

CHINUA ACHEBE: UM FICIONISTA DA TRADIÇÃO E DO RELATIVISMO

LUIS KANDJIMBO

Luanda - Angola

INTRODUÇÃO

Entre os vários ficcionistas das literaturas africanas da faixa Ocidental de língua inglesa, temos um nome que merece a nossa atenção, até porque, tanto quanto sabemos, três dos seus romances foram já traduzidos e circulam no mercado dos países africanos de língua portuguesa. Trata-se de Chinua Achebe.

Para além de uma apresentação biográfica, tentaremos esboçar alguns aspectos temáticos que emergem de duas obras do escritor nigeriano, nomeadamente **O Mundo se Despedaça*** e **A Flecha de Deus****.

No entanto, há uma ideia preliminar e básica em que assenta este texto: o facto de verificarmos os termos em que se escora o tema da tradição ou do relativismo, como se lê no título. O sentido que aqui se imprime ao conceito de tradição - sem entrar no campo da discussão sobre o seu alcance - é devedor da orientação que lhe dá o professor senegalês, Mohamadou Kane¹. Para este crítico, "o conceito de tradição remete para ideia de valores, de patrocínio cultural, de transmissão e de continuidade" (Roman et Tradicition, p.25). Geralmente uma apologia da tradição entre nós arrasta a vulgaridade de conotações negativas. Mas por outro lado, inscrito no contexto africano, encerra o estigma do "conflito cultural" (culture conflict). Sob um outro ângulo, a abordagem da tradição pode traduzir um relativismo cuja significação se observa na polarização tradição-modernidade. De facto tal focagem evita generalizações deslocadas.

Ora, o crítico africano das modernas literaturas africanas, ao

* Tradução brasileira, São Paulo: Ática, 1983.

** Tradução portuguesa, Lisboa: Edições 70, 1979

tentar apresentar as obras traduzidas, confronta-se com problema da validade e objectividade do seu discurso, agravado pela suspeita motivada por uma leitura mediatizada e elevada ao segundo grau. Primeiro: porque na **língua-origem** ela já é tradução de uma realidade nem sempre captada pela referida língua; segundo: na **língua-alvo** procede-se a uma série de filtrações cujos efeitos são sempre variáveis. Contudo, os únicos aspectos que parecem esbater esse problema são de duas ordens. De ordem cultural: o sujeito (crítico) e o objecto (obra de um escritor africano, referente ao discurso) integram uma diversidade em que a unidade não é de descurar. De ordem linguística: os substractos ou os elementos subjacentes às línguas em uso, nas literaturas modernas são tributários da cultura ocidental.

1. Breve apresentação bio-bibliográfica

Chinua Achebe nasceu em 1930, na parte Oriental da Nigéria. Filho de uma família cristã, aí recebeu uma educação basicamente religiosa. Depois de ter iniciado os estudos superiores de Medicina, que interromperia um ano depois, obtem em 1953, na Universidade de Ibadan, o grau de Bachelor em Literatura. A partir de 1954 trabalha na Companhia Nigeriana de Radiodifusão, sendo entre 1961 e 1966 Director para a Programação Internacional.

O seu primeiro romance **Things Fall Apart** (O Mundo se Despedaça) foi escrito em 1958 e ganhou o prémio "Margaret Wrong". Em 1970 escreve **No Longer at Ease**, arrebatando o Troféu Nacional da Nigéria. Seguiu-se em 1964 **Arrow of God** (A Flecha de Deus), o primeiro livro a receber o prémio Jock Campbell. Em 1966, publicou **A Man of the People** (Um Homem Popular). O seu ultimo romance, **Anthills of the Savannah**, foi publicado em 1987.

É também poeta, tendo publicado em 1971 um livro intitulado **Beware Soul Brother and Other Poems**. Este livro voltaria a ser editado em 1975 com título diferente: **Christmas in Biafra and Other Poems**, que mereceria o prémio de poesia da Commonwealth, atribuído pelo British National Book League e o Commonwealth Institute of London.

A profusa actividade literária de Achebe completa-se com as facetas de contista e ensaísta. O primeiro livro de contos foi publicado em 1962, sob o título "**The Sacrificial Egg and Other Stories**". E nos anos 70 publica o livro **Girls at War and Other Stories**. Importa ainda referir os contos para crianças, tendo sido "Chike and The River", o primeiro livro, publicado em 1966, e os ultimos, "The Drum", e "The Flute", em 1977.

Em 1975 publica o livro de ensaios: **Morning Yet on Creation**

Day, que entre outros, integra textos como “The Novelist as Teacher” e “The African and the English Language”. Em 1983 publicou “The Trouble with Nigeria”.

Foi Professor de Inglês nas Universidades de Massachusetts e Amherst, nos Estados Unidos da América e na Universidade da Nigéria, Nsukka.

É fundador e editor da revista Okike.

