

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
MESTRADO ACADÊMICO EM LETRAS

Sanmanth do Nascimento Araújo

**CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE FEMININA EM *PURPLE
HIBISCUS*, DE CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE: TEORIAS PÓS-
COLONIAIS E FEMINISMO NEGRO**

TERESINA – PI
ABRIL DE 2019

SANMANTH DO NASCIMENTO ARAÚJO

CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE FEMININA EM *PURPLE HIBISCUS*, DE CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE: TEORIAS PÓS-COLONIAIS E FEMINISMO NEGRO

Dissertação submetida ao Programa de Mestrado Acadêmico em Letras, da Universidade Estadual do Piauí, Área de Concentração: Literatura, Memória e Cultura, Linha de Pesquisa: Literatura, Memória e Relações de Gênero

Orientador: Profa. Dra. Algemira de Macedo Mendes

TERESINA – PI
ABRIL DE 2019

A658c Araújo, Sanmanth do Nascimento.

Construção da identidade feminina em *Purple hibiscus*, de Chimamanda Ngozi Adichie: teorias pós-coloniais e feminismo negro / Sanmanth do Nascimento Araújo. - 2019.

95 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Piauí – UESPI, Programa de Pós-graduação em Letras, Mestrado Acadêmico em Letras, 2019.

Área de concentração: Literatura, Memória e Cultura.

Linha de pesquisa: Literatura, Memória e Relações de Gênero.

“Orientadora: Profa. Dra. Algemira do Nascimento Mendes.”

1. Feminismo. 2. Pós-colonialismo. 3. Identidade. 4. Feminismo negro. 5. Chimamanda Ngozi Adichie. I. Título.

CDD: 896



GOVERNO DO ESTADO DO PIAUÍ
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ-UESPI
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
COORDENAÇÃO DO CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM LETRAS

TERMO DE APROVAÇÃO

CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE FEMININA EM *PURPLE HIBISCUS*, DE CHIMAMANDA
NGOZI ADICHE: TEORIAS PÓS-COLONIAIS E FEMINISMO NEGRO
SANMANTH DO NASCIMENTO ARAÚJO

Esta dissertação foi defendida às 14 horas e 30 minutos, do dia 05 de abril de 2019, como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestra em Letras** pela Universidade Estadual do Piauí. A candidata apresentou o trabalho para a Banca Examinadora composta pelos professores abaixo assinados. Após a deliberação, a Banca Examinadora considerou o trabalho Aprovado (Aprovado, não aprovado).

Algemira de Macedo Mendes

Professora Dr^a Algemira de Macedo Mendes – (UESPI)

(Orientadora)

Leonardo de Matos Coe Soares

Professor Dr. Leonardo de Matos Coe Soares

1º examinador – UESPI

Douglas Rodrigues de Sousa

Professor Dr. Douglas Rodrigues de Sousa

2º examinador – UESPI

Visto da Coordenação:

Feliciano José Bezerra Filho
Prof. Dr. Feliciano José Bezerra Filho
Coordenador do Mestrado Acadêmico em Letras
da UESPI

Rua João Cabral, Nº 2231 - Pirajá – CEP: 64.002-150 Teresina -PI
Telefone (86) 3213-2547 / 3213 – 7942

À todas as mulheres feministas por herança e por convicção.

AGRADECIMENTOS

Aos grandes escritores da literatura, que me permitiram conhecer lugares, conhecer pessoas sem precisar falar nada, amar sem precisar de ninguém. Eles me ensinaram a imensidão do mundo, bem como sua beleza e tudo de nocivo que há nele.

Às mulheres que dedicaram e abdicaram a vida para que eu e tantas outras pudéssemos ter acesso à educação, voz e escolhas.

Aos meus pais por terem sempre colocado minha educação em primeiro lugar. Minha mãe, Izaura, é uma mulher forte e independente que sempre conseguiu o que quis e que me ensina diariamente que meu lugar é onde eu julgar certo. Meu pai, Edvaldo (in memoriam), era um professor e um intelectual admirável que me despertou a curiosidade pelos livros desde a mais terna idade.

Aos meus tios por todo o auxílio durante meu processo de crescimento acadêmico, principalmente, meu tio Airton (in memoriam). Ele foi minha principal influência na escolha do curso de graduação e sei que hoje estaria cheio de orgulho se pudesse presenciar essa conquista.

Aos meus companheiros de sala Wesley, Wellington e Mônica por terem tornado tudo tão mais leve. É sabido que o percurso de um mestrado não é fácil. É esgotante em todos os aspectos como mental, físico e emocionalmente. Amores, sem vocês não teria sido a mesma coisa.

À irmã que o destino me permitiu escolher, minha irmã de alma, Yolanda, pela companhia diária, cuidados, afetos e, principalmente, por ter encarado mais essa loucura comigo.

Ao Instituto Dom Barreto por ter acreditado em mim e pela flexibilidade proporcionada ao perceber a oportunidade e a realização pessoal e profissional que o mestrado é para mim.

Ao corpo docente do Programa de Mestrado em Letras da Uespi pelas aulas e discussões inspiradoras. Por terem me tirado da zona de conforto e terem me feito desconstruir muito do que eu acreditava.

E, finalmente, à professora Algemira pela paciência, correções, preocupações e conselhos. Ela é um exemplo de juventude, eficiência e conhecimento. Que nossos caminhos se cruzem por muitas vezes ainda.

RESUMO

Chimamanda Ngozi Adichie vem sendo aclamada pela crítica e pela academia pela sua forma de escrever e os temas atuais abordados em seus romances. Assim, como suas outras obras, *Purple Hibiscus* é um romance que possibilita trazer à tona diversas discussões acerca do tema da ancestralidade, do sujeito colonizado, da negritude e do papel da mulher na sociedade africana. Percebendo o diálogo fértil entre pós-colonialismo e feminismo, o presente trabalho se dispõe, em um primeiro momento, a discutir de que forma a identidade nigeriana, principalmente a feminina, é construída tendo como premissa a violência sofrida pelos povos africanos durante o processo de colonização. Para tanto, faremos uso dos estudos pós-coloniais e sobre identidade, tendo como base teóricos como Bonnici (2006), Hall (2003), Glissant (2005) e Fanon (2005). Observa-se que o feminismo é um aspecto muito presente na obra de Adichie e no romance em questão percebe-se fortes personagens, como Beatrice e Ifeoma. Dessa forma, busca-se neste trabalho mostrar a complexidade identitária das personagens citadas sob a ótica do feminismo negro, tendo como objetivo principal apresentar de que forma as personagens do romance não foram reduzidas a estereótipos maniqueístas, representação tão presente na literatura ocidental. Observa-se também que a problemática do racismo e da exclusão utilizadas por feministas brancas durante décadas obrigou que as mulheres negras resignificassem o movimento e construíssem respostas e formas de lutas mais adequadas à realidade e a opressão diferenciada que as mesmas sofriam. Para aprofundar as discussões acerca desse tema, faz-se uso de feministas negras como Audre Lorde (1983), Angela Davis (2016), Ogunyemi (1988), Nnaemeka (2003), Kolawole (1997), dentre outras.

PALAVRAS-CHAVE: Feminismo; Pós-colonialismo; Identidade; Feminismo Negro; Chimamanda Ngozi Adichie.

ABSTRACT

Chimamanda Ngozi Adichie has been acclaimed by the critics and academy for her writing and the current issues approached on her novels. Thus, as on her other works, *Purple Hibiscus* is a novel that can bring to the surface a variety of discussions about ancestry, colonized people, blackness and the women's role inside the African society. Noticing the productive dialog between postcolonialism and feminism, this work is going to, at a first moment, discuss how the Nigerian identity, especially the feminine, is built having as a premise the violence suffered by the African people during the colonization process. For this purpose, we will use the studies about postcolonial and identity, having as theoretical support writers such as Bonnici (2006), Hall (2003), Glissant (2005) and Fanon (2005). Perceiving that feminism is a very present issue in Adichie's work and, in the novel we are studying in this work we can find strong characters, such as Beatrice and Ifeoma. In this way, we aim to show the complexity of the characters' identity mentioned previously from the perspective of black feminism, having as the main goal to show that the characters in the novel were not reduced to manicheistic stereotypes, a representation that is so current in the western literature. It is also observed that the racism issue and exclusion for White feminists during decades compelled black women to resignify the movement and build answers and a new way of fighting more appropriate to their reality and the distinctive oppression they suffered. In order to deepen on the discussions about this theme, we used black feminists such as Audre Lorde (1983), Angela Davis (2016), Ogunyemi (1988), Nnaemeka (2003), Kolawole (1997), among others.

KEYWORDS: Feminism; Postcolonialism; Identity; Black Feminism; Chimamanda Ngozi Adichie.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 PÓS-COLONIALISMO E A LITERATURA NIGERIANA.....	13
1.1 A construção identitária da nação nigeriana	16
1.2 Identidade na literatura nigeriana.....	32
2 O FEMINISMO NEGRO: UMA NOVA ONDA.....	41
2.1 O feminismo e a descolonização em África	41
2.2 O feminismo negro e suas vertentes.....	48
2.3 Feminismo em Chimamanda Ngozi Adiche	61
3 RESISTÊNCIA FEMININA EM <i>PURPLE HIBISCUS</i>	73
3.1 Vozes femininas plurais em <i>Purple Hibiscus</i>	73
3.2 As vozes inaudíveis em <i>Purple Hibiscus</i>	80
3.3 Hibisco roxo como metáfora para liberdade.....	84
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	87
REFERÊNCIAS.....	91

INTRODUÇÃO

Tem-se como estrutura subjetiva “natural” a moldada de acordo com as crenças e modos de pensar europeu, fazendo com que essa composição tenha se solidificado como padrão para o mundo ocidental. Ficam impostas, portanto, a religião, idioma, comportamento e até o que é conhecido por cânone literário vindos do continente europeu. Enquanto isso, amplamente invadida pelas potências europeias, a África é, normalmente, associada ao obscuro, primitivo e selvagem, graças ao imaginário ocidental que difundiu essa ideia. As representações do Oriente recorrentes desse imaginário levam, inevitavelmente, à inferiorização e a subordinação. A população dos países colonizados, principalmente africanos, é vista como mais um elemento da paisagem natural do lugar, colocados ali para exploração e curiosidade do homem europeu.

Essa violência em relação à cultura do outro resulta em conflitos identitários, negação de sua própria memória e história e, com uma autoestima subestimada, tentativas de embraquecimento que aproximem o colonizado do colonizador. De acordo com Gislene Aparecida dos Santos (2002), foi principalmente durante o iluminismo que muitos filósofos questionaram com mais intensidade se os negros eram seres humanos como os europeus. Várias pesquisas e experimentos foram feitos para que se fosse comprovado qualquer falta de parentesco entre eles. Chegando a várias teorias, a ideia que prevalecia era a de que o cérebro do negro era o mais primitivo na escala evolutiva. Assim, ficou-se entendido que antes de atingir a forma caucasóide¹, o cérebro humano precisava assumir esse modelo primordialmente, a forma do cérebro dos negros. Por conseguinte, observa-se que se buscava como justificativa a natureza, obra divina, clima, dentre outros. Isso porque o negro sempre precisava de explicação para ser o que era, para que justificasse assim a sua inferioridade e a necessidade de estudos.

Santos (2012, p. 42) discorre que até “a vida sexual, política, social dos povos africanos foi sendo devassada e diminuída diante da vida dos europeus”. Isso pois a

¹ Blumenbach (2006) afirma que esse termo é referente ao tipo físico de indivíduos provenientes da Europa, Mediterrâneo e Norte da África, é um termo cunhado primordialmente por Christoph Meiners, poligenista que acreditava na diversidade da origem do homem, que observou similiaridades craniana entre os povos de pele clara.

África era vista como uma terra de pecado e de imoralidade, onde a devassidão era presente no cotidiano.

Nesta reflexão, percebemos que o silenciamento imposto a esses indivíduos por boa parte da história durante um longo período, permitiu que uma imagem irreal fosse veiculada e internalizada como única. Essas vozes abafadas e inaudíveis tornam-se mais ensurdecedoras quando falamos sobre as mulheres que foram submetidas ao processo de colonização.

Por muitos anos, às mulheres foi destinado o papel de coadjuvante em muitas esferas e esse papel era mais degradante ainda se o indivíduo em questão fosse uma mulher negra. Sabendo da importância que a literatura possui para dar voz a quem não tem e possibilitar a quem escreve ir além das fronteiras do seu país, acredita-se que este trabalho venha a contribuir para a consolidação do tema como um campo de estudo válido e propiciar a oportunidade de verificar que diversas ideias consolidadas sobre a mulher e mais especificamente, a mulher negra, são, na verdade, mitos criados com a finalidade de oprimir e subjugar-las.

Mulheres escritoras vem tendo cada vez mais destaque no mercado editorial, mesmo que ainda timidamente em comparação a abertura cedida aos homens escritores. Recebendo muito destaque, Chimamanda Ngozi Adichie é uma escritora nigeriana que é considerada por muitos críticos literários como uma das mais importantes autoras anglófonas da atualidade. Já conquistou prêmios como *Orange Prize*, *BBC Short Story Awards*, *O. Henry*, *Beyond Margin Awards*. O romance, que é objeto de estudo deste trabalho, *Purple Hibiscus*, recebeu o Prêmio *Commonwealth Writers* como Melhor Primeiro Livro, por exemplo. Aclamada por suas temáticas atuais e pela sua tentativa de mostrar uma África diferente da que é mostrada pelo Ocidente, Adichie vem conquistando cada vez mais leitores e abrindo campos de discussões acerca de temas como pós-colonialismo, feminismo, empoderamento, africanidades.

Abordar a obra de uma escritora tão jovem, mulher e negra e de tanta notoriedade, já que seus livros já foram traduzidos para mais de 30 idiomas, possibilita que práticas discriminatórias continuem a ser denunciadas e que a imagem da mulher africana construída como vítima, pobre e, em alguns casos, inconsciente de sua situação seja desconstruída. Em seus romances, Adichie retrata mulheres das mais variadas subjetividades. É possível encontrar mulheres

submissas, mulheres progressistas, mães amorosas, mães liberais, esposas obedientes e mulheres que acreditam que o casamento só aprisiona. Essa multiplicidade de mulheres permite uma quebra nos estereótipos existentes na literatura e no imaginário coletivo da mulher, principalmente a mulher africana.

Por estar dentro da linha de pesquisa *Literatura, Memória e Relações de Gênero*, do Programa de Mestrado em Letras da UESPI, este trabalho justifica-se pela atualidade de suas posições políticas e ideológicas tão claras. *Purple Hibiscus* não é apenas mais um livro sobre África, é um romance que possibilita perceber os conflitos presentes na construção da identidade de mulheres em situações adversas e, muitas vezes, opressoras. É um livro que fala do amadurecimento, construção da própria identidade, violência contra a mulher, conservadorismo, resistência feminina, tensões étnicas e culturais, questionamentos de valores impostos pela família, sociedade e igreja.

O romance se mostra um campo fecundo para diversos estudos já que a autora nos apresenta uma Nigéria longe de quaisquer estereótipos como fome, miséria, doença ou falta de instrução.

A autora em questão vem sendo muito trabalhada nas universidades, mas, por ela estar em ascensão, esses trabalhos ainda são recentes. Algumas dissertações publicadas no Brasil como *Por uma modernidade própria: o transcultural nas obras Hibisco Roxo, de Chimamanda Ngozi Adichie, e o Sétimo Juramento, de Paulina Chiziane*, de Rafaela Cristina Alves Teotônio (2013), defendida pela UEPB e *Gênero e Nação na Ficção de Chimamanda Ngozi Adichie*, de Roberta Mara Resende (2013), defendida pela UFSJ, servem de exemplos de trabalhos acerca da problemática a ser abordada neste projeto. Temos ainda a dissertação escrita por Fernanda de Oliveira Muller (2017), defendida pela UnB, intitulada como *O florescer das vozes na tradução de Purple Hibiscus, de Chimamanda Ngozi Adichie* que oferece um interessante aporte teórico no que diz respeito as estratégias linguísticas utilizada pela escritora e como a tradutora da edição brasileira agiu em relação a elas. No estado do Piauí, temos a dissertação Ana Cláudia Oliveira Neri Alves (2018), defendida pela Uespi e intitulada como *Identidade em trânsito: a experiência diaspórica de Ifemelu em Americanah, de Chimamanda Ngozi Adichie*. Nessa dissertação.

Ainda dentre essas pesquisas acadêmicas, destaca-se a dissertação escrita por Natalia Telega-Soares (2014), intitulada “*E ouviram-se as vozes de mulheres africanas...*” *O feminismo africano e a escrita de Chimamanda Ngozi Adichie*, pela Universidade Nova de Lisboa. Nessa dissertação, a autora discorre sobre os diferentes movimentos criados pelas mulheres negras que não se viam representadas pelo movimento feminista e de que forma esses movimentos aparecem na escrita de Adichie.

Sobre a questão do feminismo negro, não existem muitas obras publicadas acerca do tema no Brasil, mas há muita referência em outras línguas. No Brasil, tem-se o mais recente lançamento de *Mulheres, raça, classe* de Angela Davis (2016). Em outros idiomas fazem-se de extrema importância para a pesquisa textos como *Gender in African Women’s Writing* de Nfah-Abenuyi (1997) e *Theorizing Black Feminisms*, de James & Busia (1993).

No que tange a formação da identidade e pós-colonialismo, tem-se a dissertação “*Hey, I’m African just like you*” *Migration and identity construction in Open City and Americanah*, de Jasmin Back (2016), pela Universidade de Leiden; *The eloquent woman: a contemporary feminine rhetorical analysis of selected speeches by Chimamanda Ngozi Adichie*, de Clarina Mabuku Museta (2017), pela Universidade da Namíbia; *Fatherhood and fatherland in Chimamanda Adichie’s “Purple Hibiscus”*, de Audrey D. Peters (2010), pela Universidade do East Tennessee; *Redefining the postcolonial identity through the deconstruction of Chimamanda Ngozi Adichie’s novel*, de Shauna Ferguson Martin (2015), pela Universidade de East Carolina; “*The danger of a single story*” *in Chimamanda N. Adichie’s Half of a Yellow Sun*, de Maria Plaias (2013), pela Università degli Studi di Padova; *The dispossessed in Chimamanda Ngozi Adichie’s Purple Hibiscus and Half of a Yellow Sun*, de Florence Onyebuchi Orabueze (2011), pela Universidade da Nigéria; além de textos de teóricos da área como os de Stuart Hall (2015), Gayatri Spivak (20010), Édouard Glissant (2005; 2011) e Homi Bhabha (2003).

Em vista disso, o estudo aqui proposto se estrutura da seguinte maneira: no primeiro capítulo, **Pós-colonialismo e a Literatura Nigeriana**, tenta-se compreender como se deu o processo de colonização da África, especificamente da Nigéria. Buscamos, assim, entender que aspectos contribuíram para a formação da identidade dos nigerianos e como isso é representado na literatura nigeriana.

No segundo capítulo, **O feminismo e a descolonização em África**, procura-se mapear a presença do feminismo ocidental e feminismo negro no discurso das personagens do romance em questão, além de apontar como isso se dá nos outros escritos da autora. Além de verificar como as amarras do processo de colonização vai se desfazendo com o avanço da conscientização e união de homens e mulheres africanos.

Já no terceiro e último capítulo, **Resistencia feminina em Purple Hibiscus**, busca-se compreender como as mulheres contribuíram para a formação da identidade africana, tanto através de suas lutas, teorias ou narrativas. Tenta-se compreender por meio da obra de Chimamanda Ngozi Adichie e a ajuda de teóricas negras, como Angela Davis e bell hooks, a construção de um feminismo mais condizente com a luta travada pelas mulheres na África. Apontaremos ainda como as personagens femininas usadas como foco neste trabalho não são reduzidas a estereótipos maniqueístas, problemática muito presente na literatura ocidental. Procura-se, também, entender a metáfora do Hibisco para o desenrolar da obra e como ele é marcado em toda a sua estrutura.

Procuramos responder as perguntas: *Como o discurso colonizador influencia a formação da identidade das personagens? De que forma pode-se perceber a presença do feminismo na formação da identidade das personagens femininas da obra em questão?* São essas as principais inquietações que motivaram essa pesquisa e que buscaremos responder ao longo do texto.

1 PÓS-COLONIALISMO E A LITERATURA NIGERIANA

Os povos africanos são alvos de estudos, investigações, indagações e conjecturas desde a antiguidade. Inicialmente, buscava-se compreender que espécime de ser era aquele com traços tão peculiares e provenientes de um lugar com condições climáticas tão peculiares. De acordo com Santos (2002), a teoria que predominava até então era que um clima tão tórrido teria um efeito devastador na natureza, e, por consequência, nos povos, transformando-os em selvagens e bárbaros.

No iluminismo, por conseguinte, cristalizou-se a imagem de desvalorização dos negros que agrupavam aspectos relacionados à sexualidade, a preguiça, a indolência e, ainda, a feiura, organizando traços físicos observados.

Essa visão eurocêntrica de uma África unitária, inferiorizada e imersa na barbárie, contribuiu não só para o imaginário simplório e errôneo que outras civilizações tinham desse continente, mas também forçou um apagamento de aspectos culturais, religiosos e subjetivos que os povos africanos possuíam de herança histórica.

Edward Said (1995), em *Cultura e imperialismo*, discorre sobre os artifícios utilizados pelo Ocidente para subjugar os outros povos e dentre eles está a ficção. O autor afirma que o romance teve forte influência na formação de atitudes e referências para muitas práticas imperiais. Assim sendo, a mente do colono foi subjugada das mais diversas formas para que ele acreditasse em sua inferioridade, possibilitando o processo de colonização. Conforme o autor:

O que há de marcante nesses discursos são as figuras de retóricas que encontramos constantemente em suas descrições do “Oriente misterioso”, os estereótipos sobre o “espírito africano” (ou indiano, irlandês, jamaicano, chinês), as ideias de levar civilização a povos bárbaros ou primitivos, a noção incomodamente familiar de que se faz necessário o açoitamento, a morte ou um longo castigo quando “eles” se comportavam mal ou se rebelavam, porque em geral o que “eles” melhor entendiam era a força ou a violência, “eles” não eram como “nós”, e por isso deviam ser dominados. (SAID, 1995, p.12)

Esse processo de desumanização descrito acima fazia com que o indivíduo fosse moldado de acordo com as crenças e vontades do colonizador e de forma que

servisse aos propósitos deste. O colonizado percebe sua diferença, constantemente lembrada, em relação aos senhores. Para ser aceito, ele passa então a se negar.

No romance *Purple Hibiscus* (2003), escrito pela nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie e objeto de estudo deste trabalho, observamos esse desaparecimento em trechos em que a cultura e os costumes primeiros são completamente negados por parte de alguns personagens. Por diversas passagens, suas crenças, gostos, história e língua são violentados por resquícios do processo de colonização. Como exemplo disso, temos a passagem em que a família de Kambili, narradora do romance, vai visitar o rei igbo e Beatrice, sua mãe, o cumprimenta como o costume manda e, em seguida, é repreendida pelo marido.

Mama had greeted him the traditional way that women were supposed to, bending low and offering him her back so that he would pat it with his fan made of the soft, straw-colored tail of an animal. Back home that night, Papa told Mama that it was sinful. You did not bow to another human being. It was an ungodly tradition, bowing to an Igwe. So, a few days later, when we went to see the bishop at Awka, I did not kneel to kiss his ring. I wanted to make Papa proud. But Papa yanked my ear in the car and said I did not have the spirit of discernment: the bishop was a man of God; the Igwe was merely a traditional ruler. (ADICHIE, 2003, p. 93)²

Beatrice, já convertida ao catolicismo e esposa de um grande empresário, peca, aos olhos do marido, por se rebaixar a um ser humano como o Igwe, uma espécie de chefe de Estado e sacerdote da cultura igbo, enquanto que Kambili é repreendida por não mostrar a deferência esperada ao bispo, um símbolo forte da fé Cristã. A diferença entre os dois homens não é percebida de imediato pela adolescente, falta-lhe o “espírito do discernimento”, como o próprio pai afirma. Assim, observa-se os costumes dos colonizados sendo substituídos pelos dos colonizadores.

Os colonizadores se viam detentores de uma grande responsabilidade que era levar os povos africanos ao mesmo nível dos outros homens. Isso seria realizado através de diversas formas, como o trabalho incessante, mudança de hábitos e,

² Naquela ocasião Mama cumprimentara Igwe da forma tradicional, como as mulheres devem fazer, abaixando-se e oferecendo-lhes as costas para que ele desse tapinhas nela com seu leque feito da cauda macia e amarela de um animal. Quando chegamos em casa naquela noite, Papa disse a Mama que o que ela tinha feito era pecado. Ninguém devia se prostrar diante de outro ser humano. Era uma tradição pagã, prostrar-se diante de um Igwe. Por isso, alguns dias depois, quando fomos ver o bispo em Awka, eu não me ajoelhei para beijar o anel dele. Queria deixar Papa orgulhoso. Mas Papa puxara minha orelha no carro, dizendo que eu não possuía o espírito do discernimento; o bispo era um homem de Deus; já o Igwe era apenas um governante tradicional. (ADICHIE, 2011, p. 102-103)

principalmente, pela catequização. Isso porque as religiões de matrizes africanas eram tidas como pagãs e eram constantemente combatidas e relegadas, por serem vistas como demonizadas. O Ocidente se via possuidor, então, de uma missão civilizatória importante, tirar os negros da condição de selvagens.

O primeiro contato do povo nigeriano com os europeus deu-se no século XV e seu nome surgiu no final do século XIX com a junção dos nomes Niger (rio cujo percurso corta o país) e área (lugar). Rico em depósitos de carvão, estanho e jazidas de petróleo e de gás natural, além de ser um grande produtor de algodão, madeira, cacau e amendoim, o país encarou tristes anos de tráfico humano e de extração de suas riquezas, no início do processo de colonização. Os povos nigerianos, que até então se diferenciavam dos povos de outros grupos étnicos através da divisão dentro da sociedade, língua e cultura, passaram a ser diferenciados, principalmente, pela cor da pele.

O camaronês Achile Mbembe, referência no estudo de pós-colonialismo, assegura que o negro é uma construção social. Para ele, negro é aquele que vemos quando nada compreendemos ou não queremos compreender. Assim, o africano só se tornou negro quando o colonizador europeu assim o nomeou, diminuindo sua subjetividade e humanidade.

