que são empregados aos costumes dos nativos.

Em terceiro lugar, no que concerne ainda aos costumes bárbaros indígenas, detectamos como a carne podre de hipopótamo se constitui como um elemento que

⁷⁵ Relação entre animais da mesma espécie causa uma desarmonia, por gerar desvantagem para um dos indivíduos, devido à utilização deste como fonte de alimento para outro.

também distancia ou coloca em polos opostos o colonizador e o colonizado. O consumo da carne do hipopótamo e o odor ruim que ela exala são colocados em paralelo com a aversão àquele lugar que o narrador descreve: “havia trazido consigo uma provisão de carne de hipopótamo, que apodreceu e fazia o mistério da selva cheirar mal em minhas narinas” (CONRAD, 2017, p. 60).

Marlow apresenta, em sua fala, a repulsão e a antipatia por aquele lugar, mas, ao mesmo tempo, verificamos que o seu olhar de colonizador apresenta um caráter dual, pois, mesmo marcado pelo aspecto utilitarista que os indivíduos escravizados representam, o narrador afirma ser grato aos tripulantes que recrutou no caminho. Assim, tanto em *O coração das trevas* como em *O mundo se despedaça*, observamos como o empreendimento colonial e a fase superior e parasitária do Capitalismo são representadas por meio de narrativas literárias, fato que nos remete às reflexões de Antonio Candido, quando ele afirma que

Não é a literatura por ela mesma, mas pelo social. Assim, pode-se sair de uma análise sociológica periférica e sem fundamentos, não se limitando a uma referência à história sociologicamente orientada. Tudo faz parte de um ‘fermento orgânico’ (CANDIDO, 2006, p. 17).

Em consonância com o pensamento de Candido, concordamos que a análise literária não deve se restringir a um ato mecânico, que utiliza uma distante análise sociológica ou uma referência histórica que não busca criar uma unidade central, que integre esses dois elementos à compreensão do texto literário. Desse modo, a obra literária e a vida social estão intrinsecamente relacionadas e são interdependentes. Assim, esse “fermento orgânico” é a compreensão da literatura pelo social, que, dentro de sua própria realidade, dialoga com a sociedade e reverbera os ecos desta como elemento constituinte e indispensável para a produção literária.

Sendo assim, seguindo o pensamento de Candido, a obra literária é autônoma quando retrata a realidade, mas essa autonomia possui os seus limites frente a essa realidade e é isso o que observamos quando colocamos em paralelo as duas narrativas *corpus* desta pesquisa. Cada uma pinta um quadro diferente sobre o período colonial; cada uma com as suas particularidades e suas críticas a esse período histórico, em que há uma troca constante e dialética de influências do social sobre o literário e vice versa.

Dessa forma, não há obra literária fora da história ou da sociedade, mas, sim, um diálogo literário-histórico-social cronotópico, que não se constitui como uma

ferramenta de análise do real ou das experiências do autor – embora este possa utilizar o seu arsenal de vivências, não pressupõe exclusivamente as experiências do artista – a partir dos fatores sociais que incidem sobre determinada obra.

A relação entre literatura e sociedade, sob a perspectiva da linha divisória racista / especista entre humano e não-humano / humano animalizado, aparece mais uma vez na obra conradiana sob o signo da civilização, conforme podemos observar, quando Marlow está em meio aos seus monólogos e é surpreendido por uma voz: “– Tente ser cortês – rosnou uma voz, e eu soube que havia pelo menos outro ouvinte acordado, além de mim” (CONRAD, 2017, p. 59). Como podemos identificar, por meio da lembrança feita por Marlow, mais uma vez detectamos, em *O coração das trevas*, a divisão entre o civilizado e o não civilizado, que situa, em lugares diferentes, o branco e o negro.

O especismo, promovido a partir dessa forma de dominar os indivíduos, acentua o hiato existente entre as duas sociedades, que é reforçado pelo emprego do vocábulo “cortês”, o qual é sinônimo de civilizado. Desse modo, o sujeito que chama a atenção do narrador, para rever o seu comportamento – falar enquanto os outros dormem –, a respeito da necessidade de manter o decoro, traz em sua colocação a necessidade de os indivíduos brancos, mesmo vivendo longe da “civilização”, se comportarem adequadamente, de acordo com os seus costumes e os seus ideais de civilidade, em meio ao que consideram sociedades bárbaras.

Esse pensamento determinista do colonizador pode ser verificado quando o narrador ironicamente critica o empreendimento colonial, ao pôr em paralelo o civilizado e o não civilizado:

Mas não chegaram. Em vez dos rebites veio uma invasão, uma punição, uma visita. Veio por partes, durante as três semanas seguintes, cada parte encabeçada por um jumento trazendo um branco de roupas novas e sapatos marrons, a fazer medidas para todos os lados, daquelas alturas, aos peregrinos. Um bando briguento de negros com os pés esfolados trotava nos calcanhares do jumento; um monte de tendas, banquinhos de campanha, latas, caixas brancas, fardos pardos eram lançados no pátio e o ar de mistério aprofundava-se um pouco mais sobre a bagunça do posto. Chegaram cinco dessas prestações, com sua absurda aparência de fuga desordenada, trazendo o *butim* de lojas de roupas e de provisões, que eles arrastavam – dir-se-ia –, após um ataque, para a *divisão equitativa na mata*. Era um bolo inextricável de coisas decentes em si, mas que *a loucura humana fazia parecer espólios de um saque*.

Aquele dedicado bando chamava-se a Expedição Exploradora do Eldorado, e acredito que haviam jurado segredo (CONRAD, 2017, p. 53, grifos nossos).

Conforme a citação acima, com ênfase nas expressões em destaque, constatamos a utilização de ironia na novela conradiana, na qual o autor tece sua crítica ao colonialismo e ao Imperialismo. O sarcasmo utilizado pelo narrador se estabelece por meio dos contrastes apresentados ao longo da citação, para ressaltar o efeito que busca causar. A citação inicia com uma apresentação ao leitor do que o narrador e o seu grupo necessitavam após um rasgo no casco do vapor que Marlow comandava. Tendo em vista a impossibilidade de continuar a sua jornada, devido ao ocorrido, este espera por provisões que ajudem a consertar o veículo. Contudo, o que chega no lugar dos rebites é “uma invasão, uma punição, uma visita”.

Ao apresentar o “bando de negros briguentos”, cujos pés esfolados trotavam nos jumentos trazendo a carga, observamos como essa representação difere do branco em roupas novas e sapatos marrons. Entretanto, essa oposição na forma como os indivíduos se apresentavam compõe a ironia conradiana de descrição da cena, pois identificamos a crítica à especificidade da humanidade enquanto elemento inerente ao sujeito civilizado. Os negros, que possuem pés esfolados, são subjugados pelos europeus bem vestidos e têm que levar os frutos dos espólios promovidos pelo branco ao posto onde Marlow se encontra. Com isso, o butim sobre o qual o narrador se refere é constituído pelo conjunto de produtos materiais e dos nativos escravizados, ambos fruto do roubo e da pilhagem que o sujeito colonial promoveu.

Então, o que é essa humanidade ou a noção que se tem desta quando a loucura lhe é atribuída? É importante nos questionarmos sobre o emprego do termo “loucura”, quando este é utilizado pelo narrador, para descrever o que ele testemunha no posto, ao afirmar que “a loucura humana fazia parecer espólios de um saque”. Sabendo que o caráter de humanidade é histórico e socialmente empregado ao branco, enquanto a animalização é característica de quem não é branco, Marlow denuncia, em sua fala, como a loucura branca e o seu insaciável desejo pelo exercício do poder, promoveu a pilhagem nas colônias, em busca de riquezas. Enquanto isso, diversos indivíduos e nações sobreviviam de forma parasitária, através da barbárie promovida contra as sociedades indígenas, nas terras conquistadas. Assim, esse “bolo inextricável de coisas decentes em si” tornava-se abjeto pela forma como foi adquirido, por serem “espólios de um saque”.

Em diálogo com *O mundo se despedaça*, os frutos do espólio e da subjugação de nativos ao poder patriarcal, marcado por racismo e especismo, resulta na morte do anti-herói da narrativa:

Havia um pequeno matagal atrás do *compound* de Okonkwo. A única abertura para esse matagal, de dentro do *compound*, era um pequeno buraco redondo no muro de barro vermelho, através do qual as galinhas entravam e saíam em sua incessante busca de alimento. O buraco não era suficientemente grande para dar passagem a um homem. Foi na direção desse matagal que Obierika levou o comissário e seus homens. Deram a volta por fora do *compound*, procurando manter-se o mais perto possível do muro. O único ruído que faziam era com os pés, ao pisarem as folhas secas. E assim chegaram à árvore da qual pendia o corpo de Okonkwo. Ficaram imóveis diante dela.

— Talvez seus homens possam nos ajudar a tirá-lo dali e a enterrá-lo — disse Obierika. — Mandamos chamar gente de outras aldeias, a fim de nos prestarem esse serviço, mas talvez ainda demorem a chegar.

O comissário sofreu uma mudança instantânea. O resoluto administrador que nele havia cedido lugar ao estudioso dos costumes primitivos.

— Por que vocês mesmos não podem tirá-lo dali? — indagou.

— Porque é contra os nossos costumes — respondeu um dos homens. — Nós consideramos o suicídio de um homem um ato abominável. É uma ofensa contra a terra, e aquele que a cometer não poderá ser enterrado pelos membros de seu clã. O corpo desse homem é maligno, e só forasteiros podem tocá-lo. Por isso pedimos que seus homens nos ajudem a despendurá-lo dali, pois todos vocês são forasteiros.

— Ele será enterrado como qualquer outro homem? — perguntou o comissário.

— Nós não podemos enterrá-lo; só estranhos podem fazê-lo. Estamos dispostos a pagar a seus homens para que façam isso. E então, depois que ele tiver sido enterrado, cumprimos nosso dever para com o morto. Faremos sacrifícios, a fim de limpar a terra profanada.

Obierika, que estivera a olhar fixamente para o corpo enforcado do amigo, virou-se de repente para o comissário e disse-lhe, com ferocidade na voz:

— Aquele que ali está foi um dos maiores homens de Umuófia. O senhor levou-o a cometer o suicídio, e agora ele será enterrado como um cão... (ACHEBE, 2009, p. 228-230).

Na citação acima, testemunhamos a morte de Okonkwo, que mais se aproxima a um assassinato da personagem, que, ao longo da narrativa, passa de herói a anti-herói. O final trágico do protagonista se dá após sucessivas desventuras que ocorrem em sua vida, resultantes da sua não aceitação do feminino, o que se configurava, para ele, como símbolo de fragilidade na sociedade.

Nessa medida, com a chegada do colonizador e a implementação de sua religião, Umuófia e as aldeias circunvizinhas foram subalternizadas diante da hegemonia branca e do poder de atração que essa exercia sobre os nativos, por meio da religião e da comercialização dos produtos que antes não possuíam tanto fluxo de comercialização entre eles.

Diante do desmoronamento de seu mundo, Okonkwo se suicida. Tal atitude tomada pela personagem é um ato abominável para a cultura Igbo, o que levou Obierika a pedir a ajuda de pessoas que não pertencessem a Umuófia, para que pudessem retirar o corpo da árvore e enterrá-lo na Floresta Maldita, assim como os

demais indivíduos considerados inferiores ou animalizados, de acordo com os costumes da aldeia: gêmeos, pessoas com deficiências, crianças *ogbanje*, doenças e tudo o que era considerado ruim. Dessa maneira, Okonkwo se transforma naquilo que ele mais repudiava: uma pessoa fraca.

Vale dizer que não lhe atribuímos essa fraqueza, por ele ter cometido suicídio, diante da pressão sofrida com o despedaçar da cultura e sociedade, mas por agir contra os costumes que ele tanto pregava e queria que todos seguissem – guerrear, por exemplo, pois, muitas vezes, era uma escolha evitada pelos membros de seu clã, porém, ele defendia a sua necessidade sempre que possível. Assim, Okonkwo é duas vezes objetificado/animalizado: por seu próprio povo e pelo colonizador.

Okonkwo, após a chegada do branco, torna-se fruto da violência-objetificadora, juntamente com os demais de sua aldeia. Contudo, a objetificação se constitui como uma fraqueza que o protagonista não suporta, por ser algo que remete à fraqueza representada por seu pai, Unoka, o que o leva a cometer suicídio.

Em vista disso, Okonkwo, que antes era O Outro em sua sociedade, passa a ser o outro, ao ser tratado como um mero objeto, sofrendo violência por parte das autoridades metropolitanas, presentes no entorno da aldeia, e por ter a sua existência reduzida a nada, após o suicídio, devido a preconceitos antropomórficos. Assim, a alteridade dos animais não-humanos e dos humanos animalizados não é considerada pelo branco/humano racional, fato que nos leva a refletir acerca do imperativo ético-ecológico, relativo à sobrevivência daqueles que são oprimidos.

4 O ECOFEMINISMO E A DUPLA COLONIZAÇÃO DA MULHER: CONTRIBUIÇÕES AOS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS

Qual o lugar da mulher na sociedade? Se recorrermos à Bíblia, um dos livros mais antigos e o mais traduzido ao longo do tempo, notamos que a mulher é marginalizada. Eva, a primeira mulher, é o símbolo do pecado, pois seduziu o homem. Sendo assim, ao longo do tempo, a imagem da mulher foi pintada como algo ardiloso, pecaminoso e inferior ao homem.

A imagem de fragilidade e vulnerabilidade, quase igual a uma criança, também é atribuída à mulher, como forma de inferiorizá-la diante da altivez, sagacidade e força do homem, sempre visto como o provedor e protetor da mulher e dos filhos; à mulher, por sua vez, cabe cuidar da prole, do marido e dos afazeres domésticos. Assim, a mulher era inferior ao homem em todos os sentidos: intelectual, social e politicamente, além de dada a ataques de histeria. Joan Scott, em sua obra *História das mulheres*, traz as seguintes ponderações acerca do lugar que a mulher ocupou/ocupa ao longo da história:

A história das mulheres apareceu como um campo definível principalmente nas duas últimas décadas. Apesar das enormes diferenças nos recursos para ela alocados, em sua representação e em seu lugar no currículo, na posição a ela concedida pelas universidades e pelas associações disciplinares, parece não haver mais dúvida de que a história das mulheres é uma prática estabelecida em muitas partes do mundo (SCOTT, 2011, p. 65).

Quando refletimos acerca dos textos literários, observamos que a maioria dos protagonistas nas narrativas ou a voz do eu-lírico, por exemplo, são figuras masculinas. O cânone ocidental também é composto por homens, em sua maioria, brancos.

A imagem feminina, ao longo dos anos, foi colocada à margem da sociedade. A mulher, na maioria das vezes, foi caracterizada como inferior ao homem, seja intelectual, social e/ou economicamente, dependendo, dessa forma, da figura masculina, para poder existir. Culler (1999, p. 66-67), a esse respeito, destaca que

A crítica feminista tem discutido que diferença faz, que diferença deveria fazer, se o leitor é uma mulher. Como, pergunta Elaine Showalter, 'a hipótese de uma leitora feminina muda nossa apreensão de um dado texto, nos despertando para a importância de seus códigos sexuais'? Os textos literários e as tradições de suas interpretações parecem ter presumido um leitor masculino e induzido as mulheres a ler como um homem, a partir de um ponto de vista masculino.

Unindo os estudos pós-coloniais aos feministas, observamos a estreita relação que eles possuem na seara das teorias que marcam os estudos pós-estruturalistas. Ao verificar as representações de povos e pessoas que, ao longo do tempo, foram subalternizadas, destacamos a apreensão metafórica, em que a representação da mulher, na colônia, também evoca a colônia como mulher, daí a sua dupla colonização.

Os estudos feministas na literatura não tratam, pois, de evitar a leitura de textos que tragam em seu enredo as marcas do patriarcado, mas, sim, de denunciar essas formas de representação, por meio de uma releitura que desconstrói os paradigmas machistas, além de reverberar o eco das reivindicações femininas em obras literárias.

A denúncia da marginalização da mulher e a sua dupla colonização podem ser testemunhadas em obras de diversas escritoras, como: Anna Cooper, Sojourner Truth, Rosa Parks, Chimamanda Ngozi Adichie, Conceição Lima, Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo, Margareth Atwood, Doris Lessing, Buchi Emecheta, Toni Morrison, Paulina Chiziane, Malika Mokeddem, Marguerite Duras, Marguerite Yourcenar, Olympe de Gouges e Jean Rhys, entre tantas outras.

Assim como nos estudos pós-coloniais, o feminismo também passou por três fases distintas de reivindicações e formas de pensar o feminino. Embora as formas de pensar o feminino sejam designadas sob o termo feminismo, este deve ser compreendido em sua pluralidade de modos de analisar a condição feminina, em conformidade com a vasta gama de teorias que esse tema abarca.

Esses três momentos ficaram conhecidos de acordo com as demandas de cada momento de luta, iniciando com o sufrágio feminino, que lutava pela participação feminina na política, com a intenção de as mulheres terem o direito ao voto, tendo início no século XIX e durando até o início do século XX. Embora a primeira fase da luta feminista tenha se destacado pela participação política, essa onda também reivindicava o direito à propriedade, em caso de herança pela morte do pai; o direito de a mulher escolher com quem deseja se casar; a mulher e seus filhos não seriam mais propriedade do marido, entre outros direitos jurídicos.

A década de 1960 viu surgir a segunda fase do movimento feminista, que trouxe como um de seus principais símbolos a queima dos sutiãs, pois as relações de poder passaram a ser analisadas sob o prisma político e cultural. Essa etapa do feminismo se destaca pela reivindicação das mulheres, pelo direito ao próprio corpo, pela possibilidade de se divorciarem. Além disso, a sexualidade passa a ser uma categoria

a ser pensada. Vale dizer que a dominação masculina sobre a mulher é um tema recorrente desde a primeira onda.

A terceira fase do movimento ocorreu na década de 1990, sendo a mais transgressora de todas, pois são acrescentadas à discussão questões relativas à cor, cultura e gênero que ultrapassam o binarismo feminino/masculino sob uma perspectiva política, ao observar as relações de poder entre homens e mulheres, as diferenças entre ambos e os papéis que exercem em sociedade. Assim,

Ao afirmar que o sexo é político, pois contém também relações de poder, o feminismo rompe com os modelos políticos tradicionais, que atribuem uma neutralidade ao espaço individual e que definem como política unicamente a esfera pública, “objetiva”. Desta forma, o discurso feminista, ao apontar para o caráter também subjetivo da opressão, e para os aspectos emocionais da consciência, revela os laços existentes entre as relações interpessoais e a organização política pública (ALVES; PITANGUY, 1982, p. 8).

Contudo, é importante ressaltar que o lugar da mulher em sociedade é discutido há mais tempo do que as três ondas do feminismo. Um exemplo da existência de tais reivindicações é o movimento das mulheres francesas, em 1789, na marcha de Versalhes⁷⁶, as quais ficaram conhecidas, em um primeiro momento, como “as mães da Nação” e, com certo tempo depois, como *tricoteuse*, pois esse grupo de mulheres foi excluído da participação política e, por isso, passaram a tricotar – daí advém o termo *tricoteuse* (tricoteira) – enquanto assistiam a degolações pela guilhotina.

Personagens como Olympe de Gouges, cognome de Marie Gouze, já lutavam pelos direitos das mulheres. Ela, além de ativista social e abolicionista, publicou em 1791 a *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*⁷⁷ (Declaração dos direitos da mulher e da cidadã). Olympe de Gouges, durante a Revolução Francesa, se contrapôs à relação hierárquica entre homens e mulheres, bem como aos seus papéis em sociedade. Tal oposição ao patriarcado se materializou em sua obra, mediante a contestação da subjugação feminina, imposta pelo falocentrismo da sociedade francesa.

Em seu pós-âmbulo, destacamos o seguinte questionamento: “Mulheres! Mulheres, quando deixareis de ser cegas? Quais são as vantagens que obtivestes na Revolução? Um menosprezo mais marcado, um desdém mais perceptível” (GOUGES,

⁷⁶ A marcha de Versalhes foi uma insurreição feita por mulheres de camadas populares da sociedade, que não concordavam com os altos preços dos produtos, em especial, o dos alimentos e a privação destes, pela qual estavam passando.

⁷⁷ Texto disponível em: <https://seer.ufrgs.br/translatio/article/view/104834>. Acesso em: 11 out. 2021.

2007, p. 4). Gouges convoca as mulheres para repensarem o lugar relegado ao feminino na sociedade francesa, o qual, assim como em outras sociedades, é marcado pela simbologia do falo, que representa o poder e está intrinsecamente associado à figura masculina, devido à simbologia cultural e psicanalítica atrelada à fecundidade que o pênis ereto carrega consigo. Assim, Olympe de Gouges questiona as próprias mulheres e as instiga a repensarem a passividade delas diante de sua objetificação imposta pelo sexo oposto.

Ainda no século XVIII, por exemplo, encontramos a escritora inglesa Mary Woolstonecraft, que inspirou mulheres, ao longo do tempo, com os seus escritos, dentre os quais se destaca *Reivindicação dos direitos das mulheres*, publicado em 1792. Woolstonecraft, assim como Gouges, se destacou na luta pelos direitos das mulheres, quando também se posiciona de forma contrária aos paradigmas sexistas que aprisionavam/aprisionam os corpos, condutas, educação, relações e práticas sociais. Assim, a autora não apenas critica a hierarquia que o masculino impõe ao feminino, mas também como as mulheres acatam e propagam os ideais que as coagem, por meio dos grilhões androcêntricos. Desse modo, as mulheres “confinadas então em gaiolas como raça emplumada, elas não têm nada o que fazer a não ser se emplumar, e passear lentamente com o ar majestoso de poleiro em poleiro” (WOLLSTONECRAFT, 2015, p. 88).

Esses são alguns dos exemplos que a história nos dá sobre a participação feminina na sociedade, em busca de sua autonomia e liberdade. Contudo, tal luta não se restringiu, ao longo do tempo, a figuras femininas brancas e burguesas. A história testemunhou o surgimento de mulheres provenientes de grupos minoritários e marginalizados, bem como o desdobrar do feminismo em feminismos, de acordo com as diferentes necessidades que as diversas mulheres possuem, com base no contexto sócio-histórico e cultural ao qual pertencem. Desse modo, entre os mais variados feminismos, desenvolveremos, no tópico seguinte, análises acerca do *corpus* desta pesquisa, com base no pensamento ecofeminista.

Nesta apresentação do terceiro capítulo desta pesquisa, buscamos contextualizar a luta feminina ao longo do tempo, focando nas fases dos feminismos que circundam o *corpus* em estudo para observarmos como durante muito tempo a mulher negra foi marginalizada, inclusive dentro do próprio movimento feminista. Desse modo, é apenas na terceira onda, considerada interseccional, que as mulheres negras passam a ter voz – vozes estas que foram silenciadas por mulheres brancas

e burguesas em duas ondas marcadas por um “feminismo civilizatório”, conforme aponta Françoise de Vergès.

4.1 O masculino e o feminino: da metáfora colonial a uma leitura ecofeminista

Esta obra se situa na continuidade de obras críticas dos feminismos do Sul global (com aliadas no Norte) que versam sobre gênero, feminismo, as lutas das mulheres e a crítica de um feminismo que chamo de civilizatório, pois tomou para si a missão de impor, em nome de uma ideologia dos direitos das mulheres, um pensamento único que contribui para a perpetuação da dominação de classe, gênero e raça. Eu defendo um feminismo decolonial que tenha por objetivo a destruição do racismo, do capitalismo e do imperialismo, programa ao qual tentarei dar uma dimensão concreta. (Françoise de Vergès)

A repressão, o desvozeamento e a outremização das mulheres são cicatrizes de sua subjugação ao poder patriarcal. Em sua obra *Can the Subaltern Speak?* (Pode o subalterno falar?), Gayatri Spivak reflete acerca do lugar que a mulher ocupa na sociedade indiana, a partir de sua dupla subalternização, que ocorre pelos discursos patriarcal e pós-colonial, os quais não permitem que o subalterno fale, condição esta que responde à pergunta que intitula a obra.

Quando consideramos a função social da mulher negra, verificamos que essa dupla marginalização também lhe é comum. Todavia, diferente das mulheres que praticam o sati⁷⁸ na Índia, por meio da autoimolação, as mulheres negras sofrem com as violências legitimadas pelo discurso patriarcal e pós-colonial, por parte dos sujeitos metropolitanos, bem como pelo seu próprio povo, sendo um fator resultante da colonização.

A mulher negra, subalternizada e deslocada socialmente, enfrentou – e ainda enfrenta – o agrilhoamento de sua identidade advindo das funções patriarcais que dominam e exploram o corpo subalternizado, o qual é degradado em consequência de sua classe social, gênero e raça. Com o advento da colonização, testemunhamos os valores eurocêntricos serem impostos às sociedades autóctones, bem como a transitoriedade de seus direitos que são questionados e cerceados. Assim, o

78 “Sati (Su-thi ou Suttee) é a prática tradicional indiana (Hindu) de autoimolação de uma viúva na pira funerária de seu marido. A tradição sati prevaleceu entre certas seitas na sociedade da Índia antiga, que fizeram o voto ou o consideraram uma grande honra morrer nas piras funerárias de seus maridos” (AHMAD, 2009, p. 2, tradução nossa).

No original: “Sati (Su-thi or Suttee) is the traditional Indian (Hindu) practice of a widow immolating herself on her husband's funeral pyre. The sati tradition was prevalent among certain sects of the society in ancient India, who either took the vow or deemed it a great honour to die on the funeral pyres of their husbands” (AHMAD, 2009, p. 2).

feminismo “ultrapassa a categoria ‘mulheres’, fundada sobre um determinismo biológico, e atribui novamente à noção de direitos das mulheres uma dimensão política radical: levar em conta os desafios impostos a uma humanidade ameaçada de desaparecer” (VERGÈS, 2020, p. 21).