2. O espaço físico e social dos romances

Se nos preocuparmos em identificar o cenário dos textos em questão, os índices para tal são imediatamente visíveis seja na alusão a elementos da geografia: “Muitos desses guardas eram de Umuru, às margens do **Grande Rio**, onde, há muito tempo atrás, os homens brancos tinham aparecido pela primeira vez (...)” (O Mundo se Despedaça, MD, p.159); ou ainda na acção das personagens, no tipo de leituras dos agentes da administração britânica, ao chegarem àquela área: “Estava, agora, a ler o último capítulo de **The Pacification of the Primitive Tribes of the lower Niger** (A Pacificação das Tribos Primitivas do Baixo Niger) de George Allen (...)” (A Flecha de Deus, FD, p.48). Esse livro sobre as “tribos primitivas” tinha sido escrito por um Comissário britânico, que figura no primeiro romance. De facto, o seu último parágrafo refere esse mesmo livro: “O Comissário, depois de muito pensar, já havia escolhido o título do livro: **A pacificação das tribos primitivas do Baixo Niger**” (MD, p.189). Deste modo supõe-se que haja uma expressa ideia de continuidade entre ambos os romances. Respondendo, numa entrevista, a pergunta de Robert Serumaga a este respeito, Chinua Achebe disse que não era sua intenção, mas tratava-se da mesma área, o mesmo cenário de base, pois escrevia sobre um mesmo povo.

Além dos índices referidos, há ainda a cosmologia representada no comportamento das personagens, assim como na antroponímia ou nos nomes próprios.

O espaço dos dois romances remete, pois, para a região cultural Ibo de que é originário o escritor. Segundo Chike C. Aniakor, “Os Ibo constituem uma população de cerca de dez milhões de pessoas (censo de 1963) ocupando a mais larga porção do espaço geográfico conhecido como o Sudeste da Nigéria”², cujos limites se estendem do rio Niger a oeste. É, portanto, o território situado na bacia do baixo Niger, culturalmente homogénea, que no dizer de E. Nolue Emenanjo, “é adequado designar por ‘terra igbo’ ”.

O desfile da cosmologia ibo é captado na textura dos romances, designadamente naquilo que são as relações sociais do quotidiano, passando pelas manifestações ritualistas, e mesmo na organização do espaço e na arquitectura. É o caso do **obi** (casa do chefe de família) na instituição familiar poligâmica, os festivais como do novo inhame, dos mascarados **egwugwu**, o respeito mítico da pitão.

3. Enquadramento tipológico

A tipologia do romance africano não se apresenta ainda como um terreno pacífico. Se Pius Ngandu Nkashama³ lança luz sobre o romance africano de língua francesa, traçando um esquema cronológico, já o mesmo não sucede, por exemplo, com Ossito Midihouan⁴, Mohamadou Kane⁵ ou Bernard Mouralis⁶. Preferimos, no entanto, a tipologia proposta por Ossito Midihouan. A classificação deste autor analisa-se em três categorias, a saber: **romance culturalista**, **romance neo-social** e **romance político**, permitindo outros tipos distintivos em cada um deles. Por conseguinte, cabe na primeira categoria a vertente do **romance socio-tradicionista**, na qual se inscrevem os dois romances de Chinua Achebe.

Contrariamente a classificação de Wolfgang Kayser que tem como critério o tratamento ou a dominância de um dos elementos do romance (o evento, a personagem e o espaço), a de Ossito Midihouan é essencialmente temática.

Todavia, estamos conscientes das limitações de qualquer tentativa de classificação, pois, de acordo com Ngandu Nkashama "é bastante penoso a homogeneização do romance africano, seja na sua temática assim como na sua estilística, e importa talvez proceder cronologicamente (...) tendo em vista a captação das tendências e salientar o seu funcionamento real, efectivo". Reconhecemos igualmente que a hipótese dessa classificação afigura-se apenas uma comodidade e um imediato instrumento. Concretamente, as suas implicações estão nas possibilidades de rentabilização de questões colocadas relativamente ao tema.

4. A organização da história em **O Mundo se Despedaça** e **A Flecha de Deus**

Em ambos os romances verifica-se uma diferenciada organização da história. Embora não rigorosamente alternados, os capítulos em **A Flecha de Deus** distinguem-se, no que diz respeito aos principais motivos.

Em **O Mundo se Despedaça** os episódios que aludem a presença dos agentes da administração britânica intensificam-se à medida que se caminha para o desfecho.

A arquitectura de **A Flecha de Deus**(FD), contrariamente ao que acontece ao outro romance, tem no seu centro a ideia segundo a qual a presença do “homem branco” não constituía razão de suspeita. É já no primeiro capítulo onde se revela, não só a interferência de Winterbottom em litígios costumeiros, mas também alguns vínculos de “cumplicidade”:
“(…) o homem branco, cujas origens ninguém conhecia, /veio/ dizer-lhes a verdade que eles conheciam; mas que preferiam ignorar. Era um presságio de destruição do mundo” (p.21). Os vínculos de “cumplicidade” analisam-se na amizade de que se arrogava o Sacerdote Ezeulu: “Fui eu quem te mandou ir a Okperi, em nome da amizade que dedico ao homem branco, Wintabota. Ele pediu-me que mandasse um dos meus filhos para aprender os costumes do seu povo e eu decidi mandar a ti” (p.27).