A cor negra não tem, portanto, sentido. Só existe por referência a um poder que a inventa, uma infra-estrutura que a suporta e a contrasta com outras cores e, por fim, num mundo que a designa e a axiomatiza. Aliás, o nome Negro tem a ver com uma relação de submissão. No fundo, só existe Negro em relação a um senhor. O senhor possui o seu negro. E o negro pertence ao seu senhor. Todo o negro recebe a forma do seu mestre. O mestre dá forma ao seu negro, e este ganha essa forma através da destruição e da explosão da sua forma anterior (MBEMBE, 2014, p. 258).

Essa cor negra inventada, já que como afirma Mbembe (2014, p. 256) “negro é o nome que me foi dado por alguém”, ignora a multiplicidade de indivíduos e sociedades existentes no continente africano. As colônias, impérios e países africanos contavam com inúmeros grupos ou nações etnoculturais. Essa invisibilidade das diferenças entre os povos dos diversos países da África fazia com que fossem todos vistos apenas como negros, sendo-lhes negado não somente direito a sua cultura e crenças, mas também a sua liberdade de ser.

1.1 A construção identitária da nação nigeriana

A África Ocidental, região do oeste do continente onde está a Nigéria, Gana, Senegal, Guiné-Bissau, por exemplo, teve um papel importante na formação de civilizações africanas, já que foi ali que surgiram os grandes centros comerciais e grandes formações políticas.

A Nigéria, por sua vez, se destaca por ser o país mais populoso da África e o oitavo mais populoso do mundo, possuindo, aproximadamente, 154 milhões de habitantes, de acordo com o Banco Mundial (Boahen, 2010). Com uma superfície de 923.768 km², constitui em seu interior 30 estados e 543 governos locais. Tem a maior diversidade cultural da África, por causa de seus diversos grupos étnicos que possuem diferentes formas de viver, crenças e estruturas de organização social. Até 1989, sua capital era Lagos, porém foi transferida para a cidade de Abuja, em 1991, construída para esse fim.

Com a consolidação da exploração britânica, chegaram ao país comerciantes, governantes e missionários, sendo o último o grupo de maior influência. Assim, como afirma K. A. Opoku (2010, p 603) “A presença europeia significava, portanto, uma dupla pressão: sobre a terra e sobre as tradições”. Os missionários, por exemplo, não admitiam qualquer prática dos costumes antigos, tidos como pagãos, realizando uma caça às bruxas e aos feiticeiros.

Muitas vezes, recorriam à magia, a intervenção dos antepassados e de seus deuses para combater a opressão colonial. Durante as duas primeiras décadas do século XX, os guerreiros Igbos do sudoeste da Nigéria empregaram esses meios para se defender contra os invasores estrangeiros (OPOKU, 2010, p. 598)

Abrindo uma lacuna na formação da identidade desses povos, os colonizadores desestruturaram grupos étnicos, sociedades e nações, que tiveram que se reorganizar para a construção de uma nova identidade.

Quando falamos sobre construção identitária de uma nação, nos referimos a uma aceitação generalizada entre seu povo, um conjunto de sentimentos que faz o sujeito se sentir integrante daquela sociedade, um certo reconhecimento por parte de todos que ali estão inseridos.

Tanto para Eric Hobsbawn (1991) quanto para Benedict Anderson (2008) a nação é construída através de narrativas. É por meio delas que um grupo consegue se solidificar e resgatar costumes, ideais e crenças. Anderson (2008) afirma que por essas narrativas faz-se possível construir um teto nacional, onde a coletividade nacional e seus heróis, os símbolos de identificação grupal e o passado em comum consegue resgatar o que foi perdido durante o período colonial. Já que para o autor é justamente a camada letrada, e que está disposta a produzir representações escritas, que fica incumbida a resgatar ou despertar a identidade nacional, difundindo o sentido de nação. Para o autor é através do letramento que os homens puderam se identificar nos jornais e nas narrativas coletivas, formando assim suas comunidades, que para Anderson são “comunidades imaginadas”.

[...] são imaginadas porque mesmo os membros das menores nações nunca irão conhecer a maioria dos seus companheiros, encontrá-los, ou mesmo ouvi-los, ainda que nas mentes de cada um exista a imagem da comunhão deles. (...) De fato, todas as comunidades maiores que as vilas de contato cara-a-cara (talvez mesmo nestas) são imaginadas. Comunidades devem ser distinguidas, não por sua falsidade/ autenticidade, mas pela forma como foram imaginadas (ANDERSON, 2008, p.6).

Essas comunidades imaginadas existem para forçar os sujeitos a estabelecerem um campo de atuação e obrigações dentro de cada sociedade. Ao se perceberem inseridos dentro dessa comunidade, eles compartilham um sentimento de nação e de unidade com todos os outros. Dessa maneira, o que se observa em alguns países da África é que esses povos ainda lutam para que os destroços deixados pela colonização interfiram o mínimo possível nessa construção de uma identidade nacional, buscando trazer de volta suas origens, sua cultura, suas crenças. De acordo com Eric Hobsbawn (1991), existem três critérios que fazem com que um povo seja classificado como nação.

O primeiro desses critérios era sua associação histórica com um Estado existente ou com um Estado de passado recente e razoavelmente durável. [...] O segundo critério era dado pela existência de uma elite cultural longamente estabelecida, que possuísse um vernáculo administrativo e literário escrito” [...] O terceiro critério, que infelizmente precisa ser dito, era dado por uma prova da capacidade para conquista. Não há nada como um povo imperial para tornar uma população consciente de sua existência coletiva como povo (HOBBSAWN, 1991, p.49)

Assim, averigua-se que é necessário possuir uma língua, cultura e força militar em comum para que um grupo possa se constituir como nação. Ainda como elemento de formação, temos a memória social. Nela conseguimos perceber como os indivíduos vem a si mesmos e aos seus companheiros. É a memória coletiva³ que gera a sensação de pertencimento a um grupo através de uma adesão afetiva e não com base na coerção, como acontece no período em que os colonizados estão sob o jugo dos colonizadores. O que é possível observar é que, com a violência do período colonial, muitos desses aspectos sofreram tentativas de anulação ou até desaparecimento. Tudo isso para que os colonizados não demonstrassem tanta resistência aos planos de seus algozes.

Através de discursos justificadores da colonização, os colonizadores, afirma o professor brasileiro-congolês Kambegle Munanga (1988), buscavam evidenciar as diferenças entre eles e os nativos, para ressaltar a soberania de um grupo em detrimento do outro, além de levá-las ao extremo, mostrando que são espaços definitivos. Com isso, cria-se uma instabilidade cultural e moral, fazendo com que os colonizados se sintam sem raízes e sem autoestima, facilitando a dominação e exploração. Conforme podemos observar na passagem abaixo, temos um exemplo da ideia internalizada de que os negros são irracionais e os brancos são modelos de comportamento.

We had not gone in Abba because Papa did not like to make his confession in Igbo, and besides, Papa said that the parish priest in Abba was not spiritual enough. That was the problem with our people, Papa told us, our priorities were wrong; we cared too much about huge churches buildings and mighty statues. You would never see white people doing that. (ADICHIE, 2004, p 104)⁴

Percebemos na passagem acima que o personagem Eugene já tem internalizada a noção de que os homens brancos são mais sábios e são os exemplos a serem seguidos. Sua confissão não é feita em seu idioma nativo e qualquer líder

³ Sobre a memória coletiva, também chamada de *memória comum*, Joel Candau (2011, p. 24) diz que “[...] a expressão ‘memória coletiva’ é uma representação, uma forma de *metamemória*, quer dizer, um enunciado que membros de um grupo vão produzir a respeito de uma memória supostamente comum a todos os membros desse grupo”.

⁴ Não nos confessamos em Abba porque Papa não gostava de se confessar em igbo e, além disso, Papa dissera que o padre de Abba não era suficientemente espiritual. Esse era o problema com nosso povo, explicara Papa: nossas prioridades estavam erradas; nos importávamos demais com igrejas enormes e estátuas imponentes. Um homem branco jamais faria isso. (ADICHIE, 2011, p. 114)

religioso que mostrasse uma tendência mais aberta ao diálogo entre as religiões era facilmente visto como “sem espiritualidade” ou “não espiritual o suficiente”.

Ainda sobre essa comparação, em *Os condenados da Terra*, Franz Fanon (2005) discorre sobre a divisão da cidade no período colonial enfatizando, assim, a diferença entre os dois grupos. O autor discorre que a cidade dos colonos é limpa, organizada e cheia de coisas boas, enquanto que a dos colonizados é suja, malcheirosa e mal organizada. Podemos perceber isso com a descrição abaixo:

A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde as latas de lixo transbordam sempre de restos desconhecidos, nunca vistos, nem mesmo sonhados. Os pés do colono nunca se mostram, exceto talvez no mar, mas nunca se está bastante próximo deles. Pés protegidos por fortes sapatos, enquanto as ruas da sua cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem pedriscos. A cidade do colono é uma cidade empanturrada, preguiçosa, seu ventre está sempre cheio de coisas boas. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros. A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a aldeia negra, a *medina*, a reserva é um lugar de mal afamado, povoado por homens mal afamados. Ali, nasce-se em qualquer lugar, de qualquer maneira. Morre-se em qualquer lugar, de qualquer coisa. É um mundo sem intervalos, os homens se apertam uns contra os outros, as cabanas umas contra as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, esfomeada de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade agachada, uma cidade de joelhos, uma cidade prostrada. É uma cidade de pretos, de “turcos”. O olhar que o colonizado lança sobre a cidade do colono é um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de posse. (FANON, 2005, p. 55-56)

Nessa passagem, temos um mundo dividido em dois. Desde seu nascimento, afirma Fanon (2005), o colonizado já está inserido nesse mundo cindido onde lhe sobra a violência; as vezes a si mesmo, quando se opta por aceitar a divisão já feita, ou, aos colonizadores, ao tentar reformular esse mundo separatista.

O historiador ganês Albert Adu Boahen (2010) discorre que mesmo com a modernização advinda do domínio europeu, o mesmo não se deu com a educação. Mesmo tendo sido levada à África por eles, as instituições educacionais só se propagaram graças às organizações locais. De acordo com o autor, a revolução educacional ocorreu graças, inicialmente, as iniciativas educacionais locais e depois às missões cristãs, e por último, aos governos coloniais. A evangelização e a educação estavam intimamente ligadas, já que “um missionário erguendo sua tenda era sinônimo de criação de uma escola” (2010, p. 572). O bispo Tharcisse Tshibangu também discorre sobre o tema da educação, afirmando que esta foi uma das principais causas do afastamento dos nativos de sua cultura.

A educação ocidental, em grande parte patrocinada pelas missões cristãs, tornou-se, simultaneamente, para os africanos, um meio de satisfazer a sua aspiração pela aquisição de novos conhecimentos e da tecnologia europeia, bem como o instrumento que separou-os da sua cultura tradicional. (TSHIBANGU, 2011, p. 607)

Esse contato constante com a doutrina europeia e os moldes aplicados pelos colonizadores fizeram com que muitos africanos passassem a negar sua própria cultura, perpetuando o preconceito passado pelos europeus. Em um dado momento do romance, ao repreender a filha por não ter ficado em primeiro lugar de sua sala, ele deixa claro o quanto ela e o irmão devem ser gratos por terem boas oportunidades enquanto ele tinha um pai ligado a crenças pecaminosas, segundo o próprio Eugene.

Kabengele Munanga (1988) afirma que a dominação colonial culminou na expansão de dois imperialismos, o mercado (apropriando-se das terras e recursos) e o da história (deixando homens sem referências). Inferiorizando-os, os colonizadores conseguiram fazer muitos colonizados acreditar no discurso que lhes era vendido, incidindo uma desvalorização e alienação de vários aspectos como seu corpo, sua língua, sua arte, seu país, seu continente.

Fanon (2005) afirma que esse maniqueísmo implantado pelos colonizadores desumaniza o colonizado. Eles se consideram sem ética, sem história, em suma, o mal absoluto, como o próprio Fanon afirma.

A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor jamais habitaram, o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável à ética, ausência de valores, como também negação dos valores. É, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores. Neste sentido, é o mal absoluto. Elemento corrosivo, que destrói tudo o que dele se aproxima, elemento deformador, que desfigura tudo o que se refere à estética ou à moral, depositário de forças malélicas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas. (FANON, 2005, p. 58)

Portanto, o negro assume os preconceitos criados contra ele e perde sua autoconfiança e a confiança em sua cultura e em seu povo. Assim, a saída que muitos encontram é o embranquecimento. Educado segundo os preceitos e crenças europeias, o personagem Eugene passou pelo processo de aculturação, como citado por Leoné Barzotto (2011). Negando o idioma, costumes e religião de seu povo, o

personagem Eugene mostra uma idolatria comum do sujeito colonizado que assimilou a cultura da metrópole.

Recusando-se a ter qualquer aproximação com o próprio pai, já que este não se converteu ao cristianismo, Eugene idolatrava o sogro, que era um homem católico e que ajudou os missionários assim que estes chegaram no solo nigeriano. Kambili retrata esse tratamento de deferência do pai em relação ao avô materno em alguns trechos do romance.

Grandfather was very light-skinned, almost albino, and it was said to be one of the reasons the missionaries had liked him. He determinedly spoke English, Always, in a heavy Igbo accent. [...] Papa still talked about him often, his eyes proud, as if Grandfather were his own father. He opened his eyes before many of our people did, Papa would say; he was one of the few who welcomed the missionaries. Do you know how quickly he learned English? [...] Why, he converted most of Abba himself! He did things right way, the way the White people did, not what our people do now! (ADICHIE, 2003, p. 67)⁵

Fanon (2008) assegura que o inferiorizado é criado pelo racista, pelo opressor. De acordo com o filósofo martinicano, o sujeito passa a sofrer por não ser branco, na medida em que o próprio homem branco extirpa-o de qualquer valor ou originalidade. Assim, resta ao sujeito negro fazer-se branco para ser reconhecido como humano. Acerca do tema, Munanga (1988) afirma que esse fenômeno chamado de “embranquecimento” se dá através da assimilação dos valores culturais do branco. Porém, com esse processo advém um sentimento de ódio e vergonha de si mesmo e de suas origens. Todo o ódio de Eugene é direcionado, principalmente, ao seu pai. Mantendo seu deus “pagão”, Papa-Nnukwu é subornado com carros, dinheiro e até comida pelo próprio filho para que abandone a crença de seus ancestrais. Por se recusar, Eugene, mesmo rico, deixa seu pai viver de maneira precária.

Em *Purple Hibiscus*, assim como em toda a escrita de Adichie até o presente momento, podemos perceber críticas às mais diversas formas de colonização e ainda temos personagens que resistem fortemente, como o já citado Papa-Nnukwu.

⁵ Vovô tinha a pele muito clara, era quase albino, e diziam que esse fora um dos motivos pelos quais os missionários haviam gostado dele. Insistia em falar inglês, sempre, com um forte sotaque igbo. [...] Papa ainda falava muito dele, os olhos cheios de orgulho, como se Vovô fosse seu pai. Ele abriu os olhos antes da maioria do nosso povo, dizia Papa; foi um dos poucos que acolheram os missionários. Vocês sabem a rapidez com que ele aprendeu inglês? [...] Ora, ele converteu pessoalmente quase toda a população de Abba! Fazia as coisas do jeito certo, do jeito que os brancos fazem, não como nosso povo faz agora! (ADICHIE, 2011, p. 77)

No romance em questão, por exemplo, Eugene pode ser visto como a violência do colonizador, mas dentro do sistema familiar. Ele é a grande metrópole que agride, oprime, violenta, ensina, sob o discurso de que é pelo bem da comunidade. Além de ser um exemplo do apagamento cultural exercido pelo colonizador. Bonnici (2006, p. 22), em seu artigo intitulado “Pós-colonialismo e a representação feminina na literatura pós-colonial em inglês” diz que o poder que uma vez pertencia somente aos britânicos, passa para as mãos da elite da sociedade nigeriana, que tendo internalizado a cultura europeia, passa a disseminá-la.

“O patriarcalismo de “Papa” é construído pela opressão física, moral e verbal contra a sua família, “protegida” por portões, muros altos e árvores de frangipana. Eugene se ‘vendeu’ à suposta superioridade da cultura ocidental, especialmente pela religião e língua europeia, e impõe essa mentalidade e intolerância a todos os membros da família sem, sem qualquer respeito quanto a subjetividade de cada”. (BONNICI, 2006, p. 22)

Como no momento que Kambili, com a ajuda da mãe e do irmão, come algo antes da missa para poder tomar um remédio para cólicas menstruais. Eugene chega e se enerva, pois deve-se ir à missa em jejum. Ele bate nos três com o cinto e em seguida os abraça perguntando se o cinto os machucara. Após o episódio, todos vão se confessar e Eugene está exultante, pois se todos morrerem naquele instante, não precisarão passar pelo purgatório. Já estão todos purificados.

Buscando um embranquecimento, o indivíduo percebe que quanto mais ele se aproximar da cultura do branco, mais parecido com este ele será. Fanon (2008) afirma que um dos papéis cruciais do colonizador foi modificar a visão que o africano possui de sua própria cultura. Assim, acontece uma queda na sua auto-estima e um olhar diferenciado para o que faz parte da sua história. Essa violência simbólica influencia na vida privada, pública, na política e nas artes. Assim, o que se observa nesse tipo de literatura é uma tentativa de subversão dessa estrutura. Não se quer mais continuar reproduzindo preconceitos e modelos estereotipados de um povo.

O colonizado assimila os valores culturais dos brancos, sente vergonha e ódio de si mesmo, e admiração até pelas línguas invasoras. Sobre essa última, Munanga (1988, p.27) salienta que em um grupo de jovens, se destacava aquele que tinha um bom domínio da língua não-materna. “Muitos africanos alienados deixaram até de falar suas línguas com seus familiares”

Sobre a importância da língua materna, Anderson (2005, p 206) afirma que “através dessa língua que descobrimos no colo da mãe e de que nos despedimos só na hora da morte, os passados são reconstituídos, as comunidades de iguais são imaginadas e os futuros são sonhados.”

No romance, a língua é um aspecto importante na trama. Mesmo escrevendo em inglês, Chimamanda Ngozi Adichie optou por deixar algumas expressões em igbo e ainda mostra o poder que o idioma tem nos relacionamentos entre personagens. O negro, estrangeiro em sua própria terra, não encontra dignidade em sua própria língua, que é humilhada, esmagada e deve ser escondida dos estrangeiros.

‘Have you no words in your mouth? He asked entirely in Igbo. A bad sign. He hardly spoke Igbo, and although Jaja and I spoke it with Mama at home, he did not like us to speak in public. We had to sound civilized in public, he told us; we had to speak English Papa’s sister, Aunty Ifeoma, said once that Papa was too much of a colonial product. (ADICHIE, 2003, p 13)⁶

Papa changed his accent when he spoke, sounding British, just as he did when he spoke to Father Benedict. He was gracious, in the eager-to-please way that he always assumed with the religious, especially with the white religious. (ADICHIE, 2003, p 46)⁷

Nessas duas passagens, podemos observar que Eugene absorveu a ideia vendida aos colonizados de inferioridade. Na primeira, percebemos que quando a emoção se sobressai, a língua materna toma de conta. Como Munanga (1988, p. 24) afirma que “a língua que é nutrida de paixões sensações e sonhos, ou seja, a que tem uma maior carga afetiva é a menos valorizada.” E é nessa língua que o personagem se expressa em um momento de raiva, reconhecido pela própria filha, Kambili. Anderson (2005, p 196) ressalta que nada nos liga mais aos nossos afetos mais profundos do que a língua, já que “as línguas parecem, portanto, ter raízes mais profundas do que qualquer outra coisa nas sociedades contemporâneas”. Na segunda passagem, temos a constatação do que é dito por Munanga, somente é objeto de respeito pelos demais aqueles que tem um bom domínio da língua

⁶ ‘ Não há palavras em sua boca? – perguntou, falando em igbo. Aquilo era um mau sinal. Papa quase nunca falava em igbo e, embora Jaja e eu usássemos a língua com Mama quando estávamos em casa, ele não gostava que o fizéssemos em público. Precisávamos ser civilizados em público, ele nos dizia; precisávamos falar inglês. A irmã de Papa, tia Efeoma, disse um dia que Papa era muito colonizado. (ADICHIE, 2011, p. 20)

⁷ Papa mudou de sotaque quando respondeu, adotando uma pronúncia britânica, como fazia quando falava com o padre Benedict. Ele se mostrou gracioso e ansioso por agradar, como sempre era com os religiosos, principalmente os religiosos brancos. (ADICHIE, 2011, p. 52)

colonizadora. Barzotto (2011, p.38) observa que “[...] os europeus obrigam os sujeitos colonizados a falarem língua do colonizador, apagando séculos de vida e história, muitas vezes renomeando pessoas, lugares e costumes”. Como podemos ler no seguinte trecho:

“What did you do there? Did you eat food sacrificed to idols? Did you desecrate your Christian tongue?”
I sat frozen; I did not know that tongues could be Christian, too. (ADICHIE, 2003, p. 69)⁸

Enquanto alguns, como o personagem Eugene, inseriram completamente a religião católica em sua vida e na de sua família, outros, porém, não aceitaram. Alguns missionários rejeitavam a hibridização da religião. “O cristianismo exercia, portanto, uma força desagregadora sobre a cultura africana.” (OPOKU, 2010, p, 612). Os igbos foram os que tiveram um maior número de conflito com os colonizadores, e, no entanto, conseguiram mesclar as duas religiões, criando igrejas separatistas.

A ideia geral que se teve por muito tempo, de acordo com Munanga (1988), era de que se alguns povos dominaram os outros, era porque estes outros eram domináveis. No entanto, Boahen (2010) levanta um questionamento acerca dessa passividade tão presente dos colonizados. O historiador ganês ressalta que houve uma forte resistência por parte da população africana e das autoridades. É certo que muitos cederam facilmente, por verem na Europa uma fonte de melhorias para o país por causa da Revolução Industrial do continente colonizador. Os chefes nativos esperavam um crescimento que eles demorariam muito tempo para conquistarem sozinho. Além das guerras internas que já ocorriam no continente africano, que fez com que alguns povos se unissem aos europeus para a derrubada de seus inimigos mais antigos.

Boahen (2010) critica fortemente a historiografia africana sobre o momento de colonização europeia da África por desconsiderarem as inúmeras tentativas de resistência do povo africano no que dizia respeito à dominação europeia. Atem-se a errônea ideia de que a colonização europeia trouxe somente benefícios e

⁸ - O que vocês fizeram lá? Comeram alimentos oferecidos aos ídolos? Profanaram suas línguas cristãs?

Fiquei paralisada; não sabia que línguas também podiam ser cristãs. (ADICHIE, 2011, p. 77)

desenvolvimento para os países da África. “Está bem claro que os africanos só tinham duas opções: ou renunciar sem resistência a soberania e a independência ou defendê-las a qualquer custo” (2010, p. 11). Estando, então, equivocada a ideia de que os nativos africanos aceitaram a dominação europeia. Guerras de libertação não eram apenas pequenas batalhas, como afirma o historiador ganês. Movimentos organizados e bem estruturados tentaram por diversas vezes romper as amarras que os europeus tentavam colocar. Porém, os nativos não possuíam tecnologia suficiente para produzir os mesmos armamentos que seus algozes, tratando-se de uma batalha desigual. Tinha-se nativos desarmados e colonizadores cheios de ganância e armamento.

Os europeus enfrentaram uma enormidade de movimentos de resistência que provocaram e até inventaram por ignorância e medo. Tinham de “obter a vitória final”, e, uma vez obtida, trataram de pôr em ordem o conturbado processo. Escreveram-se livros sobre a chamada “pacificação”; tinha-se a impressão de que, na sua maior parte, os africanos haviam aceito a Pax Colonial com reconhecimento e fez-se caso omissivo de todos os fatos da resistência africana. Mas a vitória dos europeus não significa que a resistência africana não tenha tido importância no seu tempo ou que não mereça ser estudada agora. (BOAHEN, 2010, p. 52 - 53)

No romance *Purple Hibiscus*, temos como exemplo dessa resistência representada pela literatura no personagem Papa-Nnukwu, indivíduo que não se rendeu as práticas cristãs, permanecendo em suas origens e nas crenças de seu povo. A não assimilação desses valores lhe rende um afastamento completo de seu filho e a impossibilidade de conviver com seus netos. Papa-Nnukwu assume que, munido de curiosidade, por algumas vezes, procurou entender as práticas dos missionários, porém, não conseguia compreender a religião cristã.

I remembered the first one that came to Abba, the one they called Fada John. His face was red like palm oil; they say our type of sun does not shine in the White man's land. [...] In the afternoon they gathered the children under the ukwa tree in the mission and taught them their religion. I did not join them, kpa, but I went sometimes to see what they were doing. One day I asked to them, Where is the god you worship? [...] Who is the person that was killed, the person that hangs on the wood outside the mission? They said he was the son, but the son and the father are equal. It was then that I knew that the white man was mad. (ADICHIE, 2003, p. 84)⁹

⁹ Lembro do primeiro que apareceu em Abba, o que chamavam de Padi John. O rosto dele era vermelho como dendê; dizem que nosso tipo de sol não brilha na terra dos brancos. [...] À tarde, eles reuniam as crianças debaixo da árvore de *ukwa* que há na missão e ensinavam sua religião a elas. Eu não me juntava a eles, *kpa*, mas às vezes ia ver o que estavam fazendo. Um dia, perguntei “Onde

É inegável que a influência europeia durante a colonização possibilitou um grande desenvolvimento industrial e acelerou um processo de modernização que, provavelmente, demoraria muito mais tempo para ser realizado, como, por exemplo, nas terras Igbo. A urbanização possibilitou um crescimento significativo para o crescimento dessas regiões do país. Com as práticas de modernização do lugar, Lagos, que era sede dos governantes ingleses, tornou-se a capital da Nigéria e é a cidade mais afetada pela modernidade e por conseguinte é a que carrega mais traços europeus.