Nesse sentido, as mudanças políticas, econômicas e religiosas das sociedades indígenas das ex-colônias revelam a presença de vigilância ao longo de suas jornadas, em decorrência dos aparatos coloniais racistas, heteronormativos, capitalistas e estratificadores. Conforme já fora apontado há muito tempo por Beauvoir (1970), a sociedade é tipicamente masculina e a mulher fora definida pelo homem a partir da construção dela como o outro subalternizado em relação a ele mesmo, O Outro hegemônico.

Assim, em *O mundo se despedaça* e *O coração das trevas*, apreendemos esse construto social a partir da forma como as mulheres [não] são representadas. Em ambas as obras as mulheres não são tratadas como sujeitos autônomos ou capacitados intelectualmente, dependendo sempre da ação norteadora de um homem. Na obra conradiana verificamos o olhar do europeu sobre o comportamento de dois exemplos de mulheres: a europeia e a congoleza, o que se caracteriza pela total demonização da segunda em favor da exaltação da primeira como exemplo de comportamento decoroso. Na obra achebiana é notório como o discurso falocêntrico penetrou na sociedade Igbo e se ramificou, fato que é refratado pelas ações do protagonista em relação a quaisquer atitudes que venham a se caracterizar como fracas-femininas.

Em *O coração das trevas* notamos o apagamento das figuras femininas que uma vez ou outra aparecem na narrativa como um espectro que logo se desfaz após o seu surgimento. O pensamento androcêntrico característico do discurso hegemônico masculino situa dois exemplos de mulher ao longo da novela: o anjo do lar, que é representado pela tia do narrador e pela noiva de Kurtz; e o demônio da floresta, materializado na mulher congoleza que de fato é a esposa de Kurtz, embora eles não tenham passado pelo ritual cristão que sela o matrimônio de acordo com os preceitos civilizatórios europeus. Por conseguinte, o narrador não trata a indígena como companheira de fato do explorador que estava perdido na floresta, haja vista que o seu ponto de vista marginalizador não permite que haja a possibilidade de aceitação de uma mulher considerada “selvagem” no ceio da metrópole.

Por sua vez, em *O mundo se despedaça* a mulher e quaisquer outros sujeitos considerados “femininos” pelo protagonista Okonkwo são interditados ao longo da narrativa, o que denota a forma como o discurso colonial enraizou-se nas sociedades que as metrópoles espoliaram. Desse modo, a narrativa, em diferentes níveis, reflete o desmoraamento das sociedades Igbo e a exploração de seu povo seja por meio da força, seja de forma ideológica pela imposição de seus costumes, formações discursivas, religião etc. Tais marcas perpassam a narrativa tanto pela denúncia que ela promove, quanto pela caracterização de uma sociedade pre-colonial que já tinha sofrido as mudanças da exploração europeia, o que pode ser observado ao nível da escrita. Assim, torna-se impossível retornar a uma sociedade pré-colonial intocada, ou a uma possível ancestralidade, haja vista que a construção do texto se dá na pós-colonialidade em uma sociedade já transculturada.

Assim, conforme aponta Elódia Xavier, em sua obra *Que corpo é esse? O corpo no imaginário feminino* (2007), “[...] **corpo subalterno** é um corpo violentado pela fome, pela miséria circundante, pela degradação do espaço, pela reificação [...]” (XAVIER, 2007, p. 48, grifos do autor). Desse modo, o corpo feminino negro é subalternizado e invisibilizado, por meio da anulação de sua presença e de sua existência enquanto sujeito social. Isso demonstra o caráter diádico do discurso patriarcal, que estrutura como opostos o masculino e o feminino, fato que alicerça a metáfora colonial, por situar a mulher como inferior ao homem, assim como a colônia é fraca quando comparada à metrópole. Logo, as relações de gênero se estruturam na suposta inferioridade atribuída ao feminino, a partir da dominação e exploração que o homem exerce sobre a mulher e sobre a natureza.

Pensar o feminino, a partir de uma perspectiva feminista, pode ocorrer, através de dois direcionamentos: a mulher como leitora e a mulher como escritora. Em consonância com a crítica feminista, pautada na mulher como leitora, observamos como ela atua como consumidora das produções literárias de homens, o que nos leva a apreender o texto sob um prisma diferente pelo qual identificamos pressupostos estereotipados, baseados em ideologias que omitem e deturpam a figura da mulher na literatura, bem como observa as rupturas com tais paradigmas na história literária.

Sob o direcionamento da crítica feminista, a partir da mulher como escritora, deriva do francês o termo ginocrítica, que é afiliado à sociologia e estética marxista, ao se constituir como uma crítica politicamente centrada, na qual uma nova estrutura é construída a partir do feminino, com vistas a analisar a literatura produzida por

mulheres, por meio de suas experiências. Assim, a ginocrítica busca romper com as tentativas de aprisionar ou enquadrar as mulheres na tradição da escrita masculina sobre o feminino, resgatando, assim, escritoras, romancistas, poetisas e dramaturgas que foram ocultadas ao longo da história.

A invisibilidade e a anulação do feminino, por meio de representações estereotipadas, passam então a serem questionadas e novos moldes são criados para compreender a psicodinâmica feminina. Todavia, é importante ressaltar que, na luta pelos direitos das mulheres, nem todas puderam participar, constituindo em mais um cenário de marginalização da mulher, nesse caso, a negra.

Ao observarmos como o movimento feminista inicia, notamos que este é, durante muito tempo, composto por mulheres brancas e de classe média. As mulheres negras foram excluídas da luta por seus direitos de equidade entre os gêneros, cabendo-lhes apenas se ocupar da luta relativa a questões raciais. Anna Cooper, no *World Congress of Representative Women*, coloca em paralelo as mulheres brancas e negras, ao proferir as seguintes palavras:

A maioria de nossas mulheres não são heroínas, mas não sei se a maioria de qualquer raça de mulheres são heroínas. Basta-me saber que, embora aos olhos do mais alto tribunal da América ela fosse considerada nada mais do que um bem, uma coisa irresponsável, um bloco monótono, a ser arrastado para lá ou para cá pela vontade de um proprietário, a mulher afro-americana manteve ideais jamais concebido de feminilidade sem vergonha de ninguém. Repousando ou fermentando em mentes não treinadas, tais ideais não podiam ser ouvidos no tribunal da nação. A mulher branca pelo menos poderia pleitear sua própria emancipação; a mulher negra, duplamente escravizada, só podia sofrer, lutar e ficar em silêncio (COOPER, 2007, p. 2, tradução nossa)⁷⁹.

Na citação acima, Cooper questiona os papéis e funções sociais que as mulheres desempenham, por meio de um sistema que segrega as mulheres negras. Desse modo, embora a mulher seja um sujeito socialmente desprivilegiado, sabendo de sua luta por igualdade entre os gêneros, esse cenário é duplamente intensificado

⁷⁹ No original: “*The majority of our women are not heroines but I do not know that a majority of any race of women are heroines. It is enough for me to know that while in the eyes of the highest tribunal in America she was deemed no more than a chattel, an irresponsible thing, a dull block, to be drawn hither or thither at the volition of an owner, the Afro American woman maintained ideals of womanhood unshamed by any ever conceived. Resting or fermenting in untutored minds, such ideals could not claim a hearing at the bar of the nation. The white woman could least plead for her own emancipation; the black woman, doubly enslaved, could but suffer and struggle and be silente*”. (Disponível em: <https://www.blackpast.org/african-american-history/1893-anna-julia-cooper-womens-cause-one-and-universal/>. Acesso em: 12 out. 2021).

para as mulheres negras. Assim, quando Cooper menciona “qualquer raça de mulheres”, ela evoca a cisão que existe entre brancas e negras.

O fato de a maioria das mulheres não serem heroínas constitui uma denúncia ao lugar relegado à mulher negra, que, quando comparada à branca, não possui ideais de feminilidade que a branca evoca, tampouco se enquadra nos padrões impostos ao feminino. Destarte, mesmo que o corpo subalternizado da mulher fosse invisibilizado e ela não pudesse falar, ela poderia, de certa forma, buscar a sua emancipação, ao passo que a mulher negra só poderia manter a sua luta silenciosa, sabendo que a escravidão e a exploração eram praticadas pelos demais sujeitos sociais. Assim, em uma pirâmide das relações que envolvem gênero e raça, a mulher negra está na base, abaixo dos demais indivíduos.

Nesse sentido, o movimento feminista dispõe de diversas teorias para analisar a construção da identidade feminina sob várias perspectivas. Esse movimento não busca rechaçar a figura do homem ou torná-la inferior à mulher, mas assegurar às mulheres os mesmos direitos que os homens possuem; lutar contra abusos cometidos, entre outras questões. Assim,

O feminismo busca repensar e recriar a identidade de sexo sob uma ótica em que o indivíduo, seja ele homem ou mulher, não tenha que adaptar-se a modelos hierarquizados, e onde as qualidades “femininas” ou “masculinas” sejam atributos do ser humano em sua globalidade (ALVES; PITANGUY, 1991, p. 9).

Portanto, o feminismo se transforma em “feminismos”, haja vista a grande demanda de discussões sobre as mais diversas perspectivas, pois a discussão acerca do tema se diversificou e amplificou, abrangendo diversas searas de reivindicações de direitos, de acordo com os objetivos de cada movimento, pois não existe “a mulher”, mas, sim, “as mulheres”. Essas mulheres vêm das diversas camadas sociais, com diferentes perfis econômicos e condições variadas: as mulheres negras, as mulheres lésbicas, as mulheres da periferia, as mulheres jovens, as mulheres idosas, as mulheres pobres, as mulheres mães e chefes de família.

A pluralidade de mulheres e as suas diversas vivências requerem que pensemos o lugar que elas ocupam sob diferentes perspectivas. Fato esse que nos leva a refletir acerca dos feminismos e a sua não limitação às condições, a exemplo do direito de trabalhar sem a permissão do esposo, conforme ocorrera na França, ou de se divorciar, os quais são dois dos eventos que marcaram a segunda onda feminista.

Nesse contexto, Betty Friedman, em seu livro *A mística feminina* (1963), reúne os depoimentos de mulheres brancas e de classe média que estão infelizes em seus matrimônios. Buscando romper com essa forma de pensar o lugar da mulher e as suas reivindicações, que, durante muito tempo, refletiram os ecos da classe média, marginalizando, assim, o papel das mulheres negras, o feminismo passa a debater tais questões sobre esse público duplamente silenciado.

Assim, o feminismo é um movimento plural e heterogêneo que, ao longo do tempo, ramificou-se por meio de diversas perspectivas, a partir das necessidades apresentadas pelos diversos tipos de mulheres. Desse modo, as vozes das mulheres, as suas denúncias e a busca por equidade de gênero podem ser ouvidas sob diferentes prismas, como os apresentados pelo feminismo negro, o interseccional, o mulherismo, o pós-moderno, o Ecofeminismo, o radical, o marxista e o liberal. Embora seja um movimento plural, o feminismo busca o empoderamento feminino, o qual “[...] deve capacitar as mulheres para assumir o poder levando em conta as relações de poder entre homem e mulher, hierarquicamente construídas” (TEDESCHI, 2016, p. 162).

A necessidade de promover o empoderamento feminino é preponderante para o questionamento e a desconstrução das relações hierárquicas social e historicamente construídas entre os gêneros. Assim, ao analisarmos tais relações, verificamos que a busca pelo empoderamento feminino, especificamente no que concerne aos estudos ecofeministas, propõem um exercício de leitura crítica acerca dos aspectos do feminino manifestados na literatura, seja pelo silenciamento e desvozeamento das mulheres, por meio do sistema patriarcal e falocêntrico, seja pela denúncia social e seu empoderamento nas obras.

A partir da compreensão da metáfora colonial, que aprisiona, marginaliza a mulher, apreendemos como “gerações de homens, praticamente de qualquer origem, tomavam como fato indiscutível a inferioridade das mulheres” (BONNICI, 2004, p. 223).

Os povos das ex-colônias europeias foram/são historicamente marginalizados diante da figura hegemônica do sujeito metropolitano. Todavia, destacamos, nessa hierarquia, a repressão da mulher negra, que ocorre duplamente no seio das sociedades autóctones, pois tal atitude será cometida tanto por parte do branco quanto dos homens de seu próprio povo.

Destarte, a mulher nativa é subalternizada por homens brancos e negros, o que é decorrente das formações discursivas e ideológicas eurocêntricas, o que leva à inferiorização da figura feminina, a qual tem os seus direitos negados, o abafamento de sua voz e o aprisionamento de seu corpo dentro dos padrões europeus.

É por meio dos diversos femininos que verificamos na produção literária de diversas escritoras das ex-colônias como ecoam as denúncias sociais projetadas por meio da literatura, entre as quais podemos ressaltar a da poetisa São-tomense Maria da Conceição de Deus Lima que traz para o fulcro de sua produção poética a representação da idosa pobre, abandonada pela família e socialmente marginalizada por não se encaixar nos padrões impostos ao feminino.

As discussões pautadas nos pensamentos feministas e pós-coloniais se complementam, de modo que a primeira área traz para a segunda a possibilidade de refletir acerca de temas que foram deixados de lado ao longo de seu desenvolvimento. No contexto Pós-colonial, os estudos feministas partem da substituição das estruturas de dominação e passam a discutir e questionar as formas literárias, denunciando as bases masculinas do cânone (BONNICI, 2004).

Dessa forma, os estudos pós-coloniais se preocuparam, em um primeiro momento, apenas com o combate ao Imperialismo e aos estigmas que ele deixou nas sociedades indígenas. Porém, cabe perguntar: qual é o lugar da mulher nesse contexto? Thomas Bonnici (2004) elenca sete tópicos a serem pensados sobre como ocorre a luta do feminismo em sociedades pós-coloniais:

1. A mulher é *duplamente colonizada* pela sociedade indígena e pelo poder colonial.
2. Frequentemente as questões de gênero são minimizadas ou relegadas a segundo plano na análise Pós-colonial.
3. A *objetificação da mulher* torna-se a metáfora da degradação das sociedades sob o colonialismo.
4. A *voz da mulher* na ficção e no desenvolvimento do cânone literário rompe os pressupostos masculinos.
5. Questões de *identidade, controle, poder (agência)* e de *autoria* tornam-se mais relevantes.
6. Consolida-se o estilo literário caracterizado pela *diferença, diversidade e imprevisibilidade*.
7. Há necessidade de constante *vigilância* contra as manobras do Outro (a sociedade branca ou homens negros) (BONNICI, 2004, p. 232).

A mulher, duplamente colonizada, precisa sempre estar em vigilância, pois é objetificada tanto pela sociedade branca quanto por homens negros. Sendo relegada ao segundo plano, a mulher aparece de forma transgressora no cânone, pois quebra com a hegemonia masculina, fazendo com que a sua voz seja ouvida após anos de colonização. Dessa forma, concordamos com o pensamento de Ngũgĩ wa Thiong'o,

que não ocorrerá a libertação cultural sem que se promova a libertação feminina. Com isso,

Dualismo é o processo pelo qual conceitos contrastantes (por exemplo, identidades de gênero masculinas e femininas) se formam pela dominação e subordinação e se constroem como oposicionais e exclusivas [...] No dualismo, os lados mais altamente valorizados (masculinos, humanos) são definidos como alienados e de uma natureza diferente ou ordem do ser do lado mais 'baixo', inferiorizado (mulheres, natureza) e cada um é tratado como faltando em qualidades que tornam possível superpor associação ou continuidade. A natureza de cada um é construída de maneiras polarizadas através da exclusão de qualidades compartilhadas com o outro; o lado dominante é visto como fundamental, o subordinado é definido em relação a ele. O efeito do dualismo é, nas palavras de Rosemary Radford Ruether, 'naturalizar a dominação' (ARMBRUSTER, 1988, p. 117).

Conforme dito anteriormente, existem várias formas de se pensar o feminino e o feminismo, de acordo com os lugares que as mulheres ocupam na sociedade. No caso da escritora nigeriana Buchi Emecheta, por exemplo, ela se opõe a Chinua Achebe na forma como ele representa a mulher em sua obra *O mundo se despedaça*; além de possuir um posicionamento crítico acerca do feminismo, recusando o rótulo de feminista da forma como ele foi pensado pelas mulheres ocidentais (HERZBERGHER-FOFANA, 2000). Assim, não sendo feminista com “F” maiúsculo, Emecheta se nega a se enquadrar em um padrão feminista ocidental.

Por outro lado, encontramos o vocábulo *Womanism* (mulherismo), criado pela ativista e escritora Alice Walker, como alternativa para substituir o termo feminismo. Na esteira de desconstrução da concepção ocidental de feminismo, a poetisa e antropóloga nigeriana Ifi Amadiume e a professora e ativista nigeriana Oyèrónke Oyeùmí, sob uma perspectiva afrocentrada⁸⁰, advogam que o feminismo é uma categoria que não é passível de ser utilizada nos povos Igbo e Iorubá, na Nigéria. Isso ocorre, porque as categorias “gênero” e “mulher” não existiam nessas sociedades antes da chegada dos europeus. Sendo assim, nessas sociedades pré-coloniais não havia tal distinção, passando a ser utilizada, devido à visão ocidentalcentrada.

Vemos, portanto, diferentes visões acerca da mulher, dependendo de seu local de fala e a qual contexto e sociedade se referem. Contudo, tomando como base o contexto das sociedades pós-coloniais, em específico, das ex-colônias europeias no continente africano, as mulheres foram subjugadas, subalternizadas e subordinadas

⁸⁰ A afrocentricidade se constitui como “um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre a sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (ASANTE, 2009, p.93).

à figura masculina, seja ele europeu ou africano. Esse fato pode ser observado na obra *Pele negra, máscaras brancas*, de Frantz Fanon (2008), quando ele cita os exemplos de diversas mulheres que buscam pelo branqueamento da pele, devido à condição de superioridade que o homem branco impôs. Dessa forma, casar-se com um branco é o objetivo das mulheres, que o perseguem incansavelmente, de modo que podemos observar como as marcas do colonialismo e Imperialismo estão estruturalmente construídas.

Observando, assim, essas formas de pensar a mulher na sociedade, torna-se necessário refletir acerca da sua relação com o ambiente, uma vez que em um paralelo entre a colônia-mulher/metrópole-homem, colonizador/colonizado e feminismo/patriarcalismo, destacamos a relação intrínseca entre o feminismo e os estudos ecocríticos, que objetivam compreender a relação que a mulher possui com o meio ambiente, ao qual é colocada em paralelo em obras literárias. Desse modo, podemos apreender que “as ecofeministas também examinam a relação entre a opressão social das mulheres e a exploração da natureza como duas faces do controle patriarcal”⁸¹ (DEEGAN; PODESCHI, 2001, p. 19).

Os estudos ecofeministas surgiram como área de estudo na década de 1980 – entre a segunda e a terceira onda feministas – trazendo contribuições para o estudo de formas de vida, sejam elas humanas ou não-humanas, sob uma perspectiva feminista e a sua relação com a natureza.

Nessa medida, a preocupação do Ecofeminismo está centrada nas formas de subjugação feminina e na exploração dos recursos naturais de forma devastadora, os quais estão intrinsecamente ligados, especialmente quando observados os cenários de representação da mulher durante a colonização:

Com base nessa forma de acessar o mundo, percebe-se que o mesmo sistema que oprime as mulheres, os negros e os pobres é responsável pela exploração da vida animal, pela degradação ambiental e pela progressiva eliminação de áreas ambientais naturais por meio do manejo humano. Por isso, se o feminismo congrega um conjunto de concepções unidas pelo reconhecimento da injustiça, inerente a sistemas de exploração e opressão, combatendo desigualdades de poder, decorrentes da ordenação patriarcal, que ainda prevalece no mundo hodierno [...] (KUHNNEN, 2017, p. 73).

De acordo com a perspectiva de Kuhnen (2017), apreendemos que o controle patriarcal é refletido pelo manejo humano dos recursos ambientais e pela exploração

⁸¹ *Ecofeminists also examine the relationship between women's social oppression and nature's exploitation as two faces of patriarchal control* (DEEGAN; PODESCHI, 2001, p. 19).

da mulher, demonstrando, assim, o caráter feminino subjugado que ambas apresentam, que, sob a ótica masculina, devem satisfazer o homem, alimentá-lo, dar frutos e lhe ser sempre inferior.

Essas marcas do patriarcalismo prevalecem na sociedade e, se observarmos o contexto das ex-colônias, elas se aprofundam, visto que as concepções ocidentais de mundo foram exportadas para as outras sociedades, mesmo aquelas em que a organização social e econômica não era alicerçada de acordo com uma visão biológica de gênero.

Sob o viés dos estudos ecofeministas, podemos categorizá-lo em quatro perspectivas, de acordo com Serpi Oppermann (2013), em seu ensaio *Feminist Ecocriticism: A Posthumanist Direction in Ecocritical Trajectory*: o feminismo liberal, o ecofeminismo cultural, o ecofeminismo social e o ecofeminismo socialista. A primeira categoria busca a igualdade de gênero, por meio dos aspectos educacionais e econômicos; a segunda é o ecofeminismo cultural, que busca uma conexão entre a mulher e a natureza, o que lhe rendeu muitas críticas, devido ao caráter passivo que atribui à mulher, como mero animal reprodutor, ou análoga à imagem da mãe-terra, remetendo a uma visão essencialista da mulher; a terceira perspectiva é o ecofeminismo social, que pauta as suas considerações em busca de uma descentralização embasada na ecologia social de Murray Bookchin, que dirima a dicotomia entre o público e o privado, que são relações necessárias à produção capitalista e ao estado burocrático (MERCHANT, 1992); a quarta é a ecocrítica socialista, que é “uma crítica ao patriarcado capitalista que enfoca as relações dialéticas entre produção e reprodução, e entre produção e ecologia”⁸² (MERCHANT, 1992, p. 196, tradução nossa).

Com base nos vieses da Ecocrítica Social e da Ecocrítica Socialista, compreendemos como o sistema patriarcal domina, oprime e manipula tudo o que considera inferior. Por isso, o machismo é uma categoria elementar para compreender os sistemas de dominação, criados pelo homem, para promover a exploração de quaisquer recursos, sejam eles naturais, humanos ou não-humanos, para que o homem seja visto como o mais poderoso. Desconstruir esse modo de pensar é o elemento basilar do pensamento ecofeminista, que busca compreender como a nossa

⁸² No original: “a critique of capitalist patriarchy that focuses on the dialectical relationships between production and reproduction, and between production and ecology” (MERCHANT, 1992, p. 196).

relação com a natureza está alicerçada em uma concepção patriarcal, basta ver como a subjugamos de acordo com os nossos interesses.

Sendo assim, a nossa intervenção no meio natural, como compreendemos a natureza ou a terra, como nossa mãe, que nos deve dar frutos, ser sempre fértil, ou a necessidade de protegê-la e de assegurar a sua existência – assim como o homem faz com a mulher, sendo visto como o seu protetor, provedor e mantenedor – é uma visão machista, que está diretamente vinculada à estrutura patriarcal e essa subordinação é só mais uma das formas de dominar o outro. Nesse sentido, segundo Mies e Shiva (1993, p. 15),

Uma perspectiva ecofeminista apresenta a necessidade de uma nova cosmologia que reconhece que a vida na natureza (incluindo os seres humanos) mantém-se por meio da cooperação, cuidado e amor mútuos. Somente deste modo estaremos habilitados a respeitar e a preservar a diversidade de todas as formas de vida, bem como das suas expressões culturais, como fontes verdadeiras do nosso bem estar e felicidade. Para alcançar este fim, as ecofeministas utilizam metáforas como 're-tecer o mundo', 'curar as feridas', religar e interligar a 'teia'.

O Ecofeminismo, então, busca unificar a concepção de humanos e não humanos, visto que estamos tratando de natureza. Preservar a natureza é preservar a vida, dessa maneira não há como diferenciá-las para não cairmos no binarismo não humano/natureza-não humano. Assim, não se trata de observar como a mulher é subjugada com a natureza pelo homem, mas como ele perpetra tais abusos contra a mulher na natureza, pois a “exacerbação [...] da disparidade psicológica e social entre o masculino e o feminino, que coloca o homem num sistema de valor e competição e a mulher numa posição de passividade” (GUATTARI, 1994, p.22). Nesse contexto,

Amalinze recebeu o apelido de o Gato porque suas costas jamais tocaram o solo. E foi ele quem Okonkwo derrotou, numa luta que, na opinião dos mais velhos, fora das mais renhidas desde a travada, durante sete dias e sete noites, entre o fundador da cidade e um espírito da floresta (ACHEBE, 2009, p. 23).

Na citação acima, a voz narrativa apresenta ao leitor a necessidade de dominação da natureza. Tal perspectiva antropocêntrica expõe a necessidade que o homem possui em sobrepujar tudo o que considera inferior a si. Dessa maneira, assim como ocorre com a subjugação da mulher aos preceitos patriarcais, o mesmo também acontece ao meio-ambiente. A mãe-terra e a mulher se encontram em paralelo diante de indivíduos egocêntricos, que exploram a mulher/terra a partir da representação da fertilidade que assumem enquanto agente máximo do feminino.

A batalha travada entre o fundador da cidade e um espírito da floresta possui uma carga simbólica expressiva, ao situar a batalha entre um homem e um espírito no período de sete dias, o que remete à simbologia bíblica de criação do universo por Deus, ao passo que esse número também representa a perfeição. Assim, o homem domina a natureza (espírito da floresta), por meio de uma luta que é mais uma representação de virilidade, uma vez que o embate serve para demonstrar quem é o mais forte e, portanto, merecedor de títulos e glória.

