



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
CENTRO DE HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE LITERATURA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

**MARIANA ANTÔNIA SANTIAGO CARVALHO**

**DOS VÁRIOS TONS DE LILÁS: VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER E  
RESISTÊNCIA FEMININA EM *HIBISCO ROXO*, DE CHIMAMANDA  
NGOZI ADICHIE**

**FORTALEZA**

**2019**

MARIANA ANTÔNIA SANTIAGO CARVALHO

DOS VÁRIOS TONS DE LILÁS: VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER E RESISTÊNCIA  
FEMININA EM *HIBISCO ROXO*, DE CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará, como requisito para o grau de Mestre em Letras com concentração na área de Literatura Comparada.

Orientador: Prof. Dr. Stélio Torquato Lima

FORTALEZA

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

Carvalho, Mariana Antônia Santiago.

DOS VÁRIOS TONS DE LILÁS : violência contra a mulher e resistência feminina em Hibisco Roxo, de Chimamanda Ngozi Adichie / Mariana Antônia Santiago Carvalho. – 2019. 114 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Letras, Fortaleza, 2019.

Orientação: Prof. Dr. Stélio Torquato Lima.

1. Pós-colonialismo. 2. Crítica literária feminista. 3. Violência. 4. Chimamanda Ngozi Adichie. I. Título.

CDD 400

---

MARIANA ANTÔNIA SANTIAGO CARVALHO

DOS VÁRIOS TONS DE LILÁS: VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER E RESISTÊNCIA  
FEMININA EM *HIBISCO ROXO*, DE CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará, como requisito para o grau de Mestre em Letras. Área de concentração: Literatura comparada.

Aprovada em: 27/08/2019

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Stélio Torquato Lima (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Francisco Vicente de Paula Júnior  
Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

---

Prof. Dra. Sarah Diva da Silva Ipiranga  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

---

Prof. Dr. José Leite de Oliveira Júnior  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

A Daniel Pereira de Oliveira.

A Paulo Victor de Oliveira Policarpo.

A Edilene Ribeiro Batista, a donzela guerreira com quem por pouco tempo convivi.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao ser divino que me criou com tanto carinho e que cuida a cada segundo de mim e dos meus entes amados.

Agradeço aos meus pais, Célio e Fátima, por serem exemplos de cidadãos, cristãos e acadêmicos. Foram eles que desbravaram o caminho da pós-graduação em um contexto em que ter o ensino superior concluído já era uma grande vitória. Não bastando, batalharam por mais estudos e me ensinaram a grandeza do conhecimento, principalmente, para poder compartilhá-lo. E a minha irmã, Ana Célia, que passou a “ostentar” o fato de ter uma irmã mestranda quando nem eu mesma acreditava ter conseguido ingressar no programa de pós-graduação da UFC.

Agradeço imensamente as minhas avós. A materna, vó Raimunda, que pouco sabe do que se passa no mundo, vivendo em uma condição de pureza. Em seus devaneios, só reverbera bênçãos e gratidão. Já vó Geralda foi minha grande companheira no mestrado. Sempre cuidando da minha alimentação, atentando-se a sempre deixar algo gostoso na mesa para quando eu chegasse da aula. Sendo minha guia por Fortaleza e na outra parte da família que desconhecia. Amo as senhoras, vizinhas!

Agradeço aos demais familiares que ajudaram a aplacar a saudade de Tianguá e que dividiram o calor de Fortaleza comigo nos encontros familiares: Luciana, Marcos, Marina, Luísa, Liliana, Lílian, Amanda, Maria das Graças e Maria do Carmo. Ao colega Mateus, que me ajudou carregando livros e malas.

Gratidão ao meu vô Deusimar, que nunca escondeu o fato de ser eu sua neta favorita e confiou em mim a ponto de me dar a chave da sua casa. Agradeço pela iluminação que colocou no meu quarto para que estudasse melhor, ao receptor digital para minha televisão, a academia improvisada no quintal para minhas frustradas tentativas de ser uma pessoa *fitness*. Ah! Gratidão por ter me dado dinheiro para comprar um celular novo depois que fui furtada voltando das aulas do mestrado. Foram nos mínimos detalhes que percebi o quanto eu era amada pelo senhor.

Agradeço a Gisela e a Giselda, que conheci no tempo que morei na capital. Giselda, cuida de mim daí de cima!

Agradeço ao Dom Francisco Javier, um dos muitos que me incentivou na trilha do estudo e que um dia, lá na minha infância, presenteou-me com uma coletânea de livros de literatura nacional. Obrigada por ter confiado em mim quando eu era uma recém-formada. Também agradeço ao Pe. Aurélio Pinto, que, como amigo e pároco, sempre faz questão de acompanhar de perto minha evolução acadêmica.

Agradeço ao grupo Outras Vozes: Sarah, Sayonara, João Francisco, Fafá, Catarina, Natalie, Ariadne, que promoveram discussões que enriqueceram minha criticidade. Em especial, à professora Edilene, que me marcou com seu riso marcante e abraço afetuoso. A vida tem dessas coisas repentinas que mesmo depois de meses ainda geram dúvidas se realmente você, Edilene, partiu. Porque, no fundo, acho que a qualquer hora você ainda vai aparecer falando boa tarde com uma Coca-cola na mão pedindo para eu ajeitar o data-show para você.

Agradeço aos colegas que dividiram comigo as belezas e agruras das disciplinas teóricas, em especial: Renato Cândido, Ana Tamires, Sarah (de novo) e Gabriela. Estendo o afeto aos professores do Programa que diretamente ou indiretamente contribuíram para minha pesquisa.

Agradeço ao Diego e ao Vítor por além de todas as gentilezas possíveis ainda me permitiam ficar no ar-condicionado da coordenação antes das aulas começarem.

Às professoras Dolores Aronovich e Ana César Pompeu pelas sugestões na banca de qualificação. Seus elogios ao texto foram um sopro aprazível que me fez ter a certeza que estava indo pelo caminho certo na pesquisa.

Ao professor Stélio Torquato, que me acolheu. Sem palavras para a gratidão imensurável que sinto pelo senhor. Que honra tê-lo como orientador!

À Capes e à Funcap pela bolsa de Demanda Social que fui contemplada um ano depois do ingresso do mestrado. Obrigada ao coordenador Orlando por tê-la conseguido para mim.

E, por fim, ao meu “recente” marido, John. Obrigada, meu amor, por ter suportado com paciência todos os meus momentos ruins antes e ao longo do mestrado. O amor tudo espera, tudo suporta, como diz a passagem bíblica, e você foi justamente isso. Um dia, você disse que a palavra que me definia era resiliência, mas, sinceramente, acho que ela sem encaixa melhor em você. Te amo!

Paz e Bem!

O escravo que mata o senhor pratica um  
legítimo ato de autodefesa.

**Luís Gama**



## RESUMO

Esta pesquisa se desenvolve tendo como objetivo e horizonte de trabalho analisar como o tema da violência contra a mulher negra, seja física ou psicologicamente, ganha representação em *Hibisco roxo*, romance publicado originalmente em 2003 pela nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie. O feminicídio, embora seja um termo criado recentemente, dá nome a uma prática muito antiga, constituindo a face mais extrema do machismo. Todavia, o patriarcado, no qual o machismo se inscreve, desenvolveu formas as mais variadas de violência contra a mulher, incluindo a violência simbólica, descrita por Pierre Bourdieu. Para denunciar e debater formas de enfrentamento a esta e demais formas de agressão às mulheres, intelectuais que desenvolvem suas pesquisas a partir de uma perspectiva feminista criaram termos para melhor descrever a condição das mulheres em cenários de opressão patriarcal: as negras americanas criaram o mulherismo; a brasileira Vilma Piedade, a dororidade; Conceição Evaristo, a escrevivência, etc. Tal como essas e outras teóricas, escritoras se esmeram em fazer de suas criações uma forma de discutir a condição da mulher. Em meio a isso, a condição das mulheres negras não raro problematiza a forma como parte do feminismo discutiu historicamente a situação das mulheres negras, principalmente em contextos marcados pelo colonialismo. É nesse contexto que. A opção pela autora nigeriana deve-se principalmente à centralidade que a temática em foco, cerne de nossa pesquisa, ocupa nos escritos da autora, principalmente no romance selecionado como *corpus* da pesquisa. Além da Crítica Literária Feminista, também os Estudos Pós-coloniais nortearão esta pesquisa, para a qual se revelaram imprescindíveis obras produzidas por nomes como Alfredo Bosi (1995), Edward Said (2007), Elaine Showalter (1994), Gayatri Chakravorty Spivak (2010), Homi Bhabha (1998 e 1992), Jean Paul Sartre (1965), Michel Foucault (2002), Moema Parente Augel (2007), Pierre Bourdieu (1999) Simone de Beauvoir (2016), Stuart Hall (2003) e Thomas Bonnici (2007, 2009).

**Palavras-chaves:** Pós-colonialismo. Crítica literária feminista. Violência. Chimamanda Ngozi Adichie.

## ABSTRACT

This research is developed with the objective and work horizon to analyze how the theme of violence against black women, either physically or psychologically, is represented in *Purple Hibiscus*, a novel originally published in 2003 by Nigerian Chimamanda Ngozi Adichie. Femicide, although a recently coined term, gives its name to a very old practice, constituting the most extreme face of machismo. However, patriarchy, in which machismo is inscribed, has developed the most varied forms of violence against women, including symbolic violence, described by Pierre Bourdieu. In order to denounce and debate ways of confronting this and other forms of aggression against women, intellectuals who develop their research from a feminist perspective have created terms to better describe the condition of women in scenarios of patriarchal oppression: black Americans created womanism; the Brazilian Vilma Piedade, the dororidade; Conceição Evaristo, the writing, etc. Like these and other theorists, writers strive to make their creations a way of discussing the condition of women. In the midst of this, the condition of black women often questions how part of feminism has historically discussed the situation of black women, especially in contexts marked by colonialism. It is in this context that the choice for the Nigerian author is mainly due to the centrality that the theme in focus, the core of our research, occupies in the author's writings, especially in the novel selected as the research corpus. In addition to Feminist Literary Criticism, Postcolonial Studies will also guide this research, which has revealed indispensable works produced by names such as Alfredo Bosi (1995), Edward Said (2007), Elaine Showalter (1994), Gayatri Chakravorty Spivak (2010), Homi Bhabha (1998 and 1992), Jean Paul Sartre (1965), Michel Foucault (2002), Moema Parente Augel (2007), Pierre Bourdieu (1999) Simone de Beauvoir (2016), Stuart Hall (2003) and Thomas Bonnici (2007, 2009).