Como somente no século XIX, a Nigéria passa a ser colônia inglesa, percebe-se uma insatisfação geral contra o domínio europeu, causada pela discordância em relação à Segunda Guerra Mundial, causando vários protestos que culminaram na independência de vários países africanos. A Nigéria, por sua vez, consegue sua independência na década de 60.

Boahen (2010) afirma que ainda na década de 60, a Nigéria passa por dois golpes militares e instala-se uma ditadura no país. Segue-se a Guerra de Biafra, pela formação do estado independente de Biafra pelos Igbos. Mais de dois milhões de pessoas morreram com essa guerra, que aparece como um forte pano de fundo do romance *Meio Sol Amarelo* de Chimamanda Ngozi Adichie.

No entanto, na Nigéria é possível perceber traços da colonização britânica em vários aspectos, como estética, educação, religião e até relações na política. O país é composto por uma grande variedade de povos de mais de 250 grupos étnicos, destacando-se dentre eles em número e relevância política os Hausa, Fulani, Yoruba, Igbo, Nupe, Tiv, Ibios, dentre outros. Com a demarcação do que seria a Nigéria, colocou-se em contato muitos povos que não tinham nada em comum, a não ser a proximidade geográfica, gerando muitos conflitos internos.

Com essas divisões fronteiriças, questões políticas foram afetadas. Vários grupos africanos perderam o direito de se comunicar com outros grupos, por estarem em lados diferentes das fronteiras, dificultando o comércio e os negócios já existentes entre esses grupos, deixando a cargo dos colonizadores as tomadas de

está esse deus que vocês adoram?”. [...] “Quem é essa pessoa que foi morta, essa que fica pendurada na madeira do lado de fora da missão?”. Eles disseram que era o filho, mas que o o filho e o pai eram iguais. Foi então que tive certeza de que o branco era louco. (ADICHIE, 2011, p. 92-93)

todas as decisões. Os Yoruba, por exemplo, perderam o direito de dialogar com os habitantes da Daomé, atual Benim que faz fronteira com a Nigéria, que antes fazia parte de seu império. Com isso, tiveram grupos aparentados e com séculos de relacionamento enfim divididos, e grupos com grandes tensões políticas e rivais em diversos aspectos colocados juntos.

A falta de entendimento dos europeus das particularidades de cada povo, foi um dos motivos que levou ao desejo de um nacionalismo de fato. Os nativos argumentavam que o Ocidente não conseguia entender sua estruturação social. O que culminou, anos depois, na já mencionada Guerra de Biafra.

Sobre essa multiplicidade, o líder Yoruba, Egbe Omo Oduduwa afirma que a Nigéria é uma expressão geográfica e não uma nação. Já que não se pode falar em “nigerianos” no mesmo sentido em que existem ingleses, alemães ou franceses. A palavra ‘nigeriano’ é apenas uma designação que distingue os que vivem no interior das fronteiras da Nigéria dos que vivem no exterior. ” (ODUDUWA apud HERNANDEZ, 2008, p. 201)

Tendo a colonização europeia da África iniciada no século XV, coincidindo com a “descoberta” da América e a busca por mão-de-obra barata para a valorização dessas terras, os colonizadores usaram de vários artifícios e se basearam em diversas teorias para usar a África como um reservatório humano. De acordo com Munanga (1988), os colonizadores tentaram destruir as antigas instituições políticas, e desfigurou a personalidade moral do negro, fazendo com que ele se veja como um ser inferior e primitivo. Com essa pressão, o negro reconhece-se “num arremedo detestável” (MUNANGA, 1988, p. 16), tendo, assim, vergonha e ódio de si mesmo. Como afirma Munanga (1988) “O colonizador criou a desestabilidade cultural, moral e psíquica dos negros, deixando-os sem raízes para melhor dominá-lo e explorá-lo”. Esses indivíduos sofreram então uma crise de identidade decorrente dessa separação de si mesmo, como afirma Mbembe (2014), por não conseguirem se reconhecer inteiramente no que lhes restou de sua nação.

Essa separação implicou uma tal perda de familiaridade consigo, que o sujeito, estranho a si mesmo, foi relegado para uma identidade alienada e quase inerte. Assim, em vez de ser-ele-mesmo (outro nome da tradição), como seria suposto viver, cresceu numa alteridade na qual o eu deixou de se reconhecer: o espetáculo da cisão e do desmembramento. (MBEMBE, 2014, p. 139)

Destarte, muito pode se verificar no que diz respeito à crise de identidade sofrida pelos indivíduos dos países já independentes atualmente. A perda do sentido de si, como aponta Stuart Hall (2003), faz com que o sujeito tente encontrar o seu lugar no mundo social e cultural, já que muitas vezes ele possui o idioma, o modo de se vestir e o comportamento do colonizador. Porém, muitos são os países que vem tentando com êxito denunciar as consequências dilacerantes deixadas pelo homem europeu.

Sendo impossível voltar ao passado pré-colonial, resta ao colonizado se reinventar dentro da hibridização de costumes, línguas, crenças e estruturas da sociedade. O antropólogo argentino Néstor García Canclini (2008, p. 28) afirma que “esses processos incessantes, variados, de hibridização levam a relativizar a noção de identidade”. Do mesmo modo, Stuart Hall (2015), observa que:

A questão da ‘identidade’ está sendo extensamente discutida na teoria social. Em essência, o argumento é o seguinte: as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. (HALL, 2015, p. 09)

Hall (2015) argumenta ainda que os movimentos sociais, como o feminismo, as lutas negras, lutas de libertação nacionais e os movimentos antinucleares e ecológicos, tem ajudado em um processo que ele chama de deslocamento do sujeito. Esse descentramento é primordial para a construção do sujeito pós-moderno.

De acordo com o sociólogo, a identidade do sujeito pós-moderno é formada e modificada constantemente em relação às estruturas pelas quais somos representados. O sujeito, de identidade outrora fixa e permanente, passa a ter sua identidade fragmentada e continuamente é confrontado em suas contradições.

Para Hall (2003, p 47), a nação é, na modernidade, a principal fonte de identidade cultural. Porém, isso só acontece pelo desenraizamento da cultura e as transformações sociais. No entanto, ele ressalta que as nações são culturas híbridas, seus integrantes são ligados não por traços biológicos, mas por categorias discursivas, já que a maioria desses povos foram ligados por um processo de conquista violento, que procurou exercer uma hegemonia cultural.

[...] Convencidos de sua superioridade, os europeus tinham *a priori* desprezo pelo mundo negro, apesar das riquezas que dele tiraram. A ignorância em relação à história antiga dos negros, as diferenças culturais, os preconceitos étnicos entre duas raças que se confrontam pela primeira

vez, tudo isso mais as necessidades econômicas de exploração predispuseram o espírito do europeu a desfigurar completamente a personalidade moral do negro e suas aptidões intelectuais. (MUNANGA, 1988, p. 9)

No trecho acima, Munanga (1988) afirma que a selvageria africana, retratada pelo europeu, buscou desfacelar suas instituições políticas, sua autoestima e sua memória. Ainda sobre esse tema Fanon (2008, p. 34) discorre que:

Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana.

Édouard Glissant (2011) afirma que para que o processo de descolonização aconteça, precisa-se que haja uma recusa das identidades fixas e únicas e dos modelos universais. Assim, faz-se necessário pensar na identidade da relação.

Hoje os problemas se deslocaram. O problema hoje é tanto o enraizamento das comunidades, porque as comunidades foram dominadas um pouco por toda parte através do ato da colonização, quanto a Relação. Vemos o problema Relação em todos os campos: político, econômico, etc... Vemos muito bem que há relações, mas não vemos a Relação, no que concerne a expressão cultural das comunidades. Entretanto a Relação está aí presente, ela existe. Isto significa que quer eu queira, ou não, que eu aceite ou não = sou determinado por um certo número de relações no/do mundo (GLISSANT, 2011, p. 37).

Assim, identidade não é mais permanência, mas a capacidade de se reinventar, a capacidade e variação. O encontro com o outro vai fazer surgir novas identidades. Isso tudo a partir da relação. A identidade é mantida pelo imaginário, por isso, o autor assegura que a função dos poetas, escritores e artistas é criar um novo imaginário. De acordo com ele, o poeta tem em suas mãos o poder de mostrar uma nova noção de mundo, através da poética da Relação¹⁰. Esse imaginário seria capaz de transformar a mentalidade dos homens e caberia aos artistas fazerem uso dele. Se manifestando através de uma língua específica, através de alguma religião ou

¹⁰ A poética da relação permite a existência de identidades diversas que se confrontam positivamente e considera e respeita as múltiplas expressões culturais. O que a Relação propõe é “a recusa de toda a generalização de absoluto, mesmo, e sobretudo quando segregada nesse imaginário da Relação: isto é, a possibilidade para cada um de aí se encontrar, a qualquer momento, solidário e solitário”. (GLISSANT, 2005, p. 127)

poema, como o Velho Testamento, a Ilíada e a Odisséia, esse imaginário tece a identidade dos indivíduos.

Glissant (2005), em *Introdução a uma poética da diversidade*, argumenta que a história de uma comunidade é criada a partir de um mito fundador. A dificuldade de mudar o imaginário popular ocidental que se tem de países e comunidades africanas, especificamente, é justamente no enraizamento desses mitos fundadores. O autor argumenta ainda que o papel desses mitos fundadores é consagrar a presença de uma comunidade “enraizando essa presença, esse presente a uma Gênese, a uma criação do mundo, através da filiação legítima” (GLISSANT, 2005, p 74). Essas narrativas fundantes, que podem ser consolidadas através de textos, poemas, contos ou romances, procuram narrar como superiores uma comunidade específica, obtendo assim a consolidação do poder hegemônico.

Em contrapartida, temos o discurso fundador. Surge então a ideia de que a criação e desenvolvimento de uma literatura nacional resultaria em um avanço no processo descolonizador, pelo caráter de afirmação cultural que a literatura pode possuir. Dessa forma, devemos procurar ver a literatura africana como resgate de uma história comum coletiva, capaz de fundar a ideia de nação. Pois, “em relação a história de um país, os mitos fundadores são discursos que funcionam como referência básica no imaginário constitutivo desse país [...] que se estabilizam como referência na construção da memória nacional” (ORLANDI, 1993, p.13).

O que o caracteriza como fundador é que ele cria uma nova tradição, ele resignifica o que veio antes e instituiu aí uma memória outra. É um momento de significação importante, diferenciado. O sentido anterior é desautorizado. Instala-se uma nova ‘filiação’. No fundacional, há uma necessidade de filiar-se a memória política, legitimar-se, reivindicar a fundação. (ORLANDI, 1993, p.13)

Para o autor supracitado, o discurso fundador é ambientado em terreno fértil, possibilitando aliar realidade, imaginação e imaginário. Ele resignifica os sentidos prévios, fazendo com que se construa uma nova memória, uma nova história.

Adichie (2009), em sua palestra intitulada O perigo de uma única história, no evento *Technology, Entertainment and Design (TED)*, discorre sobre a problemática de ter como referência apenas uma única história, e, por consequência, tê-la como base. Ela aponta os perigos que isso traz para a produção artística e cultural de

certas comunidades, e para a formação da identidade dos indivíduos que não se veem representados. Ela afirma que:

A meu ver, o que isso demonstra é como nós somos impressionáveis e vulneráveis face a uma história, principalmente quando somos crianças. Porque tudo que eu havia lido eram livros nos quais as personagens eram estrangeiras, eu convenci-me de que os livros, por sua própria natureza, tinham que ter estrangeiros e tinham que ser sobre coisas com as quais eu não podia me identificar (ADICHIE, 2009, Palestra TED) ¹¹

Adichie relatou ainda que somente quando entrou em contato com a literatura africana é que conseguiu perceber que meninas de cabelos crespos que não seguravam em rabo-de-cavalo também existiam na literatura e, enfim, se sentiu representada.

A literatura serve, então, como veículo de resistência para as novas nações que se formam a partir do processo de colonização. Com isso, percebemos que as narrativas oriundas de nações recém-formadas por causa do pós-independência mostram-se como uma tentativa de construir a identidade desses povos que tiveram que se reconstruir inteiramente após ter seus hábitos, crenças e até idioma modificados pelo colonizador. O que se observa na literatura africana, bem exemplificado nessa fala de Adichie, é que através dela é proporcionado ao leitor um olhar diferenciado e mais honesto acerca das nações africanas. Faz-se possível perceber a multiplicidade de identidades e subjetividades existentes.

É que não raro é apenas por via da literatura que as linhas do pensamento intelectual nacional se revelam, e se vêm revelando, em termos de várias visões sobre o país, atualizando identidades sociais, coletivas e segmentadas, conformadas nas diversas perspectivas e propostas textuais. (MATA, 2007, p 28)

Observa-se, então, que a literatura transcende o caráter estético e ficcional, podendo ser revista sob a ótica histórica e sociocultural. A literatura se constitui em um importante meio de construção e conhecimento sobre esses povos.

¹¹ ADICHIE, Chimamanda Ngozi. The Danger of a single story. Disponível em: <http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/> Acesso em: 12 de junho de 2018.

1.2 Identidade na literatura nigeriana

A insatisfação relacionada a cultura ocidental cada vez mais presente em seus costumes, levou vários indivíduos a procurar soluções para destruir essas amarras. Concluem, então, que devem quebrar as barreiras sociais que os impede de alcançar a categoria dos homens e devem reconquistar sua autonomia e sua dignidade. Desta forma, essa volta as raízes mostra-se como um prelúdio do movimento de pré-independência.

Muitos intelectuais mobilizaram-se para o nascimento de movimentos de libertação da mente e de seu povo. Dentre os mais importantes, tem-se o Pan-africanismo e o Negritude. Esses movimentos surgiram em vários cantos do mundo e foram ganhando força à medida que avançavam.

Os negros americanos eram vistos como sem passado e envergonhados de seus ascendentes africanos. Essa visão depreciativa foi interrompida pelo pan-africanismo. Pois eles se preocupavam em resgatar a verdade e a origem de seus irmãos negros. Assim, os dois grandes nomes nos Estados Unidos eram o Dr. Du Bois, considerado o pai do pan-africanismo, e Langston Hughes, representante do Renascimento Negro.

Du Bois teve uma grande importância para a volta da autoestima dos negros americanos, sendo que seu livro *Almas Negras* é considerado uma das obras mais importantes para o Renascimento Negro. A revista *The Nation*, de 23 de junho de 1926 (apud Munanga, 1988, p 47), por exemplo, traz textos de exaltação à independência do negro como o citado abaixo.

Nós, criadores da nova geração negra, queremos exprimir nossa personalidade sem vergonha nem medo. Se isso agrada aos brancos, ficamos felizes. Se não, pouco importa. Sabemos que somos bonitos. E feios também. O tantã chora, o tantã ri. Se isso agrada à gente de cor, ficamos muitos felizes. Se não, tanto faz. É para o amanhã que construímos nossos sólidos templos, pois sabemos edificá-los, e estamos erguidos no topo da montanha, livres dentro de nós. (MUNANGA, 1988, p 47)

Na Europa, os estudantes negros lotaram as universidades e perceberam que a opressão que sofriam não era causada por uma classe minoritária sobre uma classe majoritária inferiorizada, mas sim de uma raça em relação a outra. Perceberam, então, que os homens brancos não eram tão bons assim e que eles

eram capazes de barbaridades, como a Segunda Guerra Mundial, que foi o estopim para muitos. Assim, o Negritude, filha do Pan-Africanismo, nasce na Europa, no Quartier-Latin.

Estávamos orgulhosos de sermos franceses, apesar de negros africanos, declarou Senghor: Revoltamo-nos, às vezes, por sermos considerados apenas consumidores de civilizações. As contradições da Europa: a ideia não ligada ao ato, a palavra ao gesto, a razão ao coração e daí à arte. Estávamos preparados para gritar: hipocrisia! (Munanga, 2009, p. 48)

Aimé Césaire, Léon Damas e Léopold Sedar Senghor criaram o termo negritude e passaram a protestar contra a ordem colonial e a lutar pela emancipação de seus povos. Para eles, Negritude era a consciência de ser negro, assumindo sua negritude, sua história e sua cultura. Munanga (2009) afirma que esses intelectuais buscavam uma valorização do passado e a construção de uma ideologia baseada na reconquista da identidade.

No entanto, como Appiah (1997, p 243) afirma que falar de identidade é dar a um nada etéreo um local de habitação e um nome já que ela “é uma convalescência de estilos de conduta, hábitos de pensamentos e padrões de avaliação mutuamente correspondentes [...] um tipo coerente de psicologia social humana”.

Primeiro, que as identidades são complexas e múltiplas, e brotam de uma história de respostas mutáveis às forças econômicas, políticas e culturais, quase sempre em oposição a outra identidade. Segundo, elas florescem a despeito do que antes chamei de nosso desconhecimento de suas origens, isto é, a despeito de terem suas raízes em mitos e mentiras. E terceiro, que não há, por conseguinte, muito espaço para a razão na construção – em contraste com o estudo e a administração – das identidades (APPIAH, 1997, p 249)

Consequentemente, os africanos devem se desvencilhar do olhar europeu para que possam recriar-se. Os colonizadores, por muito tempo, disseminaram discursos cheios de equívocos e estereótipos sobre os povos africanos. Discursos que afetaram a forma que os negros olham para si e para seus irmãos. O cânone, palavra do vocabulário cristão, era uma leitura tradicional de inspiração religiosa. Sendo de caráter modelar para quem a consumia, o cânone literário ajudou a disseminar diversas ideias errôneas sobre os povos do Oriente.

Desde muito tempo, observa-se que os escritores africanos buscam corrigir as distorções históricas e culturais sobre a África, dando um fim aos relatos hegemônicos. Sobre isso, Ramirez (1999, p 16) afirma que a literatura africana é fundamental para os critérios de análise da realidade do continente africano. Sendo ela um retrato do que a população passava em momentos marcantes de sua história.

Destarte, Fanon divide a produção literária africana em três etapas. Na primeira etapa, tem-se o intelectual colonizado que escreve com base em uma inspiração europeia. Ele mostra que assimilou a cultura do colonizador e é possível observar isso na estética e nos temas de sua escrita. Já na segunda etapa, o colonizado traz o rememorar e recordar. Esses textos trazem lembranças da infância e histórias antigas que, por sua vez, são reinterpretadas. Nessa etapa, tem-se produções de pré-combate, como nomeia Fanon, pois elas são cheias de inquietação e mal-estar, como se algo tivesse sido perdido, e surgisse uma necessidade de resgatar. E por fim, tem-se a terceira etapa, que já seria o período de combate de fato. Com seus escritos, os artistas buscam despertar o povo para os destroços da colonização e incitá-los a reconstruir sua cultura.

[...] um grande número de homens e mulheres que até então jamais haviam pensado em fazer obra literária, agora se veem colocados em situações excepcionais, na prisão, nas matas ou aguardando a execução, sentem a necessidade de falar de sua nação, de compor a frase que exprime o povo, de se fazer porta-voz de uma nova realidade em atos (FANON, 1968 p. 185)

A chamada literatura pós-colonial, de acordo com a professora Elleke Boehmer (1995), é mais do que simplesmente uma escrita que surgiu depois do período colonial, mas sim que analisa criticamente a relação colônia – colonizador. De acordo com o autor “It is writing that sets out in one way or another to resist colonialist perspectives”¹² (Boehmer, 1995, p. 13).

Com *The empire writes back: Theory and practice in post-colonial literatures*, Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin foram um dos pioneiros no tema, trazendo ao entendimento que literatura pós-colonial abrange questões como identidade, diáspora, hibridização, feminismo, história, dentre outros. Esses autores também dividem em três etapas o processo de produção literária na colônia. A primeira

¹² É uma escrita que define de uma forma ou de outra a resistir a perspectivas coloniais. (Tradução nossa)

seriam os textos escritos pelos representantes da metrópole, como os viajantes e comerciantes, com relatos sobre o local, os habitantes e seus costumes sob os olhos do Ocidente. A segunda etapa seria a produção dos nativos, porém sob o controle e censura da metrópole, onde somente seriam publicados textos que louvassem os feitos dos colonizadores e as mudanças realizadas. Já a terceira etapa, questiona a ideologia da metrópole e tem caráter revolucionário nos mais diversos tons. Nesta última, principalmente, seria possível perceber o resgate das tradições locais, privilegiando a oralidade, sendo esta a característica mais marcante da literatura africana, e resgatando os costumes e histórias. Para Ashcroft et al (1989, p. 3), o termo pós-colonial faz referência as manifestações culturais que foram, de alguma forma, “afetadas pelo processo imperialista do momento da colonização aos nossos dias”.

What each of these literatures has in common beyond their special and distinctive regional characteristics is that they emerged in their present form out of the experience of colonization and asserted themselves by foregrounding the tension with the imperial power, and by emphasizing their differences from the assumptions of the imperial centre. It is this which makes them distinctively post-colonial. (Ashcroft et al., 1989, p. 2)¹³

Em *Cultura e Imperialismo*, Said (1995) discorre sobre as produções literárias do Ocidente no que diz respeito aos não-europeus e sobre as produções de povos colonizados sobre seu próprio povo. Sendo que este último grupo, as produções dos colonizados sobre si, combatia as ideias espalhadas pelos primeiros. O autor observa que os discursos eram cheios de preconceito e estereótipos.

Muitos dos escritores pós-coloniais mais interessantes carregam dentro de si seu passado – como cicatrizes de feridas humilhantes, como estímulo para práticas diferentes, como visões potencialmente revistas do passado tendendo à um novo futuro, como experiências a ser urgentemente reinterpretadas, em que o nativo, outrora calado, fala e age em territórios recuperados ao império (SAID, 1995, p 73)

Deste modo, buscou-se começar a validar cânones literários alternativos que fossem proeminentes das literaturas orais e literaturas escritas em línguas africanas

¹³ O que cada uma dessas literaturas tem em comum além de suas características distintas e especiais é que elas surgiram em sua presente forma através da experiência de colonização e se afirmaram por evidenciar a tensão com o poder imperial, e por enfatizar as diferenças das premissas do centro imperial. É isso que as torna pós-colonial.

e línguas europeias. Já que no interior do sistema colonial existem muitas outras soberanias epistemológicas.

A África do Sul e a Nigéria tem se consolidado cada vez mais como pólos importantes da literatura africana contemporânea, principalmente, em língua inglesa. A Nigéria, país de foco neste trabalho, possui uma longa tradição poética. A literatura oral prevaleceu durante muito tempo no período pré-colonial. As manifestações literárias existentes nesse início variam muito de uma etnia para outra, como afirma Fasan (2010), os igbos, por exemplo, falam muito sobre temas épicos e poesia. Escritores como Daniel Olurufemi Fagunwa e Oladejo Okediji, extensamente celebrados antes da independência nigeriana, traziam em seus escritos temas como liberdade, revolução e vingança.

Ngugi wa Thiong'o (1994), por sua vez, divide a literatura africana a partir do período colonial em: luta anticolonial, independência e neo-colonialismo. Em seu artigo *Writing against neo-colonialism*, o autor discorre que os escritores nigerianos buscaram reestabelecer uma identidade que reincorporasse seus folclóres e suas crenças, tão contaminadas pelo colonialismo. Dessa forma, as literaturas pós-coloniais possuem a característica de se apresentar como forma de resistência à discursos hegemônicos que buscam desqualificar as literaturas de nações recém-formadas.

[A] good deal of postcolonial writing is imbued with political message – indeed, in postcolonial politics is inextricably intermixed with aesthetics. Or rather, aesthetics is at the service of the political. These writers produce their literature with a view to declaring to the rest of the world that, although they may be writing in a language that was originally passed on to them by their erstwhile colonial masters with the explicit purpose of subjugating them and keeping them in that position, they are not there to reiterate and reproduce the values and mores that the language imposed upon them, but thwart those very values and mores from within their own premises. (RAJAGOPALAN, 2009, p. 130)¹⁴

Em seu artigo *Trends in the Nigerian novel*, Charles Nnolim alerta que os perigos de fazer uma divisão literária do período colonial e pós-independência

¹⁴ A grande questão da escrita pós-colonial está imbuída de mensagens políticas – na verdade, a política do pós-colonialismo está inextricavelmente interligada com a estética. Ou então, a estética está a serviço da política. Esses escritores produzem sua literatura com uma visão que declara ao mundo que, mesmo eles escrevendo em uma língua que lhes foi originalmente passada pelos seus antigos mestres coloniais com o claro propósito de subjuga-los e mante-los naquela posição, eles não estão ali para reiterar e reproduzir os valores e morais que a língua impôs a eles, mas para combater esses mesmos valores e morais a partir de suas próprias premissas. (Tradução nossa)

poderia simplificar as relações ocorridas e suas consequências, além das manifestações culturais. No entanto, ele reconhece que essas divisões auxiliam a compreender um período literário que tenha ocorrido durante um certo momento histórico e político. Dessa forma, ele afirma que se pode dividir a geração de escritores nigerianos em três momentos.

A primeira geração diria respeito aos textos literários publicados durante o período compreendido entre os anos de 1940 e 1960, durante o processo de independência do país. Esses escritores tratavam de assuntos que resgatassem as tradições nigerianas. Entre os autores proeminentes desse período estão, Flora Nwapa, Christopher Okigbo e Wole Soyinka. Este último, ganhador do Prêmio Nobel de Literatura em 1986 e considerado um dos maiores dramaturgos da África. De origem Yoruba, Soyinka participou ativamente da história política da Nigéria. Foi preso durante a Guerra de Biafra pelas denúncias sociais em suas peças e durante a ditadura nigeriana, saiu em exílio voluntário do país, por sofrer ameaças de mortes. Sua peça mais conhecida é “*O leão e a jóia*” que narra a história de uma bela mulher que tem seu amor sendo disputado por dois homens, um é o chefe da aldeia e o outro é um professor arrogante com discurso ocidental.

Um outro escritor nigeriano de grande destaque compreendido nessa primeira geração é Chinua Achebe. Romancista, poeta e crítico literário, Achebe escreveu mais de 30 livros e tem influenciado muitos escritores nigerianos contemporâneos, como a própria Chimamanda Ngozi Adiche. Em suas obras, aborda temas como a depreciação que o Ocidente faz dos povos da África e os efeitos da colonização, bem como resgata histórias e lendas antigas. Sua obra mais conhecida, *Things Fall Apart*, é seu primeiro romance e é considerado um dos livros mais importantes da literatura africana do século XX. O romance conta a história de Okonkwo, um homem igbo, cuja aldeia se desintegra sob o jugo europeu. Retomando o conceito de Discurso Fundador de Orlandi, podemos afirmar que *Things Fall Apart* seja um texto desse tipo. Essa narrativa contempla as especificidades, questionamentos e historicidade do povo igbo. Sendo também herdeiro dos movimentos intelectuais africanos.