Desse modo, os estudos ecofeministas promovem uma releitura das relações de poder, que organizam grupos dicotômicos, tais como: homem/mulher, ser humano/natureza, metrópole/colônia, brancos/negros, civilização/barbárie, entre outros. Observamos que nessa situação dicotômica estrutural, que o patriarcalismo impõe, sempre há um sujeito hegemônico e um objetificado, o que acentua e ampara formas de preconceito.

O ecofeminismo, enquanto vertente dos estudos ecoambientais, desnaturaliza a forma como a literatura retrata a dominação masculina, associada a uma perspectiva étnico-racial, em diálogo com o meio ambiente, ao compreender como a racialização, patriarcado, fatores econômicos, impactos das ações humanas no meio natural, questões sociais, políticas, psicológicas e ideológicas moldam as relações sociais a partir de questões relativas ao gênero, classe social, sexualidade, entre outros. Assim, o ecofeminismo intertextualiza a produção literária com a história, geografia, economia, política, sociologia e filosofia, bem como outras searas de produção de conhecimento sociocultural e científico.

Em busca da desnaturalização da genderificação, que é uma condição imposta pelos costumes ocidentais, o ecofeminismo desestabiliza as relações entre os gêneros, as quais norteiam as posições sociais. As relações genderificadas entre os indivíduos sociais e entre membros de uma família instituem o nível de importância e as relações de poder com base no gênero. Logo, os papéis e posições sociais, que as sociedades ocidentais apresentam como categorias organizacionais, como o pai, a mãe, o esposo, a esposa, o filho e a filha, que estratificam o seio familiar, não são aplicáveis a todas as sociedades.

Em *O coração das trevas* presenciamos como essas relações genderificadas se constituem a partir da organização familiar de Marlow e de Kurtz. Assim, a narrativa apresenta apenas três mulheres, a primeira é a tia de Marlow, a segunda é a noiva de Kurtz e a terceira é a nativa com quem Kurtz se envolve enquanto está no Congo. No

que concerne à sua tia, embora Marlow se considere superior, ela tem boa condição social e econômica e o fato de ela ser sua tia a colocam hierarquicamente acima de seu sobrinho no papel familiar

Então... Acreditam vocês?... tentei as mulheres. Eu, Charlie Marlow, botei as mulheres em campo... para me arranjam um emprego. [...] Eu tinha uma tia, alma querida e entusiástica. Ela me escreveu: 'Será delicioso. Estou disposta a fazer qualquer coisa, qualquer coisa por você. É uma ideia gloriosa. Conheço a esposa de um alto personagem da Administração, e também um homem que tem muita influência com' etc. etc. Estava decidida a causar confusão de não acabar nunca para me nomearem comandante de um vapor fluvial, se essa era a minha fantasia (CONRAD, 2017, p. 20-21).

A forma como Marlow retrata a tia, em sua incessante busca pela ascensão de seu sobrinho, demonstra uma atmosfera de futilidade no comportamento de sua tia, o que, sob uma perspectiva machista, é comum ao comportamento feminino. A tia de Marlow é uma senhora rica, a quem ele se submete, devido à posição social e econômica dela, que lhe é superior, assim como o conhecimento e influência que ela possui em seu círculo social.

O questionamento que o narrador homodiegético apresenta no início da citação acima ridiculariza a necessidade de recorrer a uma mulher para alcançar os seus objetivos, o que nos leva a pensar o caráter contraditório que o patriarcado impõe à mulher: ela é um ser incompleto, inferior ao homem, que, no pensamento ocidental e judaico-cristão, é construída a partir da costela do homem; a mulher é uma figura frágil, incapacitada intelectualmente quando comparada ao homem, vinculada aos afazeres domésticos. Todavia, Marlow recorre às mulheres; primeiramente, à tia, que, por sua vez, busca ajuda com uma amiga, que é casada com um homem influente nas companhias que promoviam a colonização.

Desse modo, Marlow, imbuído de um discurso que reverbera os ideais patriarcais, reconhece a sua inferioridade tanto familiar quanto socioeconômica, mas a sua indignação diante da necessidade de pedir ajuda as mulheres denota o seu pensamento misógino: "Então... Acreditam vocês?... tentei as mulheres. Eu, Charlie Marlow, botei as mulheres em campo..." (CONRAD, 2017, p. 20). O questionamento que o narrador faz aos colegas que o ouvem denota as relações estratificadas que os gêneros desempenham em sociedade. Contudo, no seio familiar, ele adquire contornos diferentes.

Contrário à relação que se define entre marido-mulher, pai-mãe, filho-filha e irmão-irmã, em que a preeminência masculina se sobrepõe aos membros da família,

no caso de Marlow, a sua tia Ihe é superior, mesmo em se tratando de uma figura que, sob a perspectiva patriarcal, é um ser inferior ao homem, bem como os são os nativos congolezes que o narrador conhecerá e subjugará em breve. Destarte, a tia do narrador também ocupa um lugar de superioridade no que concerne à relação familiar, uma vez que esta pode ser irmã de seu pai ou de sua mãe, ou seja, na escala familiar, ela também está acima no que diz respeito à organização interna do lar.

Tendo em vista a hierarquia familiar, quando recorremos ao desenvolvimento da narrativa de *O mundo se despedaça*, observamos como Okonkwo reverbera o discurso patriarcal e inferioriza todos os indivíduos que se constituem como “fracos”, o que começa a ser apresentado, através do relacionamento conflituoso com o seu pai. Tal conflito ocorre a partir da fraqueza e insignificância que Unoka possui em Umuófia, haja vista o seu comportamento indolente, pois não se comportava como os demais homens da aldeia, que se dedicavam ao trabalho braçal e à agricultura. Assim, Okonkwo “não tinha paciência com os homens que falhavam. Não tinha paciência com o próprio pai” (ACHEBE, 2009, p. 24). Essa é uma questão não resolvida na vida do protagonista, que o perseguirá ao longo de sua vida, marcando a sua constante necessidade de sujeitar ao seu poder todos que possuem uma inclinação ao comportamento comedido e condescendente.

Unoka possui um relacionamento amigável com a natureza e com as demais pessoas à sua volta; a dominação do ambiente ou de outros indivíduos não faz parte da sua personalidade. Dessa forma, a apreciação do meio natural e da música eram características suas. No decorrer da trama, notamos como Unoka

Rememorava a própria infância, lembrava como tantas vezes perambulava pela aldeia procurando com os olhos uma dessas aves a singrar vagorosamente no céu azul. Tão logo a avistava, punha-se a cantar com todo o seu ser, a dar-lhe as boas-vindas, após a longa, longa viagem, e a perguntar-lhe se trouxera, de volta à casa, alguns metros de tecido (ACHEBE, 2009, p. 25).

A relação do pai de Okonkwo com a natureza é totalmente diferente da que o seu filho apresenta. Unoka, de forma harmoniosa, não busca controlar o ambiente, tampouco reprimir o feminino que está diretamente relacionado com a terra ou a colônia, por meio da figura da Deusa, que representa a fertilidade que incorpora a terra como faculdade geratriz.

O comportamento de Unoka reverberará em seu neto Nwoye, em especial, no que concerne à falta de virilidade que Okonkwo tanto fez questão em ver no rapaz,

bem como o gosto por costumes relativos à sua infância, como os contos que a sua mãe transmitia oralmente. Assim, o gosto pela música e hábitos infantis eram condenados pelo protagonista, pois estes lembravam o comportamento inadequado que o seu pai possuía, o que remetia a uma conduta feminina.

Nesse sentido, o comportamento de Okonkwo, em relação ao seu pai e aos demais membros da aldeia em que vive, demonstra o discurso antropocentrado, pautado em relações dicotômicas, que situam o homem e a natureza em polos opostos, o que também ecoa a ressonância dos ideais patriarcais, que regulam os comportamentos e traduzem o pensamento eurocentrado de organização social, que caracteriza o masculino como racional, poderoso, importante e viril, ao passo que menospreza a figura feminina, ao caracterizá-la como inferior intelectualmente ao homem, fraca e sem vigor, atribuindo um aspecto frágil aos sujeitos e situações que sejam opostos aos ideais de masculinidade.

Tomando como ponto de partida os preceitos androcêntricos euro-americanos, para a subjugação de outros povos e do meio em que vivem, Val Plumwood, baseando-se no pensamento de Lloyd (1984), aponta que

Por exemplo, o postulado de que todos e apenas os humanos possuem cultura mapeia o par cultura/natureza no par humano/natureza; o postulado de que a esfera da razão é masculina mapeia o par razão/corpo para o par masculino/feminino; e a suposição de que a esfera do humano coincide com a do intelecto ou mentalidade mapeia o par mente/corpo para o par humano/natureza e, via transitividade, o par humano/natureza para o par masculino/feminino. No caso do público/privado, o postulado de ligação conecta a esfera do público com a razão por meio das qualidades de liberdade, universalidade e racionalidade que são supostamente constitutivas da masculinidade e da esfera pública, e conecta a esfera do privado com a natureza por meio das qualidades de cotidiano, necessidade, particularidade e emocionalidade supostamente exemplificados e constitutivos da feminilidade e da esfera privada (Lloyd 1984: 74-85). O contraste civilizado/primitivo mapeia todos os contrastes humano/animal, mente/corpo, razão/natureza, liberdade/necessidade e sujeito/objeto ⁸³ (PLUMWOOD, 1993, p. 45, tradução nossa).

⁸³ No original : “For example, the postulate that all and only humans possess culture maps the culture/nature pair on to the human/nature pair; the postulate that the sphere of reason is masculine maps the reason/body pair on to the male/female pair; and the assumption that the sphere of the human coincides with that of intellect or mentality maps the mind/body pair on to the human/nature pair, and, via transitivity, the human/nature pair on to the male/female pair. In the case of public/private, the linking postulate connects the sphere of the public with reason via the qualities of freedom, universality and rationality which are supposedly constitutive of masculinity and the public sphere, and connects that of the private with nature via the qualities of dailiness, necessity, particularity and emotionality supposedly exemplified in and constitutive of femininity and the private sphere (Lloyd 1984:74–85). The civilised/primitive contrast maps all the human/animal, mind/body, reason/nature, freedom/ necessity and subject/object contrasts” (PLUMWOOD, 1993, p. 45).

Em consonância com o pensamento de Plumwood, os pares masculino/feminino, humano/natureza e colonizador/colonizado podem ser tomados como relações análogas, pois denotam a organização social, estratificada e excludente, com base falocêntrica, que os colonizadores impuseram aos colonizados. Assim, afirmar que apenas o ser humano possui cultura é uma das formas de pensar o subalterno, como um ser animalizado, desprovido de faculdades intelectuais tão elevadas quanto as do homem branco, que, por se considerar superior às demais raças, sente-se no direito e dever de invadir outras civilizações, domesticar, impor a sua religião, controlar social, econômica e politicamente, bem como promover assassinatos em larga escala, conforme foi o holocausto produzido na República Democrática do Congo, sob o reinado de Leopoldo II, assim como ocorreu na Nigéria em 1966.

Desse modo, enquanto os aspectos racionais são constitutivos da masculinidade, os emocionais compõem a feminilidade, pensamento paradoxal que permeia a construção da identidade de Okonkwo e a sua concepção de hombridade, que o torna digno de ser quem o seu pai nunca foi, ao galgar os altos títulos que Umuófia concedia aos mais bravos e distintos indivíduos. Assim, em uma sociedade pautada na patrilinearidade, a voz narrativa de *O mundo se despedaça* reverbera mais os ecos patriarcais eurocentrados do que o da patrilinearidade, que é característico das sociedades Igbo.

A voz narrativa representa Unoka como um indivíduo inclinado à emoção, assim como as mulheres são comumente estereotipadas, uma vez que “Unoka sentia-se sempre infeliz quando se mencionavam as guerras. Era um covarde e não suportava ver sangue. Mudou de assunto, e enquanto falava sobre música, seu rosto se iluminava” (ACHEBE, 2009, p. 26). A preferência pela música e repúdio à guerra são postos em paralelo quando nos é apresentado Okoy, que também era músico.

Dessa forma, a voz narrativa apresenta a sua repulsão ao comportamento de Unoka, que é mais próximo às atitudes femininas, ao contrário de Okoy, pois este “[...] não era um fracassado como Unoka. Possuía um amplo celeiro cheio de inhames e tinha três mulheres. Agora ia receber o título de Idemili, o terceiro mais elevado daquela terra” (ACHEBE, 2009, p. 27).

Apreendemos, dessa maneira, como o imperativo de agrilhoar e reprimir atitudes incondizentes com os princípios de masculinidade se estrutura na narrativa a

partir do discurso patriarcal que o narrador compartilha com o protagonista, o que espelha a formação discursiva e ideológica despótica do sujeito metropolitano.

De acordo com as pesquisas desenvolvidas por Ifi Amadiume, em suas obras *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in na African Society* (1987) e *African Mathriarcal Foundations: The Igbo Case* (1987), a autora traça uma linha temporal entre a condição pré-colonial, colonial e pós-colonial da mulher, observando como as relações patrilineares, antes da chegada do branco, conferiam à mulher Igbo um lugar de destaque como guerreira aguerrida. Tal comportamento rompe com a tradição ocidental de subordinação da mulher.

Nas relações genderificadas, que passaram a caracterizar tais sociedades, observou-se a descentralização da figura da mulher para a masculina. Ao contrário do que ocorria no contexto ocidental, em outras sociedades, como a Igbo, nos territórios do país que conhecemos atualmente como Nigéria, um homem poderia conferir a uma filha a sua sucessão, tornando-se a sua herdeira, garantindo, assim, a preservação do patrimônio que ele construiu, a sua ampliação e continuidade:

— Este rapaz está fadado a grandes coisas — disse Okonkwo. — Se eu tivesse um filho como o seu, estaria contente. Nwoye preocupa-me. Uma tigela de pirão de inhame é capaz de derrubá-lo em qualquer competição de luta livre. Os dois irmãos menores prometem mais. No entanto, asseguro-lhe, Obierika, que meus filhos não se parecem comigo. Onde os novos rebentos hão de crescer, quando a velha bananeira estiver morta? Se Ezinma fosse um menino, eu me sentiria mais feliz. Ela é quem possui o temperamento certo (ACHEBE, 2009, p. 85).

Contrária à tradição Igbo, que Ifi Amadiume nos apresenta, *O mundo se despedaça* constrói as personagens mulheres sob a ótica do colonizador, que atrela o sexo ao gênero, o biológico ao social. A domesticação do gênero, a partir da divisão biológica em sexos para uma categorização social dos papéis que homens e mulheres desempenham, trata-se de uma herança colonial da tradição ocidental. Assim, o sofrimento de Okonkwo, mesmo situando-se historicamente em um contexto pré-colonial, denuncia as raízes pós-coloniais da formação ideológica e discursiva ocidentalocêntrica, que subjaz a produção da própria obra.

Pensar a mulher, as noções sobre gênero, entre outros, são pensamentos que, antes da colonização, eram alheios a essas sociedades. Desse modo, pensar a “mulher” deve envolver a não universalização desse termo, pois, considerar a universalidade deste, mesmo sob uma perspectiva feminista, envolveria um feminismo branco, que não passaria de uma faceta da neocolonização, que submeteu/submete

a mulher à subordinação e, conseqüentemente, à subalternização de seu corpo às vontades masculinas.

Compreender o masculino como um padrão de comportamento de quem é forte e socialmente privilegiado, leva Okonkwo a sempre desejar que a sua filha Ezinma tivesse nascido menino, haja vista que Nwoye é a sua decepção:

No terceiro dia, pediu à segunda mulher, Ekwefi, que lhe assasse algumas pacovas. Ela preparou-as do jeito que ele gostava — com fatias de peixe e feijão-manteiga.

— Há dois dias que o senhor não come — disse-lhe a filha, Ezinma, ao trazer a comida e colocá-la diante dele. — Por isso deve comer até ao fim.

A menina sentou-se com as pernas estendidas. Okonkwo principiou a comer, sem prestar atenção ao que fazia.

“Ela devia ter nascido menino”, pensou, contemplando a filha de dez anos. Passou-lhe um pedaço de peixe (ACHEBE, 2009, p. 82-83).

Assim, além do fato de Okonkwo enxergar fraqueza em Nwoye, o que remete ao seu pai, um fato importante a se destacar é que Ezinma é a sua filha preferida, bem como a mãe desta, embora seja a sua segunda mulher, também é a sua esposa favorita. Verificamos, ao longo da narrativa, que o protagonista e a voz narrativa não apresentam nenhum caractere que possa conferir à menina destaque em seu comportamento, força ou qualquer outro elemento que possa fazer com que Okonkwo a veja como superior a Nwoye, além dela ser a sua favorita. Nada justifica o desejo incessante de ele querer que Ezinma tivesse nascido menino, para dar-lhe orgulho. Tal fato também nos faz repensar as relações hierárquicas de sua família, pois, mesmo que seja considerada “com o temperamento certo”, conforme Okonkwo ressalta em sua conversa com Obierika, as mulheres não possuem voz ao longo da narrativa, para que possam expressar livremente o que pensam, ao contrário do que ocorre ao anti-herói.

Salvo alguns momentos em que Ekwefi recebe algum destaque – como durante o festival do Novo Inhame e quando ela vai em busca de Chielo, quando esta leva Ezinma ao oráculo – ou brevíssimos diálogos entre Ezinma e seu pai, em nenhum outro momento as mulheres se destacam na narrativa. Também é importante ressaltar que Ekwefi e Ezinma são as pessoas mais benquistas por Okonkwo, o que é reforçado na própria descrição que a voz narrativa faz, ao expor a mulher como a mais bela de todas quando jovem, assim como a sua filha é, de acordo com pai, merecendo ter nascido homem.

Desse modo, possivelmente, a preferência do protagonista pela segunda esposa também o leva a preferir a filha desta, haja vista que não há mais nenhum

fato, ao longo do romance, que justifique o pensamento androcêntrico de Okonkwo em elevar a importância de sua filha com a pertença ao gênero masculino. Assim, observamos como o preconceito relativo ao gênero é um dos fios condutores de *O mundo se despedaça*, o que o faz dialogar, ainda mais, com *O coração das trevas*.

Por mais que Chinua Achebe tente situar as obras em polos opostos, ao construir a sua narrativa como um romance-resposta à obra conradiana, apreendemos como o discurso colonial reverbera por meio das atitudes androcêntricas da organização familiar de Okonkwo, que “consiste em considerar o ser humano do sexo masculino como o centro do universo, [...] o único capaz de ditar as leis, de impor a justiça, de governar o mundo” (MORENO, 1999, p. 23).

A imagem de Unoka, como símbolo de um homem fracassado, persegue Okonkwo por toda a sua vida. Ao contrário do pai, Okonkwo era “[...] homem de ação, homem de guerra. Ao contrário do pai, era perfeitamente capaz de ver sangue. Durante a última guerra de Umuófia, fora o primeiro a trazer para casa uma cabeça humana. Era sua quinta cabeça” (ACHEBE, 2009, p. 30). É importante pontuar que a voz narrativa ressalta que ele ainda não era velho, mas já tinha realizado muitos feitos como estes, sendo que todos eram marcados pelo emprego de muita violência, com vistas a demonstrar a sua virilidade. Ele é, entre os homens de sua idade, o de maior destaque e importância em sua aldeia. Não à toa, lhe é confiado o jovem dado, em sacrifício a Umuófia, para evitar a guerra entre as aldeias. Assim, enquanto próspero agricultor, Okonkwo se distingue por possuir três mulheres e dois celeiros cheios de inhame. A voz narrativa ressalta tais feitos da seguinte forma:

Unoka morreu sem receber um só título e com dívidas pesadíssimas. É de admirar, portanto, que seu filho Okonkwo se envergonhasse dele? Felizmente, entre esse povo, um homem era julgado por seu próprio valor, e não pelo valor do pai. Okonkwo era um indivíduo decididamente talhado para grandes coisas. Ainda jovem, adquirira a fama de ser o melhor lutador das nove aldeias. Agricultor abastado, possuía dois celeiros cheios de inhame e acabava de desposar a terceira mulher. Para coroar tudo isso, recebera dois títulos e dera mostras de incrível bravura em duas guerras. Por esses motivos, embora ainda fosse jovem, Okonkwo já era considerado um dos maiores homens de seu tempo. Seu povo respeitava a idade, mas reverenciava os grandes feitos. Como diziam os mais velhos, se uma criança lavasse as mãos, poderia comer com os reis. Okonkwo claramente lavara as mãos e, por isso, comia com os reis e com os mais velhos. E assim foi que veio a tomar conta do rapazola oferecido em sacrifício à aldeia de Umuófia por seus vizinhos, a fim de evitar a guerra e o derramamento de sangue. O desditoso rapaz chamava-se Ikemefuna (ACHEBE, 2009, p. 28).

A representação feita acima nos apresenta como o protagonista busca sempre ser o oposto de seu pai, sempre lutando para se tornar um homem bem sucedido em

sua aldeia, ao demonstrar bravura, bem como possuir muitos celeiros cheios de inhame. Assim, ele sempre buscou realizar grandes feitos, para que a sua bravura e disposição para o trabalho fossem reconhecidas, o que lhe era recompensado com a confiança dos homens, que possuíam altos títulos, ao lhe deixarem participar do grupo de espíritos da aldeia, da negociação do casamento dos filhos de outros indivíduos e dos cuidados de Ikemefuna, até que chegasse o momento de seu sacrifício.

Nesse contexto, é relevante analisarmos a importância que o inhame possui nessa sociedade. O inhame é o rei da colheita, possuindo um festival dedicado a si mesmo (Festival do Novo Inhame), o qual simboliza a masculinidade por natureza, sendo reservado apenas aos homens a sua plantação e colheita, enquanto as mulheres se ocupam dos demais produtos agrícolas, como o cará: “A mãe e as irmãs trabalhavam com afinco, mas cuidavam de plantações tipicamente femininas, como o cará, o feijão e a mandioca. O inhame, rei das colheitas, era plantio de homem” (ACHEBE, 2009, p. 43).

Esse alimento é sinal de riqueza e quem mais possuísse o tubérculo, mais importante seria. Desse modo, a virilidade de Okonkwo e a sua ascensão social podem ser medidas, por meio de seus inhames, o que denota o domínio e a subordinação do feminino a partir da relação que esse produto possui com a terra, ao metaforizar a correlação que se estabelece com o meio natural.

A economia e a religiosidade Igbo, retratadas em *O mundo se despedaça*, são indissociáveis da terra, que, a partir do teomorfismo, representa a deusa Ani. Portanto, a agricultura, enquanto prática indispensável para a sobrevivência Igbo, evoca também a metáfora da terra-mulher como geratriz. A deusa Ani é a mãe-terra, reverenciada na Semana da Paz, em que deve descansar, sendo homenageada, por meio da não perturbação, sem a realização de guerras ou de qualquer ato violento.

Desse modo, ao compreendermos os papéis sociais que a terra e o inhame desempenham na narrativa, percebemos como a associação da mulher com a natureza está vinculada à reprodução, ao prover alimentos e garantir o bem-estar do homem. Enquanto isso, a inclusão do homem na esfera da natureza expressa a competitividade, a virilidade e brutalidade.

Em virtude dessa relação de sujeição da terra, para o progresso humano, fundamentalmente masculino, verificamos como a tentativa de justificativa para o comportamento de Okonkwo sempre se pauta na inferioridade da natureza feminina

e superioridade da racionalidade do homem. Esse fato tem início na infância do protagonista, pois

Mesmo quando menino pequeno, magoara-se com o malogro e a debilidade do pai. E ainda agora lembrava-se do quanto havia sofrido quando um companheiro de brinquedos lhe dissera que seu pai era *agbala*. Foi então que aprendeu que *agbala* não era apenas outra palavra para mulher, mas também significava homem que nunca recebera título algum. Foi assim que Okonkwo se viu dominado por uma paixão: odiar tudo aquilo que seu pai, Unoka, amara. Uma dessas coisas era a doçura e a outra, a indolência (ACHEBE, 2009, p. 32-33).

Odiar o que Unoka amara é o mantra que Okonkwo carrega consigo por toda a sua vida. O anti-herói desvaloriza tudo o que o seu pai apreciava, o que considerava como fraqueza, devido a um comportamento não condizente com os padrões patriarcais. Assim, a figura de Unoka é comparada a de uma mulher desde a infância de Okonkwo e isso se constitui como um trauma para ele, uma vez que o seu pai é chamado de *agbala* por seus amigos.

Diante da necessidade de não ser visto como um ser frágil, inclinado à doçura e à indolência, Okonkwo é dominado pela paixão de odiar o comportamento de seu pai. Assim como as mulheres, que não tinham a possibilidade de ascenderem socialmente ou de possuírem e acumularem quaisquer títulos ao longo de sua vida, um *agbala* era um homem inferior aos demais, da mesma forma que a mulher o é diante do homem.

A correspondência entre o termo *agbala* e mulher não ocorre à toa. Se recorrermos, por exemplo, à formação discursiva judaico-cristã, que envolve a atmosfera de *O mundo se despedaça* – haja vista que o próprio autor é de uma família de cristãos convertidos, conforme aponta Njeng (2008), que culminará na adoção do cristianismo e desmoronamento do universo Igbo pré-colonial, descrito pela voz narrativa – constitui-se em um processo dialético, que suprime e exclui as mulheres, ao transformá-las em mercadorias ou objetos de pouca ou nenhuma importância, dadas à irracionalidade, à selvageria e a cometer erros, as quais são infantilizadas, por não serem consideradas seres dotados de discernimento.