**Keywords:** Postcolonialism. Feminist literary criticism. Violence. Chimamanda Ngozi Adichie.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>2 PÓS-COLONIALISMO, FEMINISMO E VIOLÊNCIA SIMBÓLICA: ASPECTOS TEÓRICOS .....</b>	<b>18</b>
<b>2.1 Pós-Colonialismo como Resgate de Vozes Silenciadas .....</b>	<b>19</b>
<b>2.2 O Feminismo e a Questão da Mulher Negra .....</b>	<b>33</b>
<b>2.3 Violência Simbólica e Empoderamento Feminino .....</b>	<b>38</b>
<b>3 REPRESENTAÇÕES LITERÁRIAS DA VIOLÊNCIA CONTRA NEGRAS EM CONTEXTO COLONIAL E PÓS-COLONIAL .....</b>	<b>48</b>
<b>3.1 A Crítica e a Escritura Feminista .....</b>	<b>48</b>
<b>3.2 A Perspectiva das Escritoras Negras .....</b>	<b>55</b>
<b>3.3 Primeiras Abordagens na Obra de Adiche .....</b>	<b>64</b>
<b>3.3.1 O Romance <i>Meio Sol Amarelo</i> .....</b>	<b>65</b>
<b>3.3.2 O Romance <i>Americanah</i> .....</b>	<b>69</b>
<b>4 A VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NEGRA EM <i>HIBISCO ROXO</i> .....</b>	<b>78</b>
<b>4.1 Um Cenário de Violência Epidêmica .....</b>	<b>80</b>
<b>4.2 Do Poder Devastador da Violência Simbólica .....</b>	<b>86</b>
<b>4.3 Da Simbologia dos Hibiscos .....</b>	<b>93</b>
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>105</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>107</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A inquietação que me motivou a escolher a temática da violência contra a mulher enquanto objeto de estudo teve origem em alguns silêncios, essas anulações de voz que, paradoxalmente, ecoaram fundo em minha alma. O primeiro deles dizia respeito à ausência do estudo de literaturas africanas em toda minha vida acadêmica.

O segundo silêncio estava relacionado com meu pouco conhecimento sobre a autoria feminina, pois percebi que, ao longo de tantos anos como leitora, li majoritariamente obras escritas por homens. Nesse contexto, minhas estantes estavam preenchidas até bem pouco apenas por autores do sexo masculino, brancos e europeus, logo, os ditos canônicos.

O terceiro silêncio era fomentado pelo fato de não me perceber mulher negra. Por toda a vida, escutei que era morena, mulata ou bronzeada, nunca que era negra. Olhar um dia no espelho e ver que em mim havia toda uma ancestralidade marcada pela dor e silêncio foi perceber que não conhecia minha origem. Em casa, temos um livro que contém a genealogia da família Santiago, desde o primeiro português que pisou no Brasil. Todos brancos, muito brancos. Dos Carvalhos, pouco sei. Não sei qual foi meu primeiro ancestral que veio escravizado, desraigado da sua gente, para o Brasil. Nada sei a seu respeito, e mesmo que empreenda uma busca em cartórios, documentos de batismo e casamentos, possivelmente nunca saberei. Muitos dos meus antepassados foram frutos de estupro, do abandono; filhos bastardos, nunca reconhecidos. Nesse reencontro com minha história, pude me localizar em uma sociedade, infelizmente, racista e misógina.

Expandindo minha visão para fora do Brasil e abarcando o continente sul-americano, as perspectivas não mudam muito. As mulheres indígenas e negras são também o grupo mais desprestigiado nos demais países. E a opressão de gênero e raça parece ser um dos elementos comuns a todos os países americanos.

Enveredar pelo caminho por onde os negros em cativeiro caminharam pela América é seguir o rastro do sangue derramado em minerações, fazendas de plantações, em guerras que eram obrigados a lutar, em partos de filhos frutos da violência do senhorio, entre outros. Olhar para mim num sentido de localização dentro do meu continente não me causou nenhuma surpresa; todavia, aumentou

minha perspectiva histórica dos anos de escravidão e a luta desses homens e mulheres pela sobrevivência.

O quarto e último silêncio, o qual constitui o cerne deste estudo, referia-se à violência contra as mulheres. O silêncio que muitas carregam até a morte, que as consomem por dentro devido medo. Mesmo em um país como o Brasil, no qual há uma lei criada exclusivamente para proteger as mulheres, por meio da qual foi agravado o feminicídio, passando a ser definido como crime hediondo, ainda há o silenciamento. E tal atitude é altamente compreensível, pois basta lermos os noticiários para constatar que muitas mulheres que rompem os grilhões do silêncio são mortas em curto espaço de tempo.

A convergência desses vários silêncios deu corpo às minhas indignações enquanto mulher negra e posteriormente feminista. Foi em meio a esse processo de descobertas em torno da minha identidade e de buscas por uma militância por meio da pesquisa acadêmica que a obra de uma mulher africana, negra e feminista chegou-me aos olhos e ao coração: Chimamanda Ngozi Adichie.

Essa filha de professores, nascida em 1977 na cidade nigeriana de Enugu, teve uma infância confortável financeiramente e com acesso privilegiado a leituras, tendo sido assídua leitora de clássicos ingleses. Essa condição fez com que, ainda criança, já manifestasse interesse em compor suas próprias histórias. Aos 19 anos, ganhou uma bolsa de estudos e passou a morar nos Estados Unidos. Hoje, conserva ainda sua residência naquele país, embora passe a maior parte do seu tempo na Nigéria.

Ao rememorar sua criação literária na infância, a autora percebeu que seus enredos tinham personagens que pouco ou nada se assemelhavam a ela e com a maioria das pessoas com quem convivia. Eram imaginados e descritos como brancos, de olhos claros e apreciadores de cerveja de gengibre. Três aspectos que nada tinham a ver com sua realidade. Ao passar a ler escritores africanos, em especial o conterrâneo Chinua Achebe, Adichie compreendeu a possibilidade de se contarem histórias com elementos que pertenciam ao seu cotidiano, narrativas ligadas a sua cultura. A consciência de que pessoas negras poderiam ser autores e protagonistas abriu uma nova perspectiva para a escritora, permitindo desconstruir a sua “história única”.

Essa nomenclatura criada por Adichie, inspirada em uma fala de Achebe sobre a necessidade de haver um equilíbrio de histórias, refere-se à importância de

vozes oriundas de outros locais de fala. Algo similar ao que Edward Said explica em seu livro *Orientalismo* (2007), obra considerada por muitos estudiosos como sendo precursora dos estudos culturais pós-coloniais. Tendo como subtítulo *o Oriente é uma invenção do Ocidente*, a obra tem como alvo “introduzir uma sequência mais longa de pensamento e análise em substituição às breves rajadas de fúria polêmica que paralisam o pensamento para aprisionar-nos em etiquetas” (SAID, 2007, p. 19). As etiquetas alegoricamente sugeridas são os estereótipos criados que se cristalizam no ideário popular por meio da persistência e acabam tornando homogêneos grupos diferentes. Trata-se, assim, de um estudo que pode ser estendido para outros territórios. Inclui-se, aí, logicamente, a África, lugar que é associado muitas vezes a um contexto marcado pela selvageria, pelo exotismo e por indivíduos infantilizados e sem inteligência que vivem à espera da intervenção branca para sua salvação.

Baseando-se em ideias semelhantes às de Said e de outros autores associados ao pós-colonialismo, Adiche ganhou visibilidade depois da repercussão que sua palestra ao TED Global, em 2009, teve nas mídias sociais. Com o tema *O perigo da história única*, a nigeriana, em uma fala baseada em suas experiências enquanto mulher negra africana, conta-nos o quanto pode ser perigoso termos uma visão limitada – uma história única – sobre a realidade de outras pessoas e culturas.

Considerada uma figura *pop* por ter parte de uma palestra inserida na música da artista americana Beyoncé, por ter o título de uma das suas apresentações orais transformado em grito de manifesto (“Sejamos todas feministas!”) e por ser roteirista de um filme que adapta uma de suas obras, Adiche é uma formadora de opinião e conquistou um séquito de admiradores sedentos pelo que essa mulher tem a dizer. Seus livros estão entre os mais vendidos e suas palestras entre as mais assistidas nas plataformas digitais. Seu romance *Americanah* (2014), por exemplo, foi escolhido por voto popular, em Nova York, o livro do ano de 2017, e esteve presente em vários clubes de leitura nos EUA. Mas o que fez uma professora universitária de uma hora para outra tornar-se uma celebridade?

Primeiramente, Adiche é uma mulher negra africana. Em um mercado editorial com pouca presença de autores com essas características, essa condição veio a imprimir um diferencial a sua produção literária. Discípula de Chinua Achebe, considerado o pai da literatura africana, a escritora pertence a um país que possui

uma tradição literária consolidada, com nomes reconhecidos mundialmente, como o já citado Achebe; o Nobel de Literatura de 1986, Wole Soyinka; Amos Tutuola, Buchi Emecheta e autores mais recentes, como Teju Cole e Sefi Atta.