A segunda geração compreenderia o período precedido a Guerra da Biafra. Após a guerra, que deixou mais de 2 milhões de mortos (Boahen, 2010), um sentimento de frustração e desilusão pairava sobre os habitantes da Nigéria e isso

foi apresentado nas manifestações literárias desse período. Dentre os escritores desse período, encontramos nomes como Femi Osofican, Tanure Ojaide e o escritor Ben Okri, ganhador de prêmios como *Booker Prize for Fiction*, *Commonwealth Writers Prize* e *Guardian Fiction Prize*. Seu romance *A time for new dreams* foi aclamado pela crítica por unir a oralidade da literatura africana ao realismo mágico.

E, finalmente, a terceira geração é marcada por ter escritores ainda em processo de publicação e que problematizem o que é ser africano. Esses escritores apresentam ao leitor indivíduos de múltiplas camadas, com identidades híbridas e vários elementos culturais. Problematizam ainda questões como feminismo, gênero, nação, alteridade e tradição. Dentre os escritores presentes nessa terceira geração temos Sefi Atta, Okey Ndibe e, a escritora objeto de estudo deste trabalho, Chimamanda Ngozi Adichie.

Contudo, é curioso observar que a maioria desses autores escreveram seus poemas e romances na língua inglesa. E embora a língua oficial da Nigéria seja o inglês, existem por volta de 370 idiomas diferentes falados pelas centenas de grupos étnicos. Assim, muitos escritores nigerianos consideram essencial escrever na língua nativa como forma de valorização de sua cultura.

Some scholars firmly hold that authentic Nigerian literature is that which is written in the indigenous languages. For Emenyonu, “It is important for any reader of fiction in Nigeria to realise that no matter how much the author denies or disguises it, every Nigerian who writes fiction in English today has his foundation in the oral heritage of his ethnic group.... An authentic study of Nigerian literature must, therefore, begin by examining and appreciating the origins and development of literatures in Nigerian indigenous languages” (FASAN, 2010, p 35).¹⁵

O professor e escritor queniano Ngugi wa Thiong’o (2007) acredita que o uso da língua inglesa é uma forma de colonização do discurso e da mente, já que nada é mais próximo de uma cultura do que a forma que os indivíduos se expressam com o mundo. Tendo tido uma história cheia de torturas para que abandonasse a cultura

¹⁵ Alguns críticos consideram que a autêntica literatura nigeriana é aquela escrita nas línguas nativas. Para Emenyonu, “é importante para qualquer leitor nigeriano notar que não importa o quanto o autor negue ou disfarce, todo nigeriano que escreve ficção em inglês na atualidade tem suas origens na herança oral de seu grupo étnico [...]. Um estudo autêntico da literatura nigeriana deve, portanto, começar por analisar e valorizar as origens e o desenvolvimento de literaturas em línguas nativas nigerianas” (Tradução nossa)

de seu povo, ele decidiu se virar contra as línguas dos colonizadores e passou a instigar outros escritores a fazerem o mesmo.

Language carries culture, and culture carries, particularly through orature and literature, the entire body of values by which we come to perceive ourselves and our place in the world. How people perceive themselves affects how they look at their culture, at their politics and at the social production of wealth, at their entire relationship to nature and to other beings. Language is thus inseparable from ourselves as a community of human beings with a specific form and character, a specific history, a specific relationship to the world (NGUGI WA THIONG'O, 1997, p. 16)¹⁶

No entanto, alguns escritores adotam a língua inglesa para expressar suas ideias, mas “nigerianizando” o inglês. Chinua Achebe, por exemplo, escreveu *Things Fall Apart* e outros livros em inglês, com intervenções em igbo. Após ser duramente criticado, ele afirma que dessa forma unifica-se a Nigéria, o texto torna-se de fácil acesso entre os outros países africanos de colonização inglesa, além de ter uma abrangência e amplitude maior do que a escrita nas línguas nativas. Possibilitando, assim, dialogar com leitores em diversas partes do mundo.

Essa hibridização do inglês também é realizada por Chimamanda em seus textos e em *Purple Hibiscus*. Mesmo escrevendo a maior parte do romance em inglês, ela opta por manter vocativos e expressões no idioma igbo e não os traduz. Ela mantém traços da tradição oral nigeriana, deixando no leitor ocidental o estranhamento de estar lendo algo não pertencente a sua zona de conforto.

O escritor sul-africano Lewis Nkosi (1981) defende que o romance africano tem duas ancestralidades: uma africana e uma europeia, e que por isso ele é condenado por muitos. No entanto, ele afirma que é justamente pela variedade de línguas em que o romance africano é escrito que retrata a África moderna. E que essa mistura de estilos, formas e tradições mostram uma grande força de vitalidade e não pode ser visto como um sinal de fraqueza.

Escrevendo em inglês, Adichie ultrapassa os limites linguísticos e enfrenta discursos hegemônicos fazendo uso da própria língua dos algozes de seu povo.

¹⁶.A língua carrega a cultura, e a cultura carrega, particularmente através da oratura e da literatura, todo o corpo de valores pelos quais vimos a perceber a nós mesmos e nosso lugar no mundo. Como as pessoas percebem a si mesmas afeta como elas vêem a sua cultura, suas políticas, sua produção social de riqueza e toda a sua relação com a natureza e os outros seres. A língua é, portanto, inseparável de nós mesmos como uma comunidade de seres humanos com uma forma e um caráter específicos, uma história específica, uma relação específica com o mundo. (Tradução nossa)

Assim, mesmo tendo nascido da herança da colonização europeia, o romance africano vem como forma de resistência embora faça uso da língua do colonizador. Dessa forma, ele usa uma das armas dos que lhes subjugarão antes para denunciá-los.

2 O FEMINISMO NEGRO: UMA NOVA ONDA

Para Bonnici, em seu artigo *Pós-colonialismo e a representação feminina na literatura pós-colonial inglesa*, as teorias feministas e pós-coloniais possuem muitas afinidades. O autor afirma que mesmo tendo deixado de entender a história dos movimentos sociais de libertação, “a teoria pós-colonial e os feminismos analisaram com muita propriedade e profundidade, [...] os mecanismos, as causas, as consequências e os resíduos do colonialismo e do patriarcalismo.” (BONNICI, 2006, p. 14)

A filósofa e ativista Angela Davis (2017) parte da mesma linha de pensamento ao afirmar que “as raízes do sexismo e da homofobia se encontram nas mesmas instituições econômicas e políticas que servem de base para o racismo”. (DAVIS, 2017, p. 22). Percebemos um entrelaçamento entre a misoginia e o machismo, por exemplo, ao lembrarmos que um indivíduo homossexual é atacado através do uso de termos que diminuem a mulher, para mostrar a semelhança e a inferioridade entre os dois. Esse mesmo processo chauvinista de superioridade heterossexual masculina é o que se entrelaça ao pensamento de rebaixamento dos negros.

Destarte, é possível afirmar que a teoria pós-colonial se apropria de temas relacionados a representação, marginalidade, política e literatura. A teoria feminista, por sua vez, encontra-se em constante diálogo com a teoria pós-colonial, já que há uma estreita relação entre os estudos ligados aos dois campos, pela dualidade de preocupações colonizador/colonizado e patriarcalismo/feminismo.

2.1 O feminismo e a descolonização em África

As mulheres e suas produções literárias tem sido parte, desde os tempos remotos, do que se convencionou nas sociedades de grupos subjugados. Assim, propõem-se um resgate de grande importância para o estudo das relações ligadas a opressão não só de gênero, mas também de classe e raça. Como aponta Zinani (2013), a partir do momento que a mulher passou a se apropriar do discurso e passou a contar sua história, começou-se a se questionar os padrões estereotipados do papel da mulher dentro da sociedade.

A constituição do sujeito feminino é um processo com raízes históricas que implica transformações relevantes na sociedade, uma vez que a mudança da mulher acarreta modificações nos papéis sociais que deixam de ser fixos e definidos, tornando-se abertos e indeterminados. Essa transição produz ambiguidade de comportamento e incerteza quanto à identidade [...]. (ZINANI, 2013, p. 55)

Por isso, Helene Cixous (1975), em seu texto *O riso da Medusa*, incita as mulheres a escreverem e se tornarem narradoras e protagonistas de sua própria história. Ressaltando que a escrita tem sido homogênea a tradição falocêntrica, Cixous pede que as mulheres recuperem suas vozes e seus corpos inscritos de forma errônea até então.

[...] ao se escrever, a mulher fará voltar aquele corpo que lhe confiscaram, o qual tornaram um estranho em seu ninho, o doente ou o morto, e que tão frequentemente é o mau companheiro, causa e lugar das inibições. Ao censurar o corpo, censura-se, ao mesmo tempo, o folêgo, a fala. [...] É preciso matar a falsa mulher que impede a viva de respirar. Inscrever o alento da mulher inteira. [...] ato também que marcará a *Tomada da Palavra* pela mulher, portanto, sua estrondosa entrada na História que sempre se constituiu em *sua supressão*. (CIXOUS In BRANDÃO (Org.) 2017, p. 135-136)

Ao escrever sobre si, a mulher volta a possuir o poder de contar sua história., de ser narradora e protagonista, e não mais uma coadjuvante deixada ao silêncio. Isso porque o que se observava era a mulher relegada sempre aos mesmos papéis dentro da literatura, caindo em um binarismo ou maniqueísmo desnecessário. A mulher era sempre retratada ou como doce, submissa e silenciada, ou como ardilosa, dissimulada, pecadora e traiçoeira. Isso se dava porque, segundo o historiador francês Jean Delumeau (2006, p. 462) “o primeiro acontecimento ‘monstruoso’ da história foi produzido pela diabólica serpente que seduziu Eva”. Assim, a visão que se cristalizou da mulher era de o mal próximo ao pecado ou a sublimação inquestionável através de Maria.

O filósofo francês Gilles Lipovetsky (2000) em seus estudos sobre a pós-modernidade aponta que é possível observar três concepções de feminino que marcariam o imaginário universal e a formação da identidade das mulheres. A primeira categoria ele nomeia de a “primeira mulher”. Esta, demonizada e ardilosa, foi a imagem cristalizada inicialmente e que fundamentou a opressão feminina. A supremacia masculina era ressaltada por causa da depreciação feminina. O filósofo aponta ainda que Eva foi essa “primeira mulher” pecadora e diabólica. Aos homens

eram destinadas “a glória imortal, as honras públicas, o monopólio da plenitude social. Às mulheres a sombra e o esquecimento, concedidos aos sujeitos inferiores” (LIPOVETSKY, 2000, p. 234).

A “segunda mulher” surge na Idade Média como enaltecida, angelical e sublimada. Ela é sacralizada por ser mãe-educadora-esposa, pela sua altivez, beleza. A mulher perde o caráter de perigo e passa a ser o belo sexo frágil. “O ‘belo sexo’ é proclamado mais próximo da divindade do que o homem; a mãe é enaltecida em efusões líricas. Ainda que muitas queixas permaneçam, eis a mulher, coberta de louvores e de honras” (LIPOVETSKY, 2000, p. 235).

Essas duas formas de concepção da identidade feminina estavam submetidas ao homem em todos os aspectos, tanto político, social e privado. Já a “terceira mulher”, dona de si, deixou de ser invenção do homem e passou a se opor e se reinventar em frente às estruturas de dominação existentes hoje. Ela marca uma ruptura histórica e passa a ser dona do próprio corpo e das próprias vontades. O autor afirma ainda que essa “terceira mulher” surge quando “a identidade feminina deixa de ser o Outro do mesmo para se tornar uma procura e uma invenção” (LIPOVETSKY, 2000, p. 236). Complementa ressaltando que “ela não é mais uma criação segundo a percepção do ideal masculino, é sim uma ‘auto-criação’ feminina” (LIPOVETSKY, 2000, p.237). Porém, essa “terceira mulher” ainda luta para aparecer e se manter no imaginário.

Da mesma forma que o negro foi tratado como objeto de estudo e teve suas especificidades estudadas por diversas áreas como a biologia, conforme mencionamos anteriormente, o mesmo aconteceu com a mulher. Muito procurou se entender sobre o que torna a mulher diferente do homem. Assim, por muito tempo, a diferença biológica foi utilizada como um ponto de separação entre esses dois grupos.

Com a evolução dos estudos anatômicos, observou-se a diferença entre os sexos como não apenas o feminino para o interior e o masculino para o exterior. Percebeu-se mais uma série de diferenças que garantiram, de acordo com o discurso dominador, a opressão das mulheres, como o fato de que as mulheres tinham o crânio menor que o do homem, por exemplo. Assim, as diferenças biológicas davam validação para a justificativa necessária para as diferenças sociais. O sociólogo francês, Pierre Bourdieu (2010) mostra que a diferença biológica entre os corpos

masculinos e femininos, marcada excepcionalmente pelos órgãos sexuais, é tida como justificativa natural para a diferença construída entre os gêneros masculinos e femininos, atuando na divisão social do trabalho e na diferenciação de subjetividades, aparentemente, essencializadas.

Com todas essas conjecturas e tentativas de absorver o ser da mulher, seus direitos foram anulados. Com as diferenças observadas entre homens e mulheres, cerceou-se a mulher, juridicamente, de qualquer direito comum aos seus pais, irmãos ou parceiros, como o direito ao voto, educação ou trabalho. Com isso, o movimento feminista começou a se manifestar dentro de outros movimentos sociais que buscassem a igualdade para todos. Após algum tempo, com a conquista inicial de alguns direitos e com novas questões a serem acrescentadas ao debate, percebeu-se uma divisão entre as pautas e projetos feministas. Essas gerações, pois eram percebidas principalmente por pertencerem a um período específico no tempo, passaram a ser chamadas de “ondas”. Em cada uma dessas ondas, que para fins didáticos foram divididas em três, com a quarta em ascensão no atual momento, observa-se ideais condizentes com as demandas de cada período histórico em que o movimento está inserido.

A chamada “primeira onda do feminismo”, que aconteceu durante o século XIX e início do século XX, preocupava-se com a situação da mulher na sociedade de forma política. A busca por mais espaço, direitos e oportunidades foi o foco central do movimento. Lutava-se por mais direitos no casamento, já que como as mulheres não tinham direitos a propriedade, elas precisavam casar para viver e assim aceitavam quaisquer condições que lhes fossem oferecidas. Lutava-se também pelo direito ao voto, pois se acreditava que conseguiriam dar espaço no poder a quem pudesse lhes oferecer salários iguais aos dos homens, além de almejavam uma maior liberdade sexual e direito a propriedade privada. Já as mulheres operárias não se identificavam com as lutas feministas, pois, pertencentes a uma classe economicamente inferior à das britânicas e americanas que lutavam pelo direito de voto, seus problemas aconteciam nos locais de trabalho. Essas mulheres eram mal pagas, assediadas pelos colegas e patrões e tinham uma jornada laboral subumana.

Com a “segunda onda do feminismo”, procurou-se desnaturalizar a subordinação masculina buscando sua origem histórica. A partir do século XX, procurou-se problematizar as causas desse binarismo existente, debruçando-se

sobre questões como sexualidade, direitos reprodutivos, mercado de trabalho etc. Foi só nessa segunda onda feminista que essa dicotomia sexo/gênero começaria a ser problematizada.

Um dos nomes de grande representatividade dessa época é o da filósofa francesa Simone de Beauvoir. Para esta filósofa, o grande problema das feministas até então era o de acreditar nas “ilusões” do marxismo. Beauvoir (2009) afirmava que a mulher deveria se preocupar consigo, já que nem o capitalismo ou o socialismo foram capazes de oferecer uma mudança na condição das mulheres. Beauvoir ainda afirmava que uma análise puramente fisiológica, psicológica ou econômica não seria suficiente para mostrar como a mulher foi determinada como o Outro. Assim, ela propõe uma discussão dos pontos de vista da biologia, psicanálise e materialismo histórico. A primeira parte de seu livro *O Segundo Sexo*, considerado um marco na teoria feminista, é toda dedicada ao estudo dessas três áreas, onde por fim, Beauvoir conclui que não há, de acordo com esses campos, nenhuma justificativa imutável para que as mulheres sejam inferiores aos homens, pois de acordo com ela:

Não recusaremos certas contribuições da biologia, da psicanálise, do materialismo histórico, mas consideraremos que o corpo, a vida sexual, as técnicas só existem concretamente para o homem na medida em que os apreende dentro da perspectiva global de sua existência. (BEAUVOIR, 2009, p 95).

A célebre frase de Beauvoir (2009, p. 361) “Não se nasce mulher: torna-se mulher” resume, de fato, todo o seu pensamento exposto no livro em questão. Com essa frase e com o que foi explicitado, a autora mostra que esse caráter artificial do indivíduo que se torna mulher é construído culturalmente através de repetição de gestos, posturas e expressões. Com sua verificação da relação da mulher com a sociedade em aspectos biológicos, psicanalíticos e históricos, ela pôde constatar não haver nenhum dado que comprove que essa subordinação e que essa estrutura fixa da subjetividade feminina é naturalmente construída.

Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um Outro (BEAUVOIR, 2009, p 361).

A partir disso, a filósofa norte-americana Judith Butler surge com a ideia de que o gênero é uma construção. Essa dificuldade em definir o sujeito “mulher” vem sendo discutido em muitas áreas das ciências humanas. Butler (2012) argumenta que os problemas do feminismo em sua primeira e segunda “onda” são causados, na verdade, pela presunção da certeza da existência de uma categoria única chamada de mulheres.

O próprio sujeito das mulheres não é mais compreendido em termos estáveis ou permanentes. É significativa a quantidade de material ensaístico que não só questiona a viabilidade do “sujeito” como candidato último a representação, ou mesmo à libertação, como indica que é muito pequena, afinal, a concordância quanto ao que constitui, ou deveria constituir, a categoria das mulheres”. (BUTLER, 2012, p. 18)

Entende-se, então, que a mulher não é una. Não existem características suficientes compartilhadas entre as mulheres que as tornem iguais em suas suas subjetividades, anseios e formas de opressão. Butler (2012) afirma ainda que possuir uma “base universal para o feminismo” que diga respeito a uma identidade específica que englobe todas as diferenças culturais, étnicas, classistas e sexuais existentes dá a ideia de que a opressão das mulheres possui um causador singular. Durante décadas acreditou-se que esse causador único e singular da opressão feminina era o patriarcado. A sociedade patriarcal, buscando oprimir a mulher e ditando uma supremacia masculina, teria sido a origem de toda a situação de inferiorização feminina, de acordo com as feministas das duas primeiras ondas do movimento.

Butler afirma que as mulheres como “sujeito” do feminismo são na verdade formações discursivas, pois elas são reguladas, definidas e reproduzidas de acordo com as noções jurídicas de poder. O poder jurídico “produz” aquilo que alega representar. Assim sendo, Butler aponta que não basta apenas mais representação na linguagem ou na política. Deve-se compreender também que o sujeito do feminismo é produzido e reprimido pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais busca-se a emancipação.

O termo *mulheres*, afirma a autora, denota uma identidade comum. No entanto, esse termo está em constante resignificação, tendo como solução manter a categoria do “universal” em abertura permanente. Essa base universal do feminismo pressupõe que também a opressão das mulheres assume uma forma singular, discernível na estrutura universal.

Através de diversos questionamentos, Butler investiga se existem traços que ligam as mulheres independentemente de sua subordinação pelas culturas masculinistas, se existe um “feminino” diferenciado do masculino. A autora afirma que essa especificidade do “feminino” é descontextualizada e separada da constituição de classe, raça, etnia e outros eixos de poder que constituem a identidade do indivíduo. Faz-se necessário então libertar a teoria feminista da necessidade de construir uma base única e permanente, pois as práticas excludentes que se baseiam a teoria em questão numa noção única de “mulheres” como sujeito prejudicam os objetivos feministas de ampliar suas reivindicações.

Do mesmo modo, como já discutido, um dos grandes desafios a ser enfrentado pelos africanos é a existência massiva de parâmetros ocidentais para análise e entendimento de qualquer subjetividade. A professora Zuleide Duarte (2012, p. 78) confirma a dificuldade que é falar das mulheres africanas pela diversidade de mulheres existentes nas diversas Áfricas. Ela afirma que “uma máscara de dupla face cabe em quaisquer dessas mulheres: santa x prostituta. Entre escravas, feiticeiras, rainhas, virgens mutiladas, mães extremosas e sábias velhas [...]”. Em todas essas mulheres existem sonhos esquecidos, preconceitos, desejos, frustrações, identidades fragmentadas.

A teórica indiana Gayatri Spivak (2010, p. 15) discorre que o sujeito pós-colonial não tem direito a uma história ou a uma voz e “o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade”. Diferentemente da mulher branca, a mulher negra, por sua vez, subjugada duplamente tanto por ser mulher como por ser negra, é sempre retratada e vista de forma mais simplória ainda. A mulher africana é, muitas vezes, construída e veiculada pelo ocidente como vítima, pobre, iletrada, ignorante e inconsciente de sua situação. Sobre isso, Bonnici afirma que a influência patriarcal deva ser verificada e tratada dentro de cada sociedade, já que os parâmetros ocidentais não servem de moldes para todos os indivíduos.

O uso acrítico de certas metodologias produziu a noção de mulher universal e transcultural do assim chamado Terceiro Mundo e um conceito homogêneo da opressão da mulher. Segue-se uma imagem da mulher pós-colonial como um objeto, com vida sexual restrita, ignorante, pobre, analfabeta, domesticada e delimitada pela tradição. Por outro lado, surge a contraimagem da mulher ocidental como sujeito educado, moderno, dominando seu corpo, sua sexualidade, livre em suas decisões. Portanto, muitos feministas ocidentais criaram conceitos universais da mulher pós-colonial, prescindindo da pesquisa que descobriria as especificidades

ideológicas da causa dessas situações variadas e particulares. (BONNICI, 2000, p. 160)

Sobre essa mulher universal é possível perceber uma divisão clara em dois grupos. O escritor brasileiro Affonso Romano de Sant'Anna (1993) faz a distinção da mulher para ser vista e da mulher para ser comida. O teórico aponta que a representação da mulher branca era ligada a virgem assexuada, a mulher-flor, o anjo-loiro. Já a mulher negra estava presa ao fato de que ela era vista como um ser socialmente inferiorizado. Ela era a mulher-fruto, onde o pecado era consentido.

Esse era o motivo principal pelo qual as mulheres africanas não se identificavam com o feminismo. Elas não se reconheciam com as categorias já estabelecidas e não percebiam suas lutas sendo batalhadas, nem suas bandeiras levantadas. Para elas, os problemas que as mulheres brancas e ocidentais acusavam de agente causador de toda a situação precária da mulher, não era o mesmo para elas.

2.2 O feminismo negro e suas vertentes

Os problemas enfrentados pelas mulheres brancas como supremacia masculina, falta de oportunidade de empregos, maternidade e domesticidade compulsória tornaram-se os problemas centrais de todas as mulheres. O que acontecia com as mulheres brancas passou a ser o problema universal de todas as mulheres. Porém, muitas estudiosas africanas argumentavam que a mulher branca, mesmo oprimida em muitas esferas de sua vida, ainda se encontrava em um grau de superioridade da mulher negra. Estas não possuíam empregos, nem direito a voto ou a vida acadêmica, não por serem mulheres, mas por serem negras. Era uma condição que afetava homens e mulheres, tornando-os não rivais ou inimigos, mas, muitas vezes, companheiros na luta contra o preconceito racial.

A professora e filósofa americana Angela Davis (2016) discorre que durante o regime escravocrata americano, o trabalho exercido por homens e mulheres escravos não exercia uma hierarquia baseada inteiramente no sexo. A vida doméstica nas senzalas era estruturada na igualdade sexual.

Se as mulheres negras sustentavam o terrível fardo da igualdade em meio à opressão, se gozavam de igualdade com seus companheiros no ambiente doméstico, por outro lado elas também afirmavam sua igualdade de modo combativo, desafiando a desumana instituição da escravidão. Resistiam ao assédio sexual dos homens brancos, defendiam sua família e participavam de paralisações e rebeliões. (DAVIS, 2016, p. 31)

Destarte, as mulheres negras se viam em certa igualdade aos homens tanto no ambiente doméstico quanto pela necessidade de desafiar a escravidão. Já que “seus filhos precisavam de exemplos masculinos fortes do mesmo modo que suas filhas precisavam de exemplos femininos fortes” (DAVIS, 2016, p.31). Mesmo estando em posição inferior aos homens, essas mulheres possuíam um inimigo em comum com eles que ceifava aspectos importantes de sua sobrevivência, inclusive. Esse não reconhecimento com a opressão patriarcal justificava-se, então, pela diferente organização social dos povos africanos. A pobreza, a exploração, corrupção e falta de recursos faziam com que o bem coletivo fosse mais importante que o bem individual, assim as distinções de gênero era um dos aspectos menos importantes na vida de uma pessoa africana.

A percepção dessa força feminina dentro de algumas sociedades africanas culminou na imediata mudança na constituição do papel das mulheres dentro desses grupos. Percebendo que as mulheres africanas tinham voz e detinham poder nas tomadas de decisões, os colonizadores logo trataram de diminuir a influência feminina, principalmente com a crescente conversão ao cristianismo e seus ideais de mulher casta e comportada.

No período pré-colonial, as mulheres africanas eram ativas politicamente, sendo elas responsáveis por muitos pilares básicos da sociedade, como a economia, já que elas cuidavam do cultivo dos alimentos, principal fonte de renda. Em algumas sociedades, elas podiam herdar as terras do marido, podendo ser bem-sucedidas, já que elas eram as responsáveis por essa parte da economia, sendo os homens proibidos de cozinhar ou lidar com víveres.

As mulheres igbos¹⁷, por exemplo, por muito tempo não sofreram com a divisão homem/mulher tendo como base categorias biológicas. De acordo com a antropóloga Amadiume (1998), em seu texto *Male Daughters, female husbands*, os gêneros eram bem mais flexíveis. Ela afirma que algumas mulheres poderiam se

¹⁷ Trataremos das mulheres igbos por ser esta a etnia da escritora e também de seus personagens.

casar com outras e agirem como parceiras afetivas. Elas poderiam inclusive ter filhos de suas companheiras com outros homens.