Por sua vez, em **O Mundo se Despedaça**(MD), são vagas e escassas representações, sobre o “homem branco”, que acabam por perder-se na imagem de um leproso: “(…) como aquela historiada de homens brancos, que, segundo se diz, seriam tão brancos quanto este pedaço de giz (...) (p.73). A presença efectiva de missionários e agentes da administração britânica começa a ser problema apenas durante o “exílio” de Okonkwo, após o crime contra a deusa da terra, justificado na morte de um rapaz, cuja causa fora um acto negligente, não intencional. Quando Obierika, um amigo seu, foi visitá-lo, descreveu as acções desse homem em outras aldeias. E acrescentou: “Os ancião consultaram o Oráculo e este declarou que aquele homem espalharia a destruição entre eles” (p.128).

Sob o ponto de vista do tema, a linearidade, por um lado, e o entrelaçamento, por outro, identificáveis em MD e FD, respectivamente, deixam o perfil de histórias⁷ estruturadas com três índices fundamentais:

- 1º - Um sociedade organizada de acordo com o saber ancestral (discurso de Okonkwo e Ezeulu);
- 2º - Permeabilidade de Umuófia e Umuaro em face de contributos estranhos, acautelados os interesses colectivos, exigindo-se um respeito recíproco nessa relação de dar e receber (adesão a fé cristã, mas havendo respeito da visão do mundo local)
- 3º - A tendencial hegemonia de valores alheios conduz à incerteza do devir ou mesmo à destruição.

Estamos, portando, perante dois romances cujas histórias, a assemelhar-se conformam as turbulências de uma realidade conflituosa em que se opõem “Tradição e Progresso”, consubstanciada no “conceito de distância interior que separa, por um lado, os homens do progresso e homens da tradição, por outro lado, no seio da comunidade africana, os negros que observam o futuro e a quem a mudança seduz e aqueles que preferem a continuidade” (Mohamadou Kane, p.136).

Com efeito, o significado das histórias e do tema dos romances orienta os restantes elementos, seja na maneira de caracterizar as personagens, seja no entrosamento das várias circunstâncias.

5. Okonkwo e Ezeulu: Personagens projectadas sob a luz da tradição

Estas duas personagens são figuras proeminentes, nas respectivas comunidades, caracterizadas no fluir das situações por atitudes que assumem diante de problemas de sobrevivência comunitária e que são susceptíveis ou dignas de assembleias clânicas. A decisão sobre a guerra constitui um dos aspectos que se afigura como o primeiro meio de prova a que se sujeitam.

Não sendo Okonkwo detentor do título de **ozo** como Ezeulu, mas “um dos maiores homens de Umuofia” (p.188) e “homem de acção e homem de guerra”, durante a última guerra, tinha sido o primeiro a trazer para casa uma cabeça humana (p.18).

No dia em que os chefes de Umuaro(FD) declara guerra a aldeia de Okperi, Ezeulu, o Sacerdote Supremo oporia resolvida resistência dizendo em reunião pública: “Assim, se vocês resolverem lutar contra um homem por um pedaço de terra que lhe pertence, eu não intervirei, aconteça o que acontecer” (p.30).

A aceitação da guerra, como forma de por fim a disputas, tipifica a personalidade de Okonkwo, em que, além disso, se destaca a tonalidade impetuosa da actuação. É um homem que se desorienta amiúde. Isto verifica-se quando, ao regressar do “exílio”, observa que a perversão se apoderara de Umuofia. A religião cristã instalara-se perante os olhares impávidos dos seus habitantes. Uma onda de proselitismo e corrupção dos costumes depauperava a integridade espiritual do seu clã. “Okonkwo estava profundamente aborrecido (...) e lamentava ainda mais os guerreiros de Umuofia, que se haviam tornado inexplicavelmente fracas como mulheres” (p.167). Defendia que a eliminação do mal religioso pelas abominações a que dava causa. Depois da destruição da igreja do senhor Smith, Okonkwo, contra a vontade do seu clã, foi protagonista da cena mais

cruel⁸: esquartejara com uma catana um dos guardas enviados pelo agente da administração britânica.