Em segundo lugar, as temáticas abordadas nas obras de Adiche são instigantes, mostrando a saga tão peculiar a quem pertence a um país africano, ao que soma sua condição de mulher negra. Suas protagonistas são inteligentes, acadêmicas, possuem uma força interior que as faz superar a violência na forma de agressões físicas e psicológicas, de guerra civil e racial. Em narrativas bem construídas, essas heroínas negras se configuram, sobretudo e acima de tudo, em vencedoras, superando vários obstáculos socioculturais e as barreiras de mercado, que nada mais são que um reflexo da sociedade misógina e racista a que pertencemos.

Esses e outros aspectos definidores da singularidade da obra de Adiche se impuseram de imediato frente às minhas inquietações de mulher negra e de pesquisadora. Nessa perspectiva, a definição de um tema específico que pudesse me servir de objeto de investigação, possibilitando oferecer uma contribuição aos estudos brasileiros sobre narrativas de autoria da Chimamanda Ngozi Adichie, levou-me a realizar uma pesquisa no depósito *on-line* de dissertações e teses da CAPES. Nesse levantamento, foram encontradas oito pesquisas sobre as narrativas da nigeriana, sete dissertações e uma tese. Desse escopo, apenas quatro pertencem a programas de pós-graduação em Letras/Literatura, estando as demais ligadas a programas de Tradução, Linguística e a áreas multidisciplinares.

A dissertação de Roberta Mara Resende, *Gênero e nação na ficção de Chimamanda Ngozi Adichie* (2013), do Programa da UFSJ em Teoria Literária e Crítica da Cultura, aborda a relação de gênero e nacionalidade apenas na obra *Meio Sol Amarelo*. Já a dissertação *Trancando histórias, tecendo trajetórias: a consciência diaspórica em Americanah de Chimamanda Adichie* (2017), defendida por Elisa de Sousa Silva Araújo na Universidade Federal da Paraíba, no Programa de Pós-Graduação em Letras, analisa o traslado dos personagens de *Americanah* e como a saída da autora de seu país modificou suas relações sociais. As demais dissertações trabalham a obra da nigeriana comparada com de outras escritoras negras: na Estadual da Paraíba, no Programa de Pós-graduação em Literatura e Interculturalidade, Rafaella Cristina Alves Teotônio disserta sobre *Por uma modernidade própria [manuscrito]: o transcultural nas obras Hibisco Roxo, de*

*Chimamanda Ngozi Adichie, e O Sétimo Juramento, de Paulina Chiziane (2013); na PUC-Rio, no Programa de Pós-graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade, Janderson Albino Coswosk pesquisou sobre Narrativas transatlânticas: reflexões sobre identidade e nação em Compaixão, de Toni Morrison e Americanah, de Chimamanda Ngozi Adichie (2017).*

O que se percebe, portanto, é que nenhuma das referidas dissertações aborda especificamente a temática da violência contra a mulher. A questão é parcialmente discutida na tese de Alyxandra Gomes Nunes, *Conflitos, silêncios e a Guerra do Biafra na nação imaginada nos romances Purple Hibiscus e Half of Yellow Sun, de Chimamanda Ngozi Adichie (2016)*, do Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos da UFBA; entretanto, a autora não discute com profundidade a questão da violência doméstica.

A partir da referida análise dos trabalhos acadêmicos sobre a obra de Adiche, definimos o objetivo geral desta pesquisa, a saber: analisar como o tema da violência contra a mulher negra, seja física ou psicologicamente, ganha representação em *Hibisco roxo*, romance publicado originalmente em 2003. No curso dessa discussão, no entanto, também investigamos como a resistência feminina é discutida na referida obra.

Para discutirmos a questão da violência contra a mulher, no entanto, esta pesquisa procura situá-la em um espectro maior, encampando questões ligadas ao contexto em que Adiche erige seu projeto escritural. Dessa forma, o trabalho inclui discussões próprias aos chamados estudos pós-coloniais, nos quais a alteridade ocupa lugar de destaque a partir de um esforço de resgate da(s) história(s) e da(s) voz(es) dos que outrora foram silenciados pela ação do colonizador. As inserções dessas discussões tornam-se relevantes devido ao fato de que a literatura nigeriana, como a de toda a África, desenvolveu-se em franca resistência à ação dos invasores europeus, os quais por séculos tentaram marginalizar, segregar e até mesmo silenciar a língua e a cultura dos nativos dos países que colonizavam.

Por outro lado, é importante destacar, junto com Thomas Bonicci (2007), que o pós-colonialismo e o feminismo têm muito em comum: há um caminho similar entre o imperialismo, que subjuga outras nações consideradas inferiores e o patriarcalismo, que limita a liberdade das mulheres. A opressão promovida por ambos deu origem a escritores engajados, cujas obras literárias evidenciam claramente um viés de manifesto e denúncia contra a submissão. Nesse processo, a



análise da obra de Adiche reclama ao pesquisador a inclusão do feminismo como aparato teórico e analítico da ficção da referida autora.

Esta dissertação, portanto, se desenvolve a partir da conjugação de discussões que tanto se ligam aos estudos pós-culturais quanto à corrente feminista de crítica literária, em específico, a de orientação anglo-americana, que “privilegia a contextualização político-pragmática, e implicações das experiências culturais e intersubjetivas de leitoras e/ou de autoras” (ZOLIN, 1999, p. 28).

No que diz respeito à estrutura desta pesquisa, cabe informar que ela se acha dividida em três capítulos, cujos conteúdos podem ser assim resumidos:

Na primeira seção, de natureza marcadamente teórica, apresentamos uma revisão crítica sobre obras referenciais relacionadas com algumas das proposições centrais de duas áreas de investigação teórica que dão suporte a nossa pesquisa: o pós-colonialismo e o feminismo. Enquanto construto teórico que se insere na interseção dessas duas correntes de pesquisa, a questão da violência, e mais propriamente a da violência simbólica, é alvo de reflexão no fechamento do capítulo de abertura. Importa destacar ainda que, para a consecução desse capítulo, alguns teóricos foram particularmente importantes, entre os quais Pierre Bourdieu (1999), Edward Said (2007), Elaine Showalter (1994), Elódia Xavier (2007), Gayatri Chakravorty Spivak (2010), Homi Bhabha (1998 e 1992), Jean Paul Sartre (1965), Michel Foucault (2002), Moema Parente Augel (2007), Alfredo Bosi (1995), Simone de Beauvoir (2016), Stuart Hall (2003) e Thomas Bonnici (2007, 2009).

No segundo capítulo, os temas discutidos na seção anterior são revisitados a partir da análise do retrato que lhes conferem alguns escritores em suas obras de ficção, com ênfase para a produção de autoras negras. Nessa perspectiva, no âmbito da discussão sobre temas como o questionamento do cânone e dos estereótipos femininos difundidos por meio da literatura, fazemos referências a obras que se tornaram arcabouços para a discussão da condição da mulher na África. Como fecho desse capítulo e como antecipação da análise de *Hibisco Roxo* a ser desenvolvida no capítulo final, trazemos as primeiras análises de obras de Adiche em que ela discute o tema da violência contra a mulher: os romances *Meio sol amarelo* e *Americanah*.

No terceiro e último capítulo, a discussão da temática da violência contra a mulher (e também da resistência feminina) se efetiva exclusivamente a partir da análise do romance *Hibisco roxo*. Nessa perspectiva, após uma abordagem do

contexto de violência global da sociedade nigeriana que a narrativa apresenta, passamos à discussão de como tanto a violência física quanto simbólica no universo doméstico da narradora são mostrados no livro, tendo como epicentro a figura de Eugene. Por fim, analisamos a simbologia do hibisco, já presente no título da obra, no que diz respeito tanto ao processo de tomada de consciência quanto de adoção de ações emancipadoras das mulheres negras vitimadas pelo pai da narradora.

## 2 PÓS-COLONIALISMO, FEMINISMO E VIOLÊNCIA SIMBÓLICA: ASPECTOS TEÓRICOS

*Eu fui mandiga, cambinda, haussá;  
Fui um Rei Egbá preso na corrente.*

*Sofri nos braços de um capataz,*

*Morri nos canaviais onde se plantava gente.*

*(Meu Deus, meu Deus, está extinta a escravidão? – samba-enredo da Paraíso do Tuiuti em 2018)*

Neste capítulo, efetuamos discussões envolvendo os dois sistemas teóricos que orientam nossa pesquisa: o pós-colonialismo e o feminismo. Nessa perspectiva, através de um cotejo entre obras de referência no âmbito dessas duas áreas, mostramos como a mulher negra, e mais propriamente aquela que habita o continente africano, se encontra no entrecruzamento dessas duas áreas, posto configurar-se em objeto de investigação tanto dos estudos pós-coloniais quanto das investigações de caráter feminista.

Na interseção das pesquisas dessas duas áreas sobre a mulher negra, damos aqui destaque a uma questão que constitui o cerne de nossas análises sobre a obra de Chimamanda Ngozi Adichie nos capítulos que se seguem a este: o tema da violência, seja esta física ou psicológica. Nessa perspectiva, trazemos aqui uma discussão em torno da violência simbólica, aqui entendida nos termos com que Pierre Bourdieu a define: “violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento” (BOURDIEU, 1999, p. 7-8). Junto com essa discussão, no entanto, também incorporamos a reflexão sobre o empoderamento feminino, este entendido como coroamento de um processo resultante da resistência feminina contra as várias formas de agressão sofridas pelas mulheres.