[...] a woman with or without children of her own could 'marry' "A woman with or without children of her own could 'marry' another woman, and any children the 'wife' might have belonged to the 'female husband'. The institution of 'woman marriage' was one of the ways women could rise in social prestige in the community. And invariably it was only wealthy women with strong personality and influence that could exercise this power. Women in this position were mostly married." (EZEIGBO, 1990, p. 152-153) ¹⁸

Por isso, como já dito anteriormente, os missionários ajudaram a propagar a noção do ideal feminino. Aboliu-se então tudo que era visto como pecado pelos cristãos, a poligamia, os marido-fêmeas etc. Assim, as mulheres africanas foram perdendo cada vez mais voz e espaço, ficando mais confinadas ao ambiente doméstico, como era recomendado pelos preceitos cristãos.

Em vista disso, Audre Lorde (1983) argumenta que é uma arrogância acadêmica acreditar que é possível discutir sobre a teoria feminista sem se dar ao trabalho de examinar as diferenças entre as mulheres pobres, negras, de terceiro mundo e lésbicas. Durante a segunda onda do feminismo, a insatisfação das mulheres negras só crescia, pois elas viam a sua história e os seus problemas sendo afastados para a marginalidade, deixando apenas a história das mulheres brancas como centrais.

"Difference must not be merely tolerated, but seen as a fund of necessary polarities between which our creativity can spark like a dialectic. Only then does the necessity for interdependency become unthreatening. Only within that interdependency of different strengths, acknowledged and equal, can the power to seek new ways of being in the world generate, as well as the courage and sustenance to act where there are no charters (LORDE, 1983, p. 111)¹⁹

¹⁸ [...] a mulher com ou sem filhos poderia 'se casar' com outra, que passaria então a dever-lhe fidelidade, e qualquer filho que a 'esposa' viesse a ter pertenceria ao 'marido fêmea'. Esta instituição permitia à mulher adquirir maior prestígio social. Invariavelmente, apenas as mulheres ricas, com personalidades fortes e influência poderiam exercer tal poder. As mulheres nessa posição eram, em sua maioria, casadas. (Tradução nossa)

¹⁹ A diferença não deve ser simplesmente tolerada, mas vista como uma fonte de polaridades necessárias entre as quais nossa criatividade pode faiscar como a dialética. Só assim a necessidade de interdependência se torna não ameaçadora. Somente com essa interdependência de diferentes forças, conhecimento e igualdade, pode o poder de procurar por novas formas de ser no mundo gerar, assim como a coragem e o sustento de agir onde não há cartas. (Tradução nossa)

Em uma carta aberta para a autora do livro *Gyn/Ecology*, Lorde (1979) chama a atenção da escritora para a ausência de exemplos reais de mulheres e símbolos negros. No livro de Mary Daly, Lorde percebe que a autora coloca a ancestralidade das mulheres brancas como a de todas as mulheres e resume a história das mulheres à história das mulheres europeias. Ela se questiona onde estariam grandes mitos da ancestralidade africana, mesmo a autora tendo feito uso de suas palavras em alguns trechos do livro. Mary Daly, como apontado por Lorde, usa o patriarcado como única fonte de opressão e não percebe a segregação que ela mesma está fazendo em seu texto.

To imply, however, that all women suffer the same oppression simply because we are women is to lose sight of the many varied tools of patriarchy. It is to ignore how those tools are used by women without awareness against each other. (LORDE, 1979, 67)²⁰

Mais na frente, Lorde questiona Mary Daly sobre seu conhecimento sobre o que é dito pelas mulheres negras. “Do you ever really read the work of Black women?²¹”, Lorde questiona em um dado momento, completando sua pergunta dando a hipótese de que talvez a autora apenas passe os olhos em busca de citações que poderiam servir de base para sua ideia. O que a escritora deixa omissos em seu livro é a história de todas as mulheres não europeias e mesmo assim, ela acredita estar falando por todas as mulheres.

Have you read my work, and the work of other Black women, for what it could give you? [...] Mary, I ask you to be aware of how this serves the destructive forces of racism and separation between women – of the assumption that the herstory and myth of white women is the legitimate and sole herstory and myth of all women to call upon for power and background, and that nonwhite women and our herstories are noteworthy only as decorations, or examples of female victimization. (LORDE, 1979, p. 69)²²

²⁰ Implicar, entretanto, que todas as mulheres sofrem a mesma opressão simplesmente porque são mulheres é perder de vista a variedade de ferramentas do patriarcalismo. É ignorar como essas ferramentas são usadas por mulheres sem consciência contra outras mulheres. (Tradução nossa)

²¹ Você realmente lê o trabalho de mulheres negras? (Tradução nossa)

²² Você leu meu trabalho e o de outras mulheres negras, em busca do que isso poderia fazer por você? [...] Mary, peço que você tome consciência de como isso serve para as forças destrutivas do racismo e da separação entre as mulheres – a suposição de que a história e o mito das mulheres brancas é o único cenário legítimo e a única história e mitologia de todas as mulheres que poderíamos chamar para empoderamento e plano de fundo, e que as mulheres não brancas e nossas histórias são dignas de nota só para decoração, ou de exemplos de vitimização feminina. (Tradução nossa)

Confirmando a insuficiência do feminismo até a segunda onda, Lorde (1983) afirma que o grande problema do feminismo foi não aprender a trabalhar essas diferenças e assim conseguir uma amplitude maior para o empoderamento feminino. O movimento sufragista, por exemplo, excluiu as mulheres negras de sua luta afirmando veementemente que era mais importante as mulheres poderem votar do que os negros, pois do contrário, o voto tornaria os homens negros superiores a elas.

Logo, muitas feministas advogavam contra a luta das mulheres negras. Algumas sem se dar conta, outras, no entanto, apoiavam a inviabilização da mulher negra na sociedade, já que muitas consideravam-nas uma ameaça. Isso se dava, principalmente pela tão comentada sexualidade dos negros. Esse assunto, tão mistificado, não escapava do senso comum dentro do movimento por parte de algumas ativistas. Fanon (2008) aponta que a virilidade do negro era vista como algo extraordinário e incontrolável, essa ideia gerava medo e insegurança nas mulheres brancas. Uma das punições mais populares usadas nos homens negros era a castração, tamanha a mistificação e estereotipação do assunto. Já Mbembe (2014) justifica essa medida drástica e violenta pelo fato de que o europeu projeta suas alucinações no negro e busca proteger a castidade da mulher branca.

O racismo colonial alimenta-se daquilo a que Fanon chamou de “inquietação sexual”, e “ciúme sexual”. Se queremos compreender psicanaliticamente a situação racial experienciada por consciências particulares, é necessário, diz Fanon, “valorizar fenômenos sexuais”. Ou seja, a origem arcaica do racismo e da negrofobia, enquanto objecto vacilante, é o medo da alucinante potência sexual atribuída aos Negros. Para a maioria dos brancos, afirma, o Negro representa o instinto sexual não domesticado. (MBEMBE, 2014, p. 194)

Segundo o professor e historiador norte-americano Sander Gilman (1985), o apetite sexual dos negros se distanciava do considerado normal pelo ser humano e assemelhava-se mais ao de um macaco, sendo considerado ilícito e repugnante. Não distante, a mulher negra também era considerada incontrolável, lasciva e não um anjo do lar com uma sexualidade sublimada como a mulher branca.

bell hooks (1998), em seu texto *Selling Hot Pussy*, fala sobre a sexualidade do corpo feminino negro. A teórica afirma que, mesmo com todo imaginário criado em relação a sexualidade masculina, a fantasia pornográfica de mulheres negras com uma vida sexual selvagem condizia com a supremacia patriarcal branca. Por isso, hooks cita algumas cantoras negras, como Aretha Franklin e Tina Turner, que

expuseram seus corpos, ou se venderam, de acordo com a autora, para seus consumidores. A hooks afirma que, de acordo com Sander Gilman, o corpo da mulher é o que é forçado a servir como um ícone da sexualidade negra em geral. Como exemplo, ela menciona mulheres que ficavam nuas em bailes e encontros, para que partes específicas de seus corpos servissem de entretenimento para os convidados brancos. E isso ocorria desde o período da colonização europeia na África, como é o caso de Sarah Bartaamn, a vênus hotentote. Sarah sofria de esteatopigia, que nada mais é do que uma hipertrofia dos músculos das nádegas, causando um acúmulo de gordura nessa região. Além disso, sua genitália possuía longos lábios, chegando a 10 cm, o que era comum nas mulheres de sua tribo.

[...] they were reduced to mere spectacle. Little is known of their lives, their motivations. Their body parts were offered as evidence to support racist notions that black people were more akin to animals than other humans. When Sarah Bartmaan's body was exhibited in 1810, she was ironically and perversely dubbed "the Hottentot Venus". Her naked body was displayed on numerous occasions for five years. When she died, the mutilated parts were still subject to scrutiny. Gilman stressed that: "The audience which had paid to see her buttocks and had fantasized about the uniqueness of her genitalia when she was alive could, after her death and dissection, examine both." Much of the racialized fascination with Bartmann's body concentrated attention on her buttocks... (HOOKS, 1998, p. 123)²³

Sabemos que a visão e a repressão da sexualidade masculina dos negros se organizou de maneira brutal e violenta, mas aquiescemos com as afirmações de hooks por perceber que, ainda mesmo nos dias de hoje, a nudez feminina ainda é explorada massivamente em comparação à dos homens. Dessa forma, entendemos que a autora quis ressaltar que o corpo feminino negro era mais explorado e mais objetificado, pela dupla subordinação que cerceia o ser da mulher negra. Assim, a diferença de constituição dos corpos desses indivíduos fez com que muitos africanos de diversos grupos étnicos fossem vistos como aberrações. Isso servia para

²³ [...] elas eram reduzidas a um mero espetáculo. Pouco se sabe de suas vidas ou suas motivações. As partes de seus corpos eram oferecidas como evidência para apoiar noções racistas de que pessoas negras eram mais semelhantes a animais do que a outros seres humanos. Quando o corpo de Sarah Bartmann foi exibido em 1810, ela foi irônica e perversamente apelidada de "a Vênus Hotentote". Seu corpo nu foi exibido em inúmeras ocasiões por cinco anos. Quando ela morreu, suas partes mutiladas eram assunto de escrutínio. Gilman ressalta que: "O público que pagava para ver suas nádegas e tinha fantasiado sobre a singularidade de sua genitália quando ela estava viva, depois de sua morte e dissecação, podia examinar os dois." Muito da fascinação racializada pelo corpo de Bartmann concentrava atenção em suas nádegas... (Tradução nossa)

consolidar ideias racistas, como a de que os indivíduos negros eram mais próximos aos animais do que aos humanos.

Desse modo, essa animalização dos indivíduos negros ao mesmo tempo em que se buscava guiá-los para uma civilização que só os povos europeus diziam possuir, categorizava todas as mulheres como lascivas e esperava-se guiá-las para os moldes aceitáveis.

Observa-se então que a opressão sofrida pelas mulheres negras não possuía somente uma origem. A opressão feminina não era causada somente pelo patriarcado. Existia a raiz econômica, já que tanto as mulheres como os homens negros eram responsáveis pelos trabalhos degradantes da sociedade recebendo salários baixos; a opressão política, pois direito a cargos públicos e direito ao voto eram negados duplamente; e a opressão da imagem, já que as mulheres negras eram estereotipadas até pelas mulheres brancas. Não existia igualdade entre homens e mulheres, mas também não existia entre as próprias mulheres. Assim, surgiu a necessidade de movimentos de nomenclatura diferenciada que lutassem pelos direitos das mulheres negras.

A escritora e ativista americana Alice Walker (1972) foi a primeira a aparecer com um termo que buscasse atender as necessidades das mulheres negras. Em seu conto "*Coming Apart*", Walker traz pela primeira vez o termo *Womanism*. A autora afirma ter tirado o termo de uma expressão do sul dos Estados Unidos, onde as pessoas dizem a uma criança que está agindo de forma escandalosa ou corajosa que ela "está agindo como uma mulher"²⁴ (WALKER, 1972, p. 12).

Em seguida, no prólogo de *In Search of Our Mothers' Gardens*, Walker apresenta as definições do termo cunhado por ela. Nesse texto, ela menciona o livro *Um teto todo seu*, de Virginia Woolf, onde a autora afirma que para uma mulher escrever um livro ela precisa de um cômodo com chave e fechadura e dinheiro suficiente para se sustentar. Walker, por sua vez, menciona Phillis Wheatley, poeta e escrava do século XVIII. A autora questiona como Wheatley conseguiria possuir tudo isso, se não tinha direito a si própria, se não se pertencia. Mesmo com seu talento para poesia, ela trabalhou até a exaustão por sua segurança e de seus filhos pequenos, até seu corpo não aguentar mais. Logo, a autora apresenta que para ser

²⁴ Acting womanish (Tradução nossa)

uma *womanist* bastava ser uma feminista negra ou uma mulher de cor. O termo *Womanism* dizia respeito à mulher que ama a história e o poder das mulheres, principalmente por estar entranhado nele, reconhece que os homens fazem parte da vida das mulheres como filhos, amores ou membros da família.

Se opondo, assim, especificamente à segunda onda do feminismo, que via o homem como seu principal rival. *Womanism* reconhece as diferentes formas de opressão existentes e como cada mulher, em sua individualidade, luta para fugir de cada uma delas. Não é sua cor que define o seu tipo de feminismo, mas a sua cor serve como uma lente para enxergar sua própria feminilidade. Coleman (2013), em seu texto *Ain't I a feminist too?*, faz um resumo das definições dadas por Alice Walker em outros ensaios sobre *Womanism*.

1. From womanish (Opp. of "girlish," i.e., frivolous, irresponsible, not serious.) A black feminist or feminist of color. Interested in grownup doings. Acting grown-up. Being grown-up. Responsible. In charge. Serious.
2. Also: a woman who loves other women, sexually and/or nonsexually. Appreciates and prefers women's culture, women's emotional flexibility (values tears as natural counterbalance of laughter), and women's strength. Sometimes loves individual men, sexually and/or nonsexually. Committed to survival and wholeness of entire people, male and female. Not a separatist, except periodically, for health. Traditionally universal. Traditionally capable.
3. Loves music. Loves dance. Loves the moon. Loves the Spirit. Loves love and food and roundness. Loves struggle. Loves the Folk. Loves herself. Regardless.
4. Womanist is to feminist as purple to lavender.²⁵

Seguindo a mesma linha de pensamento, a crítica literária Chikwenye Okonjo Ogunyemi (1988) já usa o termo *African Womanism*. Concordando com Alice Walker, a nigeriana afirma que este é um movimento que deseja a independência das mulheres, como o feminismo. No entanto, ele é centrado nas mulheres africanas negras e nos seus interesses. Para Ogunyemi, deve-se ter cuidado com as relações

²⁵ 1 - De *womanism*: (opp. Feminino, ie, frívolo, irresponsável, não sério). Uma feminista negra ou feminista de cor. Interessada em coisas adultas. Age como adulta. É adulta. Responsável. No comando. Séria.

2 – Também: uma mulher que ama outras mulheres, sexualmente e/ou não sexualmente. Aprecia e prefere a cultura das mulheres, sua flexibilidade emocional (valoriza lágrimas contrabalanceado com risadas), e a força das mulheres. As vezes ama homens individualmente, sexualmente e/ou não sexualmente. Comprometida com a sobrevivência e plenitude de todas as pessoas, homens ou mulheres. Não é separatista, exceto periodicamente, pela saúde. Tradicionalmente universal. Tradicionalmente capaz.

3 – Ama música. Ama dançar. Ama a lua. Ama o Espírito. Ama, ama e comida e circularidade. Ama o conflito. Ama o popular. Ama a si mesma. Indiferente.

4 – *Womanis* está para o feminismo como o roxo está para o lavanda. (Tradução nossa)

com o feminismo ocidental. Ela acusa muitas mulheres de simpatizarem com o movimento das mulheres brancas ocidentais, enfraquecendo o *African Womanism*, que é a opção negra para o feminismo. A crítica defende que toda a filosofia das mulheres africanas deve incluir consciência de questões sexuais, questões raciais, econômicas e políticas.

Womanism is black centered, it is accommodation. It believes in the freedom and independence of women like feminism; unlike radical feminism, it wants meaningful union between black women and black men and black children and will see to it that men begin to change from their sexual stand. (OGUNYEMI, 1988, p. 65)²⁶

Ogunyemi, ainda busca se afastar do *Womanism* afro-americano, cunhado por Alice Walker, pois para ela, somente as mulheres africanas sabem de suas necessidades e dificuldades. Mesmo percebendo que as mulheres afro-americanas sabem que o que as aflige é mais do que sexo ou gênero. A autora afirma que se deve celebrar as raízes negras africanas e seus ideais. É possível perceber um certo extremismo nas recomendações de Ogunyemi, o que facilita a não identificação de muitas mulheres, por estas estarem buscando liberdade de pensamento e não mais amarras.

A partir daí surgiram outros movimentos na tentativa de abarcar a problemática da mulher africana. Dialogando de uma forma mais radical com Walker e Ogunyemi, a afro-americana Cleonora Hudson-Weens, cunhou o termo *Africana Womanism*. De acordo com ela, o *Africana Womanism* nasceu em solo africano, então é focado nas dores, necessidades e desejos das mulheres africanas, mas compreende que, com a escravização, muitas irmãs deixaram suas terras e precisavam ser representadas, bem como suas descendentes. A autora afirma que se deve eliminar completamente qualquer influência racista de suas vidas antes de qualquer coisa e não se deve tolerar nenhuma forma de subjugação feminina. Para Hudson-Weens, o principal inimigo não é o sexismo, mas sim o racismo e o classismo. Assim, faz-se impossível ter alguma ligação entre as mulheres africanas e o feminismo ocidental, por causa

²⁶ Womanism é centrado nas questões negras, é acomodação. Acredita na liberdade e independência das mulheres como o feminismo; mas diferentemente do feminismo radical, quer uma união significativa entre mulheres, homens e crianças negras e vai perceberá com isso que os homens vão começar a mudar sua posição. (Tradução nossa)

da história de escravidão que aconteceu no Ocidente. De acordo com a autora, também era necessário que houvesse ruptura total com o feminismo, sendo acusadas de traição as mulheres que de alguma forma colaborassem com o discurso feminista ocidental.

Em seguida, surgiu o *Negofeminism* que diz respeito ao feminismo da negociação. A acadêmica nigeriana Obioma Nnaemeka cunhou esse termo após observações e estudos possibilitados pela universidade. De acordo com Nnaemeka (2003), o *Negofeminism* busca saber quando ter o equilíbrio de verificar o que advém do patriarcado ou não e, ainda, quando e pelo que lutar. Para Nnaemeka, a diversidade de culturas dos povos africanos é inegável e esses valores devem ser respeitados e eles devem vir à tona para que sejam discutidos. A autora afirma também que não se deve fazer referências ao feminismo ocidental para buscar uma definição exata dos feminismos africanos, pois eles devem se preocupar com ambiente africano. Para a Nnaemeka, os feminismos africanos são pró-ativos e não reativos a um outro movimento. O *Negofeminism*, além de significar feminismo da negociação, também significa *no ego feminism*, ou seja, o bem-estar do coletivo e a valoração das diferentes culturas e estruturas existentes em todas as comunidades africanas devem ser levadas em consideração. A autora afirma que não se trata apenas de dar ou somente de receber, mas de trocar.

In the foundation of shared values in many African cultures are the principles of negotiation, give and take, compromise, and balance. Here, negotiation has the double meaning of “give and take/exchange” and “cope with successfully/go around.” African feminism (or feminism as I have seen it practiced in Africa) challenges through negotiations and compromise. It knows when, where, and how to detonate patriarchal land mines; it also knows when, where, and how to go around patriarchal land mines. In other words, it knows when, where, and how to negotiate with or negotiate around patriarchy in different contexts. (NNAEMEKA, 2014, p 377-378)²⁷

Nnaemeka ressalta ainda que o *Negofeminism* tem vivido seus dias na teoria e na prática na África, devido ao comprometimento das mulheres africanas em

²⁷ Na fundação de valores compartilhados em várias culturas da África estão os princípios da negociação, dar e receber, se comprometer, e equilíbrio. Aqui, negociação tem duplo significado de “dar e receber/trocas” e “lidar com sucesso/dar a volta” feminismo africano (ou feminismo como eu tenho visto praticado na África) desafia através de negociações e compromisso. Sabe quando, onde e como detonar minas patriarcais; também sabe quando, onde e como dar a volta a minas patriarcais. Em outras palavras, sabe quando, onde e como negociar ou negociar ao redor do patriarcado em diferentes contextos. (Tradução nossa)

construir uma sociedade harmoniosa. Fazendo uma analogia ao camaleão, a acadêmica afirma que não interessa como o feminismo é chamado, no entanto, deve-se caminhar na jornada como um camaleão: com foco, cuidadoso, adaptável e aberto a mudanças e novas visões.

Buscando essa inclusão das mulheres na sociedade, tem-se ainda o *Stiwanism*, sigla para *Social Transformation Including Women of Africa*, que luta por uma maior participação das mulheres na vida política e social da comunidade. Ele é mais focado nas estruturas de opressão das mulheres, como elas reagem a essa opressão e como se comportam em frente essas estruturas. Para Molaria Ogundipe-Leslie (1994), ativista e educadora nigeriana, o que as mulheres ocidentais consideram feminismo não é o mesmo que as mulheres africanas. A ativista confessa saber que muitos homens não concordarão, mas que as mulheres devem ajudar nas tomadas de decisões e incita todas a não lerem somente fofocas ou a seção para mulheres dos jornais, mas procurarem as notícias políticas ou que possuem alguma relevância para a comunidade de cada uma. Ogundipe-Leslie afirma que muitas ideias erradas são disseminadas e acabam trazendo confusão aos conceitos relacionados aos feminismos africanos e ao *Stiwanism*. Ela afirma, por exemplo, que as mulheres estão satisfeitas por serem quem são e não possuem a necessidade de uma vida sexual pública ou um ódio aos homens que acabe culminando em uma separação dos gêneros. De acordo com Ogundipe-Leslie, *Stiwanism*, bem como os outros feminismos africanos, não são movimentos separatistas e não é uma imitação do movimento feminista ocidental, é, na verdade, o resultado de reflexões e diálogos das mulheres africanas sobre os desafios enfrentados por elas diariamente. *Stiwanism* defende que as mulheres têm todo o potencial necessário para contribuírem com a construção do conhecimento dentro da sociedade. Com isso, ela nega sete aspectos errôneos que são difundidos sobre o *Stiwanism*.

1. It is not a cry for any kind of sexual orientation; sexual practice in Africa tends to be private
2. It is not the reversal of gender roles, 'gender' being defined simply as socially constructed identities and roles
3. It is not penis envy or gender envy, wanting to be a man like they say to us
4. It is not necessarily opposition to men. It argues that a woman's body is her inherent property
5. It is not dividing the genders
6. It is not parrotism of Western women's rhetoric

7. It is not opposed to African culture and heritage, but argues that culture is dynamically evolving and certainly not static; that culture should not be immobilised in time to the advantage of women
8. It is not opposed to African culture and heritage, but argues that culture is dynamically evolving and certainly not static; that culture should not be immobilised in time to the advantage of women. (OGUNDIPE-LESLIE, 1994, p. 219)²⁸

Ogundipe-Leslie, ao contrário de Ogunyemi ou Hudson-Weeds, não via o feminismo ocidental como inimigo, mas entendia a necessidade de um movimento com outra nomenclatura, para que assim pudesse ter uma quantidade maior de mulheres que se identificasse. Ela afirma que “many of the African female writers like to declare that they are not feminists, as if it were a crime to be a feminist” (OGUNDIPE-LESLIE, 1994, p. 211)

E, finalmente, temos o *Motherism*, termo cunhado por Catherine Acholonu. Ao contrário do que as feministas ocidentais defendiam, o lar e a maternidade não eram prisões para as mulheres africanas. Na verdade, era com a maternidade que elas atingiam um certo status dentro de algumas comunidades. E isso era válido não só para as mulheres como para os homens também. Acholonu discute que enquanto para as mulheres brancas era possível e as vezes desejável ter poucos filhos ou nenhum, o mesmo não se aplicava as mulheres negras, pois era na maternidade que elas conseguiam a plenitude de seu ser.

An Afrocentric feminist theory, therefore, must be anchored on the matrix of *motherhood* which is central to African metaphysics and has been the basis of the survival and unity of the black race through the ages. Whatever Africa's role may be in the global perspective, it could never be divorced from her quintessential position as the Mother Continent of humanity, nor is it coincidental that motherhood has remained the central focus of African art, African literature (especially women's writing), African culture, African psychology, oral traditions, and empirical philosophy. Africa's alternative to

²⁸ 1 – Não é chorar por nenhum tipo de orientação sexual; a prática sexual na África tende a ser privada.

2- Não é reverter os papéis de gênero, “gênero” sendo definido simplesmente como identidades e papéis socialmente construídos

3 – Não é inveja do pênis ou de gênero, querer ser um homem como eles dizem que queremos

4 – Não é necessariamente oposição ao homem. Argumenta-se que o corpo de uma mulher é sua propriedade herdada.

5 – Não é dividir os gêneros

6 – Não é imitação do discurso das mulheres ocidentais

7 – Não se opõe a cultura africana ou herança, mas argumenta que a cultura está dinamicamente evoluindo e certamente não é estática; essa cultura não deveria ser imobilizada por dar vantagens as mulheres

8 – Não é uma escolha entre extrema pobreza de um lado ou separatismo cheio de ódio pelos homens do outro lado (Tradução nossa)

Western feminism is MOTHERISM and Motherism denotes motherhood (...). The Motherist is the man or woman committed to the survival of Mother Earth as a hologrammatic entity. The weapon of Motherism is love, tolerance, service, and mutual cooperation of the sexes (...). The motherist writer (...) is not a sexist. The motherist male writer or artist does not create his work from a patriarchal, masculinist, dominatory perspective. He does not present himself arrogant, all knowing self-righteous before his muse. (ACHOLONU in ARNDT, 1995 p. 112)²⁹

Percebe-se assim que as mulheres africanas, ampliando o discurso da segunda onda do feminismo, abriram um amplo leque de nomenclatura e discussões acerca da temática, propiciando que estudos relativos à proposta possam ser bem fundamentados. Dessa forma, percebe-se a variedade de pensamentos acerca do tema, a variedade de vozes que querem ser ouvidas. Sem essa mobilização e essa tentativa de buscar entender que amarras as prendiam e como vence-las, provavelmente as mulheres africanas continuariam a ser reféns do Ocidente.