Sob as lentes teóricas de Sherry Ortner (1974), em seu ensaio *Is Female to Male as Nature is to Culture?*, o feminino é posto em paralelo com a natureza, o que permite compreender como o controle patriarcal e androcêntrico exploram as mulheres e o meio natural, que se constituem como minorias sociais, políticas, econômicas e naturais em relação ao Outro hegemônico. Assim,

[...] a mulher está sendo identificada com – ou, se preferir, parece ser um símbolo de – algo que toda cultura desvaloriza, algo que toda cultura define como sendo de uma ordem de existência inferior a si mesma. Agora, parece que há apenas uma coisa que se encaixaria nessa descrição, e isso é a “natureza” no sentido mais generalizado. Cada cultura, ou, genericamente, “cultura”, está envolvida no processo de geração e sustentação de sistemas de formas significativas (símbolos, artefatos, etc.) por meio dos quais a humanidade transcende os dados da existência natural, os curva para seus propósitos, controla-os em seu interesse. Podemos, assim, equacionar amplamente a cultura com a noção de consciência humana, ou com os produtos da consciência humana (ou seja, sistemas de pensamento e tecnologia), por meio dos quais a humanidade tenta afirmar o controle sobre a natureza⁸⁴ (ORTNER, 1974, p. 72, tradução nossa).

O pensamento de Ortner traz ao cerne das discussões feministas e ambientalistas como as culturas organizam as representações simbólicas dos papéis sociais dos indivíduos, bem como as suas relações com outros seres que não integram o grupo que compõe a raça humana, situando a mulher em um campo da cultura desvalorizado, em que a hierarquia social a inferioriza a tal ponto que a sua existência é praticamente anulada diante de tanta desvalorização, o que a aproxima da natureza quando comparada à racionalidade humana, na cadeia que rege as relações entre todos os seres vivos. Esse fato remete à concepção de especismo, que situa o ser humano em uma categoria especial ou superior entre os demais seres vivos, devido à sua concepção de superioridade intelectual, que também o distingue da mulher, a qual não é vista como um ser dotado de tal sagacidade.

O constante processo de geração e autogeração *ad infinitum* de significados denota a busca pela transcendência da natureza pela cultura, da qual tenta se desvincular. Todavia, a existência humana e todo o seu aparato simbólico-cultural é indissociável do meio natural, assim como da figura da mulher. Assim, é constante a ligação da mulher com a figura da Deusa ou da mãe-terra ao longo da narrativa; todavia, essa mulher precisa ser domesticada a todo o momento pelo homem, pois, ao mesmo tempo em que ela é uma força geradora, tal força está sob o controle masculino.

⁸⁴ No original: “[...] woman is being identified with – or, if you will, seems to be a symbol of – something that every culture devalues, something that every culture defines as being of a lower order of existence than itself. Now it seems that there is only one thing that would fit that description, and that is “nature” in the most generalized sense. Every culture, or, generically, “culture,” is engaged in the process of generating and sustaining systems of meaningful forms (symbols, artifacts, etc.) by means of which humanity transcends the givens of natural existence, bends them to its purposes, controls them in its interest. We may thus broadly equate culture with the notion of human consciousness, or with the products of human consciousness (i.e., systems of thought and technology), by means of which humanity attempts to assert control over nature” (ORTNER, 1974, p. 72).

Observamos, assim, que sob o prisma da reverberação da voz patriarcal, resultante do pensamento eurocêntrico e colonial, as obras *O coração das trevas* e *O mundo se despedaça* compartilham de muitas características androcêntricas, que são reveladas pelo narrador da primeira e pela voz narrativa da segunda, quando refletimos acerca do antropocentrismo que ambas apresentam.

Outra questão a se tratar é o lugar da mulher idosa nas duas narrativas. Em *O mundo se despedaça*, a mulher está associada, além da deusa Ani, à fundação da própria aldeia, a partir do feitiço mais antigo, o qual tornou Umuófia a mais temida entre as aldeias vizinhas:

Umuófia era temida por todas as aldeias vizinhas. Era poderosa na guerra e na magia, e seus sacerdotes e curandeiros infundiam terror nas redondezas. Seu mais potente feitiço de guerra era tão antigo quanto o próprio clã. Ninguém sabia ao certo quão antigo ele era. Mas num ponto todos concordavam: o princípio ativo desse feitiço fora uma velha de uma perna só. De fato, o feitiço chamava-se *agadi nwayi*, ou seja, mulher velha (ACHEBE, 2009, p. 31).

Conforme observado acima, mulher idosa é considerada um indivíduo degradado, inferiorizado e ridicularizado por sua aparência decadente no romance achebiano. Uma mulher idosa, de apenas uma perna, torna-se a representação simbólica da aldeia, o que demonstra o caráter protetivo e afetuoso que a mãe (*agadi nwayi*) tem por seu filho (Umuófia). Também encontramos, na fala de Obierika, outra referência a um feitiço do povo de Umuike, que envolve a presença de uma mulher idosa com um leque, que seria o símbolo do feitiço que protege e faz prosperar o mercado daquela aldeia:

— Isso é resultado de um feitiço magnífico — disse Obierika. — O povo de Umuike desejava que o mercado deles crescesse e engolisse os mercados de toda a vizinhança. Então, fizeram um feitiço poderoso. E todos os dias de mercado, antes do primeiro cantar do galo, esse feitiço está lá, no local do mercado, na forma de uma velha com um leque (ACHEBE, 2009, p. 132).

A escolha de uma idosa, bem como as descrições que a voz narrativa faz sobre as mulheres – sejam elas jovens ou não – demonstram a padronização ou estereotipização do corpo feminino, que, para ser bonito, precisa ser jovem. Tais relatos são feitos ao longo da narrativa, ao sobrelevar a beleza de personagens, como: Ekwefi, Ezinma e Akweke. A primeira personagem é a segunda mulher de Okonkwo que, quando jovem, atraía a atenção de todos por ser a mulher mais bela de toda aldeia. Ezinma, filha de Okonkwo e Ekwefi, também se destaca por sua beleza, quando adolescente, atraindo a atenção dos homens de Mbanta.

Por sua vez, Akweke é uma jovem de dezesseis anos apresentada na narrativa com vistas a representar aspectos culturais relativos aos rituais de casamento realizados em Umuófia. Assim, “O pretendente e seus acompanhantes examinaram-lhe o corpo jovem com olhos experientes, como se quisessem assegurar-se de que era bela e amadurecida” (ACHEBE, 2009, p. 90). Todavia, vale salientar, nesse caso, que elogiar a beleza da jovem não quer dizer desprezar a figura da anciã na cultura Igbo.

A mulher, no desenvolvimento da narrativa, é representada ora de forma hipersexualizada, conforme verificamos a partir das três personagens que são destacadas, devido à sua beleza; ora é pintada sob o signo do corpo envelhecido, que é disforme, repulsivo, deteriorado e caquético.

Em outros momentos da narrativa, também podemos verificar paralelismo entre a beleza da juventude e a feiura da velhice, como nas duas passagens a seguir: “O arco-íris costumava aparecer e, algumas vezes, havia dois arco-íris, como se fossem mãe e filha, uma jovem e bonita, e a outra, uma sombra velha e esmaecida” (ACHEBE, 2009, p. 185); “[...] como diz o ditado, mulher velha sempre fica um pouco sem graça quando se mencionam ossos secos num provérbio” (ACHEBE, 2009, p. 41). As passagens supracitadas, de *O mundo se despedaça*, denotam a marginalização do corpo feminino envelhecido, por meio da imposição de padrões de beleza e juvenildade, que se tornam inconcebíveis ou impraticáveis à medida que o tempo avança sobre a materialidade da corporeidade.

Na narrativa, a imagem da idosa é invocada reiteradamente, enfatizando o dualismo entre a mulher jovem e a idosa. Isso nos leva a apreender como os estereótipos reforçam duas formas de pensar a mulher: a primeira é positiva, ao representá-la como um símbolo sexual, ao valorizar a sua beleza decorrente da juventude, além do aspecto sedutor e lascivo, ao mesmo tempo em que é passiva e dependente do homem, por sua natureza frágil, que é capaz de satisfazer o homem, por meio da idealização do comportamento impotente que ela apresenta; por sua vez, a idosa é a bruxa, a megera, a idosa feia, que não possui parentes, cuja aparência assusta os demais ou é motivo de riso, pela decadência da matéria corporal, a qual não é capaz mais de satisfazer aos fetiches masculinos. Tal perspectiva pode ser ilustrada, por meio das brincadeiras entre Nwoye e Ikemefuna, a partir da forma como nomeiam uma espiga de milho:

Nwoye se recordaria desse período, com intensa nitidez, até o fim de sua vida. Iria se lembrar até mesmo de como tinha rido quando Ikemefuna lhe contara que o nome apropriado para uma espiga de milho que tivesse apenas alguns grãos esparsos era *eze-agadi-nwayi*, ou seja, dentes de mulher velha. O pensamento de Nwoye voltara-se imediatamente para Nwayieke, que morava perto de uma grande árvore. Ela tinha uns três dentes e estava sempre fumando cachimbo (ACHEBE, 2009, p. 54-55).

O mundo se despedaça ecoa o padrão patriarcal de representação da mulher, que perde a sua importância ou a sua função ao envelhecer. Consoante o pensamento de Simone de Beauvoir (1990), em seu livro *A velhice*, a mulher tem uma função social, atribuída pelo patriarcado, de ser um objeto erótico, logo, a juventude é preponderante para o desempenho de tal função; o envelhecimento a destitui dessa atribuição, pois o corpo envelhecido, já não tão belo, representa o declínio, devido ao avanço da idade, que se torna irreversível.

O contexto patriarcal, apresentado pela voz narrativa de *O mundo se despedaça*, é contraditório, quando consideramos que as sociedades Igbo, de acordo com Ifi Amadiume (1987), não possuíam esse caráter dual, de divisão das funções sociais por gênero, tomando como base a concepção de uma possível inferioridade feminina. Assim, observamos como é construída uma família predominantemente nuclear, que compõe os moldes ocidentais.

Tornar-se uma mulher constitui uma ofensa aos homens de Umuófia e tal ideia ecoa nas palavras, atos e pensamentos de Okonkwo, o que nos leva a considerar a relação masculino e feminino, uma vez que a concepção de gênero é relacional, por meio da dominação e subordinação, que situa o patriarca como superior aos demais membros da família, por meio da divisão sexual do trabalho, haja vista que falar sobre gênero, também é tratar de relações sociais.

Assim, o pai é o provedor, pois é o sujeito que assiste à família; enquanto isso, a mulher é frágil e necessita do homem para a sua salvaguarda, sob a ótica do discurso patriarcal, que, por meio de seus aparelhos e mecanismos, naturaliza formações ideológicas e discursivas, que são herdadas ao longo do tempo, por meio do pensamento euro-americano de família nuclear:

— Desde quando você se transformou numa velha trêmula? — perguntava Okonkwo a si mesmo mentalmente. — Logo você, que é conhecido em todas as nove aldeias por sua coragem na guerra... Como é possível que uma pessoa que matou cinco homens no campo de batalha se desmorne só porque acrescentou um meninote às suas vítimas? Okonkwo, decididamente você virou mulher (ACHEBE, 2009, p. 84).

Dessa forma, a família nuclear toma como base a dicotomia homem-mulher como princípio norteador das divisões de trabalho, hierarquia no seio familiar e opressão, devido ao gênero que está diretamente associado ao devir da mulher, pautado no papel de esposa e mãe, de modo que esta precisa assumir tal papel, nas sociedades euro-americanas,

Tais fatos aproximam ainda mais o romance achebiano à novela conradiana. Conforme podemos observar na escrita romanesca achebiana, cabia às mulheres limpar “[...] o roçado das ervas daninhas, três vezes, em períodos bem definidos — nem muito cedo nem muito tarde” (ACHEBE, 2009, p. 54). O gênero é tomado novamente como um elemento definidor das obrigações atribuídas a homens e mulheres, ao incumbir ao segundo valor secundário nos afazeres, bem como no que concerne à ascensão social, por meio dos títulos recebidos, diferentemente da patrilinearidade que definiu a organização social Igbo pré-colonial que representa a importância da mulher na sociedade antes da colonização, especialmente das mais velhas.

Outro fator que merece destaque, no que concerne à velhice na construção de *O mundo se despedaça*, é que aos homens idosos cabe a sabedoria, a exemplo do tio de Okonkwo ou dos homens respeitáveis de Umuófia que possuíam grandes títulos. Às mulheres velhas, por sua vez, cabia a ridicularização de uma imagem, devido à idade, à escassez ou à falta de beleza, além de se tornarem um fardo como o era a mãe de Okonkwo. Pelo fato de Unoka não deixar nada, além de dívidas pesadas, o protagonista tinha que trabalhar para sustentar a sua mãe, que já era velha e, por isso, improdutiva, em razão do declínio do corpo, devido à passagem do tempo, que, conseqüentemente, a levará à morte (morte esta que não é mencionada ao longo da narrativa, ocorrendo o apagamento da sua figura). Dessa maneira, em *O mundo se despedaça*, a mulher ancestral não é caracterizada como uma figura respeitada em África, especificamente no contexto nigeriano.

Em *O coração das trevas*, a figura feminina velha também não possui valor diante do homem, a não ser quando há a necessidade de se obter préstimos que as mulheres podem fornecer aos homens. De acordo com Marlow, antes de sua partida:

Restava fazer uma coisa – me despedir de minha excelente tia. Encontrei-a triunfante. Tomei uma xícara de chá – a última xícara de chá decente em muitos dias –, e, numa sala de atmosfera repousante, exatamente como se esperaria que fosse a sala de estar de uma dama, tivemos uma longa e tranquila conversa ao pé da lareira. No correr dessas confidências, ficou

bastante claro para mim que eu fora descrito à esposa do alto dignitário, e sabe Deus quantas outras pessoas mais, como uma criatura excepcional e talentosa – um verdadeiro achado para a Companhia [...] Naquele tempo haviam desencadeado na imprensa e nas conversas um monte dessas besteiras, e a excelente mulher, vivendo bem no centro de toda essa impostura, fora arrebatada na onda (CONRAD, 2017, p. 26).

Na citação acima, Marlow reproduz um modo de representação da mulher muito comum ao discurso patriarcal, que é a imagem da mulher associada à de uma criança, um ser ingênuo, desprovido de capacidade intelectual e física, suficientes para se proteger ou compreender o seu entorno. Esse estereótipo, em complemento àquele que ressoa em *O mundo se despedaça*, denota as relações dicotômicas homem-mulher, razão-sensibilidade e cultura-natureza, que compõem o imaginário ocidental, patriarcal e falocêntrico.

Para além dessas relações, a ecocrítica, em sua ramificação ecofeminista, busca desestabilizar essa relação dual, que trata a mulher como um animal reprodutor e passivo diante da imponente masculina. Podemos associar tal fato ao comportamento notadamente burguês da tia de Marlow, quando este descreve o costume de tomar uma xícara de chá decente, que coaduna com o ambiente organizado por uma dama. Assim, o narrador começa a traçar os padrões de comportamento que caracterizam a burguesia europeia como padrão de civilização a ser seguido, o que é oposto ao que ele encontrará no Congo.

Concomitantemente a essa situação, é acrescida uma crítica ao empreendimento colonial, a partir do qual Marlow estabelece, mais uma vez, a posição inferior que a mulher ocupa na organização nuclear da família euro-americana. Assim, Marlow constrói uma atmosfera de futilidade em torno de sua tia, que, sob o seu ponto de vista, não apresenta uma faculdade intelectual semelhante ou comparável a de um homem, pois é facilmente ludibriada por discursos falsos acerca do projeto civilizatório, o qual é visto por ela como um notável feito, promovido pelas potências capitalistas, de modo que ela não consegue identificar as verdadeiras intenções comerciais e exploratórias de outros lugares e de outros povos. Desse modo, Marlow segue observando o comportamento de sua tia:

É estranho como as mulheres não têm contato com a verdade. Vivem num mundo particular, e jamais houve nada parecido a esse mundo, e jamais poderá haver. É, no todo, bonito demais, e, se elas o criassem, ele se faria em pedaços antes do primeiro alvorecer. Surgiria algum maldito fato com o qual os homens têm vivido satisfeitos desde o dia da criação e derrubaria tudo (CONRAD, 2017, p. 26).

O narrador apresenta uma perspectiva essencialista acerca do gênero feminino, quando atribui características fixas, a partir de uma concepção de comportamento e/ou temperamento inato à mulher, com base em uma essência que lhe seja inata, como quando Marlow aponta que as mulheres não têm contato com a verdade. Tal comportamento, expresso pelo narrador, remonta ao pensamento de Mary Woolstonecraft, em *Reivindicação dos direitos das mulheres*, quando a autora critica o comportamento das mulheres burguesas de sua época, pois, tomando como base a futilidade do comportamento delas, se comportavam como aves em gaiolas, as quais não tinham nada a fazer além de se emplumarem.

O pensamento de Woolstonecraft acerca das mulheres é semelhante ao de Marlow, embora a escritora teça críticas ao comportamento feminino estereotipado e imposto pelo sistema patriarcal. Todavia, no que concerne à comparação da mulher a animais, ao caracterizá-las como aves emplumadas em gaiolas, a autora ecoa a representação androcêntrica e antropocêntrica, que situa a mulher como um animal irracional, uma vez que ela não é dotada de razão, é o oposto do homem e está deslocada/marginalizada no tocante à cultura, haja vista que esta é uma prerrogativa do domínio masculino. Logo, mesmo em se tratando de uma crítica ao comportamento feminino, com vistas a chamar a atenção das mulheres para a luta em busca de equidade de direitos, o texto ainda reproduz o discurso patriarcal.

Em adição a essa discussão, ressaltamos que Marlow ainda estabelece um elo entre a mulher e a Bíblia, ao representá-la sob o prisma de Eva, mulher criada a partir de uma costela de Adão, que, por imprudência, provocou a expulsão do homem do paraíso. Assim, o narrador homodiegético retrata a tia como um ser capaz de criar um mundo belo, de acordo com as particularidades femininas: um mundo tão bonito, como nunca houve, tampouco haverá.

Retomando, assim, a perspectiva essencialista de categorização dos gêneros, o narrador assegura que tal mundo não se sustentaria, pois foi criado por mulheres, as quais são indivíduos que não conhecem a verdade, por viverem em um mundo particular. Tal representação é reforçada, em outro momento da narrativa, quando Marlow retrata os momentos finais de Kurtz:

– Expus o espectro dos dons dele, afinal, com uma mentira – recomeçou de repente. – Moça? Quê? Falei numa moça? Oh, ela está fora disso... completamente. Elas... as mulheres, quero dizer... estão fora disso... deveriam estar fora disso. Devemos ajudá-las a permanecer naquele belo mundo só delas, para que o nosso não se torne pior. Oh, ela precisava estar

fora disso. Vocês deviam ter ouvido o desinteressado corpo do sr. Kurtz dizendo: Minha pretendida. (CONRAD, 2017, p. 80).

A mulher é tratada como um ser incapacitado, o que é visto como um elemento que compõe a sua essência. Essa essência deriva desde a representação simbólica da mulher, como um ser inferior, passando por sua concepção, a partir de uma parte do homem, como um ser derivativo e secundário. Desse modo, o ecofeminismo, como pontua Val Plumwood (2003), em sua obra *Feminism and the Mastery of Nature*, atenta para duas formas de representação da mulher e a sua relação com a natureza, que está pautada em um passado de negações, na “[...] inferiorização das qualidades humanas e aspectos da vida” e no pano de fundo, na instrumentalização da natureza (PLUMWOOD, 2003, p. 21-22).

No primeiro, o sistema econômico nega a dependência do ser humano em relação à natureza, portanto, em relação à mulher, o que situa o humano-masculino como uma categoria à parte da natureza e não dependente desta. No segundo, há a instrumentalização do feminino com a natureza, cuja relação não precisa ser explicitada, uma vez que as mulheres são instrumentalizadas tanto na esfera pública quanto na privada, por meio de papéis tradicionalmente estruturados, tais como: a dona de casa, colega de trabalho, secretária etc. (PLUMWOOD, 2003).

Assim, a imagem da mulher é construída, ao longo das duas narrativas, em um espaço marginalizado, pois não se encontram inseridas no mesmo espaço que é ocupado pelo homem, tampouco está totalmente excluída deste. Ao encontrar-se nesse limbo, a mulher é desvozeada e tem o seu papel reduzido a ser uma sombra do marido, do pai, do filho, do irmão. Tal configuração nuclear de família, bem como a subordinação de seus membros ao chefe da família pode ser apreendida também por meio da forma como elas lidam com o trabalho, em específico, a agricultura de subsistência em *O mundo se despedaça*:

Durante a época do plantio, Okonkwo trabalhava todos os dias nos seus roçados, desde o primeiro cantar do galo até que as galinhas se recolhessem. Era um homem muito forte e raramente sentia fadiga. Mas suas esposas e filhos pequenos não eram tão fortes e, por isso, sofriam. Não ousavam, contudo, queixar-se do trabalho abertamente. O primogênito de Okonkwo, Nwoye, tinha na época doze anos, mas já provocava grande apreensão no pai, por sua incipiente preguiça. Essa era a impressão que sua atitude dava ao pai, que procurava corrigi-lo com pancadas e críticas incessantes. Dessa forma, Nwoye crescia e se tornava um jovem de rosto tristonho (ACHEBE, 2009, p. 33).

O seio familiar, tomando como base o modelo que a voz narrativa apresenta, por meio da família de Okonkwo, ressalta a soberania do homem sobre os demais membros: seja o pai, forte e bravo guerreiro; seja o filho, tido como fraco pelo pai, mas que, no decorrer da narrativa, por meio de sua conversão ao cristianismo, imaginaria também a conversão de sua mãe e irmãos que o acompanhariam rumo à luz da civilização.

Desse modo, compreendemos o porquê de Okonkwo se entristecer ao detectar características do comportamento de seu pai serem espelhadas por Nwoye, haja vista que este é o seu primogênito e, conseqüentemente, o seu sucessor. Nwoye está acima dos demais, sejam as mulheres de seu pai, sejam os seus demais irmãos, o que não lhe permite, aos olhos de seu pai, ter apreço pela arte, tampouco contestar os costumes de seu próprio povo, os quais ele considerava cruéis, a exemplo do abandono de pessoas na Floresta Maldita, para morrer.

Como Nwoye era o único que demonstrava o que de fato pensava e sentia, Okonkwo o via como fraco e ser fraco era como ser igual a Unoka. A fraqueza, no sistema patriarcal, por ser vista como uma característica feminina; ao ser observada em homens, é tida como um traço afeminado desses indivíduos, que são, por conseguinte, inferiorizados diante da força e magnitude de outros homens. Assim, Nwoye é, para o pai, um reflexo de Unoka. A inferiorização deste, como elemento simbólico das relações de poder, instituídas pelo patriarcado e falocentrismo, podem ser verificadas quando a personagem procura o oráculo de Agbala:

Você, Unoka, é conhecido em todo o clã pela fraqueza de seu machete e de sua enxada. Enquanto seus vizinhos vão com seus machados derrubar as matas virgens, você planta inhames nas terras exaustas, que não dão trabalho algum para limpar. Seus vizinhos cruzam sete rios para fazer seus roçados; você fica em casa e oferece sacrifícios por um solo cansado. Vá para casa e trabalhe como homem! (ACHEBE, 2009, p. 37-38).

O espelhamento do comportamento de Okonkwo em Nwoye é perceptível, embora Nwoye trilhe por caminhos diferentes na forma de pensar as funções e deveres sociais que os componentes da família devem exercer, bem como a forma de lidar com os costumes de seu povo. A vontade de conhecer e compreender a lógica que rege os costumes de seu povo é o que move os questionamentos de Nwoye, que não consegue compreender os fundamentos que alicerçam o corpo social de Umuófia. Assim, o jovem busca ser o oposto do seu pai, ao mesmo tempo em que a vontade

de controlar os demais membros de sua família lhe é inerente, assim como o é ao seu pai, uma vez que os demais lhe são hierarquicamente inferiores.

Tomando como parâmetro o comportamento que o homem deve desempenhar no âmbito social, observamos como os estudos relativos às questões de gênero e, em especial, o ecofeminismo abarcam discussões que não são exclusivas apenas ao feminino ou à mulher. As exigências comportamentais que normatizam o que o homem deve ou não fazer também compõe as discussões ecofeministas, uma vez que essa ramificação dos estudos ecocríticos não se pauta em uma percepção dual ou dicotômica entre os gêneros ou sexos biológicos.

Sabendo disso, o ecofeminismo, assim como outras perspectivas feministas, não são exclusivas para a análise das formas como o patriarcado controla os corpos e comportamentos das mulheres, mas também do homem, que é toxicamente controlado pelos mecanismos patriarcais, bem como outros indivíduos que não se posicionam fixamente em padrões duais, no par masculino-feminino, conforme os agentes sociais LGBTQIAP+.

Como o seu filho é o seu oposto, Okonkwo compara o comportamento dele ao seu a todo o momento, buscando impor o seu padrão sobre o do filho, bem como procura culpados, para justificar a “fraqueza” de Nwoye. Desse modo, a sujeição feminina também ocorre quando ele tenta culpar a esposa de adultério, pelo fato de seu filho não possuir os mesmos padrões comportamentais que o seu:

Okonkwo fora popularmente apelidado de “Chama Estrondosa”. Nesse momento, ao contemplar o fogo produzido pela lenha, lembrou-se dessa alcunha. Ele era um fogo ardente. Como era possível, então, que tivesse gerado um filho como Nwoye e, degenerado e efeminado? Talvez Nwoye não fosse seu filho. Isso mesmo! Só podia ser isso. A mulher o havia enganado. Dar-lhe-ia uma lição! No entanto, Nwoye era muito parecido com o avô, Unoka, pai de Okonkwo. Procurou afastar de sua mente esse pensamento. Ele, Okonkwo, era chamado de fogo ardente. Como poderia ter procriado uma mulher, em vez de um filho macho? Na idade de Nwoye, Okonkwo já se tornara famoso em toda Umuófia por sua maneira de lutar e por sua bravura (ACHEBE, 2009, p. 174).