Para a consecução desta seção da pesquisa, recorreremos a obras produzidas por autores de referência nas áreas e temáticas atinentes às preocupações de pesquisa. Estes teóricos aos quais recorreremos para o desenvolvimento deste capítulo, destacamos, além do já citado Bourdieu (1999), os nomes de Edward Said (2007), Elaine Showalter (1994), Elódia Xavier (2007), Gayatri Chakravorty Spivak (2010), Homi Bhabha (1998 e 1992), Jean Paul Sartre (1965), Michel Foucault (2002), Moema Parente Augel (2007), Alfredo Bosi (1995), Simone de Beauvoir (2016), Stuart Hall (2003) e Thomas Bonnici (2007, 2009).



## 2.1 Pós-Colonialismo como Resgate de Vozes Silenciadas

Criado nos anos 70 do século passado, mas adquirindo *status* de sistema teórico somente na década seguinte, o pós-colonialismo tem sido alvo de vários questionamentos, a começar pela sua denominação, produtora de ambíguas interpretações. É o que explicam Ella Shohat e Robert Stam (2006) a partir de uma reflexão sobre a Argélia, ex-colônia da França: o prefixo “pós” indicaria a perspectiva do ex-colonizado (o argelino), do ex-colonizador (o francês) ou do imigrante deslocado na metrópole (o argelino na França)? (Cf. SHOHAT; STAM, 2006, p.75). Por outro lado, Moema Parente Augel (2007) alerta para o uso indiscriminado do termo, que tanto é empregado como uma fase temporal da saída da situação de subalternidade quanto como uma referência a estudos acadêmicos ligados a produções literárias e artísticas de ex-colônias:

O termo “pós-colonial” se refere, como teoria, na primeira variante, a uma direção teórica específica que se caracteriza, sobretudo, por tratar de diferentes conceitos teóricos pós-modernos e pós-estruturalistas para literaturas, culturas e sociedades nas regiões que foram colonizadas – mas também culturas das “diásporas” ou culturas de migrantes nos antigos centros coloniais (AUGEL, 2007, p. 140)

A despeito desses questionamentos, o pós-colonialismo tem se afirmado como “a mais importante mudança a assinalar no campo dos estudos culturais (e literários) a análise das relações de poder, nas diversas áreas da atividade social caracterizada pela diferença: étnica, de raça, de classe, de gênero, de orientação sexual” (MATTA, 2014, p. 27). Trata-se de um campo de estudos que tem como fundamento a ideia de que a cultura dos povos colonizados, enquanto um *outro*, foi tradicionalmente interpretada por meio da perspectiva eurocêntrica, tendo o olhar julgador do colonizador menosprezado o diferente, reduzindo-o a algo peculiar, exótico. Nesse processo, o europeu por muito tempo blasonou uma pretensa autoridade sobre a cultura do colonizado a ponto de discuti-la nas academias, em tribunais, em igrejas, etc.

A ação do colonizador efetivamente impõe o silêncio aos subjugados, justificando-se tal ação com a suposta necessidade de trazer civilidade à cultura autóctone, tida como primitiva, inferior, portanto, à cultura do invasor. Nesse contexto, o saber epistemológico eurocêntrico criou um discurso que menosprezou a

África, desqualificando-a enquanto um lugar com vasta cultura diversificada. Inferiorizar as demais populações foi o argumento base para justificar a colonização de outras terras fora da Europa. Não se tratou puramente da busca de matérias-primas e preciosidades para as metrópoles, uma vez que os países colonizadores pregavam a necessidade cristã de conversão, a qual era acompanhada de uma “domesticação”, depois surgindo a possibilidade de utilizar pessoas como mão-de-obra, o que culminou na escravidão de diversos seres humanos, causando a maior diáspora de que se tem notícia na história.

No âmbito dos estudos pós-coloniais, as questões até aqui levantadas ganham uma interessante abordagem no Orientalismo, campo de estudo popularizado desde o século XVIII, mas que ganhou maior visibilidade a partir da obra de autores como Edward Said. Para o teórico palestino, o Ocidente criou uma visão distorcida do mundo oriental, em particular do mundo islâmico, num processo em que se procurou identificar tanto orientais quanto africanos como povos bárbaros. Assim, perdurando-se até nossos dias a mentalidade racista que deu suporte às ações coloniais no passado, arquitetou-se a seguinte hierarquia de poder: no topo, acha-se o Ocidente, com sua civilização tecnológica e de conhecimentos científicos avançados; abaixo, situam-se os orientais, os africanos, os indígenas, os latino-americanos e outros grupos minoritários. Dessa forma, tendo como fundamento o preconceito e a intolerância, um grande muro veio a ser criado: “A Europa, o Ocidente, ‘nós’; e o estranho, o Oriente, o Leste, ‘eles’” (SAID, 2007, p. 78).

Importa lembrar que o colonialismo não se iniciou com as grandes navegações. Esse sistema de opressão econômica e militar já era praticado por grandes impérios no passado, como o Romano, o Grego, o Etíope e o Mali, entre outros. Era comuníssimo, e previsível, que civilizações quisessem expandir seu poderio, subjugando outros grupos e impondo-lhes a subserviência. A escravidão de pessoas era praticada de forma diferente, não baseada na cor da pele, mas enquanto pena imputada àqueles que cometiam crimes, contraíam dívidas, eram acusados de traição, entre outros ilícitos. Em todos esses casos, embora a cor da pele não fosse fator determinante para a escravização, observa-se uma relação muito estreita com o escravismo praticado na África.

Em meados do século XV, no entanto, com a expansão e busca de novas fontes de riquezas empreendida por navegadores e patrocinadas por suas

respectivas coroas, o colonialismo se reinventou: além das características já mencionadas, a imposição cultural ganhou nova dimensão no âmbito da ação colonizadora. É a partir de então que o sistema escravocrata ganha nova escala e *modus operandi*: levar milhões de pessoas destituídas da sua dignidade, arrancadas de suas famílias e cultura, fixá-las em outro território e fazê-las trabalhar exaustivamente em condições precárias. Nesse pormenor, cabe destacar que os conflitos étnicos na África favoreceram de certa forma a conquista do continente por parte do invasor europeu.

Os africanos vieram então a ser escravizados, sendo esse crime justificado por uma interpretação um tanto equivocada quanto falaciosa do versículo vinte e cinco do capítulo nove do livro bíblico do *Gênesis*, que supostamente identificava os negros como descendentes amaldiçoados de Cam, filho de Noé. Os filhos de Cam teriam estabelecido morada no continente africano e cada um dado origem a uma nação, como exemplo, Cuxe, que formou o povo cuxita. Os gregos se referiam aos cuxitas como etíopes, com o sentido de “queimado por insolação”, alusão à tez escura desse povo.

Bosi (1995) aborda a danação de Cam e como esse episódio bíblico fundamentou o ideário racista, justificando o destino dos negros enquanto escravos dos brancos. “O povo africano será negro e será escravo: eis tudo” (BOSI, 1995, p. 256). Os “camitas” seriam o povo de pele escura de diversas nações africanas e alguns povos da Palestina que já tinham fincado estadia antes das chegadas dos hebreus. Ao longo de vários episódios bíblicos, toma lugar o povo cananeu, que seria descendente dos camitas. Esse povo herda também a sina da escravização e também o apreço pela prática do pecado, ato que os afasta de lahweh. “O narrador de Gênesis 9, teria criado um mito etiológico, calcado talvez na tradição do pecado original de Adão, para dar conta da instituição do cativo” (BOSI, 1995, p. 257). Bosi ironiza o fato que com o sacrifício de Jesus Cristo, filho de lahweh, a aliança com o pai é refeita. Porém, isso nada mudou em relação aos descendentes de Cam e continuaram sendo oprimidos embasados em uma perspectiva teológica.

Chinua Achebe, em seu livro de ensaios *A educação de uma criança sob o protetorado britânico* (2012), discute outros argumentos igualmente absurdos e descreve sobre como foi vivenciar, ainda na infância, as influências coloniais na Nigéria, e como foi a transição para uma nação independente: “Assim, essas criaturas africanas não têm alma, não têm religião nem cultura, nem história, nem

fala humana, nem Q.I. É de admirar, então, que devam ser subjugadas por aqueles dotados desses dons humanos?” (ACHEBE, 2012, p. 117)

O invasor, fundamentado por argumentos assim, já não se contentava em simplesmente explorar a nova terra e extrair todas as suas riquezas; ele queria almas, queria a conversão a sua cultura, impondo novas línguas e nova forma de vivenciar a espiritualidade:

A colonização é um projeto totalizante cujas forças motrizes poderão sempre buscar-se no nível do *colo*: ocupar um novo chão, explorar seus bens, submeter os seus naturais. Mas os agentes desse processo não são apenas suportes físicos de operações econômicas; são também crentes que trouxeram nas arcas da memória e da linguagem aqueles mortos que não devem morrer (BOSI, 1995, p.15).

Como se observa pelas palavras de Bosi, a ação colonizadora promove não só a espoliação do patrimônio dos nativos, mas também se esmera em impor sobre o povo dominado a cultura do invasor, a qual se estende desde a religião professada à língua. Há também a fixação na cronologia da história como o começo daquele povo a partir da presença dos primeiros invasores. No Brasil, como detalha Bosi na obra citada, o desdobramento disso foi a demonização e posterior silenciamento da cultura dos indígenas brasileiros. Portanto, observa-se uma similaridade entre o que ocorreu no Brasil e no continente africano, em que também se operou uma submissão da cultura nativa à cultura do europeu.

A África passou a ser de fato o lugar de fixação de colonos ávidos por enriquecimento a partir do século XVIII, visto que, no auge da colonização do continente americano, o continente serviu mais como fornecedor de pessoas escravizadas, para o que eram vitais acordos entre os europeus e alguns grupos étnicos africanos. Algumas partes da costa do território africano serviam como portos, de onde zarpavam navios carregados de pessoas que seriam levadas para outras terras na condição de servidão, configurando a maior diáspora conhecida. Para tanto, instituições a serviço do ideário europeu estavam presentes no território, como igrejas, leis, polícia, escolas e universidades. A presença de instituições de ensino, a propósito, mostrava-se imprescindível para a finalidade de apagamento da cultura nativa com vistas à implementação da cultura do colonizador.