No entanto, todos esses tipos de feminismos africanos ainda geram discussões e questionamentos. Tendo aparecido na década de 1990 e com a evolução do movimento feminista, muitas mulheres africanas não viram mais problema em serem chamadas de feministas, por perceberem que estavam começando a ser representadas e que as problematizações tinham saído do campo unicamente patriarcal. Chimamanda Ngozi Adichie, por exemplo, declarou-se abertamente feminista em sua palestra no TED “We should all be feminists”, em dezembro de 2012. Isso fez com que mais mulheres voltassem a se identificar com o movimento e percebessem que seu espaço estava sendo conquistado.

²⁹ Uma teoria feminista afrocêntrica, portanto, deve estar ancorada na matriz da maternidade, que é central para a metafísica africana e tem sido a base da sobrevivência e unidade da raça negra através dos tempos. Seja qual for o papel de África na perspectiva global, nunca poderá ser divorciada da sua posição quintessencial como continente materno da humanidade, nem é coincidência que a maternidade tenha permanecido como o foco central da arte africana, literatura africana (especialmente escrita feminina), africana cultura, psicologia africana, tradições orais e filosofia empírica. A alternativa da África ao feminismo ocidental é o MOTHERISM e o *motherism* denota a maternidade (...). O *Motherist* é o homem ou a mulher comprometido com a sobrevivência da Mãe Terra como entidade holográfica. A arma do *motherism* é o amor, a tolerância, o serviço e a cooperação mútua entre os sexos (...). O escritor-*motherist* (...) não é sexista. O escritor ou artista *motherist* não cria sua obra de uma perspectiva patriarcal, masculinista e dominadora. Ele não se apresenta arrogante, conhecedor de tudo, moralista antes de sua musa (Tradução nossa)

2.3 – Feminismo em Chimamanda Ngozi Adiche

Tendo a consciência de seus direitos e buscando se organizar para adquiri-los, as mulheres africanas vem conquistando cada vez mais espaço na academia com seus textos ficcionais e acadêmicos. O silenciamento vem tentando ser quebrado e cada vez mais escritoras querem e conseguem se fazer ouvir.

Na verdade, no contexto de suas sociedades, marcadas por desigualdades institucionalizadas por disposições legais, tradicionais e de mentalidade, as mulheres escritoras constituem um grupo privilegiado tanto em termos de classe e socioculturais quanto por causa do domínio da escrita, que ainda é um poder em África. Razão porque, de certa maneira, essas mulheres acabam por funcionar como porta-vozes deste segmento da sociedade. (MATTA (2005) in MATTA, 2007, p. 421)

Assim, constituindo uma nova geração de escritoras africanas, que tem como objetivo falar sobre os conflitos étnicos da África e questionar a construção histórica de seu passado feita pelos europeus, Chimamanda Ngozi Adichie vem sendo aclamada pelos leitores e pela crítica ao redor do mundo. Já conquistou prêmios como *Orange Prize*, *BBC Short Story Awards*, *O. Henry*, *Beyond Margin Awards*, *Prêmio Commonwealth Writers*, *National Book Critics Circle Award*, *Anisfield-Wolf Book Award*.

Nascida em Abba, cresceu na cidade universitária de Nsukka já que seus pais trabalhavam na universidade. Aos 19 anos, se mudou para os Estados Unidos, tendo feito um curso de Escrita Criativa, na Universidade John Hopkins, e mestrado em Estudos Africanos, na Universidade de Yale. Foi premiada com uma MacArthur Fellowship, em 2008, e ganhou uma bolsa em 2011 pela Universidade de Harvard. Em sua lista de conquistas, tem ainda uma certificação com honras, como Doutora de Humanidades, pela Universidade de Johns Hopkins.

Escritora, palestrante, professora, militante, Adichie é conhecida internacionalmente pela sua retórica e suas ideias humanistas e feministas. Suas falas correm o mundo e são estampadas em videoclips de cantoras pops, como Beyonce, e camisetas de adolescentes que se identificam com a mulher que parece falar diretamente com elas.

Suas palestras estão na lista dos vídeos mais assistidos na plataforma TED Talks. Sua retórica, cheia de anedotas pessoais consegue cativar o público que se identifica com ela. A primeira delas, *“The danger of a single story”*, foi ao ar em 2009 e tem mais de 17 milhões de visualizações. Nela, Adichie fala sobre os perigos que existem ao se ter somente um ponto de vista de uma história. Ela conta que, de acordo com sua mãe, aprendeu a ler muito cedo. Então, sempre foi uma leitora ávida. No entanto, lia livros americanos e britânicos. Começou a escrever precocemente e em suas histórias, os personagens eram como os dos livros que consumiam, brancos e de olhos azuis. Quando ela começou a consumir livros africanos, que não eram tão fáceis de encontrar, percebeu que meninas com sua cor de pele e seu tipo de cabelo, existiam também na literatura.

Adichie conta que só se percebeu africana, durante esse período em que morou nos Estados Unidos, pois sempre que o tema “África” surgia, recorriam a ela imediatamente. Mesmo que ela não soubesse de nada sobre o assunto. Sua colega de quarto, por exemplo, ficou impressionada ao ver como seu inglês era perfeito e que as músicas que ela consumia era igual a que sua companheira provavelmente consumia também.

What struck me was this: She had felt sorry for me even before she saw me. Her default position toward me, as an African, was a kind of patronizing, well-meaning pity. My roommate had a single story of Africa: a single story of catastrophe. In this single story, there was no possibility of Africans being similar to her in any way, no possibility of feelings more complex than pity, no possibility of a connection as human equals.³⁰

O imaginário sobre a África e sua história única, é uma relação de poder. Como essas histórias são contadas, quem conta e para quem contam, dependem de poder. E isso faz com que aquela história seja a única história, de acordo com Adichie. Ao longo da palestra, Adichie conta mais de seis histórias pessoais que servem para corroborar a ideia de que os estereótipos surgem a partir do perigo dessa história sem outros narradores.

³⁰ O que me impressionou foi que: ela sentiu pena de mim antes mesmo de me ver. Sua posição padrão comigo foi, como uma africana, era uma pena bem-intencionada e condescendente. Minha colega de quarto tinha uma história única sobre a África: uma história de catástrofe. Nessa história única, não havia possibilidade de os africanos serem iguais a ela, de jeito nenhum. Nenhuma possibilidade de sentimentos mais complexos do que piedade. Nenhuma possibilidade de conexão como humanos iguais. (Tradução nossa)

Sua segunda palestra no TED que depois se transformou em livro, “*We should all be feminist*”, alcançou mais de 8 milhões de visualizações, tendo ido ao ar em 2012. Nela, Chimamanda falou abertamente de suas inclinações para o feminismo. Assim, a autora trouxe para discussão aspectos internalizados da nossa cultura, que convivemos diariamente e muitas vezes não nos damos conta.

We teach girls to shrink themselves, to make themselves smaller. We say to girls "You can have ambition but not too much, you should aim to be successful but not too successful, otherwise you will threaten the man." [...] Because I am female I am expected to aspire to marriage I am expected to make my life choices always keeping in mind that marriage is the most important. Now marriage can be a source of joy and love and mutual support but why do we teach girls to aspire to marriage and we don't teach boys the same? [...] We raise girls to see each other as competitors not for jobs or for accomplishments which I think can be a good thing but for the attention of men. We teach girls that they cannot be sexual beings in the way that boys are.³¹

Adichie inicia sua palestra contando que seu grande amigo de infância foi o primeiro a chama-la de feminista. Ela afirma que sua entonação era de ofensa, como se ser feminista fosse uma coisa horrível. Tendo somente catorze anos, Adichie não entendeu o que a palavra significava, mas esse episódio a marcou.

Ela conta que na Nigéria uma mulher não pode entrar sozinha em um hotel sem ser considerada uma prostituta e que qualquer mulher com algum dinheiro provavelmente conseguiu aquele dinheiro através de algum homem. Mostrando que não é esperado que as mulheres sejam economicamente independentes, isso só é aplicado aos homens. A autora nos mostra como o sexismo está presente na cultura nigeriana e que isso passa imperceptível para muitas pessoas, inclusive os homens. Para mudar isso, Adichie ressalta que é necessário um trabalho em conjunto para que seja possível ensinar as crianças que tanto os homens quanto as mulheres devem ser tratados com o mesmo nível de respeito.

³¹ Nós ensinamos as meninas a se encolherem, a se fazerem pequenas. Nós dizemos “Você pode ter ambição, mas não muito, você pode desejar ser bem-sucedida, mas não muito, do contrário você vai ameaçar o homem” [...] Porque eu sou mulher, esperam que eu aspire casamento. Esperam que eu tome decisões na minha vida sempre mantendo na minha cabeça que casamento é mais importante. Agora, casamento pode ser uma fonte de alegria e amor e apoio mútuo mas por que nós ensinamos as meninas a aspirarem casamento e não ensinamos o mesmo para os meninos? [...] Educamos as meninas para verem umas as outras como competidoras não de trabalho ou de conquistas, o que eu acredito que seja bom, mas pela atenção dos homens. Nós ensinamos as meninas que elas não podem ser seres sexuais como os meninos [...] (Tradução nossa)

“A world of happier men and happier women who are truer to themselves. And this is how we start: We must raise our daughters differently. We must also raise our sons differently.”³²

A autora procura desmistificar preconceitos relacionados à palavra “feminista”. Ao ouvir que feministas são infelizes, odeiam homens, não são vaidosas ou higiênicas, Adichie, em tom de ironia, se intitula uma feminista feliz, que não odeia homens e que gosta de usar batom e salto alto. Essas ideias servem, principalmente, para desqualificar o movimento e retratar as mulheres feministas como histéricas, pois, de acordo com a própria autora, os homens se sentem ameaçados pelo feminismo.

Seu discurso é simples e efetivo, não porque ela não saiba usar um discurso complexo com propriedade, mas como ela mesma afirma no início de “*The danger of a single story*”, ela é uma contadora de histórias. Sem uso de muitos artifícios, Adichie busca mostrar que todos deveriam ser feministas para alcançar uma sociedade mais justa, onde as mulheres teriam as mesmas oportunidades que os homens; e os homens não precisariam ser provedores ou agir como durões durante todo o tempo. Pois, de acordo com a autora, não são somente as mulheres que sofrem com as divisões do sexo, os homens também. A masculinidade imposta prende os homens em gaiolas e sufoca a humanidade deles.

Adichie salienta que uma cultura não faz as pessoas e sim o contrário. Então, se um grupo inteiro de mulheres não faz parte de alguma cultura, então essa cultura deve ser mudada. Ela lembra que se continuarmos a ver somente homens como presidentes de empresas, acharemos natural que esses cargos sejam preenchidos somente por homens. E esse pensamento deve ser modificado desde a infância.

Sobre isso, Adichie escreveu uma carta a uma amiga, que posteriormente foi publicada como um manifesto, *Para educar crianças feministas*. Nele, Adichie mostra que trabalhar a igualdade entre homens e mulheres deve partir desde a educação das crianças na mais tenra idade. Nesse livro, a autora lista alguns cuidados que sua amiga deve ter para oferecer uma educação igualitária e justa para sua filha. A autora afirma possuir duas “Ferramentas feministas” para lidar com questões relacionadas a isso. A primeira é a de que a mulher deve perceber seu valor, sem conjunções

³² Um mundo de homens mais felizes e de mulheres mais felizes que são verdadeiros com eles mesmos. E é assim que devemos começar: nós devemos criar nossas filhas de forma diferente. E nós devemos criar nossos filhos de forma diferente também.

condicionais como “se” ou “enquanto”. Deve se perceber detentora de igual valor a qualquer outro indivíduo. A segunda ferramenta é uma simples fórmula: em uma situação, posso inverter X e conseguir o mesmo resultado? Se fosse um homem nessa situação, a resposta seria a mesma?

Com isso, ela pretende mostrar que o feminismo se baseia, muitas vezes, dentro de contextos. Não existem regras ou modelos fixos a serem seguidos, mas sim um conjunto de problematizações às situações adversas que ocorrem diariamente na nossa vida.

Adichie segue seu texto dando quinze sugestões que possam ajudar a amiga a criar a filha para que ela tenha a oportunidade de ver o mundo de forma mais igualitária. Dentre elas estão: Não deve se resumir à maternidade, trabalhe, se quiser; ensine que não existem coisas de meninas ou coisas de menino; incentive a leitura de livros diferentes dos da escola; mostre que a linguagem é cheia de preconceitos e deve ser questionada; não trate o casamento como uma realização impossível de falhas; ensine que não precisamos agradar o tempo inteiro; converse sobre sexo, mesmo que seja constrangedor; e, mostre que a diferença existe e que é preciso compreendê-la e respeitá-la.

Se não empregarmos a camisa de força do gênero nas crianças pequenas, daremos a elas espaço para alcançar todo o seu potencial. Por favor, veja Chizalum como um indivíduo. Não como uma menina que deve ser de tal ou tal jeito. Veja seus pontos fortes e seus pontos fracos de maneira individual. Não a meça pelo que uma menina deve ser. Meça-a pela melhor versão de si mesma. (ADICHIE, 2017, p. 26)

O feminismo em Chimamanda Ngozi Adichie é aberto e explícito em todos os seus discursos. Em suas produções ficcionais, isso não se dá de forma diferente. Com três romances publicados até agora, Adichie mostra-se preocupada em revelar a multiplicidade de identidades que as mulheres africanas podem ter e como diferentes aspectos da vida cotidiana, política e social podem influenciar nessa construção da identidade.

Seu primeiro romance e objeto de estudo deste trabalho, publicado em 2003, *Purple Hibiscus*, ganhou o *Hurston-Wright Legacy Award 2004*, como Melhor primeiro livro, *Commonwealth Writer's Prize 2005*, melhor primeiro livro – África, *Commonwealth Writer's Prize 2005*, melhor primeiro livro, foi nominado para o

Orange Prize for Fiction, 2004, Booker Prize 2004, Yalsa (Young Adult Library Services Association) 2004 e John Llewellyn Thys Prize 2004/2005.

Em *Purple Hibiscus*, temos diversos temas que podem ser abordados sob a luz das mais diversas áreas, como colonialismo, religião, gênero e política. Nesse romance, Adichie nos apresenta um chefe de família colonizado e agressivo, uma esposa aparentemente passiva, filhos que são obrigados a se sujeitar às crenças e desejos do pai, e uma tia transgressora.

Beatrice, esposa de Eugene, é humilhada, silenciada e agredida pelo marido, mas ela é a personagem chave que vai pôr fim a toda sua tirania e dar liberdade a todos que o cercam. Em seus diálogos com Beatrice, temos acesso às ideias e convicções de um outro exemplo de mulher. Tia Ifeoma é viúva, professora universitária e não tem medo de expressar suas opiniões. Cria seus três filhos sozinha em meio a dificuldades financeiras, mas se recusa a aceitar ajuda de Eugene, pois não quer lhe dever ainda mais. Ifeoma não tem medo de enfrentar o irmão ou de discordar da cultura igbo no que dizia respeito às mulheres e seus direitos. Ao coordenar a rotina da casa, todos têm afazeres domésticos, não só Amaka, como também os filhos homens. A dinâmica das duas personagens cria uma representação da mulher africana, Beatrice mesmo aparentando ser dócil, mostra-se forte e rebelde, capaz de fazer o inesperado, e Ifeoma é uma mulher marcante e corajosa.

Kambili, a narradora do romance, é uma menina de 15 anos que observa as diferenças entre a mãe e a tia e assim, passa a ver as diferenças entre si mesma e a prima, Amaka. De acordo com Kambili, Amaka não tem medo de dizer o que pensa e não parece ter dúvidas de sua opinião, enquanto a voz de Kambili muitas vezes não sai nem mesmo para responder o mais simples questionamento, como se o seu cabelo é de verdade. Amaka é questionadora e não aceita se crismar e ter que adotar um nome inglês ou se render as bandas americanas, preferindo ouvir as bandas culturais locais. Mesmo sendo adolescente, Amaka já demonstra a segurança da mãe, deixando Kambili se questionando sobre seu comportamento e aos poucos influenciando a narradora.

Em seu segundo romance, *Meio Sol Amarelo* (2008), que ganhou o *Orange Prize 2007* na categoria de ficção, temos a história de duas gêmeas não idênticas que não se adequam ao que a família e a sociedade esperam delas. São duas

personagens fortes que não foram oprimidas por homens, nem os de sua família nem seus parceiros. Olanna, que recusa os planos de seu pai de ir trabalhar em Lagos e se casar com um pretendente rico, vai morar em Nsukka, onde começa a dar aulas na universidade e ficar mais perto de seu amante revolucionário e nacionalista Odenigbo. No entanto, o rapaz não é aceito por sua família mesmo tendo PhD e falando inglês fluentemente. Ao rejeitar o casamento proposto por seus pais, Olanna rejeita toda uma cultura igbo onde os pais escolhem os maridos das filhas. Indo além, Olanna decide não ter uma relação marital com Odenigbo, se distanciando ainda mais da tradição igbo e dos planos de seus pais. Olanna passeia pela cultura do colonizador e do colonizado, usa peruca para esconder seus traços étnicos, se comporta de forma livre em relação aos seus parceiros. De acordo com Roberta Maria Resende (2013, p. 77), Olanna é a mulher que representa o dinamismo social. Ela se adequa e passeia por vários ambientes sem gerar mais conflitos. Não despreza os conhecimentos adquiridos através dos colonizadores, mas luta para aprimorar os conhecimentos relacionados à sua própria cultura.

Kainene, a outra irmã, é uma mulher forte e independente que não tem medo de se expressar e de defender suas ideias. Ela assume os negócios do pai e se dedica a fazer com que cresçam mais do que o pai conseguiria fazer. De acordo com o pai em um comentário machista, ela é como dois filhos homens.

Em *Yellow Sun*, a autora mostra as mulheres em sua diversidade. O narrador observador e onisciente descreve muitas personagens femininas, dentre as quais três ganham destaque: Olanna e Kainene, representações da mulher nigeriana moderna, que adquiriu autonomia, e Mama, que representaria a mulher tribal, presa a tradições. (RESENDE, 2013, p. 71)

O pai das duas mulheres, Mr. Ozobia, mantém um relacionamento extraconjugal e é enfrentado pela filha que não admite que a amante more tão perto de sua mãe. Olanna é incisiva ao dizer ao pai que ele deve tomar uma providência. Ao contrário do que se espera de uma mulher Igbo, pois a poligamia é algo que existe nessa cultura, Olanna não admite que seu pai seja infiel à sua mãe e, ultrapassando as barreiras da cultura e da servidão em relação ao chefe de família, ela o confronta. O problema, de acordo com a personagem, não é o caso extraconjugal em si, mas o sofrimento da mãe, que deve ser sanado. Com isso, percebemos uma ideia de sororidade entre as mulheres do romance.

Papai, [...] eu gostaria que o senhor tivesse mais respeito pela minha mãe. [...] É falta de respeito ter uma relação com essa mulher, e ter comprado uma casa para ela no mesmo lugar onde vivem as amigas de mamãe. [...] O senhor vai para lá depois do trabalho, seu motorista estaciona na porta e o senhor parece não se importar que outras pessoas o vejam. Isso é um insulto para minha mãe. [...] Eu não vou lhe dizer o que é preciso fazer, mas o senhor tem que fazer alguma coisa. Minha mãe não está feliz. (ADICHIE, 2008, p. 254-255)

Posto isso, percebemos que as duas mulheres não se encaixam nos ideais de mulher da cultura igbo, por negarem imposições da cultura em relação aos seus casos amorosos e também pela negação à maternidade. Kainene está mais voltada para as empresas e a ajudar os soldados na guerra, e Olanna é estéril. Com isso, as duas personagens fogem, mais uma vez, do que é esperado delas pela família e pela sociedade.

Um outro aspecto que mostra a emancipação das personagens é o fato de suas vidas sexuais serem abertamente discutidas. Percebemos uma liberdade sexual das mulheres em seus diálogos e a constatação de que Olanna e Kainene é que tomam a iniciativa nesse assunto. Os diálogos das personagens femininas sobre sexo também são, abertamente, diretos. Quando Olanna descobre que Odenigbo a traiu recebe como conselho de sua tia que ela nunca deve agir como se a vida dela dependesse de homem, pois ele aproveitou que ela estava fora e “enfio o pênis no primeiro buraco que ele encontrou”. Os parceiros sexuais das duas personagens são tratados, algumas vezes, como objetos que tem como finalidade satisfazer-las. E, ainda, são representados como homens muitas vezes sem atitude e que tratam as mulheres com paternalismo, o que as duas personagens em questão não permitem.

Em sua palestra “*We should all be feminists*”, Adichie nos lembra que as mulheres são criadas, desde a mais tenra idade, para serem rivais e se odiarem. Isso não somente no âmbito profissional, mas também no âmbito afetivo. No entanto, não é o que ocorre com as personagens de Adichie. Suas mulheres fortes não se deixam cair nessas armadilhas criadas para que uma união não aconteça. O que poderia ser perigoso para o patriarcalismo.

No romance *Half of a Yellow Sun*, a personagem Olanna é traída e sua reação é de indignação. Entretanto, tal indignação é voltada para o seu namorado e não para a mulher com quem ele a traiu, Amala. No desenrolar da história, Olanna demonstra ter extrema empatia com Amala, percebendo a relação em que esta se encontrava em relação ao amante, Odenigbo, o que tornaria “impossível” que ela o rejeitasse. Assim, Olanna tem a atitude

de cuidar da filha de Amala, fruto da traição de seu marido. (CASSILHAS, 2016, p. 43)

Com isso, reafirmamos a sororidade presente no romance citado como um artifício para combater a ideia de rivalidade entre as mulheres. A história única das mulheres é quebrada com essas relações de irmandade entre as mulheres.

Além disso, o romance em questão remete também à palestra “*The danger of a single story*”. Pois em *Meio-sol amarelo*, temos evidenciado as barbaridades cometidas durante a Guerra da Biafra, fazendo o leitor ser exposto aos fatos contados pelo lado de dentro da história. Sobre isso, Resende conta que:

Os escritores nigerianos mantêm a tradição de escrever sobre a guerra de Biafra, que marcou profundamente o país em virtude do grande número de mortos (mais de um milhão de pessoas) e também por haver gerado um período de fome e doenças sem precedentes naquela região. Assim, a guerra povoa ainda o imaginário do povo ibo e dos demais grupos étnicos que vivem no país. (RESENDE, 2013, p. 61)

A guerra de Biafra, que eclodiu por causa de uma guerra civil entre os haussas e os igbos pelo poder, resultou em mais de 2 milhões de mortos. Esse acontecimento trágico ficou gravado na memória dos nigerianos. Os personagens principais do romance participam ativamente da formação de Biafra e contra a opressão do governo nigeriano. Já no final do livro, somos informados das atrocidades feitas pelo exército nigeriano, como os bombardeios aéreos.

Esse momento marcante da história da Nigéria também é brevemente representado em seu mais recente romance, *Americanah*, que entrou para a lista dos 10 melhores livros de 2013 pelo New York Times. O romance inicia com a personagem-narradora, Ifemelu, que está prestes a voltar para Nigéria após 15 anos nos Estados Unidos. Durante sua adolescência, ela se viu obrigada a deixar sua terra natal em busca de melhores oportunidades após cansar-se da precariedade de sua universidade em meio ao início da separação de Biafra. Durante todo o enredo, Ifemelu encontra diversas barreiras e se vê obrigada a desconstruir diversas ideias acerca de si e de seus conterrâneos.

O termo “americanah” refere-se aos nigerianos que após uma estadia nos Estados Unidos, seja ela curta ou não, voltam “com estranhas afetações”. Procuram falar sem seu sotaque nigeriano, mudam seus costumes e alimentação, e até o modo de se vestir ou de usar o cabelo. É possível perceber que, durante sua narrada

estadia de 15 anos, Ifemelu desafia e não aceita se tornar uma americanah. Ela luta para manter seu sotaque; seu idioma *igbo*, mesmo que mesclado com o inglês, marcando, assim, seu caráter político na narrativa.

Como Ifemelu vê seu próprio corpo também é muito marcante no decorrer da obra. A mudança que ela faz em seu cabelo para se tornar aceitável para os americanos, e depois de alguns anos sua aceitação de seu corpo e cabelo longe dos padrões do Ocidente exemplificam isso. Ela cede, inicialmente, ao modo de usar seu cabelo, conhecido como traço marcante na identidade do negro. Ela passa a fazer alisamentos, mas após essa estadia de quase duas décadas nos Estados Unidos, ela decide assumir completamente sua identidade *igbo* e voltar para casa com seus cabelos naturais.

Por ser mulher, negra e imigrante africana, ela é tida, à primeira vista, como empregada doméstica, babá e até prostituta, profissões vistas como inferiores pela sociedade branca norte-americana. Para se manter financeiramente, Ifemelu, mesmo com seu curso na universidade já iniciado e boas referências, é obrigada a aceitar empregos que a coloquem em uma posição inferior.

Sua tia, Uju, possui um relacionamento com um general que a sustenta e a proíbe de ter acesso ao próprio dinheiro, deixando-a subjulgada e dependente a ele. Quando o mesmo morre, tia Uju fica sem nada e ainda é humilhada pela família do general, que a trata com violência e ofensas.

É possível perceber como os homens nesse romance são retratados de forma a não despertar simpatia por parte do leitor. Eles são infantis e inseguros durante toda a obra. Obinze, por exemplo, foi criado pela mãe, claramente feminista. Durante boa parte de sua vida narrada no romance ele é inseguro e não sabe o que fazer quando não está recebendo direcionamentos. Sua mãe aconselha-o constantemente em seu relacionamento, bem como aconselha Ifemelu quando chama a atenção da moça para que usem preservativos e que nunca deixe nas mãos do homem, nem que esse homem seja seu filho, a responsabilidade de sua proteção contra doenças.