Logo, é importante ressaltar o caráter duplo que as personagens apresentam ao longo do romance, uma vez que suas características são refletidas entre si. Embora se considere diferente de Nwoye, pai e filho se parecem mais do que gostariam ou pensariam; o protagonista busca incansavelmente ser o oposto de seu pai, tentando ser bem-sucedido entre as castas Igbo, por meio dos títulos que pode conquistar e, assim, não ser um *agbala* como o seu pai. Por outro lado, Nwoye também quer ser

diferente de seu pai, uma vez que ele não concorda com o comportamento deste, tampouco com a forma com que ele trata a todos com quem pode subjugar.

Dessa maneira, o pensamento dual e paradoxal do sistema patriarcal leva o anti-herói a ver o seu primogênito como um sujeito afeminado e fraco, por não querer seguir os seus passos ou, ao menos, seguir da forma como Okonkwo deseja. Tal fato leva o jovem rapaz a buscar na religião e educação uma maneira de fugir das amarras que o seu pai inflige sobre a sua família.

Na coleção de desventuras ao longo da vida de Okonkwo, observamos que, quanto mais ele tenta subjugar todos em seu entorno, mais problemas ocorrem. Em *O mundo se despedaça*, a voz narrativa tenta apresentar um contexto pré-colonial, em um possível retorno à ancestralidade de seu povo, que não existe mais; isso ocorre, porque as sociedades são transculturadas, seja pelo contato com o colonizador europeu, seja com outros povos, pois há a troca mútua de elementos culturais entre ambas as sociedades, haja vista que esse processo não ocorre unilateralmente; em segundo lugar, o contexto sociocultural, que a voz narrativa tenta reproduzir, é marcado pelo sistema patriarcal, que reverbera o pensamento euro-americano de dominação do feminino, fugindo, assim, do contexto matriarcal, bem como das questões relativas à patrilinearidade, que permitiam que as filhas sucedessem os seus pais como suas herdeiras, conforme aponta Ifi Amadiume.

Os ecos da relação dos indivíduos com traços matriarcais se apresentam de forma extremamente tímida ao longo do romance, resumindo-se à devoção à Deusa Ani, o retorno à terra de sua mãe e o ato de valer-se do Oráculo que era notadamente relacionado à figura da mulher. Assim, “o Oráculo era chamado de Agbala, e as pessoas vinham de longe e de perto consultá-lo. Vinham quando o infortúnio lhes batia à porta, ou quando tinham uma disputa com os vizinhos” (ACHEBE, 2009, p. 36), mas também “[...] para descobrir o que o futuro lhes reservava ou para consultar os espíritos de seus antepassados” (ACHEBE, 2009, p. 36).

O Oráculo se chama Agbala – mulher – e é a ele que todos recorrem quando querem saber algo sobre suas vidas, o que o futuro prepara para os indivíduos e para descobrir se algum infortúnio se abateria sobre eles. Okonkwo, durante o desenvolvimento da narrativa, não consulta o oráculo de Agbala (ao contrário de seu pai, que o fizera em busca de orientação, para saber o motivo de não ter sucesso na colheita), consultando apenas o de Afa, que era representado por um curandeiro; ao contrário de Agbala, que tinha como Chielo como sacerdotisa.

Dessa forma, mais uma vez, Okonkwo ignora uma representação feminina, que está diretamente ligada aos elementos da natureza, que compõem o imaginário coletivo Igbo, no qual todos os homens se submetem, com exceção do anti-herói. Por conseguinte, constrói-se, subjetivamente, mais uma representação simbólica da busca da personagem em ser o oposto ao que seu pai foi, buscando evitar e odiar tudo o que ele amou.

Conforme Val Plumwood salienta, o modelo de relação entre o ser humano e a natureza advém de um modelo mestre (*master model*), que observa o feminino como um desvio do que se considera *humano*, bem como se alicerça como uma negação de antigos modelos, que consideram a conexão do feminino com a natureza. Em suas palavras,

O quadro de suposições em que o contraste homem/natureza se formou no Ocidente não é apenas de conexão e passividade *feminina* para com a natureza, mas também e complementarmente de exclusão e dominação da esfera da natureza por uma elite branca, em grande parte masculina, que chamarei de modelo mestre. Mas os pressupostos do modelo mestre não são vistos como tal, porque esse modelo é considerado simplesmente um modelo *humano*, enquanto o feminino é visto como um desvio dele. Portanto, simplesmente repudiar a velha tradição de conexão feminina com a natureza, e não colocar nada em seu lugar, geralmente equivale ao endosso implícito de um modelo mestre alternativo do humano e das relações humanas com a natureza, e à absorção feminina neste modelo. Não produz, como pode parecer a princípio, uma posição *neutra de gênero*; a menos que a questão da relação com a natureza seja explicitamente colocada para consideração e renegociação, ela já está resolvida – e resolvida de forma insatisfatória – pelo modelo ocidental dominante de humanidade no qual as mulheres se encaixarão⁸⁵ (PLUMWOOD, 2003, p. 22-23, tradução nossa).

Conforme apontado acima, no modelo mestre, imposto pela elite branca masculina, há um modelo de humanidade, no qual a mulher precisa se encaixar. Então, as questões que envolvem o feminino compreendem um modelo desviado do masculino, que torna a mulher uma figura passiva, com conexão ou exclusão do meio natural. Não há, portanto, um posicionamento neutro diante do gênero feminino, pois

⁸⁵ No original: “*The framework of assumptions in which the human/nature contrast has been formed in the west is one not only of feminine connectedness with and passivity towards nature, but also and complementarily one of exclusion and domination of the sphere of nature by a white, largely male elite, which I shall call the master model. But the assumptions in the master model are not seen as such, because this model is taken for granted as simply a human model, while the feminine is seen as a deviation from it. Hence to simply repudiate the old tradition of feminine connection with nature, and to put nothing in its place, usually amounts to the implicit endorsing of an alternative master model of the human, and of human relations to nature, and to female absorption into this model. It does not yield, as it might seem to do at first, a genderneutral position; unless the question of relation to nature is explicitly put up for consideration and renegotiation, it is already settled—and settled in an unsatisfactory way—by the dominant western model of humanity into which women will be fitted*” (PLUMWOOD, 2003, p. 22-23).

este é dominado na equação humano-natureza, haja vista que a concepção de humanidade cria uma percepção diferente acerca das espécies, o que coloca a espécie humana como superior às demais.

Vale ressaltar que tal concepção é predominantemente masculina. No modelo euro-americano do discurso patriarcal, a mulher e a natureza precisam ser agrilhoadas pelas necessidades e vontades do homem, de modo que elas não têm voz. Todavia, por meio da Ecocrítica, podemos ouvir os ecos do caráter prosopopeico que a natureza-mulher alcançam, através da literatura.

Por mais que as mulheres não tenham direito de dizerem o que sentem ou o que sofrem, o seu silenciamento também fala. A necessidade de conter e reprimir o feminino é constante no sistema patriarcal e falocêntrico; além disso, as minorias de gênero e étnicas também são vergadas às imposições do patriarcado. Tal necessidade de controlar o corpo feminino também engloba o desejo sexual, o qual exerce poder sobre a mulher.

Em *O mundo se despedaça*, assistimos a cenas recorrentes de subordinação do feminino, como na passagem a seguir: “Okonkwo limpou a garganta e mexeu com os pés, na cadência dos tambores. Essa música era algo que o enchia de entusiasmo desde a juventude. Ele tremia, com uma ânsia de conquistar e subjugar. Era como se desejasse uma mulher” (ACHEBE, 2009, p. 62). A voz narrativa coloca em paralelo o ato sexual com a vontade de dominar que o protagonista apresenta.

Por ser um forte e respeitado guerreiro, Okonkwo precisa mostrar o seu poder sobre os demais, por meio da força, enquanto lhe falta sabedoria. Um dos elementos que mais se menciona, ao destacar um grande homem, entre aqueles que detêm muitos títulos, em Umuófia, é a sabedoria e a justiça em suas ações. Entretanto, essa não é a via tomada por Okonkwo, que, como na citação acima, tem ânsia de conquistar e subjugar, assim como se faz com a mulher.

A ordem do poder, apresentada na citação anterior, permite-nos compreender como a divisão do trabalho, hierarquia social, deveres do lar, entre outros, alicerçam a dominação e a exploração dos seres tiranizados pelo homem, para assim apreender como se relacionam.

As divisões entre o forte e o fraco, o masculino e o feminino, o homem e a mulher, a virilidade e a fragilidade são constantes, bem como as que são determinadas não apenas à mulher, mas a quem é visto como um desvio à norma masculinamente predominante. Os sujeitos que não se enquadravam em seu padrão de bravura sofrem

com castigos ou a marginalização resultante de suas palavras, conforme verificamos a seguir:

— Esta é uma reunião de homens.

O sujeito que o contradissera não possuía nenhum título. Por esse motivo, Okonkwo o chamara de mulher. Todos os que estavam na reunião tomaram o partido de Osugo, quando Okonkwo o chamou de mulher. O homem mais idoso do grupo observara com severidade que aqueles para quem os caroços de palma eram rompidos por um espírito benevolente não deveriam se esquecer de se mostrar humildes. Okonkwo replicou que sentia muito ter dito o que dissera, e a reunião prosseguiu (ACHEBE, 2009, p. 46).

Nesse sentido, não possuir títulos era um dos medos de Okonkwo, talvez em decorrência do que ocorrera em sua infância, quando um colega seu chamou Unoka de *agbala*. A partir desse momento, o protagonista busca se impor pela utilização da força, como forma de se diferenciar dos demais, além de demonstrar que é um homem forte e digno de ascender socialmente.

Assim, na passagem supracitada, de *O mundo se despedaça*, o anti-herói, por se considerar superior ao homem que o contradisse, o insulta, ao chamá-lo de mulher, o que nos leva a observar o comportamento do oprimido, que se torna opressor, à medida que a sua condição socioeconômica melhora consideravelmente e este passa a compor uma espécie de elite, o que o leva a pensar que as possíveis contribuições de uma pessoa “inferior” não deve ser considerada, porque este está no mesmo plano que uma mulher.

No que concerne ao caráter religioso e cultural, que ordena as relações interpessoais e a organização social da aldeia, nos leva a compreender como Okonkwo apresenta um comportamento especista diante do que considera fraco, ao colocar, no mesmo plano de fragilidade, os homens sem títulos, os quais são, para ele, covardes, preguiçosos, animais e femininos, de modo que ele tem a necessidade de coagir, imprimir a sua força e punir. Contudo, a forma como os anciãos contemplavam o comportamento de Okonkwo não lhe era favorável, bem como não lhe seria no decorrer da narrativa em relação à imprescindibilidade da personagem de demonstrar que é um homem merecedor dos mais altos títulos e glórias.

O modelo mestre de comportamento, que o protagonista ecoa, o leva a marginalizar os demais, que buscam ter um relacionamento pacífico com os outros membros da tribo e com o ambiente em que vivem. Para tanto, o homem mais idoso do grupo chama a atenção de Okonkwo para o que ele fez contra Osugo, haja vista que ser forte ou destemido não significa indicativo de superioridade. O que faltava a

Okonkwo é humildade diante dos demais, que não são tão abastados quanto ele, bem como sabedoria, para lidar com situações delicadas, visto que a racionalidade é essencial para driblar os problemas que começam a surgir ao longo da narrativa.

Desse modo, a reflexão sobre a racionalidade, que a citação acima traz, não se trata de uma supervalorização da razão, mas de uma reconsideração acerca do emprego da força como uma ferramenta de opressão e exclusão de indivíduos, por meio de classe social, gênero e questões étnico-raciais que compõem o quadro de sujeitos dominados.

Muitas são as agressões que a figura feminina sofre ao longo do tempo e que está estruturalmente institucionalizada. As mulheres nas e das ex-colônias, no âmbito dos estudos culturais, encontram espaço para a discussão do seu lugar em sociedade. Entretanto, ainda é recorrente a subalternização da mulher, mesmo em escritos que partem de sujeitos sociais, que também sofreram/sofrem com os ecos do colonialismo. Esse fato pode ser encontrado em *O mundo se despedaça*, que relega, a segundo plano, a figura da mulher, a qual deve cuidar dos filhos, do marido e do lar.

Em vista disso, embora tais manifestações sejam muitas vezes naturalizadas, precisamos nos questionar: Como pode haver a libertação dos povos, se não há a da mulher? Em seu romance, Achebe constrói as suas personagens, através de homens notáveis, destacando o lugar de importância que cada um ocupa. Contudo, as mulheres emudecidas não passam de cuidadoras de seus maridos ou são símbolos hipersexualizados, quando não sofrem com a fúria destes, como é o caso de Ojiugo, segunda esposa de Okonkwo:

— Onde está Ojiugo? — perguntou à segunda esposa, que saía de sua cabana para tirar água de um gigantesco pote que ficava à sombra de uma árvore pequenina, no meio do terreiro.

— Foi trançar o cabelo. Okonkwo mordeu os lábios, enquanto a raiva lhe crescia por dentro. — Onde estão os filhos dela? Estão com ela? — perguntou com calma e controle desusados. — Estão aqui — respondeu sua primeira mulher, a mãe de Nwoye. Okonkwo abaixou-se e olhou para dentro da cabana de sua esposa mais velha. Os filhos de Ojiugo comiam com os filhos de sua primeira mulher. — Ela lhe pediu que lhes desse de comer antes de sair?

— Sim — mentiu a mãe de Nwoye, procurando minimizar a falta de consciência de Ojiugo. Okonkwo sabia que ela não estava dizendo a verdade. Foi para o seu obi, a fim de aguardar o regresso de Ojiugo. E quando ela voltou, espancou-a brutalmente. Em sua fúria, esquecera-se de que aquela era a Semana da Paz. Suas duas outras esposas saíram correndo, muito assustadas, implorando-lhe que parasse, que aquela era a semana sagrada. Porém Okonkwo não era homem que deixasse uma surra a meio caminho, mesmo por temor a uma deusa.

Os vizinhos de Okonkwo ouviram os gritos da mulher e perguntaram, por cima do muro, o que estava acontecendo. Alguns se aproximaram, para ver com

os próprios olhos. Jamais se ouvira contar que alguém batesse em alguém durante a Semana da Paz (ACHEBE, 2009, p. 49-50).

A atitude irascível de Okonkwo, resultante de seu temperamento violento, nos apresenta a face cruel e agressiva da personagem para com os seus familiares. Aqui, a mulher, como cuidadora do marido e mantenedora da organização do lar, é severamente castigada por seu esposo, por ter ido simplesmente trançar os seus cabelos, quando deveria estar em casa, preparando a comida do marido. A primeira esposa dele tentou amenizar os efeitos, tentando ajudar a mulher mais jovem, mas isso de nada adiantou; Okonkwo espancou a jovem de qualquer maneira.

Para agravar tal situação, o discurso machista é legitimado no texto quando o guerreiro sofre um castigo pelo ato brutal cometido. Porém, não se trata de uma resposta ao que ele cometeu contra a sua esposa, mas em que momento ele o fez. A personagem poderia bater indiscriminadamente na mulher, em qualquer dia e a qualquer momento, sem a necessidade de um motivo razoável para isso e não sofreria nenhum tipo de penalidade, mas essa ação ocorreu durante a semana sagrada, que deveria ter sido respeitada. Para tanto, como forma de se redimir por suas ações, o seu castigo foi levar “[...] uma cabra, uma galinha, uma peça de tecido e cem cauris” (ACHEBE, 2009, p. 51) ao santuário de Ani.

Durante a semana sagrada, por exemplo, Okonkwo surrou uma de suas esposas, acusando-a de ter matado uma bananeira, vejamos:

O Festival do Novo Inhame parecia-lhe um acontecimento muito mais importante em Umuófia do que em sua própria aldeia, lugar que já se ia tornando remoto e vago em sua imaginação.

E então explodiu a tormenta. Okonkwo, que estivera andando de um lado para outro dentro do *compound*, sem ter nada que fazer, tentando controlar a raiva, de repente encontrou um pretexto para desencadeá-la.

— Quem matou esta bananeira? — perguntou.

Fez-se imediatamente silêncio no *compound*.

— Quem matou esta árvore? Ou será que vocês todos são surdos e mudos? Na realidade, a bananeira ainda estava mais do que viva. Simplesmente, a segunda mulher de Okonkwo havia cortado algumas folhas para embrulhar certos alimentos. E isso foi o que ela disse a Okonkwo. Ele, sem mais discussão, deu-lhe uma boa surra e deixou-as, a ela e à sua única filha, chorando. Nenhuma das outras esposas ousou interferir. Limitaram-se a ocasionais “Basta, Okonkwo!”, ditos com medo e em tom suplicante, ambas mantendo uma distância razoável (ACHEBE, 2009, p. 58).

Na citação de *O mundo se despedaça*, verificamos que a mulher de Okonkwo não cometeu nenhuma arbitrariedade; ela apenas colheu algumas folhas para forrar o cesto. Contudo, em um acesso de cólera, o protagonista descarrega toda a sua fúria contra a sua segunda esposa, e nenhuma de suas outras mulheres ousa dizer

qualquer palavra ou interferir na situação, para não serem castigadas da mesma forma. Nesse sentido, elas se limitam “a ocasionais ‘Basta, Okonkwo!’”.

Essa atitude demonstra a presença de um discurso machista, que permeia a narrativa, em que o homem se considera superior à mulher, sentindo-se no direito de fazer o que melhor lhe aprouver, ao observá-la como um objeto que lhe pertence. Tal tipo de comportamento patriarcal e opressor é recorrente na narrativa. A aversão ao comportamento indolente de seu pai sempre é colocado em um paralelismo com a figura feminina, o que o faz se distanciar, cada vez mais, de Nwoye. Assim, a personagem constrói uma atmosfera de autoritarismo, em que as mulheres não possuem direito algum.

Reconsiderar a relação de dominação do feminino pelo masculino se torna um exercício constante ao longo da leitura das obras que compõem o *corpus* desta pesquisa, uma vez que a relação de dominação, bem como a sua naturalização, permeia a construção de ambas as tramas, através, por exemplo, do reforço dos estereótipos, instituídos acerca do corpo feminino. Também destacamos a marginalização de outros indivíduos, sejam eles humanos ou não, a partir da hierarquização das relações sociais, pautadas na oposição entre os gêneros e sexos biológicos, que está associada também a uma compreensão do feminino como um humano animalizado.

Assim, a naturalização da opressão feminina se dá por intermédio de instrumentos que as tratam como naturais. Uma dessas formas de naturalizar a dominação do feminino pelo masculino pode ser percebida por meio da relação paternal entre Okonkwo, Nwoye e Ikemefuna quando o primeiro encoraja os jovens a sentarem ao seu lado no *obi* com o objetivo de contar-lhes histórias masculinas.

Okonkwo encorajava os meninos a se sentar a seu lado, no *obi*, e lhes contava histórias da terra — histórias masculinas de violência e sangue. Nwoye sabia que o certo era ser viril e violento, porém, apesar disso, ainda preferia os contos que sua mãe costumava narrar-lhe e que seguramente agora narrava aos filhos menores: histórias como as do jabuti cheio de astúcia, ou como a do pássaro *eneke-nti-oba*, que desafiou o mundo inteiro numa competição de luta corporal e acabou sendo derrotado pelo gato (ACHEBE, 2009, p. 72).

Dessa maneira, por meio da contação de histórias masculinas, conforme ressaltado pela voz narrativa, cria-se um imaginário coletivo dual acerca do que cabe ao homem e à mulher, dividindo, assim, os locais que cada um ocupa no corpo social.

Por não ter um comportamento determinado pelas lentes de gênero que o seu pai possui, Nwoye traça a sua jornada na contramão do que Okonkwo deseja. O jovem se estrutura na narrativa como uma resistência à lógica dual, que divide homens e mulheres em espaços específicos, assim como opostos em sociedade. Embora haja um esforço incansável de seu pai, para que ele goste das histórias viris dos homens, marcadas por violência e sangue, Nwoye prefere as fábulas que a sua mãe lhe conta.

Assim, sob o ponto de vista de seu pai, o garoto possui não apenas características do comportamento de seu avô, o que a princípio lhe causa aflição, mas também um comportamento efeminado, especialmente pelo fato de que o jovem não compartilha dos mesmos gostos que os demais membros da tribo, pois não gosta de guerra, não tem a mesma disposição para trabalhar, questiona os costumes de seu povo, por não compreender como determinadas atitudes cruéis são naturalizadas. Além disso, tem sede de conhecimento, o que o faz deixar a sua família e o seu povo por não suportar mais tanta opressão por parte de seu pai.

A necessidade que Okonkwo tem em se diferenciar dos demais, levando em consideração os padrões que ele atribui para o comportamento de homens e mulheres, com base nos aspectos sócio-históricos e culturais, o leva a assassinar Ikemefuna. O trajeto da tragédia inicia da seguinte forma:

No início da viagem, os homens de Umuófia falaram e riram, teceram comentários sobre os gafanhotos, sobre suas mulheres e sobre alguns sujeitos efeminados que se haviam recusado a acompanhá-los. À medida, porém, que se afastavam dos arredores de Umuófia, o silêncio caiu sobre eles também (ACHEBE, 2009, p. 78).

Conforme podemos verificar acima, os homens que acompanhavam Okonkwo e Ikemefuna, rumo ao assassinato do jovem, destacam, em suas falas, que “sujeitos efeminados” não aceitaram a missão que lhes foi atribuída. O tom mórbido do silêncio que recai sobre as personagens denuncia o malogro do jovem que será abatido pelo homem que considera pai, Okonkwo.

Após ter passado uma temporada sob a guarda da família do protagonista, Ikemefuna não recordava da figura paterna, apenas da mãe e da irmã, sobre quem pensava muito e chorava de saudade. O jovem, então, aproximou-se de Okonkwo e passou a considerá-lo um pai, devido ao cuidado que este tinha com ele. Todavia, para não se sentir um sujeito efeminado, o protagonista decide assassinar o próprio “filho”, com vistas a manter a imagem de centralidade do seio familiar, bem como entre

os demais homens, uma vez que a sua imagem de guerreiro destemido e impiedoso constitui parte de sua identidade em seu clã.

Ademais, essa relação diádica é construída ao longo da história ocidental, por meio de discursos que se pautam em formações ideológicas, que permeiam o imaginário social, que está alicerçado no pensamento cartesiano. Desse modo, tomando como base o direcionamento da *Deep Ecology* (Ecologia Profunda), formulado em 1973, por Arne Naess, associado aos estudos ecofeministas pós-coloniais, compreendemos que não há diferenciações ou quaisquer tipos de divisões entre o homem (tomando este termo de forma genérica) com o meio natural, uma vez que ele não é uma parte na natureza, mas sim da natureza em que todos os seres, sejam eles humanos ou não, estão interconectados e são interdependentes.

Naess propõe a *relational total-field image* (imagem relacional de campo total), que rompe com o dualismo masculino/natureza, para observá-lo de forma relacional, assim como ocorre com as questões relativas a gênero, haja vista que ambas estão relacionadas e compõe o par masculino-razão e feminino-natureza no pensamento androcêntrico, antropocêntrico, patriarcal e judaico-cristão, que norteia as formas discursivas e ideológicas euro-americanas de família.

Seguindo essa orientação, observamos como Nwoye reconhece o caráter destrutivo do dualismo masculino/feminino; todavia, ao mesmo tempo em que o jovem busca fugir do padrão imposto pelo pai, ele ingressa na nova crença que chega à sua terra. Esse fato o leva a reforçar os estereótipos que marginalizam a mulher, assim como outros grupos marginalizados pelo patriarcado. Dessa forma, ele age como uma desagência⁸⁶, pois pensa em futuramente converter a sua mãe e irmãos ao cristianismo, impondo a sua vontade – enquanto homem – sobre a dos demais que lhe são inferiores hierarquicamente.

Outras ações de depreciação do feminino, chegando a situá-lo como próximo ao animalesco ou ao humano animalizado é o caso de uma mulher inominada que é motivo de um julgamento em que as partes envolvidas são, de um lado, os seus

⁸⁶ “[...] a agência é a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana. Em uma situação de falta de liberdade, opressão e repressão racial, a ideia ativa no interior do conceito assume uma posição de destaque. [...] Quando consideramos questões de lugar, situação, contexto e ocasião que envolvam participantes africanos, é importante observar o conceito de agência em oposição ao de *desagência*. Dizemos que se encontra desagência em qualquer situação na qual o africano seja descartado como ator ou protagonista em seu próprio mundo” (ASANTE, 2009, p. 94-95, grifo do autor).

irmãos - que não aceitaram que o seu esposo a espancasse - e do outro lado Uzowulu, que espanca a mulher recorrentemente, beirando o assassinato.

— No ano passado, quando minha irmã se recuperava de uma doença, ele bateu nela de novo e, se os vizinhos não tivessem acudido, ele a teria matado. Nós soubemos do que se passava e fomos buscá-la de vez. A lei de Umuófia diz que, se uma mulher foge da casa do marido, seus parentes têm de devolver o preço pago por ela. Mas, neste caso, ela fugiu para salvar a pele. Seus dois filhos são de Uzowulu. Não discutimos isso, mas achamos que eles são ainda pequeninos demais para sair de junto da mãe. Se, por outro lado, Uzowulu se curasse de seus ataques de loucura e viesse, com bons modos, pedir à mulher que voltasse, ela o faria sob a seguinte condição: se ele voltasse a espancá-la, nós lhe cortaríamos os órgãos genitais (ACHEBE, 2009, p. 111).