A partir de 1870, as grandes potências europeias passaram a não ver os territórios coloniais apenas como locais de exploração, mas como mercados em potencial. O capitalismo modificava-se por conta da expansão industrial e passou a



necessitar de mais mercados fora dos países produtores. Surge uma nova forma econômica, política e cultural designada imperialismo, que visava à expansão do mercado, de indústrias e do consumo. O progresso era obtido através da conquista, de tal maneira que a Teoria da Seleção Natural, de Charles Darwin, passa a ser recontextualizada pelo inglês Herbert Spencer, dando origem ao conceito de Darwinismo Social. Tal qual a teoria de Darwin, que preconizava a evolução das espécies pela sobrevivência dos mais fortes, uma suposta evolução da sociedade humana justificaria a subjugação dos menos favorecidos tecnológica e financeiramente pelos países de maior poderio econômico e tecnológico:

Em outras palavras, se a luta pela existência resultava na sobrevivência e no predomínio dos animais e das plantas mais capazes, como afirmava Darwin, uma luta semelhante se produzia entre as raças humanas e as nações, com idênticos resultados. Essa dura concorrência em âmbito internacional, que justificava a conquista e a destruição de sociedades inferiores, era feita em nome do progresso (BRUIT, 1994, p. 9).

Convém destacar que a crítica ao eurocentrismo não é voltada para os europeus enquanto indivíduos, e sim para aquilo que um conjunto de homens, respondendo por uma nação europeia, fez às demais civilizações que destoavam da sua cultura. O poder que os europeus atribuíam a si era a justificação para o colonialismo, e sua estabilidade e crescimento econômico necessitavam da matéria-prima e da força física fornecida por grupos considerados inferiores, haja vista que “O colonialismo recusa os direitos do homem a homens que submeteu pela violência, que mantém pela força na miséria e na ignorância” (MEMMI, 2007, p. 28). Essa relação de subserviência reverbera ainda hoje quando nos atentamos a uma divisão econômica em Primeiro a Terceiro Mundo, e percebemos que o último grupo é composto por países que outrora foram colônias dos países da Europa.

Por outro lado, convém destacar que a resistência por parte daqueles que foram destituídos de direitos, solapados pela desigualdade social, sequestrados da sua cultura, veio a se organizar por meio de movimentos nacionalistas organizados principalmente por aqueles que tiveram acesso aos estudos, tendo em vista que “onde o imperialismo semeou a cultura do branco, o colonizado se alimentou e aprendeu a usar as ferramentas do colonizador” (BRUIT, 1994, p. 79). Destarte, cabe ressaltar que o fim da II Guerra Mundial propiciou um momento-chave para que toda a teoria sobre o silenciamento das culturas africanas viesse a dar suporte a

ações visando à emancipação política das então colônias: além da retórica libertária que os países aliados usavam para afirmar a luta contra o nazi-fascismo, a situação econômica das potências europeias dificultava a manutenção do aparato militar e administrativo necessário para a perpetuação do colonialismo. Por outro lado, o movimento do pan-africanismo, que fez da ideia da raça comum a “base da solidariedade que deveria ligar todos os negros, associando o sentimento racial ao sentimento de família” (REIS, 2011, p. 80), contribuiu para desencadear uma onda de formações de grupos em prol de uma África com menos interferências europeias.

Data de 1980 o início do interesse efervescente acerca de estudos sobre países fora do eixo ocidental. A análise de produções literárias ligadas a essa corrente é uma das várias manifestações culturais que perfazem o escopo de possibilidades epistêmicas pós-coloniais (CRUZ, 2016). Visto por muitos como uma forma de ativismo, de ruptura do modelo europeu que rege as artes, é também um posicionamento político de seus criadores “pelo direito de suas culturas interferirem e transformarem as culturas ocidentais” (CRUZ, 2016, p. 40).

A hierarquia de saberes é questionada e há a promoção da democracia cultural, na qual diferentes manifestações culturais estão presentes concomitantes. Young citado por Cruz (2016) vê no pós-colonialismo não uma teoria científica norteadora de resultados esperados, mas um conjunto de perspectivas “justapostas (às vezes de modo contraditório), misturadas a assuntos de outras disciplinas e atividades relacionadas à posição da mulher, desenvolvimento, ecologia, justiça social, e socialismo” (CRUZ, 2016, p. 45).

A discordância nos arcabouços teóricos e até mesmo a pouca produção científica na área ocasionam poucos espaços de estudos nas universidades. O que a possibilita é a junção com outras áreas de estudo, como a Linguística, História, Ciências Políticas e da Crítica Literária Feminista. A possibilidade de autores de diferentes perspectivas torna a literatura pós-colonial um arcabouço abundante para estudos, e é bem sintomático quando observamos as prateleiras em livrarias e vemos o que antes era raro, agora ainda que diminuto, já aparecem obras literárias de autores africanos de diferentes nacionalidades, tais como Mia Couto, moçambicano que em suas narrativas explora a oralidade, o animismo; Nadine Gordimer, sul-africana e Nobel em 1991, que abordou o regime do *apartheid* em suas obras; Ondjaki, angolano que possui obras voltadas para o público infantil; ou autores que não possuem em seu projeto literário indícios da sua raiz africana, como

J. R. R. Tolkien, que, mesmo nascendo em um país localizado na África (República do Estado Livre de Orange, posteriormente anexado a África do Sul) e cumprindo os requisitos legais para ter a nacionalidade<sup>1</sup>, entre eles a cor de pele branca, não possui uma obra que o faça ser considerado um escritor pós-colonial.

De fato, assim como não há uma única literatura pós-colonial, não existe uma única “teoria” pós-colonial, já que o termo se refere a várias ideias e práticas tão diferentes quanto o feminismo ou socialismo. Além disso, o pós-colonialismo pode ser discutido em áreas tão distintas quanto Estudos Culturais, Estudos Pós-Modernos ou Análise do Discurso (CRUZ, 2016, p. 45-46).

Um conjunto de características serve para localizar a produção literária, e se concretizadas, a fazem ser vista como uma obra pós-colonial, tal como a nacionalidade e raça do autor, se a narrativa possui elementos que levantam críticas à cultura dominante promulgada pelo europeu, se o passado colonial influencia no presente, se elementos étnicos são colocados em concomitância a práticas culturais ocidentais. Ou seja, havendo uma clara conotação de descolonização, de ruptura, de crítica à “história oficial”, há uma obra literária pós-colonial. Cruz (2016) elenca mais algumas características que ressaltam a vinculação a essa corrente, como: a) as diferenças históricas e culturais; b) um grande interesse aos mitos de identidade e autenticidade; c) uma preocupação constante com deslocamento e lugar; d) o sentimento de alienação, de não pertencimento ao lugar; e) as questões relativas à margem *versus* metrópole.

As sociedades que dão abrigo a múltiplas culturas, como é o caso de nações africanas pós-coloniais, buscam, muitas vezes a passos trôpegos, uma forma de harmonizar essas culturas variadas. Para discutir essa questão, o teórico Stuart Hall (2003) desenvolve o conceito de multiculturalismo, por meio do qual discorre sobre sociedades mistas, dando ênfase para questões como colonialismo e trabalho escravo. Como explica o autor, desde os grandes impérios, os deslocamentos, as migrações já eram frequentes, sejam por questões políticas, sejam por aspectos climáticos, geográficos, por desastres naturais, etc. Com o fim da II Guerra Mundial e a independência de várias colônias a partir de 1950, muitos dos países libertos preocuparam-se mais com a descolonização do que com a

---

<sup>1</sup> Por conta das leis de nacionalidade que informavam que o cidadão que passasse mais de dois anos fora do país perdia a nacionalidade, Tolkien tornou-se para muitos um cidadão genuinamente inglês por se estabelecer e receber a nacionalidade britânica ainda na infância.

construção de um país digno para seus cidadãos. Nessa perspectiva, em sociedades hierarquizadas pelo poder colonial, a ausência de uma configuração fixa desestabilizou a paz interna no país, contribuindo para conflitos étnicos, guerras civis, instabilidade governamental, etc., que contribuíram para a escassez de recursos alimentícios, falta de emprego, baixos salários e corrupção. Dessa maneira, tornou-se comum jovens saírem do país em busca de melhores oportunidades e no novo solo, os quais terminaram por se agrupar em comunidades que evidenciam algum laço de afinidade entre eles. Hall os nomeou como “comunidades de minorias étnicas” (HALL, 2003, p. 65), considerando que refletiam o senso de identidade que tentam preservar.

A arma encontrada por alguns para vencer a misoginia e o racismo da sociedade que os recebia veio a ser a literatura, um meio para se quebrar os grilhões que amordaçavam as bocas dos que antes eram vistos como incapacitados. A esse respeito, Sartre, em “Orfeu Negro”, capítulo da obra *Reflexões sobre o racismo* (1965), apresenta uma reflexão acerca da produção literária como uma forma de resistência e resignificação enquanto indivíduos. “O que esperáveis que acontecesse, quando tirastes a mordenga que tapava estas bocas negras? Que vos entoariam louvores?” (1965, p. 89). Mais adiante, ele afirma:

Numa palavra, dirijo-me aqui aos brancos e gostaria de explicar-lhes o que os negros já sabem: porque é necessariamente através de uma experiência poética que o negro, na situação presente, deve primeiro tomar consciência de si mesmo. (SARTRE, 1965, p. 92)

O que não será estranho quando percebemos que muitos protagonistas dos movimentos de insurreição eram ligados à literatura, como o poeta Lobumba, no Congo, e o também poeta Agostinho Neto, que será o primeiro presidente da Angola pós-independência. É na Nigéria, possivelmente, que surgiram os primeiros romances de cunho de resistência ao jugo colonial escritos por nativos, sendo os escritores Amos Tutuola e Chinua Achebe os precursores:

Nasce então uma literatura original em inglês a partir das ex-colônias britânicas, a qual não poderia ser chamada simplesmente “literatura inglesa”. Críticos da metrópole inglesa logo desenvolveram a ideia de *Commonwealth Literature* (literatura da comunidade das ex-colônias britânicas). Evidentemente, pode-se ver que a ideia de uma *Commonwealth Literature* seguia os padrões metrópole-colônia, com a Inglaterra posicionando-se no centro e as novas nações independentes colocadas à margem. Na década de 1970, os escritores caribenhos, africanos e asiáticos

rejeitaram qualquer conotação do *Commonwealth*, devido à continuação do eurocentrismo pela crítica britânica e à recusa dos escritores nativos em admitir a superioridade da civilização britânica e europeia (BONNICI, 2009, p. 261).