Vocês precisam usar camisinha sempre. Se quiserem ser irresponsáveis, esperem até não serem mais responsabilidade minha. [...] Se escolherem ter um vida sexual ativa, então devem se proteger. Obinze, você deve usar sua mesada para comprar camisinhas. Ifemelu, você também. Não quero saber se tem vergonha. Tem de entrar em uma farmácia e comprar. Nunca, nunca deixe o menino ficar a cargo de sua proteção. Se ele não quiser usar, é porque não gosta o suficiente de você, e você não devia estar ali. Obinze,

you can't be the person who runs the risk of getting pregnant, but, if that happens, it will change your whole life and you will never be able to go back. E, por favor, façam isso apenas m com o outro. As doenças estão em todo lugar. A aids é real. (ADICHIE, 2014, p. 108)

Ifemelu é uma personagem bem resolvida e visivelmente feminista. Em seu blog, ela dá voz ao que acontece com ela e milhares de leitores no romance. Ela critica a ditadura da beleza americana e a invisibilidade da mulher negra. Alfineta a sociedade americana e seus preconceitos relacionados aos países da África.

Em uma das postagens de seu blog, onde ela protesta sobre as injustiças e preconceitos americanos, Ifemelu critica a invisibilidade da mulher negra, seja ela africana ou não, dentro da sociedade estado-unidense.

Na cultura pop americana, as mulheres bonitas de pele escuras são invisíveis. (Outro grupo que é tão invisível quanto é o de homens asiáticos. Mas, pelo menos, eles são considerados superinteligentes.) Nos filmes, as mulheres de pele escura fazem o papel da empregada gorda e maternal, ou da amiga da protagonista, que é forte, desbocada e às vezes assustadora, e que está sempre ali pra dar um apoio. Elas falam coisas sábias e têm atitude, enquanto a mulher branca encontra um grande amor. Mas elas nunca podem fazer o papel da mulher gostosa, linda e desejada por todos. (ADICHIE, 2014, p. 233)

Enquanto a mulher branca é romantizada, a mulher negra volta para o espaço do pecado consentido, dos estereótipos inferiores, em um gesto patriarcal e escravocrata.

Americanah é um livro sobre questões de gênero, diáspora, pertencimento, preconceito, raízes, amor, raça, autoreconhecimento. É um romance que dialoga com o leitor por conseguir aproximar as inquietações e problematizações de Ifemelu. Acompanhamos o crescimento e o autoconhecimento da protagonista e sua luta contra o preconceito racial e o colonialismo.

Percebe-se, então, a preocupação da autora por uma formação igualitária de todos os membros da sociedade. O que é possível observar em seus três romances, que são protagonizados por mulheres, é que elas passam por um processo de empoderamento e de condução do próprio destino. São mulheres nigerianas fortes, que rompem com os padrões estabelecidos e esperados.

A voz de Adichie traz, mais uma vez, o feminismo para o foco principal das discussões. Denunciando injustiças, violências físicas e emocionais de cicatrizes fortes, a escrita da autora possibilita discussões férteis sobre o assunto. Sendo uma

das vozes mais proeminentes sobre o feminismo hoje em dia, Adichie trouxe para a discussão mulheres das mais diversas faixas-etárias e classes sociais. Elas se identificam com a arte de contar histórias da autora e sua eloquência clara, simples e pessoal. Adichie aborda temas como sexismo e preconceitos raciais de forma que abranja todos os interlocutores, do mais culto ao mais simples.

3 RESISTÊNCIA FEMININA EM *PURPLE HIBISCUS*

Percebemos como as personagens femininas de Adichie são mulheres fortes, que percorrem um crescimento pessoal e um amadurecimento visível durante as narrativas, entendemos ser esperado toda a atenção que a autora vem recebendo da crítica e da mídia. Ela vem sendo responsável pela aproximação de novos leitores à literatura africana e à temas como colonialismo e feminismo.

Chimamanda Ngozi Adichie entrou para a lista dos 20 autores de ficção mais influentes com menos de 40 anos do New York Times. Isso se dá pela sua narrativa clara, suas problematizações pertinentes, e seus temas atuais e essências para a identidade do povo nigeriano. Ganhadora de vários prêmios por causa de seus romances, a autora é considerada também uma grande formadora de opiniões.³³

Seu primeiro romance, *Purple Hibiscus*, nos permite fazer análises que possibilitem observar a resistência feminina em meio a tantas forças opressoras como o patriarcado, sexismo e colonialismo. Assim, observaremos com mais atenção as duas personagens de maior destaque no critério de resistência feminina, Mama Beatrice e tia Ifeoma.

3.1 – Vozes femininas plurais em *Purple Hibiscus*

Seu primeiro romance, *Purple Hibiscus*, publicado em 2003, é cheio de nuances que abordam temas como relações de gênero, religiosidade e colonialismo. Seu primeiro romance rendeu a Adichie os prêmios de *Hurston-Wright Legacy Award 2004*, como melhor romance de estréia; *Commonwealth Writers' Prize 2005*, como melhor primeiro livro de um autor africano e geral; foi selecionado para o *Orange Prize for Fiction 2004* e *Booker Prize 2004*; indicado como melhor livro para jovens adultos pela YALSA (*Young Adult Library Services Association*), em 2004; e, listado para o *John Llewellyn Rhys Prize 2004/2005*.

Como voz fundamental na narrativa de *Purple Hibiscus* temos Kambili, uma menina entrando na adolescência, caracterizada como uma narradora autodiegética. Ela nos aproxima da sua história e de sua família com um discurso simples, porém

³³ Chimamanda Ngozi Adichie possui um site oficial onde é possível encontrar diversas informações como sua biografia e seus prêmios literários conquistados. <<http://www.chimamanda.com>>

longe de ser simplista. Observamos as contradições existentes na sua relação com seu pai, a submissão da mãe e a elevada carga emocional compartilhada com o irmão. Como personagem, Kambili se configura no conflito dramático como uma personagem redonda. Sua densidade psicológica e seus conflitos internos fazem com que diversas tensões ao longo da trama contribuam para uma maior complexidade de suas ações e psicologia.

De acordo com Fernanda de Oliveira Muller, em sua dissertação *O despertar das vozes na tradução de Purple Hibiscus*, pela UnB, em 2017, podemos qualificar o romance citado como um romance de formação. Isso porque percebemos notoriamente um desenvolvimento emocional, moral, físico e psicológico em Kambili durante todo o romance. O seu amadurecimento é perceptível em todos os seus questionamentos, ações e mudanças de atitude. Segundo a autora:

Purple hibiscus pode ser classificado como um *Bildungsroman* ou “romance de formação”: ao longo da história, a personagem-narradora Kambili transforma-se, deixando de ser uma menina ingênua e amedrontada para se tornar uma jovem mulher que tem voz e pensamento próprios. (MULLER, 2017, p. 40)

A conquista dessa voz e pensamentos próprios se dá com a mudança de espaço que ocorre duas vezes no romance. A ação passa-se nas cidades de Enugu e Nsukka, no contexto pós-república de Biafra, nos anos de 1960, tendo como pano de fundo uma Nigéria cheia de conflitos políticos e instabilidade econômica. A separação de Biafra da Nigéria culminou em uma sequência de batalhas que resultaram em uma guerra civil que marcou a história da Nigéria. Alguns personagens como Eugene e tia Ifeoma são afetados diretamente por essas mudanças políticas, ditando como eles se comportam e influenciando diretamente outros personagens, que é o caso de Kambili.

O romance é dividido em 4 partes, sendo elas: *Breaking Gods* (Palm Sunday), *Speaking with our spirits* (Before Palm Sunday), *The pieces of Gods* (After Palm Sunday) e *A different silence* (The present). Observamos que o fluxo temporal da narrativa está ligado ao tempo subjetivo da narradora, seu tempo psicológico. Os acontecimentos não são narrados na ordem temporal dos eventos. O romance já começa *in media res*, pois a primeira parte, *Breaking Gods*, trata-se do clímax do enredo, o auge do conflito dramático, com Jaja, irmão de Kambili, se negando a

receber a comunhão e despertando a ira do pai. Esse evento fatídico ditou todos os acontecimentos decorrentes desse momento, pois como a própria personagem afirma “when Papa threw the missal at Jaja, it was not just the figurines that came tumbling down, it was everything”³⁴ (ADICHIE, 2012, p. 15). A partir disso, na segunda parte, temos uma série de analepses, ou flashbacks, onde Kambili conta ao leitor os eventos que antecederam e justificam a primeira parte.

Eugene, pai de Kambili, é um rico industrial nigeriano. Católico fervoroso e colonizado, só fala em inglês, tem aversão a religiosidade africana e busca a purificação de seus familiares a todo instante. É um homem agressivo, violento e conservador, mas ao mesmo tempo é um grande benfeitor para os pobres de sua comunidade e é patrocinador de um dos jornais mais reacionários da Nigéria. Qualquer comportamento diferente do que Eugene julga correto, resultava em castigos a base de muita violência e crueldade, como lavar os pés dos filhos com água fervendo ou espancar Kambili até as costelas da filha quebrarem. Tudo com a justificativa de que se aquele fosse o dia do arrebatamento, os filhos deveriam estar purificados para que Deus pudesse salvá-los. Educados à base de castigos quando “transgrediam” alguma regra, os dois irmãos aprenderam a não questionar as instruções do pai e fazer o possível para agradá-lo.

A violência de Eugene, no entanto, não se volta apenas para os filhos. Beatrice, mãe de Kambili, sofre rotineiramente com as sessões de violência doméstica do marido. No entanto, ela sofre calada. À primeira vista, percebemos Beatrice como uma mulher submissa, amedrontada e obediente à Eugene. Não existem evidências dessas violências, a não ser pelos barulhos graves vindos do quarto, os constantes abortos que Beatrice sofre ou um olho roxo que insiste em aparecer.

I was in my room after lunch, [...] when I heard the sounds. Swift, heavy thuds on my parentes' hand-carved bedroom door. I imagined the door had gotten stuck and Papa was trying to open it. If I imagined it hard enough, then it would be true. I sat down, closed my eyes, and started to count. Counting made it seem not that long, made it seem not that bad. Sometimes it was over before I even got to twenty. I was at nineteen when the sounds stopped. I heard the door open. Papa's gait on the stairs sounded heavier, more akward than usual. [...] Mama was slung over his shoulder like the jute sacks of rice his factory workers bought in bulk at the Seme border. (ADICHIE, 2003, p. 32-33).³⁵

³⁴ “[...] quando Papa atirou o missal em Jaja, não foram apenas elas que se quebraram, mas todo o resto”. (ADICHIE, 2011, p. 22)

³⁵ Eu estava no meu quarto após o almoço [...] quando eu ouvi os sons. Pancadas pesadas e rápidas na porta talhada a mão do quarto dos meus pais. Imaginei que a porta estava emperrada e que Papa

Mesmo com toda essa violência, Beatrice sente-se grata ao marido por ser a única esposa. Com todos os seus abortos, causados pela brutalidade do marido, e com isso a constante impossibilidade de ter mais filhos, muitas mulheres são oferecidas a fim de aumentar a família, mas Eugene rejeita a todas. Com isso, Beatrice se sente em dívida com o marido, apesar de todos os abusos que lhes são impostos. Além disso, Beatrice admira os feitos de Eugene para a sociedade nigeriana, pois ele usa todo o seu poder e dinheiro para financiar campanhas contra o governo totalitário em voga e patrocina várias ações sociais para os mais necessitados.

Do you know that Eugene pays the school fees of up to a hundred or four people? Do you know how many people are alive because of your brother? [...] Where would I go if I leave Eugene's house? Tell me, where would I go? [...] Do you know how many mothers pushed their daughters at him? Do you know how many asked him to impregnate them, even, and not to bother paying a bride price?³⁶ (ADICHIE, 2012, p. 250)

Sobre isso, sua cunhada, tia Ifeoma, a questiona e tenta fazê-la perceber a fragilidade de seu argumento. Para Ifeoma, se Eugene tivesse largado a esposa ou tido um segundo casamento, a perda seria dele. Para ele, essa atitude do irmão de não seguir o conselho de arrumar uma outra esposa não configura nada de extraordinário. Ifeoma sabe da violência do irmão com a família e tenta, em várias passagens, incitar uma ação de Beatrice.

“Stop it, stop being so grateful, If Eugene had done that, he would have been the loser, not you”.
 “So you say. A woman with children e no husband, what is that?”
 “Me”

estivesse tentando abri-la. Se imaginasse aquilo sem parar, talvez virasse verdade. Eu me sentei, fechei os olhos e comecei a contar. Contar fazia o tempo passar um pouco mais rápido, fazia com que não fosse tão ruim. Às vezes, acabava antes de eu chegasse no vinte. Eu já estava no dezenove quando parou. Eu ouvi a porta se abrindo. Os passos de Papa na escada pareceram mais pesados, mais desajeitados que o normal. [...] Mama estava jogada sobre seu ombro como os sacos de juta cheios de arroz que os empregados da fábrica dele compravam aos montes na fronteira com Benin. (ADICHIE, 2011, p. 39)

³⁶ Você sabia que Eugene paga a mensalidade escolar de mais de cem pessoas? Sabe quantas pessoas estão vivas por causa do seu irmão? [...] Para onde eu vou se sair da casa de Eugene? Diga, para onde eu vou? [...] Sabe quantas mães empurraram suas filhas para ele? Sabe quantas pediram que ele engravidasse suas filhas, sem nem precisar se incomodar em pagar o preço de uma noiva? (ADICHIE, 2011, p. 264-265)

Mama shook her head. “You have come again, Ifeoma. You know what I mean. How can a woman live like that?” Mama’s eyes had grown round, taking up more space on her face.

“*Nwunye m*, sometimes life begins when marriage ends”

“You and your university talk. Is this what you tell your students?” Mama was smiling. (ADICHIE, 2012, p. 75)³⁷

O discurso de Ifeoma para suas alunas era de emancipação, mesmo que algumas ao se casarem deixavam suas vidas nas mãos do marido. Por diversas vezes, como a própria menciona, ela procurou aconselhar alunas brilhantes para que lutassem pela sua independência, mas, de acordo com Ifeoma, elas acham que precisam de alguém que cuide delas, pois elas foram ensinadas dessa forma. Era esse discurso de valorização de si, com um parceiro ou não, que Ifeoma tentava incutir na cabeça de suas alunas e na de Beatrice.

Em um diálogo com seu pai, Papa Nnukwu, Ifeoma conta de seus problemas com a administração ditatorial da universidade e como as coisas estão difíceis. A reação de seu pai é esperar que um homem apareça para que possa prover para sua filha e seus netos uma vida sem necessidades, no entanto, Ifeoma tem outros planos para sua família.

“My spirit will intercede for you, so that *Chukwu* will send a good man to take care of you and the children.”

“Let your spirit ask *Chukwu* to hasten my promotion to sênior lecturer, that is all I ask,” Aunty Ifeoma said. (ADICHIE, 2011, p. 83)³⁸

Percebemos Ifeoma como uma mulher destemida, forte, que não tem medo de sua voz e de bater de frente com as pessoas sem se importar com as consequências. É independente financeiramente, mesmo passando por períodos ruins, professora

³⁷ - Pare com essa gratidão. Se Eugene tivesse feito isso, a perda teria sido dele, não sua.

- Isso é o que você diz. Uma mulher com filhos e sem marido é o quê?

- Eu.

Mama balançou a cabeça.

- Lá vem você de novo, Ifeoma. Você sabe o que eu quis dizer, como uma mulher pode viver assim? – perguntou Mama. Seus olhos estavam arregalados, ocupando mais espaço em seu rosto.

- *Nwunye m*, às vezes a vida começa quando o casamento acaba.

- Você e essa conversa de universidade. É isso que você diz para suas alunas? – perguntou Mama, sorrindo (ADICHIE, 2011, p. 83)

³⁸ - Meu espírito vai interceder em seu favor, para que *Chukwu* mande um bom homem para tomar conta de você e das crianças.

- Seu espírito que peça a *Chukwu* para acelerar minha promoção a professora sênior, é só isso que eu quero – disse tia Ifeoma. (ADICHIE, 2012, p. 92)

universitária, viúva e com dois filhos. Acusada de assassinar o marido pela família do mesmo, não depende da família paterna de seus filhos, fazendo o possível para criá-los em um ambiente onde o diálogo é a principal arma.

Ifeoma, apesar de ter se convertido ao cristianismo, não se comporta como o irmão Eugene. Enquanto este acredita que os que não são católicos são pagãos e pecadores e deixa seu pai idoso viver em condições precárias, mesmo dando tanto aos pobres desconhecidos que pedem ajuda, Ifeoma não admite discriminação por causa de religião, principalmente, no que dizia respeito a seu pai. Mesmo depois da morte de Papa Nnukwu, quando Eugene quer pagar um funeral católico, a mesma se nega veementemente e dá ao pai os ritos de sua religião.

Sem largar as práticas e costumes de seus ancestrais, Ifeoma entrou em conflito com Eugene diversas vezes, como ao insistir em chamar Beatrice de *Nwunye m*, que em igbo significa “minha esposa”. O costume era que, ao se casar, a mulher não era esposa somente do marido, mas sim de toda a família. Eugene recriminava a irmã por essa atitude, porém sem resultados. Em discussões com o irmão, Ifeoma insistia em falar em igbo, mesmo que Eugene estivesse falando em inglês, o que fazia com que, muitas vezes, ele cedesse e, involuntariamente, começasse a falar em igbo também. O clima em seus encontros era sempre de tensão para Kambili, pois a menina não conseguia compreender como a tia não era obediente ao seu pai.

“Eugene,” Aunty Ifeoma called out. “I was saying that Jaja and Kambili should spend some time with me and the children tomorrow.”

Papa grunted and kept walking to the door.

“Eugene!”

Every time Aunty Ifeoma spoke to Papa, my heart stopped, then started again in a hurry. It was the flippant tone; she did not seem to recognize that it was Papa, that he was different, special. I wanted to reach out and press her lips shut and get some of that shiny bronze lipstick on my fingers. (ADICHIE, 2011, p. 77)³⁹

Ao mesmo tempo em que Kambili receava pela reação do pai e estranhava a falta de respeito da tia, observamos uma admiração ou uma vontade de ter um pouco

³⁹ - Eugene – disse tia Ifeoma bem alto -, eu estava dizendo que Jaja e Kambili deviam passar algum tempo comigo e as crianças amanhã.

Papa soltou um grunhido e continuou andando até a porta.

- Eugene!

Toda vez que tia Ifeoma se dirigia a Papa, meu coração parava e depois começava a bater de novo, freneticamente. Era por causa daquele tom atrevido; ela não parecia reconhecer que aquele era Papa, que ele era diferente, especial. Tive vontade de apertar os lábios dela para fechá-los, e também para pegar um pouco de batom cor de bronze nos dedos. (ADICHIE, 2012, p. 85-86)

do brilho da tia quando a narradora conta que pegar um pouco de seu batom bronze nos dedos.

Podemos perceber essa admiração de Kambili em relação a tia e constantes comparações entre Beatrice e Ifeoma. Para a narradora, a diferença entre as duas é sempre realçada quando estão juntas. Kambili observa o caminhar, tom de voz e até vestimentas. No diálogo descrito anteriormente, a narradora aponta que Beatrice tem os lábios pálidos em comparação aos de Ifeoma que estão cobertos com a cor bronze do batom.

Ao se identificar com a mãe, Kambili sente admiração pela prima, Amaka, como se ela fosse seu equivalente como sua tia é para a mãe. A narradora-personagem sente uma admiração pela prima ter sempre uma opinião e liberdade para expressá-la, pela relação que ela tem com o avô e pela sua aparência. Kambili se pergunta qual seria a sensação de ser destemida como a prima e usar aquela cor vermelha nos lábios, que deixa os dentes mais brancos.

[...] I did not stand in front of the mirror for too long, as Amaka did, because guilt would nibble at me. Vanity was a sin. [...] I took Amaka's lipstick from the top of the dresser and ran it over my lips. It looked strange, not as glamorous as it did on Amaka; it did not even have the same bronze shimmer. I wiped it off. My lips looked pale, a doour brown. I ran the lipstick over my lips again, and my hands shook. [...] I wiped the lipstick away with the back of my hand and left the room. (ADICHIE, 2012, p. 174)⁴⁰

A narradora-personagem sente uma admiração e uma vontade de ser mais parecida com a prima, no entanto, várias forças a impedem: a presença constante do pai, mesmo que não fisicamente em alguns momentos; o medo de parecer estranha, como se aquilo não lhe pertencesse; e, o receio do que aquela atitude teria como consequência.

Após um primeiro momento de estranhamento entre as duas meninas, é na convivência com sua tia e primos que Kambili sai do papel de espectadora de sua vida. Ela aprende a se socializar, questionar e fazer amizades. Nisso, sua prima Amaka tem um papel fundamental nesse processo. Sendo uma menina que

⁴⁰ [...] não fiquei muito tempo na frente do espelho, como Amaka fazia, pois ia sentir a culpa me beliscando. A vaidade era pecado. [...] Peguei o batom de Amaka de cima da penteadeira e passei-o nos lábios. Ficou estranho, não tão glamuroso quanto ficava em Amaka; nem tinha o mesmo brilho cor de bronze. Esfreguei a boca para tirá-lo. Meus lábios ficaram pálidos, de um marrom sem graça. Passei o batom de novo, e minhas mãos tremeram. [...] Tirei o batom com as costas da mão e saí do quarto. (ADICHIE, 2012, p. 185-186)

acompanhava as músicas, a arte e as gírias dos jovens nigerianos, Amaka mostra a Kambili uma outra possibilidade de ser. Aos poucos, na casa sem luxo de sua tia, Kambili descobre que a falta de energia e água dão lugar a um ambiente cheio de afeto e liberdade. Pois os tapetes persas, as mesas de vidro esboçam luxúria demais para um ambiente sem sentimentos como é a casa de seu pai.

A mensagem emancipadora está presente nas falas de Ifeoma e na forma que ela cria seus filhos. Em sua casa, um aspecto é extremamente importante e nunca falta, o diálogo. Ifeoma é uma mulher contestadora que incentiva os filhos a terem liberdade de expressão e poder de articulação, o que deixa Kambili impressionada. Acostumada a uma convivência familiar baseada no silêncio e em orações, a personagem-narradora se assusta ao presenciar as conversas na hora das refeições e as diferentes opiniões coabitando com facilidade.

Esse incentivo ao diálogo, que é constantemente motivado, opera mudanças valiosas em Kambili. O silêncio, tão presente em sua casa, passa a adquirir nova forma depois de sua temporada em Nsukka, na casa da tia. A configuração das vozes das personagens são marcantes e caracterizam a personalidade de cada uma delas.

3.2 – As vozes inaudíveis em *Purple Hibiscus*

Purple Hibiscus nos apresenta duas mulheres cercadas pelo silêncio, Kambili e Beatrice. Suas vozes inaudíveis, por muitas vezes, criam uma atmosfera abafada no romance, como se algo sempre estivesse a ponto de ser dito, mas nunca é.

Podemos associar, em um primeiro momento, esse silêncio com o medo que Kambili, Beatrice e Jaja sentem do pai. Por temer a violência do mesmo, Kambili e Jaja se comunicam através do olhar. Em muitos trechos, a palavra falada mostra-se desnecessária para esses dois personagens, pois eles têm seu próprio meio de comunicação impossível de ser interceptado. Um exemplo é quando ao iniciar o rosário na casa de tia Ifeoma, todos começam a cantar. Isso causa estranhamento, pois em sua casa, as orações são sempre austeras e em inglês. Era impensável para Kambili começar a cantar em igbo no meio de algo tão sério. “My eyes met Jaja’s.

his eyes were watery, full of suggestions. *No!* I told him, with a tight blink. It was not right.” (ADICHIE, 2011, p. 125)⁴¹

Percebemos nessa relação, a união entre pessoas de gêneros diferentes contra um opressor que não é o patriarcado. A luta, inicialmente, interna que se configura nos dois irmãos é pela igualdade.

Já a voz de Beatrice é sempre descrita como uma voz macia, baixa, às vezes inaudível e cheia de hesitações. Sua fala é receosa, assim como a de Kambili, pois o medo da violência do marido prevalece. Sua voz não é alterada nem quando sofre os abusos de Eugene ou quando presencia o mesmo acontecendo com seus filhos. Beatrice passa a impressão de ser como suas bailarinas de cerâmica que eram sempre bem polidas por ela, frágil e quebrável. Sobre sua fala, Kambili diz que “she did not usually say so much at one time. She spoke the way a Bird eats, in small amounts.” (ADICHIE, 2011, p. 20)⁴²

Essa voz suspirada e comedida é adotada por Kambili durante boa parte de sua vida. Incapaz de se impor ou de expressar sua opinião, ela, muitas vezes finge uma tosse para que não seja forçada a expor uma ideia ou opinião. Sua prima Amaka é uma das peças principais para que essa voz apareça e se imponha. Amaka vê Kambili com curiosidade pela sua fala sempre suspirada e, motivada pela provável imaturidade causada pela idade, questiona a menina muitas vezes pela falta de opinião ou de defesa aos seus ataques.

Amaka picked up a comb and ran it through the ends of her short hair. Then she turned to me and asked, “Why do you lower your voice?”
 “What?”
 “You lower your voice when you speak. You talk in whispers.”
 “Oh.” I said, my eyes focused on the desk, which was full of things – books, a cracked mirror, felt-tipped pens. (ADICHIE, 2011, p. 117)⁴³

⁴¹ Olhei nos olhos de Jaja. Os dele estavam brilhantes, sugestivos. *Não!* Eu disse a ele, piscando os meus firmemente. Não estava certo. (ADICHIE, 2012, p. 135)

⁴² Mamãe em geral não falava tanto de uma vez só. Ela falava de maneira como os pássaros se alimentam: aos bocadinhos. (ADICHIE, 2012, p. 26)

⁴³ Amaka apanhou um pente e passou-o nas pontas de seu cabelo curto. Ela se virou para mim e perguntou:

- Por que você baixa a voz?

- O quê?

- Você baixa a voz quando fala. Você sussurra.

- Ah – disse eu olhando para a escrivainha, que estava cheia de coisas; livros, um espelho rachado, marcadores de texto. (ADICHIE, 2012, p. 127)

Os questionamentos da prima sobre seu tom de voz e a percepção de que existem outras formas de se comportar, fazem Kambili iniciar um processo de amadurecimento e mudança de sua atitude. Tudo se dá aos poucos, inclusive através de sonhos e incentivos de tia lfeoma.