A ponderação de Ezeulu frenava a apologia da guerra. Inclina-va-se para um outro tipo de afronta directa. E a derrota do adversário seria corolário da apropriação do seu saber: “Uma doença que para nós é desconhecida, não pode ser curada com ervas que não são do nosso conhecimento. Quando queremos fazer um amuleto, procuramos um animal cujo sangue se assemelhe ao seu poder”, asseverava Ezeulu. Por essa razão fora a Okperi para manifestar a recusa do cargo que a administração britânica lhe propunha. Disso resultou a sua prisão. Ao ter sido posto em liberdade, tranquilizado com as meditações da sua imperturbável consciência, ironizou declarando que “preferia lidar com homens que atiram uma pedra ao ar e põem a cabeça por baixo para a receberem, do que lidar com aqueles que se vangloriam de serem bons e lutadores, mas que tremem e se borram todos, quando a guerra se aproxima” (p.203). Se essa era a sua posição, Ezeulu acreditava ainda na importância de perpetuá-la através da aquisição de conhecimentos do homem branco. Foi o que disse a Oduche, seu filho: “Se alguém te perguntar a razão pela qual te mandaram aprender essas coisas novas, diz-lhe que um homem deve dançar a dança que está em voga no seu tempo” (p.214).

Não era esse o entendimento de Okonkwo a quem repugnava o facto de Nwoye, seu filho, ser um dos prosélitos da nova religião em Umuófia. Nas suas cogitações acusava o filho de “ter abandonado os deuses do próprio pai e sair por aí, com um bando de sujeitos efeminados, a cacarejar como galinhas velhas, (...) atingir as profundezas da abominação” (p.141). A intolerância de Okonkwo traduz uma xenofobia relativamente a alguém que se quer impôr pela violência. A lei de talião é o melhor remédio: “os cristãos seriam condenados ao ostracismo” (p.147).

Ezeulu é um homem talhado para profundas reflexões. Com efeito algo parece caracterizá-lo como sacerdote, detentor e símbolo do saber ancestral. Desde a primeira hora renunciara a violência. Simplesmente o excesso de confiança na infalibilidade das suas elucubrações torná-lo-iam insensível às pulsações da sua própria sociedade.

Um dos poucos aspectos que podemos considerar comuns, nestas duas personagens, é precisamente o respeito reverencial conferido aos antepassados, mas ao mesmo tempo a violação do princípio da supremacia do grupo sobre o indivíduo. Acresce que Okonkwo e Ezeulu representam dois momentos da hierarquia social Ibo. Em Umuófia, Okonkwo integrava o corpo dos mais velhos e eminências da aldeia. Prova disso está no facto de ter sido o depositário de Ikemefuna, o rapaz refém obtido em compensação depois da guerra declarada a Mbaino. Era, igualmente um mascara-

do egwugwu, em determinadas cerimónias. Ezeulu, como já dissemos, é Sacerdote Supremo que preside as reuniões públicas convocadas pelo Ikolo.

6. A noção de poder e as relações sociais no espaço romanesco

Os espaços em que ocorrem as histórias dos romances são dois conglomerados de seis e nove aldeias: **Umuaro** (Umuachala, Umunneora, Umuagu, Umuzeani, Umuogwugwu e Umusiuzo) e **Umuofia** (Umunso, Umueru, Umuike, Iguedu, Imo, Uli, Ikeocha, Elumelu, Umuazu).

Em Umuofia as figuras importantes são particularmente reconhecíveis nas cerimónias públicas, como aconteceu no julgamento do casal Uzowulu e Mgbafo (pp.85-91). Assim “os detentores de títulos e os anciãos sentaram-se nos seus bancos, à espera, do começo dos julgamentos” (p.85). Ou ainda por ocasião da cerimónia de luta livre, em que “os mais velhos e as eminências da aldeia sentaram-se em seus próprios tamboretes, levados até ali por seus filhos menores ou por seus escravos. **Okonkwo estava entre eles**” (p.49)

Em Umuaru, os poderes de Ezeulu eram exercidos no domínio da ética. A sua volta gravitavam os diversos problemas de sobrevivência das aldeias. Replicando a Akuebue, devido a acusação que lhe era feita, pelo facto de ter mandado o seu filho a aderir a religião do homem branco, Ezeulu disse: “Não me faças rir. Então eu traí Umuaru perante o homem branco? Deixa-me fazer-te uma pergunta. Quem é que trouxe o homem branco para cá? Foi Ezeulu? Nós lutamos contra Okperi, que são nossos irmãos de sangue, por causa de umas terras que não nos pertenciam e vocês censuraram o homem branco por se ter intrometido. Nunca ouviste dizer que quando dois irmãos lutam, acabam por beneficiar um estranho? (p.152)”

Ao tentarmos detectar os aspectos em que se analisa a titularidade de poder, relativamente a Okonkwo e Ezeulu, damos conta de uma subtil diferença. Se o poder de Okonkwo aparece iluminado nos quadros da **gerontocracia** e do **patriarcalismo**, já o de Ezeulu, ainda que no mesmo quadro referencial, deriva de uma opulência e sacralidade determinadas. Nota-se uma verticalidade, comparando ambos os poderes. É importante verificar que esses poderes têm a sua base de sustentação em quatro princípios fundamentais: **do parentesco**, (Ezeulu e Okonkwo são titulares no interior do clã do lado paterno; o exercício do poder espiritual de Ezeulu vinha “desde o primeiro dia em que as seis aldeias se haviam juntado e dito ao antepassado de Ezeulu: “representarás entre nós esta divindade”

(p.213,FD); **da territorialidade**, o espaço de eficácia circunscreve-se as nove aldeias de Umuófia e as seis de Umuaro; **do culto dos antepassados**, a força em Okonkwo e o carisma em Ezeulu são sinais de serem depositários dos poderes ancestrais; e finalmente, **a natureza colegial da decisão do ilo**, donde tais poderes têm a sua legitimação.