A mulher de Uzowulu representa o típico estereótipo de mulher passiva e obediente ao esposo, pois é desvozeada e desprovida do direito a um nome, além de ser conhecida na narrativa como a esposa de alguém como um objeto ou um animal que pertence a um homem que lhe fornece água e comida para sobreviver; por outro lado, ela é a irmã de outros homens que falam por ela. Assim, de um lado está o opressor e do outro os seus protetores, o que nos leva a observar como a mulher é definida socialmente a partir das ações de outros homens, existindo sob o signo do masculino, sendo definida pelo nome de seu esposo, pai ou irmão.

Desse modo, para que o masculino exista, é preciso que exista o feminino, para que possa se contrapor a este, que é considerado inferior. Tal concepção rege as relações entre o sujeito hegemônico metropolitano sobre os nativos, que são considerados biológica, intelectual, cultural e fisicamente inferiores. A partir disso, o sistema patriarcal busca justificar a subjugação e espoliação de indivíduos e povos, através de um pensamento antropocêntrico eurocentrado.

As violências física, psicológica e verbal foram, durante muito tempo, naturalizadas, porque a mulher era/é vista como um ser semelhante ao animal, basta observarmos o par homem-cultura, haja vista que a razão seria uma virtude essencialmente masculina, enquanto a emoção era/é inata à mulher. A violência de gênero é o *modus operandi* da categoria homem na operação patriarcal, pois compõe a exploração-dominação da mulher e auxilia a manutenção do comportamento feminino como submisso ao homem, por meio da obediência ao sujeito mantenedor, provedor e protetor naturalizado pelo discurso patriarcal.

A função social da categoria mulher, no cerne do sistema patriarcal, na maioria das vezes, quando pintada na literatura, por meio da produção canônica masculina,

apresenta estereótipos que categorizam os tipos de mulheres socialmente aceitas, como o anjo do lar, ou as não aceitas, que são marginalizadas, devido ao seu comportamento, que foge dos padrões normativos moralizantes. Conforme salienta Zolin (2009, p. 226),

as obras literárias canônicas [representaram] a mulher a partir de repetições de estereótipos culturais, como, por exemplo, o da mulher sedutora, perigosa e imoral, o da mulher como megera, o da mulher indefesa e incapaz e, entre outros, o da mulher como anjo capaz de se sacrificar pelos que a cercam. Sendo que à representação da mulher como incapaz e impotente subjaz uma conotação positiva; a independência feminina vislumbrada na megera e na adúltera remete à rejeição e à antipatia.

As palavras de Zolin ecoam as representações femininas feitas nas obras *O coração das trevas* e *O mundo se despedaça*, as quais são canônicas e escritas por homens, em que podemos encontrar três tipos de mulheres em cada uma delas. Em *O coração das trevas*, há a tia de Marlow, a noiva de Kurtz e a nativa com quem Kurtz se relaciona, além da menção feita a uma mulher que ajudou a tia do narrador, para que este conseguisse o posto de capitão de um barco a vapor. No tocante à primeira dama, já discutimos a sua representação anteriormente. No que concerne às outras duas, podemos verificar como uma se constitui o oposto da outra, a partir do ponto de vista de Marlow: a noiva de Kurtz é o típico anjo do lar, à espera do noivo, bem educada, incapaz, indefesa e, assim como a tia de Marlow fez para o sobrinho, ela se sacrifica por seu noivo, ao esperar o seu retorno a Londres e, depois, vivendo o eterno luto e sofrimento pela partida de seu amado:

Notei que não era muito jovem – quer dizer, não juvenil. Tinha uma madura capacidade de fidelidade, de crença, de sofrimento. [...] Aqueles cabelos louros, aquele rosto pálido, aquela testa pura pareciam cercados por um alo cinzento, de dentro do qual os olhos negros me olhavam. O olhar era inocente, profundo, confiante e digno de confiança. Mantinha a sofrida cabeça como se sentisse orgulho de sua dor, como quem dissesse: eu, só sei pranteá-lo como ele merece. [...] Para ela, ele morrera no dia anterior. E, por Júpter, a impressão era tão forte que também a mim ele parecia ter morrido apenas no dia anterior – não, naquele mesmo minuto (CONRAD, 2017, p. 120).

Nas palavras de Marlow, verificamos como a repetição dos estereótipos, apontada por Zolin, ocorre ao descrever a aparência e comportamento da noiva de Kurtz, a qual também não possui nome, além de sua distinção das demais, a partir da atribuição de sua função (noiva) e do homem que a define (Kurtz). Ela é o típico anjo

do lar⁸⁷, pois, por meio da dor e da resignação, é fiel, mesmo após a morte do seu companheiro. Além disso, outros estereótipos são reforçados, como as características caucasianas de uma mulher considerada decente, próxima à imagem de uma criança. A noiva de Kurtz, portanto, atende a uma representação positiva da figura feminina, pois é aquela que aceita a submissão e subalternização de sua posição em relação à masculina.

A conotação positiva que o seu comportamento ressoa é ressaltada na voz do narrador, que enfatiza, por meio do olhar digno de confiança que ela expressa. Contudo, para que ele chegue até essa conclusão e convença o leitor do seu mesmo ponto de vista, Marlow descreve as características do que seria uma mulher confiável: cabelos louros, rosto pálido e olha inocente. A figura de uma criança ou a de um anjo é o perfil ideal de mulher, pois denota a fragilidade que se espera dessa categoria em relação à do homem.

A mulher ideal ao sistema patriarcal remete a uma figura que regride no tempo e espaço, pois tem a sua representação associada à natureza como um sujeito passivo, reprodutor e angelical, ao retomar a figura da mãe-terra, cuja função é garantir o bem-estar da humanidade-homem.

O terceiro perfil de mulher apresentado em *O coração das trevas* é o da mulher sob as lentes teóricas e críticas de Zolin, perigosa e imoral. Tal representação é atribuída à nativa com quem Kurtz possui um relacionamento amoroso e extraconjugal, assim como o é extraoficial, o que atribui um caráter imoral à mulher que, por ser uma nativa, é hipersexualizada e marginalizada em razão de questões étnicas, sociais e culturais na lógica capitalista de produção e reprodução, “e entre produção e ecologia”, como já mencionado por Merchant (1992, p. 196).

Em conformidade com as discussões acerca da representação do feminino sob o viés ecocrítico, depreendemos como a fala de Marlow possui um caráter despótico no tocante à nativa, cuja representação é demoníaca, quando comparada à angelical noiva de Kurtz:

Levâramos Kurtz para a cabine do piloto: era mais arejado ali. Deitado no sofá, ele olhava pela janela aberta. A massa de corpos humanos refluíu, e a mulher de elmo na cabeça e faces trigueiras lançou-se até a beira do rio. Ergueu as mãos e gritou alguma coisa, e toda a selvagem multidão juntou-se

⁸⁷ Essa expressão remete ao poema de Coventry Patmore, intitulado *The Angel in the House*, no qual o poeta descreve o comportamento feminino ideal no sistema patriarcal, para que a mulher atenda aos princípios norteadores da formação discursiva e ideológica de um modelo de mulher a ser seguido.

ao grito num coro trovejante de palavras articuladas, rápidas, sem fôlego (CONRAD, 2017, p. 110-111).

A nativa, enquanto mulher sedutora e perigosa, é retratada como o oposto da europeia a partir da aparência física até o modo de se comportar. A descrição feita pelo narrador busca induzir o leitor a uma antipatia em relação a essa mulher desvozeada e sem nome, o que é característico da representação dos sujeitos que são tidos com pouca importância ao longo da narrativa. Outro fato a se considerar é que ela está em um nível abaixo dos demais, por exemplo, no que concerne à representação das mulheres, pois sempre há um homem para defini-las a partir da relação que elas têm com o masculino, como é o caso da tia de Marlow, que tem nele um homem para definir a sua função; a esposa de um alto personagem da administração; a noiva de Kurtz, então, o homem é colocado como uma categoria definidora do feminino. Todavia, a nativa é apresentada como uma amante, o que apreendemos, a partir do desespero desta em relação à partida involuntária do explorador rumo à Europa.

Essa mulher, que intriga o narrador, é independente e adúltera, o que remete à rejeição e à antipatia apontadas por Zolin (2009). Associada à forma como o narrador a caracteriza, ao apresentá-la como um elmo na cabeça e faces trigueiras, ou seja, uma negra, observamos como ela se constitui como agência no contexto em que está inserida, pois notamos a insubordinação desta em relação aos demais, haja vista que ela lidera os demais de seu povo a irem em busca de Kurtz, tentando evitar que Marlow o tire daquela tribo. A insubordinação da nativa é um dos fatores que incomodam o narrador, pois a relação entre o colonizador e o colonizado pode ser observada a partir da relação depredador-presa, sendo a mulher, conseqüentemente, a presa que resiste e impõe a sua presença e a sua relevância social sobre os demais.

Uma das características compartilhadas entre *O coração das trevas* e *O mundo se despedaça*, no tocante à forma como o narrador trata o feminino, é a descrição das personagens mulheres, em especial, as esposas de Okonkwo. Se recorrermos ao romance de Achebe, observaremos que apenas duas das suas esposas recebem um nome: Ekwefi, a segunda esposa, e Ojiugo, a terceira esposa. Embora a primeira seja a mais importante, sendo ela quem leva no tornozelo o símbolo da quantidade de títulos de seu esposo, notamos que a primeira esposa do protagonista não é identificada por um nome próprio, mas, sim, como “a primeira esposa” ou “a mãe de Nwoye”. Ela é representada como uma mulher mais velha e mais sábia do que as

demais, o que a situa sob o signo da velhice. Vale ressaltar que o narrador não menciona nenhum dado relativo à beleza dela.

A segunda esposa é a mais bela e a favorita de Okonkwo, sendo a menos fértil ou a que mais teve filhos considerados crianças *ogbanjes*. Contudo, é Ekwefi a mãe da filha preferida do anti-herói. A terceira é Ojiugo, a mais jovem e vaidosa das esposas, a qual sofre, juntamente com Ekwefi, a ira de Okonkwo, ao serem espancadas por ele por motivos fúteis.

Dessa maneira, há três perfis de mulheres que atendem às necessidades do homem, seja por questões de beleza, por faixa-etária ou pelo desempenho dos afazeres domésticos, bem como a organização do seio familiar e estabelecimento da hierarquia entre elas. Esse fato nos leva a observar como a mulher é tratada como um animal reprodutor ou como aquela que cuida do lar, para garantir a tranquilidade do esposo, uma vez que a sua submissão também ocorre por motivos de sobrevivência, devido à subjugação da mulher a um homem por questões socioeconômicas.

Todos os nativos são tratados sob o signo da fraqueza-fragilidade, além da irracionalidade e selvageria, que seriam típicos de animais. Para tirá-los de seu caminho, Marlow puxa o cordão da sirene do barco a vapor que comanda, para afugentar os nativos que, por não saberem o que aquele barulho de fato o é, escondem-se daquele som aterrador:

Puxei o cordão repetidas vezes. Eles se espalharam e fugiram, saltando, se agachando, desviando, abaixando para evitar o terror voador do som. Os três sujeitos vermelhos haviam-se deitado de cara para baixo na margem, como se tivessem sido mortalmente atingidos por balas. Só a mulher bárbara e soberba nem sequer se mexera, e estendia tragicamente os braços nus em nossa direção, por sobre o rio negro e reluzente (CONRAD, 2017, p. 110).

Aterrorizados pelo som, os nativos são descritos como crianças assustadas, que, intimidadas pela spectral sirene do navio, buscam fugir ou se esconder. Todavia, a fuga dos nativos é retratada de forma caricata, por meio do tom irônico que o narrador utiliza para ridicularizar a imagem dos nativos, bem como acentuar os ideais eugênicos, que estratificam as sociedades a partir de padrões raciais eurocentrados. Associado a esses fatos, enfatizamos a figura da mulher que incomoda o narrador – a prometida de Kurtz. Enquanto os demais nativos tentam se refugiar do som assustador, a pretendida de Kurtz é a única que não se amedronta, diante da tentativa de Marlow, de afastar os indivíduos indesejados e isso o perturba,

fato que é ressaltado pela forma como define a mulher: “bárbara” e “soberba”, pois esta sequer se mexera diante do som da sirene.

Um dos fatos marcantes do início deste século XXI, que vem se afirmando há alguns anos, é o movimento de feministas de política decolonial no mundo. Essa corrente desenvolveu uma multiplicidade de práticas, experiências e teorias. As mais motivadoras e originais são aquelas provenientes de movimentos ligados à terra que abordam as questões de modo transversal e interseccional. Esse movimento, de feministas de política decolonial, não surpreendentemente provoca uma reação violenta nos heteropatriarcados, nas feministas do Norte e nos governos. Foi no Sul global que ele se desenvolveu, reativando a memória das lutas feministas precedentes, nunca perdidas porque nunca foram abandonadas, apesar dos terríveis ataques sofridos. (VERGÊS, 2020, p. 21)

Por não se permitir subjugar à vontade de Marlow ou não se deixar amedrontar por ele, a nativa é representada como agência diante da figura masculina, pois não teme as tentativas de afugentamento. Assim, tendo a sua soberania enfrentada por uma mulher, o narrador tenta diminuir a sua importância, ao descrevê-la como bárbara. Desse modo, associada a costumes considerados selvagens, tendo uma representação animalizada, por meio da adjetivação que lhe é conferida, compreendemos como a opressão do feminino se constitui como uma das técnicas, que visa controlar a mulher, por meio de sua subalternização.

O posicionamento de Marlow ecoa o patriarcado capitalista, que relaciona a mulher a um ser cuja função social se limita à reprodução, na relação dialética produção-reprodução. Desse modo, representar a mulher autóctone como um ser selvagem e soberbo, reproduz o discurso opressor da mulher como imoral e perigosa, o que auxilia no reforço ao signo do exotismo, ao qual as negras são vinculadas no imaginário masculino.

Nesse sentido, a discriminação ambiental também ocorre, por intermédio da discriminação racial relativa ao gênero, pois tanto a mulher quanto os animais – haja vista que há uma referência animalizada, atribuída a ela – são considerados seres inferiores ao homem, que, enquanto componente da espécie humana, se coloca acima das demais espécies ou como uma espécie animal superior aos demais, pelo caráter racional, tipicamente masculino.

A mulher, então, é vista como algo negativo, que deveria ser mais fraca e frágil que o homem. Em *O mundo se despedaça*, o feminino possui um caráter negativo no que concerne aos tipos de erros ou crimes cometidos pelos homens. Os crimes

cometidos de forma culposa eram tratados como femininos, o que mais uma vez está relacionado com a fragilidade ou a inocência atribuídas à mulher:

Para Okonkwo só havia uma opção: fugir do clã, pois matar um de seus membros era um crime contra a deusa da terra, e aquele que o cometesse via-se obrigado a abandonar a região. O crime podia ser de dois tipos, masculino ou feminino. O que Okonkwo cometera era feminino, porque fora por acaso. Por isso, passados sete anos, ele poderia retornar ao clã (ACHEBE, 2009, p. 143).

Um crime feminino é aquele em que um homem não possui a intenção de cometê-lo; nesse caso, Okonkwo assassinou um jovem de sua tribo, por meio de sua espingarda, com um tiro acidental. Seria necessário um sacrifício para se reconciliar com a mãe-terra, a partir do exílio do protagonista e de sua família na terra de sua mãe, além de queimarem o seu *compound* e sacrificarem os seus animais. Todavia, o que mais doeu a Okonkwo foi ter que retornar à aldeia de sua mãe, considerada por ele como uma aldeia feminina, oposta ao *status* de masculinidade que a aldeia de seu pai tinha, em especial, por ser uma sociedade de guerreiros. Assim, em *O mundo se despedaça*, “[...] antes do cantar do galo, toda a família fugiu para a terra natal de Okonkwo, que era uma aldeia pequenina, chamada Mbanta, pouco além dos limites de Mbaino” (ACHEBE, 2009, p. 144).

O anti-herói raras vezes havia visitado a terra de sua mãe, pois a considerava de pouca importância, tampouco mantinha laços afetivos com os seus parentes maternos. Esse fato nos revela a invisibilidade da mãe no sistema patriarcal, a qual, para o capitalismo, possui um caráter reprodutor. Ao estabelecermos vínculos entre a mãe e o meio-ambiente, no sistema capitalista, observamos como ambas estão representadas no mesmo plano de exploração e dominação, para a produção de bens para o ser humano.

Dessa forma, tomando como base o ecofeminismo materialista, encontramos um reforço à necessidade de redefinirmos as relações entre o humano, o natural e o não-humano. Tal perspectiva de observar as discussões acerca das demandas sobre o feminino dialoga com o conceito de interseccionalidade, desenvolvido por Kimberlé Crenshaw, pois intersecta gênero, raça, etnia e outras questões relativas à identidade e à forma como essas interrelações fomentaram a vulnerabilidade a partir da particularidade de cada mulher. Seguindo o pensamento de Crenshaw, apreendemos o que é a interseccionalidade, através da

[...] associação de sistemas múltiplos de subordinação tem sido descrita de vários modos: discriminação composta, cargas múltiplas, ou como dupla ou tripla discriminação. A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as conseqüências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CRENSHAW, 2002, p. 177).

A interseccionalidade, ao dialogar com as perspectivas críticas do ecofeminismo, nos auxilia na compreensão dos sistemas de subordinação do feminino, pois intersecciona dois ou mais tipos de subordinação. Desse modo, podemos destacar, nas duas obras *corpus* desta pesquisa, como os eixos gênero, raça, classe social, etnia e localização geográfica, entre outras, compõem um quadro de ostracismo da mulher, bem como a degradação desta e do meio natural em que se encontram.

Quando consideramos o lugar que a mãe ocupa nesse cenário, notamos como essa atribuição leva à invisibilidade da mulher. Em *O mundo se despedaça*, as mães não têm relevância social quando comparadas ao pai, haja vista que, por meio do protagonista, testemunhamos o relato de que a sua mãe lhe era um peso a mais a ser carregado; tampouco ele valoriza a aldeia dela, considerando-a inferior à de seu pai. Nesse contexto,

Isso acontecera havia muitos anos. Hoje, Okonkwo não estava trazendo a mãe para ser enterrada em sua terra natal, ao pé de sua gente. Vinha com uma família de três mulheres e onze filhos, para refugiar-se no torrão materno. Tão logo Uchendu os viu, todos com um ar muito triste e fatigado, adivinhou o que acontecera e tratou de não fazer perguntas. Foi só no dia seguinte que Okonkwo lhe contou toda a história. O velho ouviu silenciosamente até ao fim e depois disse, com certo alívio na voz: — É um *ochu*, um assassinato, feminino. — E tratou de providenciar os necessários rituais e sacrifícios (ACHEBE, 2009, p. 149).

Na citação acima, constatamos o tio de Okonkwo relatar aos demais o motivo de seu sobrinho ter retornado à terra de sua mãe após muitos anos. Embora tenha lutado ao longo de toda a sua vida contra tudo que remetesse às mulheres, buscando dominá-las e subordiná-las à sua força, Okonkwo perde toda a credibilidade em Umuófia e precisa se refugiar em Mbanta por sete anos. É na terra de sua mãe que ele encontrará um lugar para poder criar os seus filhos antes de poder retornar à terra de seu pai. Tal fato nos apresenta o comportamento paradoxal da personagem, pois, ao mesmo tempo em que odeia tudo o que é relacionado a Unoka, ele não quer deixar

a terra de seu pai, visto que é a representação do masculino em sua linhagem. Enquanto isso, não aceita se submeter ao retorno a Mbanta, por ser uma aldeia feminina, embora ele o faça, pois é uma imposição de Umuófia pelo crime cometido.

Uchendu ajuda o sobrinho em todos os rituais necessários, com vistas a apaziguar a relação entre Okonkwo e a deusa da terra, o que nos leva a compreender como o protagonista possui uma relação conflituosa com tudo o que envolve a imagem da mulher. Outro elemento a ser destacado é que quanto mais Okonkwo prospera na terra de sua mãe, mais ele deseja retornar a Umuófia, o que ressalta a invisibilidade ou a pouca relevância dada à figura materna. Tal fato é aprofundado ao longo da narrativa, pelas raras menções ou referências à mãe de Okonkwo, que também não é nomeada. De acordo com Plumwood (2003, p. 22, tradução nossa),

Diversas vertentes da teoria feminista convergem para a invisibilidade da mãe. As habilidades físicas, pessoais e sociais imensamente importantes que a mãe ensina à criança são apenas o pano de fundo para a aprendizagem real, que é definida como parte da esfera masculina da razão e do conhecimento (Benjamin 1988; Jaggar 1983: 314). A própria mãe é pano de fundo e é definida em relação a seu filho ou pai (Irigaray 1982), assim como a natureza é definida em relação ao ser humano como "o meio ambiente". E assim como a identidade humana no Ocidente é definida em oposição e por meio da negação da natureza, o produto da mãe – paradigmaticamente o filho do sexo masculino – define sua identidade masculina em oposição ao ser da mãe e, especialmente, seu cuidado, expulsando-o de sua própria composição e substituição da dominação e a redução dos outros ao status instrumental (Chodorow 1979; Irigaray 1982; Kristeva 1987; Brennan 1993)⁸⁸.

Em consonância com a filósofa e ecofeminista socialista supracitada, a mãe é uma figura negada e é colocada sempre em oposição ao masculino, sendo definida pelo filho ou pelo pai. Assim como ocorre com o meio natural, ela é definida a partir dos padrões patriarcais, falocêntricos, androcêntricos e antropocêntricos que regem o discurso euro-americano de composição familiar, que situam em polos opostos o ser humano e a natureza, assim como o homem-pai e a mulher-mãe. Com isso, a racionalidade é o oposto da emoção ou da natureza, que são tipicamente femininas,

⁸⁸ No original: "Diverse strands of feminist theory converge on the invisibility of the mother. The immensely important physical, personal and social skills the mother teaches the child are merely the background to real learning, which is defined as part of the male sphere of reason and knowledge (Benjamin 1988; Jaggar 1983:314). The mother herself is background and is defined in relation to her child or its father (Irigaray 1982), just as nature is defined in relation to the human as 'the environment'. And just as human identity in the west is defined in opposition to and through the denial of nature, so the mother's product—paradigmatically the male child—defines his masculine identity in opposition to the mother's being, and especially her nurturance, expelling it from his own makeup and substituting domination and the reduction of others to instrumental status" (Chodorow 1979; Irigaray 1982; Kristeva 1987; Brennan 1993) (PLUMWOOD, 2003, p. 22).

sob a ótica instrumental das relações sociais, atribuídas às categorias homem e mulher.

Em *O mundo se despedaça*, Okonkwo é um indivíduo que, ao contrário dos demais, apresenta um padrão de comportamento que se assemelha ao do colonizador, quando consideramos a forma como ele trata as mulheres e outros sujeitos considerados fracos. A obrigatoriedade do exílio, na terra de sua mãe, imposto ao protagonista, aponta a repugnância que ele possui em relação a Mbanta, que é considerada por ele uma aldeia fraca e sem virilidade, portanto, uma aldeia de mulheres: “Okonkwo emitiu um som de profunda repugnância. Este era um clã de mulheres, pensou ele. Uma coisa dessas jamais aconteceria em Umuófia, terra de seu pai” (ACHEBE, 2009, p. 181).

A necessidade de Okonkwo de dominar e subjugar é notória ao longo da narrativa. Então, ter que ir morar na terra de sua mãe, é algo humilhante, haja vista toda a sua trajetória. Para lembrar o protagonista da importância da mãe em sua cultura, Uchendu lhe faz a seguinte indagação:

Pode você me dizer, Okonkwo, por que razão um dos nomes mais comuns entre as nossas crianças é o de Nneka, ou “A Mãe é Suprema”? [...] O lugar de um homem é na terra natal de seu pai, e não na de sua mãe. E, no entanto, nós usamos o nome de Nneka — “A Mãe é Suprema”. Por que razão? (ACHEBE, 2009, p. 153).

O elemento mais negado ao longo da narrativa é a figura da mãe. A voz narrativa descreve como Okonkwo busca ser o oposto de seu pai durante o desenvolvimento da trama, mas relega à sua mãe apenas uma observação sobre a necessidade de ter que sustentá-la, porque o seu pai é preguiçoso, o que se torna um fardo pesado a ser carregado. Todavia, de forma irônica, o seu destino o leva à terra de sua mãe, onde terá que permanecer por sete anos. Esse fato, associado ao discurso de Uchendu, tem como finalidade demonstrar ao protagonista a relevância da mãe, que é invisibilizada/apagada no romance. Então, Uchendu, como homem mais velho e sábio, busca expor como a mãe é fundamental na vida do filho, assim como a terra da mãe de Okonkwo está sendo para ele nesse momento.

Desse modo, também apreendemos, mais uma vez, como a imagem do homem mais velho e, conseqüentemente, mais sábio, é a responsável por alertar e aconselhar o anti-herói, o que remete também a uma concepção essencialista da mulher como cuidadora dos filhos e responsável por sua educação, conforme Plumwood salientou, enquanto o homem é sábio e representante da cultura.

Por meio da voz narrativa, podemos verificar como esse apagamento da mãe a relega a ser apenas a cuidadora dos filhos, por meio da relação que o protagonista estabelece com a terra de sua mãe. É nela que ele sobrevive e se reestrutura durante o exílio, mas ela não deixa de ser uma terra feminina, o que lhe é uma ofensa:

Era a última colheita que Okonkwo tinha de passar em Mbanta. Os sete perdidos e tristes anos de seu exílio chegavam lentamente ao fim. Embora houvesse prosperado na terra natal da mãe, Okonkwo sabia que teria prosperado muito mais em Umuófia, terra de seus antepassados, onde os homens eram ousados e tinham espírito guerreiro. Durante esses sete anos, ele teria certamente alcançado as posições mais altas do clã. Por isso, lamentava cada dia passado no exílio. Os parentes de sua mãe tinham sido muito generosos e Okonkwo lhes era grato. Mas isso não alterava os fatos (ACHEBE, 2009, p. 184).