That night, I dreamed that I was laughing, but it did not sound like my laughter, although I was not sure what my laughter sounded like. It was cackling and throaty and enthusiastic, like Aunty lfeoma's. (ADICHIE, 2011, p. 88) ⁴⁴

Assim como Amaka, lfeoma é uma peça fundamental para o crescimento e libertação da voz de Kambili. Admirada pela sobrinha que observa todos os seus passos, lfeoma é um modelo que Kambili tem de mulher destemida, como a própria afirma. São várias as passagens que expressam a altivez e a segurança de lfeoma, muitas vezes, em contraste com a voz abafada de Beatrice.

Em um dado momento, Beatrice tenta convencer a cunhada a aceitar ajuda financeira de Eugene, para que não sejam escutadas, as duas começam a suspirar. O contraste entre o suspiro das duas mostra que enquanto uma está preocupada em não ser ouvida e ainda sim marcar uma posição, a outra, hesitante, está apenas temerosa que alguém as escute.

Mama was whispering; I could barely make out the words [...] Aunty lfeoma was whispering, too, but I heard her well. Her whisper was like her – tal, exuberante, fearless, loud, larger than life. [...] Mama's soft voice trailed off again. [...] Aunty lfeoma's whisper was back, fiercer, louder. (ADICHIE, 2011, p. 95)⁴⁵

A influência de lfeoma é benéfica para as personagens Beatrice e Kambili. Da mesma forma que seus filhos possuem o domínio e a segurança da fala, ela incita, encoraja e desafia a cunhada e a sobrinha a encontrar suas vozes e assim conseguirem sua independência.

⁴⁴ Naquela noite, sonhei que eu estava rindo, mas a risada não soava como minha, embora eu não soubesse bem qual era o som da minha risada. Era uma risada alta, profunda e entusiasmada, como a de tia lfeoma. (ADICHIE, 2012, p. 97)

⁴⁵ Mama estava sussurrando; mal consegui discernir as palavras [...] Tia lfeoma também sussurrava, mas dava para escutar direitinho tudo que ela dizia. Seu sussurro era como ela – alto, exuberante, destemido, maior que o mundo. [...] disse Mama, mas sua voz baixinha tornou-se inaudível de novo. [...] disse tia lfeoma num sussurro ainda mais furioso e mais alto. (ADICHIE, 2012, p. 104)

Beatrice inicia seu processo de recuperação da voz quando desafia o marido e vai deixar o jantar de Jaja, que está de castigo, no quarto. Após a quebra de suas bonecas de cerâmicas, que eram polidas após cada vez que era agredida pelo marido, Beatrice livra-se das correntes, recusa-se a falar em voz baixa e vai correr em socorro do filho. Antecedendo o desfecho final da trama, desencadeado por ela de forma mórbida e definitiva.

Even the silence that descended on the house was sudden, as though the old silence had broken and left us with the sharp pieces. When Mama asked Sisi to wipe the floor of the living room, to make sure no dangerous pieces of figurines were left lying somewhere, she did not lower her voice to a whisper. She did not hide the tiny smile that drew lines at the edge of her mouth. She did not sneak Jaja's food to his room, wrapped in cloth so it would appear that she had simply brought his laundry in. She took him his food on a White tray, with a matching plate. (ADICHIE, 2011, p. 257-258)⁴⁶

Na casa paira um silêncio diferente, como se algo que pudesse mudar tudo estivesse a ponto de acontecer. Beatrice, após perder seu objeto de catarse, decide não mais ter medo e tomar uma providência em relação aos abusos do marido. Sobre isso, Muller (2017, p.58) afirma que a partir desse momento da história é possível perceber que os verbos do campo lexical do *falar* relacionados à timidez e à intimidação, como *whisper* e *mutter* – “sussurrar” e “murmurar” –, não são mais usados em referência aos personagens anteriormente oprimidos. Beatrice recupera sua voz e seu poder de decisão. Como Ifeoma tanto tinha aconselhado.

Em um dia após o almoço em Nsukka, cidade onde fica a casa de Ifeoma, Kambili observa o prazer da tia em encontrar seus filhos engajados em uma discussão. Ifeoma observava seus filhos com orgulho, com a certeza de que fez um bom trabalho com eles. O mesmo trabalho é observado em seus primeiros passos na casa de Eugene.

I lay in my bed after Mama left and let my mind rake through the past, through the years when Jaja and Mama and I spoke more with our spirits than with our lips. Until Nsukka. Nsukka started it all; Aunty Ifeoma's little garden next

⁴⁶ Até o silêncio que caiu sobre a casa foi súbito, como se o velho silêncio houvesse se rompido e tivéssemos ficado com seus pedaços afiados nas mãos. Quando Mama pediu que Sisi varresse o chão da sala de estar, para ter certeza que nenhum fragmento perigoso das estatuetas ainda estivesse oculto em algum lugar, ela não baixou a voz. Não escondeu o minúsculo sorriso que formava covinhas nos cantos de sua boca. Não levou a comida até o quarto de Jaja escondida num pedaço de pano para que parecesse que estava apenas carregando a roupa limpa dele. Levou a comida numa bandeja branca e num prato da mesma cor. (ADICHIE, 2012, p. 271)

to the verandah of her flat in Nsukka began to lift the silence. (ADICHIE, 2011, p. 15-16)

O jardim em questão, cercado de uma planta feita a partir de um experimento de Ifeoma, o hibisco roxo, é a lembrança mais clara e mais cheia de referência que Kambili afirma possuir da casa de sua tia. Essa flor teve uma muda semeada no jardim dos Achike e conforme a flor ia brotando, mudanças iam ocorrendo.

3.3 – Hibisco roxo como metáfora da liberdade

A casa de tia Ifeoma, como já referido, era pequena e sem luxo, mas era cercada por um bonito jardim. Dentre as belas flores pertencentes à sua casa, uma em particular chama a atenção de Kambili e Jaja, o hibisco roxo. Essa flor é oriunda de uma experiência feita por uma amiga de Ifeoma, que é professora de botânica.

Essa mistura da cor exótica de hibisco, oriunda da mistura da cor vermelha com o azul, representa a liberdade e a independência dos membros da família Achike. Jaja se impressiona com a cor única da flor e passa a cuidar do jardim de Ifeoma com mais afinco. Após uma temporada na casa da tia, Jaja pega galhos da flor híbrida para que ela possa florescer na sua casa, trazendo uma nova atmosfera. Numa tentativa de fazer com que o ambiente se aproxime do clima leve e tranquilo da casa de sua tia.

When he saw my puzzled look, he said they weren't just sticks; they were stalks of purple hibiscos. [...] Jaja's eyes shone as he talked about the hibiscuses, as he held them out so I could touch the cold, moist sticks. He had told Papa about them, yet he quickly put them back into the fridge when he heard Papa coming. (ADICHIE, 2011, p. 197)⁴⁷

Mesmo nos primeiros momentos depois de levar os galhos de hibisco para casa, Jaja sentia a necessidade de protegê-los do pai, pois eles deveriam florescer. Eles deveriam levar à casa deles a certeza de que as coisas iriam mudar de forma

⁴⁷ Quando viu meu olhar de interrogação, explicou que aqueles não eram apenas galhos; eram galhos de hibiscos roxos. [...] Os olhos de Jaja brilharam quando ele falou dos hibiscos, quando os tirou da geladeira para que eu pudesse tocar os galhos frios e úmidos. Ele contara a Papa sobre eles, mas mesmo assim os colocou rapidamente de volta na geladeira quando o ouviu se aproximando (ADICHIE, 2012, p. 210)

definitiva. Assim, esses hibiscos roxos deveriam substituir os vermelhos que estavam no jardim de sua casa em Enugu.

Na mansão da família Achike, há hibiscos vermelhos que se proliferam e estão sempre florescendo. Porém, hibiscos vermelhos são comuns, não exigem esforço para serem cultivados e voltam facilmente a brotar, quando arrancados. Em *Purple hibiscus*, as flores vermelhas sempre são mencionadas em situações de opressão: próximas a agentes federais do governo em busca de suborno, na decoração do altar da igreja, e na presença de Eugene. Já o hibisco roxo é uma flor híbrida, resultado de um experimento, e é relacionado à ideia de novidade, de liberdade, de mudança. (MULLER, 2017, p. 34)

Relacionando os hibiscos vermelhos com os momentos em que eles aparecem na narrativa, podemos inferir que eles estão ligados à raiva, dor, opressão. Eles voltam a brotar rapidamente, mesmo sendo arrancados com frequência pelas crianças da vizinhança pois estão ligados à força e opressão de Eugene. Podemos verificar um exemplo disso na passagem abaixo:

Father Benedict shifted on his chair. "Go on, then. You know it's a sin against the Holy Spirit to willfully keep something back at confession."
 "Yes, Father."
 "Go on, then."
 I looked away from the wall to glance at him. His eyes were the same green shade of a snake I had seen once, slithering across the yard near the hibiscus bushes. (ADICHIE, 2011, p. 105)⁴⁸

Observamos na passagem acima a comparação entre os olhos do padre Benedict, um homem que inspira temor e austeridade, com os olhos de uma cobra encontrada rastejando pelo jardim de hibiscos, quando ele continha somente as flores de cor vermelha. Percebemos aí a ligação desses hibiscos comuns com a opressão que é a casa dos Achikes ainda nesse momento da narrativa. Pois, como a própria narradora afirma, tudo começou a mudar quando "[...] all the hibiscuses in our front yard were a startling red." (ADICHIE, 2011, p. 16)⁴⁹

⁴⁸ - Continue. Você sabe que é pecado contra o Espírito Santo omitir algo de propósito durante a confissão.

- Sim, senhor.

- Continue, então.

Desviei o olhar da parede e o encarei. Seus olhos tinham o mesmo tom de verde de uma cobra que eu vira certa vez deslizando pelo jardim perto dos hibiscos. (ADICHIE, 2012, p. 115)

⁴⁹ [...] todos os hibiscos do nosso jardim da frente ainda eram de um vermelho chocante. (ADICHIE, 2012, p. 22)

Após a volta de todos para casa depois da temporada na casa da tia, Jaja afirmou que precisariam de tempo para ter certeza de que os hibiscos desenvolveriam. Isso porque ainda era muito cedo para se ter a certeza de que conseguiriam vencer a opressão de Eugene. Algum tempo depois, quando Beatrice já tinha iniciado o processo de envenenamento do marido, Jaja percebe que os hibiscos estavam quase florescendo.

“See, the purple hibiscuses are about to bloom,” Jaja said, as we got out of the car. He was pointing, although I did not need him to. I could see the sleepy, oval-shape buds in the front yard as they swayed in the evening breeze.

The next day was Palm Sunday, the day Jaja did not go to communion, the day Papa threw his heavy missal across the room and broke the figurines. (ADICHIE, 2011, p. 253)⁵⁰

Da mesma forma que as flores, Kambili, Beatrice e Jaja também estavam prestes a florescer. A resistência de Jaja ao receber a comunhão e desafiar o pai, juntamente com a quebra das estatuetas, que serviam como um objeto de expiação de Beatrice, pois sempre que era agredida pelo marido ela as limpava rigorosamente, marcaram o início da mudança na casa dos Achike e o caminhar para a liberdade longe da opressão da figura de Eugene.

No final do romance, o desejo de Kambili é que Jaja, ao sair da prisão após ter assumido a culpa pela morte do pai para proteger a mãe, plante mais mudas de hibisco roxo, em um desejo pela liberdade nesse início de uma nova vida, onde a própria afirma, até os silêncios são diferentes.

⁵⁰ - Viu, os hibiscos roxos estão prestes a florescer – disse Jaja quando saímos do carro. Ele estava apontando mas eu não precisava que fizesse isso. Já tinha visto os botões ovais e sonolentos no jardim, balançando ao sabor da brisa do fim da tarde. O dia seguinte foi Domingo de Ramos, dia em que Jaja não recebeu comunhão, dia em que Papa atirou seu missal pesado nele e quebrou as estatuetas. (ADICHIE, 2012, p. 267)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A união entre os estudos pós-coloniais e o feminismo se dá pela aproximação dos temas como visibilidade marginal, voz e representação. Esse diálogo possibilita, principalmente através da literatura, uma maior abertura para denúncias e discussões dentro das paredes da academia.

Assim, cumpre analisar, com a breve discussão realizada, por meio da leitura atenta e crítica ao romance *Purple Hibiscus*, a trajetória das personagens femininas durante o desenrolar da trama, bem como de que forma aspectos basilares do feminismo negro aparecem no comportamento das personagens.

Em *Purple Hibiscus*, percebe-se a trajetória feita por Kambili na construção de sua identidade, pois ela sai de um núcleo onde o elo central é o colonizado pai para um ambiente livre. Eugene é um exemplo da violência que a colonização foi para muitos indivíduos. Sem reconhecer sua história, seus ancestrais, seu idioma, o sujeito passa pelo processo de aculturação ao se deparar com uma autoestima destruída. Não lhe sobra muito a não ser tentar embranquecer-se ou desaparecer, como sugere Fanon. *Purple Hibiscus* nos mostra os efeitos da colonização branca da África e de como muito mais do que a economia sofreu com isso. Mesmo tentando de todas as formas ser um senhor inglês, Eugene nunca será um, mas também não é um autêntico pertencente a tribo igbo. O processo de colonização fez com que Eugene não pudesse fazer parte nem de um grupo nem de outro.

Além disso, observa-se que os estudos de gênero estão em constante problematização. O que se verifica é uma tentativa de livrar-se das amarras impostas socialmente para uma cadeia de estruturas múltiplas livres de dicotomias e binarismo. As identidades de gêneros aprisionam o sujeito, pois elas se tornam estilos normativos de vida.

O feminismo pós-moderno tem como ponto mais importante a valorização das diferenças raciais, econômicas, etárias e etc. Tentando criar novos termos e uma linguagem que reflita melhor as experiências das mulheres, observa-se ser impossível falar de uma categoria única que possa ser enquadrada como foco do movimento feminista e como detentora das necessidades principais e lutas a serem combatidas. O feminismo negro buscou uma solução para essa questão da falta de reconhecimento nas categorias defendidas. Muito se estudou e aprofundou no tema,

possibilitando que muitas mulheres se vissem contempladas e sentissem como se suas vozes tivessem sido recuperadas.

A obra se encerra com muitas mudanças na vida de Kambili e de seus familiares mais próximos. Seu irmão decide assumir a culpa pelo que aconteceu com pai em uma tentativa de proteger sua família. Kambili vê em seu futuro e no de sua família a esperança de dias melhores. Faz planos para plantar hibiscos roxos em sua nova casa, longe de todas as lembranças ruins e como um sinal de um futuro promissor.

Por sua vez, Beatrice mostra-se ativa, diferente da mulher submissa e resignada do início do romance. Após ter invenenado o marido para livrar a si e seus filhos do julgo dele, ela se reinventa mudando de endereço, de corte de cabelo e de comportamento. A vida segue após os fatos e todos reconstróem sua vida, dessa vez sem a violência de Eugene. A autora em momento algum a condena em seu texto ou a justifica. Isso fica a cargo do leitor.

Com isso, concluímos que Ifeoma e Beatrice, embora diferentes entre si, se mostram mulheres lutadoras, cada uma a seu modo. As formas de resistência escolhida por cada uma mostram a complexidade do ser mulher e de todos os aspectos que precisam ser levados em consideração ao tentar encaixar a mulher em uma categoria.

O presente trabalho procurou observar que categorias influenciam na construção da identidade feminina dentro de um romance nigeriano em língua inglesa, escrito por uma mulher jovem e que, abertamente, se mostra defensora das tradições africanas e advoga em defesa dos direitos das mulheres. Procurou-se entender ainda de que forma a colonização inglesa influenciou na identidade dos nigerianos e como isso foi retratado na literatura nacional.

Em seguida, discorreremos brevemente sobre o movimento feminista e suas principais reivindicações. Ainda, procuramos compreender o motivo pelo qual as mulheres africanas não se viram contempladas nas pautas de discussões e defesas de direitos do feminismo ocidental, bem como buscamos adentrar nos estudos relacionados ao feminismo negro e algumas de suas vertentes, como o *Womanism*, *African feminism*, *Africana feminism*, *Negofeminism*, *Stiwanism* e *Motherism*. Esses movimentos buscaram dar voz às mulheres negras que não se viam representadas em categorias estanques como eram as que existiam por boa parte do feminismo.

Como metodologia de caráter qualitativo e bibliográfico, utilizamos como base o romance *Purple Hibiscus* e aporte teórico complementar de obras de diversas áreas que conversem com o tema da pesquisa, como colonialismo, identidade, feminismo e feminismo negro.

Poderíamos assim dizer que Chimamanda Ngozi Adichie, como uma boa contadora de histórias, consegue expressar uma parte das especificidades da mulher nigeriana, bem como mostrar sua força. Adichie é uma oradora eloquente e precisa, que consegue usar a linguagem para tratar de assuntos que, infelizmente, ainda são de difícil abertura para muitos. A feminista feliz que não tem medo de homens e é vaidosa, como ela mesmo se intitula, consegue construir uma narrativa onde simpatizamos com a psicologia de cada personagem feminina, pela sua força, resistência e lutas contra os opressores diversos.

Em sua palestra “*The danger of a single story*” temos uma passagem importante que representa o caráter didático das histórias contadas por seus ancestrais e agora por ela e outros escritores nigerianos. Para a autora, todas as histórias importam. “Stories have been used to dispossess and to malign, but stories can also be used to empower and to humanize. Stories can break the dignity of a people, but stories can also repair that broken dignity”.⁵¹ Essa devolução da dignidade às mulheres negras, no caso desse romance, é o que se espera com a conclusão desse trabalho.

Nosso intuito maior foi levar a reflexão do processo de conquista da voz da mulher que mesmo não se vendo representada, encara um processo de automeação para destruir as amarras estabelecidas. Esperamos impulsionar pesquisas semelhantes sobre o tema do feminismo negro, que ainda é muito tímido na academia, mas que se mostra um campo fértil.

Esperamos, ainda, poder contribuir como aporte referencial bibliográfico para pesquisas relacionadas ao romance *Purple Hibiscus*, que mesmo tendo recebido grande atenção dos críticos e leitores, possui diversas facetas, como já citado anteriormente, que permite interpretações, estudos e discussões. O que se

⁵¹ Histórias têm sido usadas para expropriar e tornar maligno. Mas histórias também podem ser usadas para capacitar e humanizar. Histórias podem destruir a dignidade de um povo, mas histórias também podem reparar essa dignidade perdida. (Tradução nossa)

sobressai é, sem dúvidas, a genialidade da escritora nigeriana em contar histórias repletas de poesia e dor, enraizadas na tradição da história nigeriana.

REFERÊNCIAS

- ACHOLONU, C. (1995). **Afrocentric alternative to feminism** In ARNDT, S. (2002) **The Dynamics of African Feminism**. Defining and Classifying African Feminist Literatures, Africa World Press: Trenton.
- ADICHIE, C. N. **Meio sol amarelo**. Trad. Julia Romeu. SP: Companhia das letras, 2017.
- ADICHIE, C. N. **Para educar crianças feministas**. Trad. Denise Bottman. SP: Companhia das letras, 2017.
- ADICHIE, C. N. **Americanah**. Trad. Julia Romeu. SP: Companhia das letras, 2014.
- ADICHIE, C. N. **Hibisco roxo**. Trad. Julia Romeu. SP: Companhia das letras, 2011.
- ADICHIE, C. N. **Purple Hibiscus**. North Carolina: Algonquin, 2003
- ADICHIE, C. N. **The Danger of a single story**. Disponível em: <http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/> Acesso em: 12 de junho de 2018.
- AMADIUME, I. **Male daughters, female husbands: gender and sex in na African society**. United Kingdom: Zed Books, 1998.
- ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. **The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures**. London: Routledge, 1989.
- APPIAH, K. A. **Na casa de meu pai**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BARZOTTO, L. A. **Interfaces culturais: The ventriloquist's tale & Macunaíma**. Dourados: Ed. UFGD, 2011.
- BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**. Trad. Sérgio Milliet. RJ: Nova Fronteira, 2009
- BLUMENBACH, J. F. **The anthropological treatises of Johann Friedrich Blumenbach**, 1865. Disponível para acesso a partir de 2 de novembro de 2006. Último acesso em: <https://archive.org/details/anthropologicalt00blumuoft/page/n12> Acesso em 06/02/2019
- BOAHEN, A. A. **História geral da África**. Vol VII, África sob dominação colonial 1880-1935. Brasília: UNESCO, 2010.

BONNINI, T. **Pós-colonialismo e representação feminina na literatura pós-colonial em inglês**. Revista Maringá, v. 28, n. 1, p. 13-25, 2006.

BONNICI, T. **Pós-colonialismo e literatura: estratégias de leitura**. Maringá: Eduem, 2000.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena Kuhner. RJ: Bertrand Brasil, 2010.

BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

CANDAU, J. **Memória e identidade**. Tradução: Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011

CIXOUS, H. (1975) O riso da Medusa. In: BRANDÃO, I. (Org). **Traduções da cultura**. Perspectivas críticas feministas (1970-2010). Florianópolis: EDUFAL; Editora da UFSC, 2017.

COLEMAN, M. A. **Ain't I a feminist too? Third wave womanist religious thought**. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. Trad. Heci Regina Candiani. SP: Boitempo, 2016

DAVIS, A. **Mulheres, cultura e política**. Trad. Heci Regina Candiani. SP: Boitempo, 2017

DELUMEAU, J. **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente**. Trad. Álvaro Lorencini. Bauru, SP: EDUSC, 2006. 2 v.

EZEIGBO, T. A. **Traditional women's institutions in Igbo society: implications for the Igbo female writer**. African Languages and Cultures. Vol. 3, 149-165. Routledge, 1990.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Renado da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Tradução: Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FASAN, R. O. **Mapping Nigeria Literature**. African Nebula 1, February, 2010.

GLISSANT, É. **Poética da relação**. Porto, Portugal: Porto Editora, 2011.

GLISSANT, É. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução: Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro, Lamparina, 2015.

HALL, S. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Org. Liv Sovik; Trad. Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas**. Estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradutor: Ana Regina Lessa. SP: EDUSP, 2008.

GILMAN, S. L. **Difference and pathology: stereotypes of sexuality, race and madness**. Nova York: Cornell University Press, 1985.

HERNANDEZ, L. M. G. L. **A África na sala de aula: visita a história contemporânea**. SP: Selo Negro, 2008.

HOBBSAWN, E. **Nações e nacionalismos desde 1780: programa, mito e realidade**. Tradução: Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

HOOKS, B. "Selling Hot Pussy. Representations of Black Female Sexuality in the Cultural Marketplace" In Weitz, R., **The Politics of Women's Bodies**. pp. 112-122. New York: Oxford University Press, 1998.

LIPOVETSKY, G. **A terceira mulher: permanência e revolução do feminino**. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LORDE, A. An Open Letter to Mary Daly, In Lorde, A., **Sister Outsider**. Crossing Press: Berkley, pp. 66-71, 2007

LORDE, A. (1983), The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House, In Lorde, A., **Sister Outsider**, Crossing Press: Berkley, pp. 110-113, 2007.

MATTA, I. Mulheres de África no espaço da escrita: a inspiração da mulher na sua diferença. In: MATTA, Inocência (Org). **A mulher em África**. Vozes de uma margem sempre presente. Lisboa: Edições Colibri, 2017.

MATTA, Inocência. **A literatura africana e a crítica pós-colonial: reconverções**. Luanda: Editorial Nzila, 2007.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MULLER, F. de O. **O florescer das vozes na tradução de Purple Hibiscus, de Chimamanda Ngozi Adichie**. Brasília: Unb, 2017.

MUNANGA, KABENGELE. **Negritude - Usos e sentidos**. Série Princípios. Editora Ática. 2ª ed. 1988. SP.

NNAEMEKA, O. **Nego-Feminism**: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way, *Signs*, vol. 29, No. 2, pp. 357-385, 2003.

NGUGI, W. T. **Decolonising the Mind**: the politics of language in African Literature. South Africa: James Currey, 1997.

NKOSI, L. **Tasks and masks**: themes and styles of African literature. Longman, 1981.

OGUNDIPE-LESLIE, M. **Re-creating Ourselves. African Women & Critical Transformations**, Africa World Press: Trenton, 1994.

OGUNYEMI, C.O. **Women and Nigeria Literature**. In Y. Ogunbiyi (Ed.). **Perspectives on Nigerian literature** (pp. 60-67). Lagos: Guardian Books, 1988.

OPOKU, K. A. A religião na África durante a época colonial. In: BOAHEN, A. A. **História geral da África**. Vol VII, África sob dominação colonial 1880-1935. Brasília: UNESCO, 2010.

ORLANDI, E. P. (Org). **Discurso Fundador**. A formação do país e a construção da identidade nacional. Campinas: Editora Pontes, 1993.

RAJAGOPALAN, K. **Arundhati Roy**: translation as a way of resistance and self-affirmation in postcolonial writing. *Revista Brasileira de Tradutores*. N.19. Ano 2009.

RAMIREZ, Paula García. **Introducción al estudio de la literatura africana em lengua inglesa**. Universidad de Jaén, 1999.

RESENDE, R.M. **Gênero e nação na ficção de Chimamanda Ngozi Adichie**. Minas Gerais: UFSJ, 2013.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANT'ANNA, AFFONSO ROMANO DE. **O canibalismo amoroso**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

SANTOS, G. A. dos SANTOS. **A invenção do negro**: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros. São Paulo: Educ / Fapesp. Rio de Janeiro: Pallas. 2002.

SOUZA, F.Z.D. **De fomes e máculas**. *Guará Linguagem e Literatura*. V.2, p. 77-86, 2012.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goullart Almeida e Marcos Pereira Feitosa. Minas Gerais: UFMG, 2010

THIONG'O, Ngugi wa. **Writing against neo-colonialism**. Vita Books: London, UK: 1994.

WALKER, ALICE. **In search of our mother's gardens**. London: The Women's Publishers, 1972.

ZINANI, Cecil Jeanine Albert. **Literatura e Gênero**. A construção da identidade feminina. Caxias do Sul, RS: Educs, 2013.