A ideia de poder que daí resulta tem pouco a ver com as concepções da teoria política clássica ocidental. Ela releva mais dos campos da antropologia política ou da “teoria e ciência política negro-africana” (Pathé Diagne), exigindo-se, como é óbvio, esquemas analíticos indutivos e não generalizados ou dedutivos⁹.

Assim, o conceito de poder não se confunde necessariamente com “a capacidade de uma classe social realizar os seus interesses objectivos específicos”¹⁰. Ao invés, sendo um domínio do político, segundo Georges Balandier, definir-se-á o poder como resultante, para toda a sociedade, da necessidade de lutar contra a entropia que a ameaça da desordem”¹¹.

Ora naqueles dois romances destacam-se duas linhas de poder: **do físico ou acção e o espiritual**. O poder físico (de acção) é aqui representado por Okonkwo. Em Umuofia “recebera dois títulos e dera mostras de incrível bravura em duas guerras (...) já era considerado um dos maiores homens do seu tempo. O seu povo respeitava a idade, mas reverenciava os grandes feitos” (p.17)(MD)

O sacerdócio de Ezeulu confere um poder espiritual. Por isso usava um bastão do poder (Nne Ofo) na mão direita e um bastão de ferro na mão esquerda. “Sempre que Ezeulu se apercebia da imensidade do seu poder sobre o ano e as colheitas e, por conseguinte, sobre as pessoas, detinha-se a pensar se isso seria de facto uma realidade. Na verdade, fora ele quem previra a data de festa das Folhas de Abóbora e do novo Inhame (...) (p.17)(FD). A intervenção espiritual intensifica-se quando se impusera a necessidade de enfrentar os agentes da administração britânica, começando pela rejeição da função de agente auxiliar indígena, e ainda a justificação, perante Umuaro, do facto de ter mandado o filho para a religião dos brancos. O seu dom carismático sobrepor-se-ia, todavia em prejuízo do sentimento do clã que o considerava cúmplice da profanação e do sacrilégio. Um dos dignatários de Umuaro o interpelara da seguinte forma: “Que é que acontecerá se esse rapaz que estás a sacrificar for eleito Ulú, quando tu morreres?” (p.154).

Além disso, a conduta de Ezeulu continuava a ser gravemente reprovável por não ter anunciado a Festa do Novo Inhame. Era a sua vingança contra o povo de Umuaro, que não compreendia a razão do diálogo com o homem branco e pactuava com Nwake, o adversário de Ezeulu,

aquele que dissera aforisticamente: “um homem que leva feixes de paus infestados de formigas para casa, não se deve surpreender se os lagartos o visitarem” (p.165). Com efeito, depois de tomar a decisão relativamente aquela Festa, Ezeulu asseverara uma pretensa consulta a divindade Ulu, em que se escorava essa atitude. Quanto ao resto era apenas ele quem pretendia “atingir Umuaro no seu ponto mais vulnerável” (p.227). A resposta a vinda de Ezeulu - a recusa de anunciar a Festa do Novo Inhame está nas palavras de Anichebe Udeozo Udeozo, ao ter dito: “Sabemos perfeitamente que nunca se fez tal coisa, mas o homem branco também não exilou nunca um sacerdote Supremo. Os tempos são outros e nós devemos agir de acordo com eles, de outra forma seremos enrolados na poeira” (p.233)

A tragédia desabava sobre Umuaro, quando “a primeira vítima séria do adiamento das colheitas foi a família de Ogbuego Amalu, que morreria na estação das chuvas com aru-mo” (p.242). Nos preparativos da cerimônia fúnebre de Amalu, morreria Obika, filho de Ezeulu. Uma morte cujo significado não se vislumbrava de imediato mas que abalara Umuaro e em Ezeulu causava dolorosos sofrimentos.

Contudo o silêncio de Ezeulu, ao recusar o anúncio da Festa, deixara campo aberto a profanação da Igreja instalada em Umuaro. E era nisso que residia a explicação de todo esse descalabro. De tal modo que “no fim só Umuaro e os chefes viram o resultado final. Para eles, o desfecho foi simples... O deus pusera-se ao lado deles, contra o seu obstinado e ambicioso sacerdote, mantivera, assim, a sabedoria dos antepassados: Que nenhum homem, por muito grande que seja, é maior que o seu povo (...) (p.255).