A língua empregada nas produções literárias será um mote que criará dois lados entre os escritores africanos. Ngũgĩ wa Thiong'o, escritor queniano, encabeça os escritores que acreditam que a escrita de narrativas na língua do colonizador é mais uma demonstração de colonização. Antes escritor em língua inglesa, Thiong'o hoje escreve em gikiyu, sua língua mãe. Em seu livro *Descolonizar la mente: la política lingüística de la literatura africana* (2015), o queniano “argumenta que falar em uma literatura africana escrita em idiomas europeus não apenas é um absurdo como também ajuda o esquema do imperialismo ocidental a manter a África em perpétua escravidão” (ACHEBE, 2012, p. 100). Ou seja, a obrigação em se falar um idioma que originariamente não pertencia àquele povo é um sinal de que a dependência continua mesmo depois da autonomia política.

Diferentemente, Chinua Achebe defendia que, infelizmente, era por meio da utilização da língua do colonizador que o resto do mundo poderia escutar as vozes dos colonizados. Esse posicionamento de Achebe não impossibilitava o emprego de lacunas metonímicas, recurso em que se utiliza expressões da língua étnica nas frases em língua europeia, o que é bastante aproveitado por Adiche, ao usar com recorrência expressões igbos, que serão preservadas nas diversas traduções justamente por conotarem a presença entre mundos de seus personagens. Achebe (2012, p. 101) até argumenta que “enquanto Ngũgĩ acredita que se trata de escolher entre *uma ou outra*, eu sempre considerei as duas”.

O posicionamento de Ngũgĩ é de caráter de resistência frente a tradição imperialista. Achebe, em uma perspectiva positiva, vê no inglês uma língua comum para que as várias etnias que vivem nas delimitações da Nigéria possam se entender. Um país, que possui mais de duzentas línguas maternas, ter a presença do inglês como língua oficial, viabilizou a comunicação interna. Dessa forma, Achebe em uma extensa explicação e citando o exemplo do então presidente de Gana, Kwame Nkrumah, que mesmo sendo um progressista e tendo a oportunidade de resgatar o uso oficial das línguas nativas em seu país, preferiu a continuação do inglês como língua oficial em Gana, visualizando justamente a integração do país, que assim como a Nigéria, é composto por diversas etnias cada qual com um idioma

diferente. Assim, Ngũgĩ vê no ato de abolir as línguas europeias da África um ato de resistência. Achebe também interpreta como resistência continuar a utilizá-las visando a união dos povos.

Parece, então, que o culpado pelas dificuldades linguísticas da África não é o imperialismo, como Ngũgĩ quer nos fazer crer, e sim o pluralismo linguístico dos modernos Estados africanos. Isso explica, sem dúvida, o estranho fato de que países marxistas da África, com exceção da Etiópia, foram os que se mostraram mais prontos a adotar o idioma de seus ex-senhores coloniais – Angola, Moçambique, Guiné-Bissau e depois Burkina Faso, cujo ministro da Cultura disse certa vez, com ligeiro tremor ao mencionar o fato, que a existência de sessenta étnicos do país poderia significar sessenta nacionalidades diferentes (ACHEBE, 2012, p. 109-110).

A língua se torna um instrumento valioso no ato de contar para o mundo as origens, culturas e dissabores coloniais dos africanos. Como recurso poético, a língua denuncia as dores e também vangloria a sobrevivência da cultura africana mesmo em face de anos de opressão. O cânone europeu, branco, cristão e masculino é fragilizado. O eurocentrismo literário, forçosamente, cede espaço para novas experiências e produções narrativas, justamente daqueles que no passado foram infantilizados. Mulheres, negros, indígenas, utilizam da literatura como um efeito de descolonização. “A descolonização é, em verdade, criação de homens novos” (FANON, 1979, p. 30), autores que reescrevem a sua história, a sua experiência africana. Ressignificam a sua individualidade e procuram registrar a vivência de sujeitos que agora precisam transitar entre dois mundos: o étnico, com sua língua e costumes; e o globalizado, os tornando criaturas híbridas (BHABHA, 1998)

Para situar a reflexão dessas questões no terreno das cinco ex-colônias portuguesas na África, cabe destacar que, a partir dos anos de 1960, elas se organizaram, tendo contado com a ajuda da União Soviética na questão armada, para proclamarem sua independência da metrópole. Para isso, foi fundamental a ação dos seguintes partidos políticos, todos de orientação socialista: Movimento Popular de Libertação Popular de Angola (MPLA), Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) e Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe (MLSTP).

Na Nigéria não foi diferente, embora não tenha ocorrido no país a necessidade de um conflito armado: a Inglaterra, percebendo que a independência era inevitável e que sua situação econômica não estava favorável para defender sua

soberania em solo nigeriano, já que ainda não tinha se recuperado das baixas de duas guerras mundiais sucessivas, retirou-se pacificamente do território, não sem antes consolidar acordos econômicos, principalmente acerca do petróleo nigeriano. Uma atitude que poderia ser interpretada como bom moralismo inglês, tal qual a Lei Bill Aberdeen, que tornou ilegal o tráfico de escravos, em 1845, mas que, se observada de perto, nada mais foi do que uma tática de redução de danos, de ganho econômico.

Nos meandros da conquista da autonomia, surge um discurso anticolonial, voltado para o nacionalismo e o reconhecimento enquanto nação. Nessa perspectiva, os Estudos Culturais, ao qual se liga o pós-colonialismo, veio a se constituir como um aparato teórico importantíssimo, tendo desenvolvido diversos termos que antes não faziam parte do jargão da crítica. O hibridismo, um desses termos, foi tomado de empréstimo da área da Botânica pelo russo Bakhtin para a Linguística, e depois emprestado da Linguística para a Literatura, pelo indo-britânico Homi Bhabha. Para Bakhtin, o hibridismo é o encontro de vozes dissonantes, as quais, mesmo que se constituindo como antagonistas, vêm a coexistir em um discurso. Bhabha (1998), aplicando a ideia sobre a relação entre colonizador e colonizado, reflete sobre como os discursos que os representam se amalgamam, criando um entre-lugar. Essa noção de ambivalência evidencia uma territorialidade contraditória, mas ao mesmo tempo afirmativa do sujeito moderno.

No pós-colonialismo, o hibridismo é entendido como troca de influências culturais, “a qual subestimava a desigualdade inerente às relações de poder e enfatizava as políticas de assimilação através do mascaramento das diferenças culturais” (BONNICI, 2009, p. 30). Ligado ao termo mestiçagem, no sentido de fusão racial, o hibridismo também se associa ao termo sincretismo, que é a concomitância de credos religiosos. Cultura híbrida, no caso, é o encontro – porém, não fusão – de elementos oriundos de diferentes origens, que, ao se aproximarem, criam novos objetos, práticas culturais: “Os próprios conceitos de culturas nacionais homogêneas, a transmissão consensual ou contígua de tradições históricas ou comunidades étnicas “orgânicas” – enquanto base do comparativismo cultural –, estão em profundo processo de redefinição” (BHABHA, 1998, p. 24).

Zilá Bernd (2004) alerta sobre os dois caminhos a que o hibridismo pode levar. O primeiro tem uma perspectiva negativa em relação às culturas minoritárias, pois o dominador provoca o processo de hibridização cultural ambicionando

“apropriar-se de elementos de culturas marginalizadas para reutilizá-las a partir dos paradigmas de aceitabilidade das culturas homogêneas” (BERND, 2004, p.100). Ou seja, transformar a cultura de minorias em um produto de consumo. Já o segundo caminho, seria o reconhecimento da cultura minoritária agregando-a e, através do contato com a cultura dominante, “gera novos objetos culturais que correspondem a tentativas de tradução ou de inscrição subversiva da cultura de origem em uma outra cultura” (BERND, 2004, p. 101).

Bhabha (1998) arrazoia sobre o poder de expressão que os grupos minoritários que vivem à periferia do poder e destituídos de privilégios, e evidencia que cada vez mais esses grupos vêm produzindo literatura a partir da sua perspectiva, reinscrevendo as tradições, suas culturas e até mesmo, a ideia de nação. O entre-lugar produz “o novo” que, ao mesmo tempo em que é uma novidade em relação ao passado, é também um ato de resistência, mexendo nas estruturas de poder, que outrora recebiam o nome de colonialismo, e hoje, com a ampliação do mercado, de neocolonialismo. Entretanto, Bhabha não acredita que precisa haver um essencialismo de raça, classe ou gênero para se falar sobre algo, e alerta para uma tendência de confrontar binarismos do tipo brancos *versus* negros, homens *versus* mulheres, ocidentais *versus* não-ocidentais. O fato do hibridismo criar esse entre-lugar de discurso dissolveria assim os esquemas binários, estando à frente desse reducionismo:

Tal perspectiva permite a autenticação de histórias de exploração e o desenvolvimento de estratégias de resistência. Além disto, no entanto, a crítica pós-colonial dá testemunho desses países e comunidades – no norte e no sul, urbanos e rurais, – constituídos, se me permitem forjar a expressão, “de outro modo que não a modernidade”. Tais culturas de contramodernidade pós-colonial podem ser contingentes à modernidade, descontínuas ou em desacordo com ela, resistentes a suas opressivas tecnologias assimilacionistas; porém, elas também põem em campo o hibridismo cultural de suas condições fronteiriças para “traduzir”, e, portanto, reinscrever, o imaginário social tanto da metrópole como da modernidade. (BHABHA, 1998, p. 26)

Não obstante, Bhabha recusa a simplicidade em apenas “dar voz aos destituídos” para haver uma correção, reformulação dos discursos arraigados de preconceitos e estereótipos contra as minorias, pois não são os escritores pós-coloniais detentores da real história. São os mais prejudicados, é evidente, com a visão etnocêntrica forjada e perpetuada ao longo de anos, todavia nem por isso são os autores da história oficial. Cada enunciador, seja na literatura colonial ou na pós-



colonial, possui um *lócus* narrativo imbricado de outros discursos que atrapalham a “avaliação pura e simples de uma representação como sendo mais autêntica ou mais complexa que a outra” (SOUZA, 2004, p. 117).