Nessa medida, a função social da mulher está inevitavelmente associada à natureza, se considerarmos as relações entre a esfera pública e a privada. Assim, consoante as considerações de Sherry Ortner (1972), a mulher é associada à natureza, em um primeiro momento, devido à sua relação com o filho, o qual necessita dela para sobreviver, em virtude da lactação. Além disso, a associação da mãe com a criança é uma constante na construção de sua identidade. Por sua vez, “a segunda grande implicação problemática da estreita associação das mulheres com o contexto doméstico deriva de certos conflitos estruturais entre a família e a sociedade em geral em qualquer sistema social”⁸⁹ (ORTNER, 1972, p. 78, tradução nossa).

A oposição entre o doméstico e o público situa a vida doméstica como uma situação intrinsecamente biológica, que envolve a configuração da mãe como um ser meramente reprodutor e responsável pela sobrevivência dos filhos. Em contrapartida, a esfera pública envolve diversas relações sociais, pautadas em aspectos culturais, que, inerentemente, excluem os caracteres naturais de sua composição. Dessa maneira, a fala de Uchendu exemplifica o pensamento de Ortner e o de Plumwood, por meio da descrição feita acerca do apagamento que Okonkwo faz de sua mãe ao longo da tessitura do romance, bem como a função essencialista da mãe, que é metaforizada por meio de sua associação com o meio natural.

O sistema de opressão masculino, representado pelo protagonista de *O mundo se despedaça*, é um dos fatores que levam à fuga de seu primogênito, que decide seguir a crença do homem branco, como forma de escapar dos castigos e punições

⁸⁹ No original: “The second major problematic implication of women’s close association with the domestic context derives from certain structural conflicts between the family and society at large in any social system” (ORTNER, 1972, p. 78).

que o seu pai lhe perpetrava. Todavia, o pensamento de Nwoye não deixa de ser pautado em um paradigma patriarcal, pois objetiva à conversão futura de sua mãe e dos irmãos mais novos: “Nwoye não entendia bem tudo aquilo. Mas sentia-se feliz por deixar o pai. Futuramente, retornaria à companhia da mãe, dos irmãos e das irmãs e os converteria à nova crença” (ACHEBE, 2009, p. 173).

Dessa maneira, o modo de Okonkwo e Nwoye, de afirmar a dominância sobre as mulheres e sujeitos, hierarquicamente inferiores, replica o modelo imperialista, por meio da violência física, utilizada por Okonkwo, e pelo conhecimento dos textos sagrados, ao utilizar a religião como forma de subjugar os demais, através da utilização do conhecimento da língua do branco, assim como da interpretação textual, promovidas pelo letramento na língua do colonizador.

A partida do filho enfurece Okonkwo, pois este considera uma desonra o abandono aos ancestrais, uma vez que o filho preferiu sair com “um bando de sujeitos efeminados”, conforme observamos a seguir:

Naquela noite, sentado em sua cabana, a contemplar a lenha que ardia, Okonkwo pensou longamente no assunto. Uma fúria repentina cresceu de novo dentro dele, que o fez sentir um violento desejo de pegar o facão, ir até a igreja e arrasar todo aquele bando de gente infame e desprezível. Mas, pensando melhor, procurou convencer-se de que Nwoye não merecia que se lutasse por ele. Por que, soluçava em seu coração, justamente eu, Okonkwo, fui amaldiçoado e tenho um filho semelhante? Via nesse fato, com clareza, o dedo de seu deus pessoal, ou *chi*. Pois, se não fosse isso, de que outra maneira explicar seu grande infortúnio, o exílio e, ainda por cima, o comportamento indigno do filho? Agora que tinha tido tempo para pensar no caso, o crime do filho destacava-se ainda mais em sua rematada enormidade. Ter abandonado os deuses do próprio pai e sair por aí com um bando de sujeitos efeminados, a cacarejarem como galinhas velhas, era atingir as profundezas da abominação. E se quando ele, Okonkwo, morresse, todos os seus filhos machos resolvessem seguir os passos de Nwoye e abandonassem os ancestrais? Okonkwo sentiu um calafrio diante de tão terrível probabilidade, probabilidade que, para ele, significava uma total aniquilação. Via-se a si próprio e a seu pai, juntos, no santuário dos antepassados, a esperarem inutilmente pelo culto ou pelos sacrifícios de seus descendentes, nada restando ali senão as cinzas do passado, enquanto seus filhos rezavam ao deus do homem branco. Se tal coisa acontecesse, ele, Okonkwo, os faria desaparecer da face terrestre (ACHEBE, 2009, p. 173-174).

Okonkwo sente-se desolado pelo fato de o filho não cultuar os seus deuses, mas, sim, o do homem branco, ao se autoprivilegiar, por meio da possibilidade de interpretar os textos sagrados, de acordo com o seu ponto de vista, em busca de afetar, drasticamente, a vida de seus familiares em um futuro próximo, por meio da aceitação do cristianismo. Todavia, Okonkwo não percebe que o seu próprio comportamento levou Nwoye a questionar as funções sociais que lhes eram

atribuídas, assim como a leitura e interpretação dos costumes de seu povo, pois ele não compreendia a crueldade de abandonar alguém doente ou de gêmeos para morrer na Floresta Maldita, bem como a mutilação de crianças *ogbanjes*.

Dessa maneira, são vários os fatores que concorrem para a mudança de Nwoye, a partir dos questionamentos que ele faz sobre os aspectos culturais de seu próprio povo. Todavia, o discurso patriarcal de Okonkwo permanece, ao destacar a inferioridade que ele atribui ao filho, quando ele decide seguir os demais jovens cristãos, ao caracterizá-los como efeminados. Desse modo, todas as vezes que ele quer inferiorizar alguém, recorre a tais classificações, que possuem uma carga negativa, associada ao feminino, como uma maneira de humilhar outros homens.

Além disso, é válido destacar como, no processo de apagamento e rejeição da mãe na narrativa, Okonkwo, mesmo não gostando do pai e querendo ser o seu oposto, ainda lamenta o fato de seu filho (e, possivelmente, os demais, caso se convertam) não darem continuidade ao culto aos seus ancestrais, correndo o risco de ele e o seu pai serem abandonados no santuário de seus antepassados. Sendo assim, mesmo renegando o pai, ele ainda possui um sentimento de obediência e respeito à sua imagem do que a de sua mãe. Isso nos leva a compreender como o comportamento de Nwoye o incomodava, pois o relacionamento conflituoso com o filho levou o jovem a preferir a mãe. Seguindo essa linha de raciocínio, ser o oposto de seu pai é preferir a figura materna, o que não deixava de ser mais um insulto ao protagonista. Conforme podemos observar a seguir, Okonkwo renega Nwoye após o filho abandonar a família:

— Todos vocês assistiram ao espantoso ato de abominação cometido pelo seu irmão. Ele agora, aliás, já não é nem meu filho nem irmão de vocês. Filho meu tem de ser homem de verdade, capaz de andar de cabeça erguida no meio do meu povo. Se algum de vocês preferir ser mulher, que siga Nwoye já, enquanto ainda estou vivo para amaldiçoá-lo. Se vocês se voltarem contra mim quando eu já estiver morto, virei visitá-los e hei de quebrar-lhes o pescoço (ACHEBE, 2009, p. 195).

Em conformidade com a afirmação feita por Okonkwo, verificamos como o seu comportamento condena e aprisiona o feminino, por meio de sua visão de mundo falocêntrica, haja vista que ele reforça a necessidade de “ser homem de verdade”, para ser seu filho. Então, o que seria se comportar verdadeiramente como um homem? Ao refletirmos acerca dessa expressão, retornamos novamente ao pensamento dicotômico que marginaliza a mulher, pois esta é frágil, vulnerável e covarde. Assim, a personagem dá duas opções aos filhos: ou são homens de verdade e seguem os passos de seu pai, demonstrando virilidade, bravura e firmeza; ou

escolhem ser mulheres e seguem o irmão que partiu, para fugir da violência e opressão do pai.

O comportamento de Okonkwo nos leva a retomar ao pensamento de Mies e Shiva no que concerne às metáforas sobre “re-tecer o mundo” e “curar as feridas”, pois esse não é um exercício feito pelo protagonista, mesmo após os conselhos e reflexões de seu tio, tampouco os sete anos de exílio em Mbanta o fazem reconsiderar a forma como lida com o feminino.

Mesmo tendo prosperado na terra de sua mãe, imaginar a possibilidade de se reconciliar com o feminino, lhe é impossível, fato este que se torna notório em sua fala, ao abominar o comportamento de seu filho mais velho. Todavia, esse sentimento não surge ou não se consolida a partir da fuga do jovem, pois não é um sentimento recente em Okonkwo, ao contrário, tal pensamento persegue o protagonista desde o início da narrativa, ao observar o comportamento pouco enérgico de Nwoye, além de sua aproximação com a mãe. As lamentações de Okonkwo pioram quando ele retorna a Umuófia e a vê despedaçada:

Okonkwo estava profundamente aborrecido. E seu aborrecimento não era apenas originado por motivos pessoais. Lamentava a situação em que encontrara o clã, dividindo-se e desintegrando-se, e lamentava ainda mais os guerreiros de Umuófia, que haviam se tornado inexplicavelmente fracos como mulheres (ACHEBE, 2009, p. 205).

O clã viril e aguerrido que Umuófia foi não é aquele que o protagonista encontra ao retornar à terra de seu pai. Okonkwo não compreende como os bravos guerreiros se tornaram fracos como mulheres e não defenderam o clã que estava se desintegrando. Notamos que a culpa novamente recai sobre a figura feminina, pois “os guerreiros de Umuófia, que haviam se tornado inexplicavelmente fracos como mulheres” (ACHEBE, 2009, p. 205). Sendo assim, no sistema de dominação da mulher, ela é confinada ao contexto doméstico, que, na lógica do sistema patriarcal, é a camada mais baixa a ser ocupada.

Assim, a materialização do corpo feminino, a partir do discurso machista e androcêntrico, engendrada no imaginário patriarcal, é denotada tanto em *O coração das trevas* como em *O mundo se despedaça*, por meio do poder de narrar ou de bloquear outras narrativas que emergem. Tal fato está em consonância com o pensamento de Edward Said, pois apenas as narrativas masculinas são desenvolvidas ao longo das obras, as quais não permitem que as mulheres falem. Todavia, o silêncio delas ecoa de maneira prosopopéica, juntamente com os lamentos

silenciosos da natureza, a qual é confinada. Por conseguinte, mais uma vez, o protagonista associa a mulher ao desmoronamento dos costumes de Umuófia, ao observar como os valores androcêntricos, que caracterizavam aquele povo guerreiro, cedem espaço para o discurso apaziguador, para que nativos e exploradores possam conviver em harmonia:

— O maior problema em Umuófia — pensou Okonkwo amargamente — é o covarde do Egonwanne. Com a lábia que tem, é capaz de transformar fogo em cinza fria. Quando ele fala, comove nossos homens, que ficam sem força. Se todos, há cinco anos, tivessem ignorado sua sabedoria feminina, não teríamos chegado à situação em que hoje nos encontramos. — Rilhou os dentes. — Amanhã ele vai dizer a todo mundo, com certeza, que nossos pais jamais lutaram numa “guerra culposa”. Se lhe derem ouvidos, eu os abandonarei e planejarei minha própria vingança (ACHEBE, 2009, p. 222).

Para finalizar esse quadro de dominação e espoliação do feminino, destacamos a citação acima, em que Okonkwo novamente lamenta que o seu clã tenha escolhido uma convivência pacífica e harmoniosa, ao invés de optarem pela guerra, que seria a escolha mais masculina possível. Assim, ele critica Egonwanne, por sua sabedoria feminina, o que remete novamente ao emprego de características ou de denominações relativas a mulheres, com vistas a inferiorizar e menosprezar o posicionamento de quaisquer indivíduos, cujas ideias não coadunem com as dele. Dessa maneira, o masculino se constitui como resultado da equação dominação-exploração-violência, para exercer a sua autoridade. Com efeito,

No exercício da função patriarcal, os homens detêm o poder de determinar a conduta das categorias sociais nomeadas, recebendo autorização ou, pelo menos, tolerância da sociedade para punir o que se lhes apresenta como desvio. Ainda que não haja nenhuma tentativa, por parte das vítimas potenciais, de trilhar caminhos diversos do prescrito pelas normas sociais, a execução do projeto de dominação-exploração da categoria social homens exige que sua capacidade de mando seja auxiliada pela violência (SAFFIOTI, 2001, p. 115).

Segundo Saffioti, o exercício da função patriarcal está imbricado ao exercício do poder de normatizar as condutas que os sujeitos sociais desempenham, assim como é exemplificado pelo pensamento de Okonkwo, que, por meio da força, tenta evitar ou diminuir os desvios existentes aos padrões de masculinidade que ele institui a partir de sua própria conduta.

Nesse sentido, existe um projeto de dominação interrelacionado com práticas exploratórias, que, em busca de alcançar os seus objetivos – como a subordinação do feminino, a objetificação de sujeitos que não se enquadram nos padrões de masculinidade impostos ou quaisquer indivíduos que se constituam como desvio do

arquétipo androcêntrico, falocêntrico e patriarcal – encontra auxílio no emprego da violência, para reforçar a subalternização dos outros.

Notamos que ambas as obras ficam em uma fronteira entre a denúncia e a representação de discursos colonialistas. Isso nos mostra quão profundas são essas cicatrizes, o que nos impele a continuar desconstruindo leituras que reforçam a marginalização dos sujeitos, sejam essas obras pertencentes ou não ao cânone ocidental, visto que toda obra literária é passível de críticas, independentemente de sua nacionalidade.

5 CONSIDERAÇÕES (NÃO) FINAIS

Conforme discutido ao longo do desenvolvimento deste trabalho, o termo Império está comumente associado a extensos territórios que resultaram da conquista de determinadas nações sobre povos. A necessidade de expansão sempre esteve presente ao longo da história das civilizações, fato observado em alguns importantes Impérios, como o Egípcio, o Grego, o Romano, o Inca, o Asteca, o Carolíngio, o Turco-Otomano, o Espanhol, o Britânico, o Austro-húngaro, entre tantos outros.

Dessa forma, ao relembrar o papel desses impérios na escrita da História e na organização do espaço, nota-se que esse termo geralmente está associado à subjugação de um povo perante outro, a partir da necessidade de expansão e controle político do espaço como pudemos observar por meio das narrativas *O coração das trevas* e *O mundo se despedaça*.

Derivado do latim *imperium*, que tem o seu significado relacionado ao exercício de poder ou autoridade sobre outrem, esse termo mudou de conotação ao longo do tempo e das práticas exercidas por uma sociedade sobre outras. Provavelmente, o Império sobre o qual o leitor mais tenha conhecimento seja o modelo de governo autocrata romano pós-republicano, que durou, em média, quinhentos anos.

Embora a concepção de Império, que a sociedade possui atualmente, esteja vinculada ao sistema-mundo e a sua conexão com a forma como os países estão organizados, dentro de determinado sistema econômico, que rege as regras que determinam o exercício de poder, riqueza (e a sua consequente distribuição) e desenvolvimento destes, é necessário lembrar que esse sistema foi precedido por outros impérios, como ressalta Johnson em seu *Dicionário de Sociologia: Guia Prático da Linguagem Sociológica*:

Como sistema de dominação global, o sistema-mundo foi precedido por impérios, como o Império Romano, que governou principalmente através da dominação militar e buscou ganhos econômicos e controle político de sociedades inteiras. A mudança dos impérios para o atual sistema-mundo começou no século XV quando, inicialmente Espanha e Portugal e, em seguida, a Inglaterra, França e Holanda, começaram a fundar colônias além-mar, a desenvolver economias de mercado e competir entre si pela dominação mundial (JOHNSON, 1997, p. 210).

Conforme apontado acima, antes de testemunharmos a fase imperialista, denominada por Lenin, como a fase superior do capitalismo, o mundo já tinha vivido sob o domínio de outros impérios; contudo, eles possuíam a mesma dinâmica que os

do século XIX em diante. Do mesmo modo, observamos a produção literária do período refletir as mudanças sociais, assim como as práticas colonialistas e imperialistas da época, seja por meio do reforço e naturalização das práticas eugênicas, promovidas pelas potências capitalistas contra as sociedades autóctones das colônias, ao escreverem a serviço do governo metropolitano; seja por meio denúncias e práticas de releitura/reescrita dessas obras, além de trazerem os povos subalternizados como os protagonistas que de fato o são na escrita da história desses povos.

Ao longo das análises realizadas, por meio desta pesquisa analítico-comparatista de cunho bibliográfico e documental acerca das obras *O coração das trevas* e *O mundo se despedaça*, pudemos observar como ambas as obras reforçam os discursos patriarcal, falocêntrico, eurocêntrico, androcêntrico e antropocêntrico, o que faz com que *O mundo se despedaça* recaia no mesmo paralelismo que Achebe critica em *O coração das trevas*, pois não se constitui como um contradiscurso.

Além disso, por meio das considerações da Ecocrítica e de suas contribuições para a análise do texto literário, foi possível compreender como ambas as obras estão alicerçadas em uma formação ideológica dual, característica da família nuclear euro-americana, em que se destaca a divisão das funções sociais e comportamento dos indivíduos a partir de uma perspectiva essencialista de gênero, na qual o homem é a razão/força e a mulher a emoção/fragilidade em que o humano concerne à relação masculino-racional hegemônica e o não-humano/humano animalizado está relacionado ao feminino-irracional subalternizado

Dessa maneira, o que verificamos ao longo do desenvolvimento deste trabalho, tomando como base o elo entre a Ecocrítica e os estudos pós-coloniais, é que, ao mesmo tempo em que Achebe busca construir um contradiscurso em *O mundo se despedaça*, o autor, conforme salienta Njeng (2008; 2013), reforça o retrato do africano, pintado por Joseph Conrad, ao expor falhas na sociedade Igbo, por meio do protagonista, que, no início da narrativa, é apresentado como representante e guardião dos costumes de seu povo. Todavia, quando o europeu chega à sua aldeia, observamos como ele perde importância e valor entre os seus, ao passo que o cristianismo ganha relevância no tecido social africano. Além disso, a necessidade de subjugar aqueles considerados fracos/mulheres reverbera os ecos discursivos ocidentais, que colocam o continente africano como oposto ao europeu, como forma de reforçar a identidade, por meio da negação do indivíduo subjugado.

As discussões aqui empreendidas acerca das obras nos levam também a pensar o contexto contemporâneo das sociedades dos países africanos, em especial, A República Democrática do Congo e a Nigéria, que são os locais em que as duas narrativas se desenvolvem. Sabendo disso, as considerações ecoambientais e pós-coloniais nos permitiram observar não apenas o contexto imperialista, em que os enredos das narrativas estão alicerçados, mas os reflexos de tais práticas atualmente, a partir de governos despóticos, que continuam a espoliar o povo, fato que se torna mais horrível quando lembramos que os governantes desses países não são mais europeus, mas, sim, de seu mesmo povo. Esse fato está diretamente relacionado a cenas das narrativas, em que verificamos como o sujeito colonial passa a trabalhar para o sujeito metropolitano, com vistas a ascender socialmente, mesmo que isso custe o massacre de seu próprio povo.

A violência cometida contra mulheres nativas também é recorrente tanto ao longo das narrativas quanto na vida real, tal qual o que ocorreu em Kavumu, na República Democrática do Congo, em que meninas entre dezoito meses a onze anos de idade foram sequestradas, para serem estupradas por grupos de milicianos, com vistas, a partir de uma antiga crença, a se tornarem mais fortes e terem poderes contra os ferimentos causados por tiros, através do sangue de meninas virgens⁹⁰.

Outro fato a ser considerado como continuação da exploração de minorias é o recrutamento de crianças por milícias na Nigéria, as quais são recrutadas e obrigadas a trabalhar como soldados em conflitos armados no nordeste da Nigéria. Desse modo, as crianças são expostas aos horrores da guerra sob diversas formas, seja através dos inúmeros tipos de violência, as quais são submetidas, bem como as que têm que realizar ou testemunhar mortes e assassinatos, conforme exposto na matéria “Milícia nigeriana liberta 894 crianças que recrutara como soldados”⁹¹.

As práticas imperialistas e colonialistas de exploração dos grupos marginalizados, bem como do meio natural, também são perpetuadas sob diversas maneiras, dentre as quais ressaltamos a mineração do Coltan na República Democrática do Congo. De acordo com a matéria “Viagem ao berço do coltan, o

⁹⁰ *O drama ignorado de Kavumu, o povoado onde 50 meninas foram estupradas por 3 anos em rituais de magia.* Texto disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-42040783>. Acesso em: 19 nov. 2021.

⁹¹ Texto disponível em: <https://veja.abril.com.br/mundo/milicia-nigeriana-liberta-894-criancas-que-recrutara-como-soldados/>. Acesso em: 19 nov.2021.

coração dos ‘smartphones’⁹², a porção leste da República Democrática do Congo possui 75% das reservas mundiais de Coltan, mineral utilizado na fabricação de componentes tecnológicos, como os *smartphones*. Todavia, tal exploração ambiental abarca não apenas a terra, mas também seres humanos, tratados sob o signo da animalização, englobando adultos e crianças, que, para sobreviverem, trabalham em condições precárias e, muitas vezes, sob a mira de um fuzil.

Ademais, é importante ressaltar que o *boom* digital dos anos 1990, conforme aponta a matéria, coincidiu com a febre do Coltan. Todavia, mesmo sendo o coração das reservas de Coltan, de acordo com Gemma Parellada,

em Bandulu, no leste do Congo, onde as minas de coltan são abundantes, só existe um único painel solar para carregar os celulares; os poucos que existem não são *smartphones*. É preciso uma noite inteira para carregar 25% da bateria. Kambale enche de pedras pretas algumas latas enferrujadas que têm o desenho de um tomate bem vermelho: é o coltan. Se três potinhos na balança marcam um quilograma, isso indica que o coltan é da mais alta qualidade; se não atinge essa marca, não é tão bom. A agulha da balança para no número um. Kambale sorri satisfeito (PARELLADA, 2016, p. 2).

Esse cenário, apresentado por Parellada, reflete a realidade da continuidade da colonização, que, em consonância com Antônio Marujo, em sua matéria “Os jovens explorados e mortos no Congo para que possamos ter telemóveis e computadores”⁹³, é responsável por alimentar uma indústria pautada na escravidão e mortes por mineração artesanal. Contudo, tais tragédias não são amplamente veiculadas, tampouco possuem relevância como outras referentes a diversos povos que são hegemônicos, como é o caso do 11 de setembro. Assim, perguntamo-nos se “*black lives [really] matter?*”⁹⁴, haja vista que a morte desses indivíduos não ganha expressão internacional quando comparadas a outras tragédias.

Destarte, ao se constituir como uma importante operação para a compreensão da realidade vivenciada pelos povos de diferentes épocas e lugares, constatamos como os textos literários, em específico, aqueles que compõem o *corpus* desta pesquisa, reverberam os ecos das explorações sofridas pelas sociedades colonizadas pelas ex-potências capitalistas europeias em seu projeto de ocidentalização. Assim,

⁹² Texto disponível em:

https://brasil.elpais.com/brasil/2016/02/19/internacional/1455896992_924219.html. Acesso em: 19 nov. 2021.

⁹³ Texto disponível em: <https://setemargens.com/os-jovens-explorados-e-mortos-no-congo-para-que-possamos-ter-telemoveis-e-computadores/>. Acesso em: 19 nov. 2021.

⁹⁴ Optei por deixar o texto em língua inglesa, com objetivo de manter a referência ao movimento iniciado nos EUA a partir do assassinato de pessoas negras por violência policial, perpetrada por policiais brancos.

através dos estudos culturais, pós-coloniais e ecocríticos, compreendemos como até os dias atuais tais práticas são naturalizadas e justificadas, a partir de um pensamento eugênico, pautado na divisão da sociedade em raças, por não se tratar de violências cometidas contra o homem branco, euro-americano, heteronormativo, representante do modelo nuclear de família, cristão e civilizado.

Ao concluirmos, é preponderante ressaltarmos como a literatura se constitui como possibilidade de leitura de momentos históricos, de culturas, lugares, em que os seus elementos sociais, conforme salientado por Antonio Candido (2006), devem ser apreendidos intrinsecamente à construção do texto, não como algo externo ao qual apenas se faz referência.

Nesse sentido, salientamos que os resultados alcançados por meio desta pesquisa, seja no tocante a questões teóricas ou analíticas, também contribuem para o ensino de literatura, haja vista que, na realidade tenebrosa em que vivemos, encontramos na teoria e crítica pós-coloniais e na Ecocrítica caminhos para pensar os indivíduos subalternizados, buscando romper com a dualidade que estratifica em segmentos diferentes o ser humano e a natureza, uma vez que ambos devem ser considerados em unidade.

Assim, quando distinções entre o homem e o meio natural não forem mais feitas, possivelmente outras divisões sociais que subalternizem as minorias por gênero, etnia ou concepções de raça, também serão superadas. Desse modo, verificamos como a literatura pode, sim, se tornar uma operação pela qual podemos desenvolver a quota de humanidade que tanto necessitamos.

Tal compreensão do que é o ser humano extrapola os limites da racionalidade, tendendo mais à emoção e ao desenvolvimento de empatia em relação a todos aqueles que foram e/ou são explorados como resultado das práticas tentaculares do capitalismo, bem como dos discursos, das ideologias e das políticas dele resultantes.