De facto, a identificação do poder como um dos aspectos em que se apresentam as personagens de Okonkwo e Ezeulu, incitam-nos a estar ao lado daqueles que se interrogam sobre o alcance de articulações conceptuais que não levam em conta as especificidades culturais. Portanto, a existência do **poder físico** e do **poder espiritual**, em comunidades como Umuófia e Umuaro, atestam definitivamente a necessidade heurística de problematizações destes dois aspectos do domínio político em face da formação de classes sociais, nas chamadas sociedades “arcaicas”, “sem escrita”, “sem Estado” e com economias de subsistência.

7. A adoração da serpente, os valores e a conduta

Operamos aqui com a ideia de valores num sentido normativo e sancionatório, exprimindo, assim, as balizas por que se vão pautar os

comportamentos e as atitudes de indivíduos em determinada comunidade.

Referir-nos-emos simplesmente aos comportamentos que se adoptam em presença da pitão, como um animal sagrado. É de mencionar, desde logo, o facto de as duas personagens que praticam o sacrilégio contra a serpente serem filhos de sacerdote: Oduche em **Umuaro** e Enoch em **Umuófia**.

Estes dois conglomerados de aldeias denunciam a ameaça a que se sujeita a sua coesão, quando os missionários intensificam aí a co-optação de legionários de Deus. E começam por ser postos em causa determinados símbolos sagrados, como o da serpente, considerada emanação do deus da água. A inobservância do respeito que se lhe deve, portanto o acto de matá-la, acarreta, de acordo com o grau de intencionalidade subjacente, duas respostas: havendo manifesta intenção, uma severa punição tal como se o infractor tivesse morto um parente; agindo inadvertidamente deve o infractor apaziguar o espirito realizando um funeral da cobra quase tão complicado como se se tratasse do funeral de um homem.

Se por um lado os novos crentes imolam os deuses da tradição, cujo exemplo está em Okoli e Enoch, em Umuofia e Mbanta, esses mesmos cristãos, educados basicamente nessa sociedade, defendem a intocabilidade da serpente sagrada.

O caso de Okoli ocorrera em Mbanta, terra onde se refugiara Okonkwo. Sabe-se que depois de ter praticado o sacrilégio, adoeceria para morrer logo em seguida. Era o sinal de que "os deuses ainda eram capazes de lutar suas próprias batalhas" (p.149, MD). Quanto a Enoch, fora a sua proeza, a de ter matado e comido a serpente, que lhe valeu a maldição do pai, sacerdote do culto da pitão. Convencido da sua imunidade cristã, provocaria um tremendo conflito entre Umuofia e a Igreja, quando retirou a máscara de egwugwu à vista de profanos. A cumplicidade da igreja nessa façanha foi causa da ira dos egwugwu de Umuofia, tendo motivado a destruição da capela.

Moses Unachuwu, um dos primeiros prosélitos de Umuaro argumentaria um dia a favor da serpente sagrada, ao responder às invectivas de Mr. Goodcountry. E diria: "Se és instruído, limita-te a cumprir a tua missão e deixa a pitão em paz. Já alguma vez alguém se queixou aqui de que uma pitão lhe bloqueou o caminho para a igreja?" (p.65, FD). Oduche, filho de Ezeulu, que assistira a conversa mantida entre Unackukwu e Goodcountry, tomaria a decisão de matar a serpente, porque a ele Unachukwu se dirigira do seguinte modo: "Porém, a partir do momento em que também tu te tornares nosso professor, esperarei pelo dia em que tenhas coragem para matar uma pitão em Umuaro". Mais tarde Unachukwu seria o autor moral de uma carta escrita em nome do sacerdote de Ezidemili, di-

rigida ao Bispo responsável da igreja em toda as regiões que se estendiam além de Umuara. Nela advogava-se o imperativo de não intromissão de questões costumeiras que dissessem respeito a serpente. Em resposta veio a garantia de que já não haveria interferência muito longe o dia em que o sacerdote e todo o seu povo voltariam as costas ao culto das cobras e ídolos, dedicando-se à verdadeira religião" (p.240)

A natureza sagrada da serpente constitui, entre outros, um importante valor de referência assinalando uma visão do mundo particular, com acento na relação com o meio ecológico. A divindade da serpente, cuja supressão é proposta pela igreja, exprime a necessidade que se tem de explicar o mundo circundante e com ele manter um equilíbrio. Todavia, é negativamente que isto sucede na concepção cristã. A serpente é considerada, no pentateuco da Bíblia, como "a mais astuta que todas as alimárias do campo que o senhor Deus tinha feito" (Gn.3.1). E fora amaldiçoada ao ter tentado Eva a comer o fruto proibido: "Então o senhor Deus disse à serpente: Porquanto fizeste isto, maldita serás mais que toda a besta, e mais que todos os animais do campo: sobre o teu ventre andarás, e pó comerás, todos os dias da tua vida" (Gn.3.14)

A normatividade dos valores e o seu carácter sancionatório - neste caso representados na imposição do respeito à serpente e a comunicação de morte a quem se abster - visam precisamente salvaguardar a duração do equilíbrio e a paz social.