O hibridismo na conceituação de Bhabha abarca as questões sobre a linguagem e a formação identitária. Em suas análises, o pesquisador se utilizou dos textos literários escritos por colonizadores ingleses para visualizar tanto a linguagem quanto a representação das identidades. Também recorreu aos textos de autoria de escritores pós-coloniais para analisar as críticas a respeito dos textos dos autores da metrópole. A identidade que outrora era algo tido como estanque passa a ser, nesse mundo globalizado, híbrido, um constante fluir. O sujeito moderno, assim, mostra-se fragmentado, como assinala Stuart Hall, ao defender que o indivíduo vive hoje uma “crise de identidade” a partir do abalo sofrido pelos “quadros de referências que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social” (HALL, 2003, p. 7).

Hall alerta ainda para o crescimento de grupos fundamentalistas na tentativa de reconstruir identidades “purificadas” em meio a uma sociedade globalizada. Para ele, por exemplo, o Boko Haram, grupo terrorista de fundamentalistas islâmicos, tem profundo despreço à cultura ocidental e se articula, tal como foi a Revolução Iraniana, em instaurar uma nação islâmica ao nordeste da Nigéria. Nesse contexto, a criação ou a tomada de governo de um Estado é uma das principais metas desses grupos fundamentalistas, nos quais “os princípios políticos de organização [estão] (...) alinhados com as doutrinas religiosas e com as leis do Corão” (HALL, 2003, p. 94).

A situação da mulher nesse cenário colonial, que por muitas vezes passa despercebida por se privilegiar a discussão genérica da opressão do colonizado independente do gênero, era o silêncio. Diante disso, a cor apenas constituía um fator que agravava a situação da mulher: se fosse branca, era-lhe negado o estudo, a autonomia, sua vida estava nas mãos de algum parente homem; se fosse negra, a situação piorava ainda mais, acrescentam-se à mulher os trabalhos forçados, a maior possibilidade da violência sexual por parte dos seus “donos”, etc.

Em nenhuma situação era fácil ser mulher, o que, infelizmente, não mudou muito em nossos dias. E, como veremos a seguir, em um contexto em que a mulher era duplamente oprimida, ora pelo colonizador, ora pela própria família, os estudos pós-colonialistas se avizinharam dos estudos feministas, uma vez que ambos buscam dar voz a sujeitos ou grupos sociais historicamente silenciados. A

mudez que permeou por muito tempo esses grupos de indivíduos desqualificou-os enquanto sujeitos pensantes, capazes de produzir por meio do seu intelecto em vez do uso da força física.

## 2.2 O Feminismo e a Questão da Mulher Negra

A História confirma que houve na África culturas matrilineares, além de outras que, mesmo centradas na figura do masculino, reconheciam a importância da mulher, atribuindo-lhe um papel social de destaque. Nesse contexto, cabe lembrar a figura imponente da rainha Nzinga Mbandi (c. 1583-1663), que resistiu e impediu a colonização portuguesa no território que hoje corresponde a uma parte de Angola, tendo ao seu lado as guerreiras do Daomé, que eram temidas e descritas como sanguinárias. Cabe ainda dar destaque à Rainha Makeda, também conhecida como Rainha de Sabá, que possuiu um reino lendário por sua riqueza. Também merece trazer à lembrança Ndatté Yalla, que resistiu contra a colonização francesa.

A despeito desses modelos sociais em que a mulher usufruía de formas de primazia, uma análise histórica sobre os processos de escravidão que ocorriam na África antes mesmo da presença dos europeus no território já mostrava ter sido a mulher quem mais sofreu com o cativo. Colocadas na condição de servidão, eram destinadas ao concubinato, aos afazeres domésticos, à prostituição, como explica Gautier:

O tráfico transaariano já deportava numerosos cativos através do deserto. Em sua maioria, os escravos eram mulheres, o que geralmente é explicado pelo papel que lhes cabia de reprodutoras; mas eram sobretudo suas qualidades de trabalhadoras e sua polivalência que as tornavam súditos de escolha (GAUTIER, 2004, p. 665).

Na prática, a presença do colonizador cristão não influiu positivamente nesse quadro. Antes, reforçou a ideia de que a mulher, por supostamente ter sido a responsável pela entrada do pecado no mundo, era inferior ao homem. Como desdobramento desse entendimento obscurantista, baseado em interpretações questionáveis dos textos sagrados, defendeu-se que a mulher não tinha capacidade para governar. Desta forma, muitas mulheres foram marginalizadas.

Claro que, em algumas situações, o homem branco cristão tomou decisões em que acreditava estar “salvando” as mulheres de costumes bárbaros, tal como se deu em relação ao ritual indiano do *sati*, por meio do qual a viúva ainda viva era queimada junto com o cadáver do marido. O ritual serviu como base para as discussões de Gayatri Chakravorty Spivak em *Pode o subalterno falar?* (2010) sobre como o ritual, além de bárbaro, evidenciava a desigualdade entre os sexos, visto que o mesmo não era cobrado do viúvo quando a esposa falecia. Chocados com a

prática, os colonizadores ingleses denunciaram a barbaridade de costumes dos indianos e impediram que muitas mulheres sofressem a pena. Contudo, os ingleses não estavam isentos de misoginias: sua cultura patriarcal violentava as mulheres, cerceando sua liberdade, sua voz. Uma morte lenta em uma pira metafórica, como acentuou Homi Bhabha no artigo *A questão do “outro”: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo* (1992), que mostrou como a identificação do colonizado como “tipo degenerado, tendo como base a origem racial” (BHABHA, 1992, p. 184) tinha como fito justificar todo o empreendimento colonial. Dessa forma, Bhabha acentuou a urgência de se romper com os estereótipos, tanto positivos como negativos, que são criações dos agentes dominadores.

Por muito tempo, delegada a uma situação de marginalidade, a mulher não era considerada nem um sujeito pensante, quanto mais um indivíduo capaz de produzir arte. Schopenhauer, talvez o mais misógino dos filósofos ocidentais, preconizava o seguinte sobre as mulheres:

Nem para a música, nem para a poesia, tampouco para as artes plásticas as mulheres têm, real e verdadeiramente, talento e sensibilidade; quando, porém, elas afetam ou simulam essas qualidades, de nada mais se trata senão de pura macaqueice voltada ao desejo de agradar. (SCHOPENHAUER, 2004, p. 04-05)

Schopenhauer, logicamente, passa ao largo da História, que registra feitos de grandes mulheres. Hildegard Von Bingen, no século XII, foi uma religiosa que contribuiu para a consolidação da Igreja Católica. Não considerada uma santa, mas doutora da Igreja, a religiosa foi uma grande cientista, chegando até mesmo a provar e descrever o orgasmo feminino. Foi também compositora, tradutora e teóloga, tendo tão grande respeito da parte do Papa e de monarcas que veio a ser intitulada Sibila de Reno. Contra essa dominação masculina do pensamento que marginalizou as mulheres é que o feminismo abriu trincheiras em vários campos do saber para resgatar e viabilizar a presença feminina no *locus* acadêmico.

A dedicação exclusiva em agradar fez da mulher um ser por muito tempo (infelizmente ainda para alguns) ligado intrinsecamente ao ambiente doméstico. Enquanto “rainha do lar”, como instituído, a ela caberia reger a harmonia familiar, devendo, analogamente às escravas, estar sempre disponível ao marido e aos filhos. Stearns (2017) traça uma genealogia de como a mulher saiu de uma relação igualitária com o homem, lá na gênese da organização social da humanidade, para

um deslocamento inferior ao dele. O autor marca a transição do sistema de caça e coleta para o da agricultura como ponto chave na mudança entre os gêneros, pois a mulher deixou de contribuir como uma força essencial a mais no labor, tornando-se menos nômade e voltada para a procriação consolidando, ao longo dos séculos, o sistema patriarcal que cerceia a autonomia da mulher negando-lhe o livre-arbítrio.

A historiadora Michelle Perrot relata que a mulher por muito tempo ficou fora da História, tanto na perspectiva de agente construtor da história, como também como personagem dos relatos que se faziam sobre datas e acontecimentos. Sem sobrenome, sem história, sem voz, as mulheres foram excluídas de parte considerável da historiografia, incluindo aquela produzida por historiadoras. Sobre essa questão, assim argumenta Michelle Perrot: “Trata-se de uma desvalorização das mulheres por si mesmas. Um silêncio consubstancial à noção de honra” (PERROT, 2016, p.17). Ilustrando seus argumentos, Perrot aborda um ponto curioso sobre os santos da Igreja Católica: enquanto os santos são aventureiros, corajosos ao anunciar o evangelho e viajam pelo mundo em busca de converter mais almas, as santas são reclusas em mosteiros, contemplativas, passando horas rezando e sempre almejando um martírio glorioso.