REFERÊNCIAS

- ABRAMS, Meyer Howard. *The Norton Anthology of English Literature*. v. 2. New York/London: W. W. Norton & Company, 2005.
- ACHEBE, Chinua. An Image of Africa: Racism in Conrad's *Heart of Darkness*. In: MOORE-GILBERT, Bart; STANTON, Gareth; MALEY, Willy. *Postcolonial Criticism*. London/New York: Routledge, 2013, p. 112-125.
- ACHEBE, Chinua. *O mundo se despedaça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AHMAD, Nehaluddin. Sati Tradition - Widow Burning in India: A Socio-legal Examination, [2009] 2 In: *Web JCLI*. Disponível em: <http://webjcli.ncl.ac.uk/2009/issue2/ahmad2.html>. Acesso em 06 de jan. 2022.
- ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jaqueline. *O que é feminismo*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- AMADIUME, Ifi. 'Cheikh Anta Diop's theory of matriarchal values as the basis for African cultural unity', *Introduction to Cheikh Anta Diop, The Cultural Unity of Black Africa: The Domains of Matriarcgy and of Patriarchy in Classival Antiquity*, London: Karnak House, 1989.
- AMADIUME, Ifi. *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*, London: Zed Press, 1987.
- AMBRUSTER, Karla. "Buffalo Gals, Won't you come out tonight": a call for boundary-crossing in ecofeminist literary criticism. In: GAARD, Greta; MURPHY, Patricky; eds. *Ecofeminist literary criticism – Theory, interpretation, pedagogy*. Urbane / Chicago: Univ. Of Illinois Press, 1998, p. 97-122.
- ANDRADE, Manuel Correia de. *Geografia, ciência da sociedade: uma introdução à análise do pensamento geográfico*. São Paulo: Atlas, 1987.
- ARRUDA, José Jobson de Andrade. *Atlas Histórico Escolar*. 14. ed. São Paulo: Ática, 1996.
- ARTAXO, Paulo. Uma nova era geológica em nosso planeta: o Antropoceno?. In.: *Revista USP*. São Paulo. n. 103. p. 13-24. 2014.
- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa L. (Org.). *Afroncentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 93-110.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. *The wmpire writes back*. London; New York: Routledge, 2004.

ASSUNÇÃO, Helena Santos. Reflexões sobre perspectivas africanas de gênero. In: *Cadernos Pagu: Reflexões sobre perspectivas africanas de Gênero*, n. 58, 2020. ATLAS GEOGRÁFICO ESCOLAR. São Paulo: IBEP, 2012.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.307-336.

BAKHTIN, Mikhail. *Questões de Literatura e de Estética: a teoria do romance*. São Paulo: Editora Hucitec, 1990.

BAKHTIN, Mikhail. *The dialogic imagination*. Austin: University of Texas Press, 1990.

BASSNETT, Susan; TRIVEDI, Harish. *Post-colonial Translation: Theory and Practice*. London: Routledge, 1999.

BEAUVOIR, Simone. *A velhice*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. 4. ed. v. 1. Difusão Européia do Livro, 1970.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 114-119.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BOAHEN, Albert Adu (ed). *História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*. 2.ed. rev. Brasília : UNESCO, 2010.

BOEHMER, Elleke. *Colonial and postcolonial literature: migrant metaphors*. 2. ed. Oxford New York: University Press, 2005.

BOES, Tobias; MARSHALL, Kate. "Writing the Anthropocene. An Introduction". *Minnesota Review*, v. 83, p. 60-72, 2014.

BONNICCI, Thomas. *O Pós-colonialismo e a literatura*. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2004.

BONNICI, Thomas. Teoria e crítica Pós-colonialistas. In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana (Orgs.). *Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. Maringá: Eduem (Editora da Universidade de Maringá), 2004, p. 223-229.

BONNICCI, Thomas. *O Pós-colonialismo e a Literatura: estratégias de leitura*. Maringá: Eduem, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *La domination masculine*. Saint-Amand-Montrond: Éditions du Seuil, 1998.

BUELL, Lawrence. *The Future of Environmental Criticism*. Oxford: Blackwell, 2005.

CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. In: *Vários escritos*. São Paulo/Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2011, p. 171-193.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006.

CATANI, Afrânio Mendes. *O que é Imperialismo*. 9. ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

CEIA, Carlos. *E-Dicionário de Termos Literários (EDTL)*. ISBN: 989-20-0088-9, Disponível em: <https://edtl.fcs.unl.pt/encyclopedia/ecocritica/>. Acesso em: 18 ago. 2020.

CEVASCO, Maria Elisa; SIQUEIRA, Valter Lellis. *Rumos da Literatura Inglesa*. São Paulo: Ática S.A., 1985.

CHOMSKY, Noan. *O conhecimento da língua: sua natureza, origem e uso*. Tradução de Anabela Gonçalves e Ana Teresa Alves. Lisboa: Caminho, 1994.

COELHO, Teixeira. *O que é utopia?*. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Série Princípios).

COHEN, Michael P. Blues in the Green: Ecocriticism under Critique. *Environmental History*, v. 9, n. 1, jan. 2004.

CONRAD, Joseph. Heart of Darkness. In.: LARABEE, Mark D. (Ed.). *The Historian's Heart of Darkness: Reading Conrad's Masterpiece as Social and Cultural History*. PRAEGER: Santa Barbara, Denver, 2018.

CONRAD, Joseph. *O coração das trevas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

CONRAD, Joseph; ARMSTRONG, Paul B. (ed.). Henry James: An appreciation. In: CONRAD, Joseph; ARMSTRONG, Paul B. *The Heart of Darkness*. (Norton Critical Edition). New York; London: Norton, 2006 [1905], p. 286-288.

CORAÇÃO das trevas. Disponível em: <https://www.revan.com.br/produto/coracao-das-trevas-454>. Acesso em 10 de fev. 2022.

CURTIN, Deane. *Environmental Ethics for a Postcolonial World*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005.

CUVIER, George. Recherches sur les ossements fossiles, v. 1, Paris: Deterville, 1812. In: GOULD, Stephen Jay. *The Mismeasure of Man*, 2a ed., Londres: Penguin, 1997.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. In: *Estudos Feministas, Florianópolis*, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002. Disponível em:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2002000100011>. Acesso em: 01 set. 2021.

DEEGAN, Mary Jo; PODESCHI, Christopher W. *The ecofeminist pragmatism of Charlotte Perkins Gilman*. *Environmental Ethics*, v. 23, n. 1, p. 19-36, 2001.

DELGADO, Érika Melek. A Expedição Vitoriana para a África Ocidental: considerações iniciais sobre a Niger Expedition e a nova política britânica para a África. In: *XXVII Simpósio Nacional de História – Conhecimento histórico e diálogo social - ANPUH*, 2013, Natal. *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*, 2013.

DERRIDA, Jacques, ROUDINESCO, Elisabeth. *Violências contra os Animais*. In: DERRIDA, Jacques, ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... Diálogos*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. Cap.5, p.80-96.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DORST, Jean. *Antes que a natureza morra: por uma ecologia política*. São Paulo: Edgard Blücher, 1995.

DUBY, Georges. *Atlas historique mondial*. Paris: Larousse, 2003.

ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora inglesa*. São Paulo: Boitempo, 2007.

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

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

FERGUSON, Nial. *Império: como os britânicos fizeram o mundo moderno*. São Paulo: Planeta, 2016.

FRASCH, Pamela D.; LUND, Hollie. O tratamento desigual de animais por espécie e prática nos Estados Unidos: um dilema moral e legal. *Revista Brasileira de Direito Animal*. Ano 4, nº5, Jan-Dez. 2009. Disponível em: http://www.abolicionismoanimal.org.br/revistas/revista_dir._animal_v5_virtual-1.pdf. Acesso em: 9 mar. 2014.

FRASER, Robert. *Lifting the sentence. A poetics of postcolonial fiction*. Manchester; New York: Manchester University Press, 2000.

GARRARD, Greg. *Ecocrítica*. Tradução Vera Ribeiro. Brasília: Ed. UnB, 2006.

GIFFOR, Terry. A Ecocrítica na mira da crítica atual. In: *Terceira Margem*. Rio de Janeiro. Número 20, p. 244-261, janeiro/julho 2009.

GLISSANT, Édouard. *Caribbean Discourse*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1992.

GLOTFELTY, Cheryll; FROMM, Harold (ed). *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Athens: University of Georgia Press, 1996.

GOMES, Horiestes. *A produção do espaço geográfico no Capitalismo*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 1991.

GOUGES, Olympe. Declaração dos direitos da mulher e da cidadã. In: *Revista Internacional Interdisciplinar*. v 4. n. 1. Florianópolis. Jan/Jun 2007. Tradução de Selvino José Assmann.

GUATARI, Félix. *Práticas ecosóficas e restauração da cidade subjetiva*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

HARRIS, Wilson. The Frontier on Which "Heart of Darkness" Stands. In.: *Research in African Literatures*, v. 12, n. 1, Special Issue on Chinua Achebe (Spring, 1981), p. 86-93.

HERZBERGHER-FOFANA, Pierrette. *Littérature féminine francophone d'Afrique noire*. Paris: l'Harmattan, 2000.

HUBERMAN, Leo. *História da riqueza do homem*. 22. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2017.

HUGGAN, Graham; TIFFIN, Helen. *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*. New York: Routledge, 2016.

IGLÉSIAS, Francisco. *Encontro de duas culturas: América e Europa*. *Estud. av.* [online]. 1992, v.6, n.14, pp.23-37. ISSN 0103-4014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141992000100003>. Acesso em: 04 out. 2019.

KARNAL, Leandro. *Estados Unidos: a formação da nação*. São Paulo: Contexto, 2007.

KUHNEN, Tânia Aparecida. Conservação da natureza e manutenção do patriarcado: apontamentos ecofeministas. In. FERRI, Caroline; CAMARDELO, Ana Maria Paim; OLIVEIRA, Mara de. (Org.). *Mulheres, desigualdade e meio ambiente*. Caxias do Sul: Educs, 2017.

LÊNIN, Vladimir Ilyich. *O Imperialismo, etapa superior do Capitalismo*. Campinas: UNICAMP, 2011.

LIEBIG, Sueli Meira. Artérias raciais no coração do mundo: império e império em Joseph Conrad e Chinua Achebe. In.: *XIII ENCONTRO DA ABRALIC - Internacionalização do Regional*. 2012. Campina Grande. Anais do XIII ENCONTRO DA ABRALIC - Internacionalização do Regional.

LIMA, Conceição. *A Dolorosa Raiz do Micondó*. Lisboa: Editorial Caminho, 2006

LIMA, Eli Napoleão de. Euclides da Cunha e Joseph Conrad: narrativas consagradas sobre o "mundo desconhecido". In: *Estudos Sociedade e Agricultura*, outubro de 2015, v. 23, n. 2, p. 390-420, ISSN 1413-0580

MARSH, George P. *The Earth as modified by Human Action*. New York: Scribner, Armstrong & Co., 1874.

MARSH, George P. *Man and Nature*. Londres: Sampson Low, Son and Marston, 1864.

MARTIN, André Roberto. *Fronteiras e nações*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 1994.

MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. In: *Arte & Ensaios* – Revista do PPGAV/EBA/UFRJ. n. 32. Dezembro, 2016.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Tradução de Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MENDES, Norma Musco. *Império e Romanização: “Estratégias, Dominação e Colapso”*. Rio de Janeiro: Brathair, 2007, v. 1, p. 25-48.

MERCHANT, Carolyn. *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. New York: Routledge, 1992. Print.

MIES, Maria; SHIVA, Vandana. *Ecofeminismo*. Tradução de Fernando Dias Antunes. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

MILANI, Martinho Camargo. *Estado Livre do Congo: Imperialismo, a roedura geopolítica (1885-1908)*. 2011. 238 f. Dissertação (Mestrado em História Econômica) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

MIRZOEFF, Nicholas. It’s not the Anthropocene, it’s the white supremacy scene; or, the geological color line. In: Grusin, Richard (ed.). *After Extinction*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018. p.123–149.

MOREIRA, Ruy. *O que é geografia*. 10. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MORENO, Montserrat. *Como se ensina a ser menina: o sexismo na escola*. Campinas: Unicamp/ Moderna, 1999.

MOUCO, Julio do Carmo. *Transações e Arrecadação Real no Pacífico Espanhol (1526-1609): os autos de Bienes de Difuntos no traslado ístmico*. 20018. 137 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói.

MUDIMBE, Valentin-Yves. *A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Lisboa: Mangualde (Portugal), Luanda (Angola): Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. (1983). Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (Ed.). *Obras incompletas* (3a. ed., p. 45-52). (Rubens Rodrigues Torres Filho trad.). São Paulo, SP: Abril Cultural.

NJENG, Eric Sipyinyu. "Achebe's Work, Postcoloniality, and Human Rights" In: *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 15.1 (2013): <http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol15/iss1/16>. Thematic Cluster Black African Literatures and Cultures

NJENG, Eric Sipyinyu. "Achebe, Conrad, and the Postcolonial Strain". In: *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 10.1. 2008. Disponível em: <http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol10/iss1/3>. Acesso em: 09 de ago. de 2018.

O MUNDO se despedaça. Disponível em: <https://www.companhiadasletras.com.br/detalhe.php?codigo=12738>. Acesso em 10 de fev. 2022.

OPPERMANN, Serpil. Feminist Ecocriticism: A Posthumanist Direction in Ecocritical Trajectory. In: GAARD, Greta; ESTOK, Simon; OPPERMANN, Serpil. *Routledge Interdisciplinary Perspectives on Literature: International Perspectives in Feminist Ecocriticism*. London; New York: Taylor & Francis, 2013.

ORTNER, Sherry B. Is female to male as nature is to culture? In M. Z. Rosaldo and L. Lamphere (eds), *Woman, culture, and society*. Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 68-87. 1974.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 2016 (1997).

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. In: *CODESRIA Gender Series*. Volume 1, Dakar: CODESRIA, 2004.

PAES, José Paulo. Posfácio. In: CONRAD, Joseph. *Nostramo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

PALMER, Eustace. The Criticism of African Fiction: Its Nature and Function. *International Fiction Review*, 1(2). 1974. Disponível em: <https://journals.lib.unb.ca/index.php/IFR/article/view/13065>. Acesso em: 13 jun. 2020.

PÁNIKER, Augustín. *Índika. Una descolonización intelectual: Reflexiones sobre la historia, la etnología, la política y la religión em el Sur de Asia*. Barcelona: Editorial Kairós, 2005.

PARELLADA, Gemma. "Viagem ao berço do coltan, o coração dos 'smartphones'". In: *El País*. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2016/02/19/internacional/1455896992_924219.html. Acesso em: 19 nov. 2021.

PARRY, Benita. Current Theories of Colonial Discourse. In: B. Ashcroft, G. Griffiths, et al (Ed.). *The post-colonial studies reader*. New York: Routledge, 1997.

PENNYCOOK, Alaister. *English and the discourses of colonialism*. New York: Routledge, 2001.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. A ficção distópica. In: *Mutações da literatura no século XXI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PETTY, William. *Economic Writings*. v. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1899.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império. Relatos de viagem e transculturação*. Tradução de Jézio Hernani Bonfim Gutierre. Bauru: Edusc, 1999.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

REIS, Leonardo Borges. *Linguagem e política no pensamento de Chomsky*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013.

ROCHA, Everardo Pereira Guimarães. *O que é etnocentrismo*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

ROHDE, Geraldo Mario. *Epistemologia ambiental: uma abordagem filosófico-científica sobre a efetuação humana alopoiética*. Porto Alegre: Edipucrs, p. 231, 1996.

SAFFIOTI, Heleieth. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. In: *Cadernos Pagu* (16) 2001: pp.115-136.

SAID, Edward. *Cultura e Resistência*. Edward Said: entrevistas do intelectual palestino a David Barsamian. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

SAID, Edward. O choque da ignorância. In: *Cultura e Política*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003a.

SAID, Edward. O choque das definições. In: *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003b.

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

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTARRITA, Marcos. Introdução. In: CONRAD, Joseph. *O coração das trevas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. In.: *NOVOS ESTUDOS* 79. novembro, 2007.

SANTOS, Luis Alberto Brandão. Cristalizações do discurso multiculturalista. In: PEREIRA, Maria Antonieta; REIS, Eliana Lourenço de L. (Orgs.). *Literatura e estudos culturais*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2000.

SCHÖPKE, Regina. *Filosofia E Libertação Animal* – Os filósofos e os animais. (ANDA) 2012, Texto originalmente publicado em: <https://www.anda.jor.br/2012/02/os-filosofos-e-os-animais>, com algumas alterações e inserções.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Unesp, 2011, p. 65-98.

SILVA, Assunção de Maria e Sousa. *Cantos Poéticos no Oká: aspectos culturais do passado e do presente em São Tomé e Príncipe*. Belo Horizonte: Cadernos CESPUC, Contexto: 2018. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoscespuc/article/view/16975>. Acesso em: 14 jun. 2020.

SILVA, Kalina Vanderlei. *Dicionário de conceitos históricos*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2009.

SILVA, Suênio Stevenson Tomaz. *Apocalipse, sobrevivência e pós-Humano: uma narrativa ecocrítica da trilogia Maddaddam, de Margaret Atwood*. Tese (Doutorado em Literatura e Interculturalidade) – Universidade Estadual da Paraíba. Campina Grande, p. 225. 2019.

SLOVIC, Scott; YANG, Yingyu. Future of Ecocriticism: Strategic-openness and Sustainability: — An Interview with Scott Slovic. In: *China Academic Journal Electronic Publishing House - Comparative Literature: East & West*. Series 1 Volume 13, 2010, p. 105-116. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/25723618.2010.12015571>. Acesso em: 01 set. 2021.

SOCIÉTÉ COOPÉRATIVE & VOLKSDRUKKERIJ. *Le Martyre des Congolais: rien de changé au Congo*. 1907.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e Tradução Cultural em Babha. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin (Org.). *Margens da Cultura: Mestiçagem, Hibridismo & Outras Misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm de. Ética e Animais – Reflexões desde o Imperativo da Alteridade. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 52, n. 2, junho de 2007, p.124.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the subaltern speak? In: B. Ashcroft, G. Griffiths, et al (Ed.). *The post-colonial studies reader*. New York: Routledge, 1997a.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Outside in the Teaching Machine*. New York: Routledge, 1993.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *The postcolonial critic: interviews, strategies, dialogues*. New York: Routledge, 1990.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Three Women's Text and a Critique of Imperialism*. *Critical Inquiry*, n.12, p.243. 1985.

SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão. *Capitalismo e urbanização*. 11. ed. São Paulo: Contexto, 2001.

STEFFEN, W.; GRINEVALD, J.; CRUTZEN, Paul; MCNEIL, J. The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society*, v. 369, p. 842-67, 2011. Disponível em: <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rsta.2010.0327>. Acesso em: 01 set. 2021.

TEDESCHI, Losandro Antonio. Os desafios da escrita feminina na história das mulheres. In: *Raído*, Dourados, MS, v.10 , n. 21, jan./jun. 2016.

TEMPERLEY, Howard. *White Dreams, Black Africa: The British and slavery expedition to the river Niger, 1841-1842*. London: Yale University Press, 1991.

TELLES, José Luiz; BORGES, Ana Paula Abreu. Velhice e Saúde na Região da África Subsaariana: uma agenda urgente para a cooperação internacional. In.: *Ciência & Saúde Coletiva*, 18(12):3553-3562, 2013.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Rio: Difel, 1982.

UBAKA, Kelechi Chika; UGWUJA, Amachi Alex. Ohu/osu caste system in awo-omamma and Nsukka communities: impediments to National integration. In: *UJHIS – Uzuunizik Journal*, v. 4, n. 1, October 2014. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/330411534>. Acesso em: 05 maio. 2021.

VANDERVELDE, Emile. *La Belgique et le Congo: le passé, le présent, l'avenir*. Paris: Felix Alcan, 1911.

VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. Traduzido por Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WACK, Henry Wellington. *The Story of the Congo Free State*. New York/London: G.P Putnam's Sons, 1905.

WARE, Vron. Defining forces: 'race', gender and memories of Empire. In: CHAMBERS, Bylain; CURTI, Lidia. (Ed.). *The post-colonial question: common skies, divided horizons*. London: Routledge, 1996.

WELLS, Herbert George. *A Guerra dos mundos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

WOOLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos das mulheres*. Tradução de Andreia Reis do Carmo. São Paulo: EDIPRO, 2015.

XAVIER, Elódia. *Que corpo é esse? O corpo no imaginário feminino*. Florianópolis: Mulheres, 2007.

YOUNG, Robert J. C. *Desejo Colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

ZOLIN, Lúcia Osana. Crítica feminista. In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana (Orgs.). *Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. 3. ed. (revista e ampliada). Maringá: Eduem, 2009, p. 217-242.

ANEXO 1 – APRESENTAÇÃO⁹⁵ DA OBRA *O CORAÇÃO DAS TREVAS*

Coração das Trevas é um dos clássicos mais celebrados da literatura mundial. Publicado há mais de cem anos, influenciou a obra de grandes escritores, fascinou e ainda fascina milhões de leitores que apreciam boa literatura e é sinônimo de excelência nos meios universitários. Hoje, quando o mundo parece mergulhar de novo em trevas, tornou-se também um texto de impressionante atualidade.

Esta obra-prima não foge ao estilo característico de Joseph Conrad, marcado sempre pela sutileza da observação, pelas meias-tintas da linguagem – não à toa muitos o consideram o criador do impressionismo na arte –, pelo cuidado em deixar espaço para a contribuição do leitor na formação das imagens e na conclusão da história.

O livro narra, com refinada arte e suave ironia, a viagem de um capitão de navio aos confins da África, numa área sob colonização europeia. A atividade mais intensa dos europeus lá era torturar escravos negros, para com eles matar ou desenterrar elefantes, a fim de juntar montanhas de chifres desses animais – o marfim –, mercadoria de alto preço da época. A crueza do tema, porém, não impediu Conrad de levar à imaginação do leitor o fascínio pela beleza e pela poesia das paisagens que visitava – a natural e a humana.

Ao mesmo tempo, com pano de fundo na barbárie que foi a exploração colonialista na África no século XIX, o livro empreende uma excursão aos limites mais extremos do comportamento do ser humano, no qual este se permite chegar às atrocidades mais infames, ao completo desregramento, à total obscuridade da razão. Bastava-lhe apenas a ideia autojustificadora de estar em missão de agente da civilização ocidental junto a povos que a ignoravam ou recusavam.

Cento e cinquenta anos transcorreram desde aquelas empreitadas colonialistas na África e em outros continentes. Quando se pensava que, após a vitória democrática contra o nazismo na II Guerra Mundial, tinham ficado para sempre no passado, eis que a falsa bandeira de expandir à força os valores ocidentais é de novo erguida, e vista como coisa natural pela mídia e pelos meios políticos dominantes na Europa e na América, a fim de justificar aventuras bélicas de pilhagem neocolonial na África e na Ásia.

⁹⁵ Todo o texto desta apresentação está disponível no site: <https://www.revan.com.br/produto/coracao-das-trevas-454>. Acesso em 10 de fev. 2022.

ANEXO 2 – APRESENTAÇÃO⁹⁶ DA OBRA *O MUNDO SE DESPEDAÇA*

“O mundo se despedaça conta a história de um guerreiro chamado Okonkwo, da etnia ibo, estabelecida no sudeste da Nigéria, às margens do rio Níger. O momento que a narrativa retrata é o da gradual desintegração da vida tribal, graças à chegada do colonizador branco. Os valores da Ibolândia são colocados em xeque pelos missionários britânicos que trazem consigo o cristianismo, uma nova forma de governo e a força da polícia.

O delicado equilíbrio de costumes do clã vinha sendo mantido por gerações, mas então atravessa um momento de desestabilização, pois os missionários europeus e seus seguidores, africanos convertidos, começam a acorrer às aldeias de Umuófia pregando em favor de uma nova crença, organizada em torno de um único Deus. A nova religião contraria a crença nas forças anímicas e na sabedoria dos antepassados, em que acreditam os ibos. Além disso, os homens brancos trazem novas instituições: a escola, a lei, a polícia.

Okonkwo, o mais bravo guerreiro do clã, é dos principais opositores dos missionários, mas ele não contava com a adesão à nova crença de muitos de seus conterrâneos, vizinhos e companheiros de aldeia. Entre eles está ninguém menos que seu primogênito, Nwoye. Também aderem à religião do homem branco aqueles que foram marginalizados pela sociedade tradicional, os párias ou osus, as mulheres, os jovens sem perspectiva.

Como escreve o diplomata e estudioso das literaturas africanas Alberto da Costa e Silva, no prefácio ao livro, o romance de Achebe é uma das obras fundadoras do romance nigeriano contemporâneo. Segundo ele, o livro "narra a desintegração de uma cultura, com a chegada do estrangeiro, com armas mais poderosas e de pele, costumes e ideias diferentes". Mas, para o ensaísta, Chinua Achebe, que escreve em inglês, "é cidadão de uma Nigéria criada pelo colonizador" e sabe que a "História não é boa nem má, nascemos dela, de seus sofrimentos e remorsos, de seus sonhos e pesadelos".

O romance é considerado um dos livros mais importantes da literatura africana do século XX e fundador da moderna literatura nigeriana. Foi publicado originalmente

⁹⁶ Todo o texto desta apresentação está disponível no site: <https://www.companhiadasletras.com.br/detalhe.php?codigo=12738>. Acesso em 10 de fev. 2022.

em 1958, dois anos antes da independência da Nigéria. Primeiro romance do autor, foi publicado em mais de quarenta línguas.”