A presença tendencialmente dominante da religião cristã é indício de desequilíbrios prováveis, ao arrogar-se em nome do progresso está, pois, a assumir ostensivamente uma posição de força em face de religiões locais com as quais mantem contacto. À relação antinómica estabelecida entre o culto da serpente e a crença cristã, contrariando a intolerância da segunda, o romancista imprime um sentido diferente ao demonstrar que, afinal, a propensão para o diálogo é arvorada pela tradição. É o que as posições de Moses Unachukwu ilustram, porque dão consistência a opinião segundo a qual "a melhor forma de lidar com o homem branco era ter pessoas (...) que sabiam tudo o que o homem branco sabia" (p.240, FD).

8. A estética da oralidade no uso dos provérbios

Como é sabido, e tem sido referido por estudiosos africanos e não só, as práticas culturais neste continente cobrem ainda hoje um vasto espaço predominantemente assente na oralidade. E um escritor como Chinua Achebe, consciente desse facto, procurou representar a densidade das formas de pensamento da cultura ibo - mas conservando em alguns aspec-

tos o seu raio de significações - o que um texto romanesco podia comportar.

A noção de provérbio que utilizamos transporta um sentido de espectro amplo, já que abrange também as máximas, os adágios, os ditados, etc. Com isso pretendemos a ilustração de como fórmulas primariamente orais, concentrando uma determinada visão do mundo, podem preencher uma ideia estática original. Donde os protagonistas dos dois romances e outras personagens de menor expressão, praticando o culto dos antepassados, a estes se reportam reproduzindo o seu saber, em parte consagrado nos provérbios e aforismos.

Vejamos, em síntese, alguns deles:

- **Quando um adulto está em casa, não vai deixar que a cabra sofra amarrada as dores de parto** (p.33, FD):
Isto servira a Ezeulu para fundamentar a intervenção pública de uma pessoa idosa, no dia em que se proclamaria guerra a Okperi.
- **Um sapo não corre durante o dia, a não ser que alguém o persiga** (p.36, FD),
disse Edeuzue, no dia em que os emissários de Umuaro, encabeçados por Akukabia, chegaram a Okperi., para declarar guerra. Era presumível, portanto de que algo se estava a passar.
- **Só podemos ver o rabo da galinha quando o vento sopra** (p.75, FD).
As situações desagradáveis ajudam a aclarar mal-entendidos. Ezeulu fora informado de que o seu filho praticara um sacrilégio, tentando matar a serpente. Por causa disso registrar-se-iam fricções entre ele e alguns velhos notáveis de Umuaro.
- **Uma mulher velha deixa de o ser quando escuta a sua música preferida** (p.85, FD).
Obiozo Ezikolo, percussionista do Ikolo (grande tambor feito do tronco de uma árvore) orgulhava-se, apesar da sua avançada idade, de ainda ser capaz de incentivar para a guerra os homens de Umuaro.
- **Se uma criança lavasse as mãos, poderia comer com os reis** (p.17, MD).
Os mais novos de idade devem conquistar pelo trabalho o respeito dos mais velhos, para que no seu seio tenham assento. Era o caso de Okonkwo "que lavara as mãos e, por isso, comia com os reis e com os mais velhos".

- **Um homem que presta homenagem aos grandes, pavimenta o caminho da sua própria grandeza** (p.26, MD).
Okonkwo necessitava de inhames para plantar na sua lavra, quando assim se pronunciou estava na presença de Nwakibie a quem pedira auxílio.
- **Quando um homem diz sim, o seu Chi(deus pessoal) também diz sim** (p.33, MD).
Da determinação de Okonkwo dependia o seu futuro. "Se alguém merecera o êxito, este alguém fora Okonkwo.". Segundo Chike C. Aniakor "This is to say that if one folds his hands, nothing happens and one simply dies of poverty and receives a shameful burial" (...) But if one struggle with his talents given by his personal god(chi) because he was vowed to struggle and does so because the gods have given their support, the individual will meet with success.¹²
- **Os dedos de uma criança não se queimam com um pedaço de inhame quente que a mãe coloca na palma da sua mão** (p.67, MD).
A tarefa de matar Ikemefuna, o rapaz-refém, dada a Okonkwo pelo Oráculo, não podia ser recusada e a sua realização não implicava riscos, porque era ditada pelos antepassados.
- **Quando a mãe-vaca está mascando grama, os filhotes ficam a observá-lo a boca** (p.70, MD).
Os filhos aprendem com os pais. Era assim que o irmão mais velho de Obierika, amigo de Okonkwo, sustentava a afirmação de que Manduka, o filho de Obierika era parecido com o pai.
- **Não posso morar às margens de um rio e lavar as mãos com cuspe** (p.152, MD).
Se tenho possibilidades para fazer uma grande festa por que não empregar todos os recursos, diria Okonkwo por outras palavras.
- **O batuque dos tambores acompanha o modo de dançar de cada homem** (p.168, MD).
As desmedidas aventuras dos convertidos de Umuaro só eram compreensíveis se vistas como o resultado da instigação dos missionários. Era uma referência ao comportamento de um novo missionário, um tal Smith, que substituiria Brown.
- **Um homem que sabe que o seu ânus é pequeno, não engole uma semente de udale**

- **O homem que manda uma criança apanhar um musaranho, também lhe dará água para lavar as mãos** (p.87, FD).

Duas fórmulas enxertadas num pequeno discurso de Ezeulu, no momento em que descrevia a sua investidura e reproduzia o sucedido no “primeiro advento de Ulu” e quando “relembra como cada um dos quatro dias haviam colocado obstáculos no seu caminho”. Ezeulu tencionava obter resposta de Umuaro quanto a justeza do seu título, de que suspeitavam alguns notáveis.

- **Um homem pode recusar-se a fazer o que lhe pedem, mas não pode recusar-se a ouvir o que lhe perguntam** (p.103, FD).

A benevolência e a presteza são elementos da boa educação. Foram invocados numa circunstância em que tudo “indicava que “na terra do homem branco não existe ditado algum semelhante”. Portanto as acções justas na vida em sociedade revelam-se nessas duas virtudes.

- **Se um homem apenas quer para companhia pessoas iguais a si, viverá na solidão** (p.110, FD)

É uma referência feita ao comportamento de Ezeulu, a quem apontavam como defeito o facto de esperar sempre “que toda a gente (...) pensasse e agisse em conformidade com ele”.

- **O homem que leva feixes de paus infestados de formigas para a sua cubata não deve queixar-se de que os lagartos o visitem”** (p.152, FD).

Sempre que uma pessoa der causa ou provocar situações embaraçosas, não deve sentir-se surpreendida. Dizia Ezeulu, argumentando que quem teria trazido o homem branco a Umuaro também devia suportar os resultados da sua presença. O mesmo dizia Nwaka, mas para arremeter contra Ezeulu, que praticamente fizera um pacto com o homem branco, por ter ido a Okperi dialogar com ele.

O desfile de provérbios nos dois romances de Chinua Achebe, tal como vimos sinteticamente, reafirmam a presença deles de modo difuso e como doadores de credibilidades ancorando-se no saber ancestral. Aos provérbios está subjacente toda uma mundivivência que, obviamente, não se esgotam aí.

CONCLUSÃO

Para a ideia inicial, sobre a qual fizemos a primeira indagação

quanto a possibilidade de ilustrar o tema da tradição, cremos ter tentado captar alguns dos seus contornos. A paráfrase foi por nós utilizada não para diluir essa baliza, mas como elemento do próprio processo de leitura. O impacto dos dois romances e a sua importância, reflectem-se, talvez, no facto de o conflito cultural constituir ainda uma realidade actual em África. Vimos que tal situação se expõe à análise seja no plano do indivíduo como no do grupo ou da comunidade. E que entre o primeiro e o segundo se interpõem a mediação normativa dos valores e percepções específicas, caracterizando uma visão do mundo perante as investidas de uma outra cultura. Nisto reside o relativismo: o condicionamento dos valores e comportamentos nos contextos em que emergem, sem absolutizar a diferença do grupo ou da comunidade na relação com elementos exógenos.

NOTAS

1. Mohamadou Kane, **Roman et Tradition**, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, 1982.
2. Cf. Chike C. Aniakor, Igbo life, worldview and cosmography, in **Genève-Afrique** Vol. XXVI, nº 1, 1988, p.85-112.
3. Ver Pius Ngandu Nkashama, **Littératures Africaines**, Paris, Editions Silex, 1984.
4. Ver Guy Ossito Midihouan, **L'Idéologie dans la Littérature Négro- Africaine d'expression française**, Paris, L'Harmattan, 1986.
5. Loc. Cit.
6. Ver Bernard Mouralis, **Individu et Collectivité dans le roman négro-africain d'expression française**, Abidjan, Annales de l'Université d'Abidjan, 1969.
7. Tzvetan Todorov define **história** como "a realidade evocada, as personagens e os acontecimentos apresentados (cit. por Vitor Aguiar e Silva, Teoria da Literatura, Coimbra, Almedina, 1982); por seu lado Gerard Genette define-a (récit) como a representação de um acontecimento ou uma seqüência de acontecimentos, reais ou fictícios, por intermédio da linguagem e mais particularmente da linguagem escrita (Figures II, p.49).
8. "Okonkwo abateu-se sobre ele duas vezes, e a cabeça do guarda rolou pelo chão ao lado do seu corpo" (p.186)
9. Consultar AAVV, **Le Concept du Pouvoir en Afrique**, Les Presses de l'UNESCO, Paris, 1981.

10. Cf. Nicos Poulantzas, **Pouvoir politique et classes sociales**, Paris, Maspero, 1980, p.187.
11. Georges Balandier, **Anthropologie Politique**, Paris, PUF, 1984, 4^e ed. p.43.
12. Loc. Cit.