Simone de Beauvoir, a mais famosa expoente da linha francesa do feminismo, traça uma linha histórica da mulher, analisando as diversas faces do feminino, como a mulher mística, a amorosa e a lésbica, entre outras. Como defende Beauvoir, a mulher foi vista historicamente como o Outro, enquanto o homem representaria o Ser. Nessa perspectiva, entendendo que um dos grandes sucessos do patriarcado foi cristalizar a ideia de que mulheres são rivais entre si, argumenta em seu livro *O segundo sexo*, publicado originalmente em 1949, sobre a importância das mulheres se unirem para pôr fim à dominação masculina. Ademais, defende que a emancipação da mulher viria apenas se acontecesse uma revolução tanto política como econômica, tese defendida por ser a francesa defensora do socialismo. Por entender que o capitalismo sujeita a mulher no sentido de gênero como de classe, o socialismo seria a opção que quebraria as barreiras.

No prefácio do primeiro volume da obra referida, Beauvoir compara a situação histórica da mulher, sempre em submissão e estado de servidão, aos dos negros escravizados e do antissemitismo aos judeus. Todavia, acredita que os negros estariam um passo à frente das mulheres pelo fato de se organizarem e lutarem por sua libertação e conquista de direitos. Cita o episódio no Haiti, primeiro

país a abolir a escravidão negra por conta justamente dos negros terem se unido e provocado uma insurreição contra o colonizador francês. Dando continuidade a sua reflexão, Beauvoir reforça a ideia de que a ausência de solidariedade entre as mulheres seria o fator principal para o enfraquecimento do feminismo enquanto movimento organizado: “Burguesas são solidárias dos burgueses e não das mulheres proletárias; brancas, dos judeus brancos e não das mulheres negras.” (BEAUVOIR, 2016, p. 16).

Para Beauvoir, o movimento feminino e o do negro seriam provenientes da mesma situação: coube ao homem branco definir o local de cada um que é diferente dele. Apriados, negros e mulheres lutam para se emancipar e sair do território imposto, metaforicamente. Sintetizando essa ideia, a francesa cita uma frase do escritor americano Bernard Shaw: “O americano branco relega o negro ao nível de engraxate; e conclui daí que só pode servir para engraxar” (SHAW *apud* BEAUVOIR, 2016, p. 21). Dessa forma, semelhante aos negros, a mulher, submetida à situação de inferioridade, passa a acreditar piamente que é inferior, devendo se colocar em eterna servidão ao marido, à família, ao lar e à religião.

Portanto, o patriarcalismo, que sujeitou à mulher o dever de apenas servir, carrega em si o mesmo impulso dominador que fez o imperialismo subjugar povos autóctones. Dessa forma, opondo-se tanto ao falocentrismo quanto ao imperialismo, o feminismo analisa tanto a experiência do feminino quanto do colonizado para emergir a necessidade de inscrição da identidade, a subversão dos estereótipos, e, principalmente, conquistar um *locus* de enunciação em que forças historicamente dominantes não interfiram. Trata-se, assim, de um antagonismo à colonização, ou seja, um ato de rebeldia dos submissos, visionando uma descolonização não apenas em aspecto territorial, mas também nas práticas subjetivas. Não à toa, eclodem simultaneamente no final do século XIX os movimentos emancipatórios tanto do gênero feminino como das colônias. Nesse pormenor, não é demais lembrar que o anticolonialismo tomou uma dimensão de enfrentar qualquer espécie de opressão.

Cabe destacar, entretanto, que nem sempre são coincidentes as pautas das feministas negras e das brancas. As mulheres ocidentais brancas levantavam bandeiras que tinham a ver com as necessidades enquanto sua relação com o patriarcado. Direito ao voto, de trabalhar fora de casa, de frequentar universidades, divórcio. Esqueciam questões de classe e raça. As mulheres negras, em sua

vivência, possuíam outras prioridades. Elas sempre trabalharam, tanto na condição de servidão como em subempregos. A questão para elas eram direitos trabalhistas, poder frequentar escolas, serem reconhecidas como pessoas, terem direito até mesmo à afetividade.

Como se vê, a mulher negra evidenciou-se como problematização *do e no* feminismo. A própria crítica literária feminista muitas vezes tornou invisíveis as produções das escritoras negras. Partindo do pressuposto que o feminismo era um movimento homogêneo, que abarcava todas as mulheres, esqueceu-se o elemento da raça e classe, o que conota o feminismo como um movimento eurocêntrico, militado e produzido academicamente a partir da perspectiva das mulheres brancas. “Evidentemente não se pode cair no equívoco de universalizar a mulher negra, como se a perspectiva de onde se analisa a crítica feminista negra norte-americana fosse idêntica àquela brasileira” (BONNICI, 2007, p. 107).

Destarte, o movimento das negras é heterogêneo por justamente nascer da falta de representatividade no início do feminismo. A realidade das feministas negras africanas mostra essa divergência de prioridades. Enquanto as brancas, e até mesmo negras ocidentais, requerem equiparação salarial, direito ao aborto, entre outras pautas; a africana se vê ainda sob o jugo de práticas religiosas danosas, algumas ainda reféns de práticas de clitorectomia ou a não possibilidade de escolher o próprio marido.

Há a nomenclatura – e a crescente pauta de investigações – sobre existir uma perspectiva feminina pós-colonial que nortearia pesquisas de produções literárias do Terceiro Mundo. Ela estaria engajada tanto nas produções como nas representações femininas. “Pode-se dizer, com efeito, que quase todos os debates centrais ao feminismo pós-colonial estão preocupados com os diferentes modos de ler o gênero: no mundo, na palavra e no texto” (BAHRI, 2013, p. 660). Assim, o feminismo pós-colonial possui uma natureza multidisciplinar, já que classe social, raça, religião, tradições étnicas são pontos que são abordados em suas análises. Daí a extrema necessidade da produção epistemológica a partir da experiência da mulher negra, e, para a crítica literária, é de suma importância a produção de escritoras negras e que haja suporte teórico para tal.

Para ilustrar essa questão, importa lembrar aqui Anastácia, uma figura presente nos livros didáticos e em outras mídias que é apresentada como uma escrava negra, com uma máscara de ferro que lhe tampa a boca. A história não

oficial conta que Anastácia possuía uma beleza hipnotizante e que por conta de não ceder aos assédios sexuais do feitor da fazenda a que pertencia, foi pelo resto da vida, condenada a usar uma máscara de flandres que a silenciava – recurso que colocavam nos negros para não engolirem as pepitas de ouro que encontrassem na mineração. Considerada um mito de resistência, mas também da crueldade da escravidão contra os negros, o ato de emudecimento de Anastácia é uma alegoria do processo de silenciamento que imperou por muito tempo sobre as mulheres e outros grupos minoritários.

As feministas negras questionavam a marginalidade em que os negros, e muito mais as mulheres negras, são postas na sociedade inglesa (BONNICI, 2007). Nasce, então, a necessidade vital de ter a voz escutada. Destarte, elas “buscam uma estética feminista negra que trataria de política sexual e racial ao mesmo tempo” (SHOWALTER, 1994, p. 24) indo ao encontro da sua realidade. Nessa perspectiva, a escritora afro-americana Alice Walker produziu um artigo intitulado *À procura dos jardins de nossas mães* (1986), no qual ela faz uma revisão sobre *Um Teto todo seu*, de Virginia Woolf. Em resumo, Walker faz uma reflexão sobre os questionamentos e demandas da escritora inglesa; enquanto suas avós, sua mãe, contemporâneas de Woolf, negras, por mais que fossem artistas, tivessem em si o dom criador da arte, eram sufocadas, menosprezadas por sua pele, gênero e classe.

Você teve um gênio de bisavó que morreu sob o chicote de algum capataz branco e depravado? Ou ela foi obrigada a assar biscoitos para um vagabundo preguiçoso de um lugarejo qualquer, quando ela gritava na sua alma para pintar aquarelas de pôr-do-sol, ou a chuva caindo nas pastagens verdes e cheias de paz? Ou o seu corpo alquebrado era forçado a gerar filhos (que as mais das vezes eram vendidos e apartados delas) – oito, dez, quinze, vinte filhos – quando sua única alegria era modelar figuras heroicas de Rebelião, em pedra ou argila? (WALKER, 1986, p. 324).

Para estas mulheres, o ato mais revolucionário foi escrever. Não foram as barricadas, as manifestações em vias públicas. Mostrar sua intelectualidade e provar que eram tão capazes quanto qualquer indivíduo, o destruiu mito de bestialidade, ausência de inteligência que as rondavam, “são só corpo, sem mente” (HOOKS, 1995). Vistas apenas como procriadoras, subservientes aos patrões, seu corpo foi sexualizado ao extremo, tornado público e disponível a qualquer mão. Até os dias atuais, é sensível perceber a ausência de intelectuais negras nas universidades e outras estâncias de ensino. Onde elas estão? Ainda delegadas às funções de



servidão, desqualificadas em estereótipos, as mulheres negras continuam em silêncio.

Em meio aos processos de insurreição contra o imperialismo, encabeçados por homens, como Fanon e Gandhi, a mulher não foi um sujeito incluído nas reivindicações ou criações epistemológicas. Bonnici (2007) ressalta que a pauta descolonizadora, apesar de militar pela independência dos povos, não volveu seu olhar para a dupla submissão da mulher negra que era subjugada tanto pelo imperialismo quanto pelo patriarcado.

Retomando as ideias da teórica pós-colonial Spivak (2010), a mulher negra está na base da pirâmide de dominação. As mulheres do Terceiro Mundo e as de cor, inseridas em países ocidentais, tiveram sua realidade feminina renegadas até mesmo no movimento feminista que possui sua gênese nas mulheres brancas. É de Angela Davis (2016) a afirmação que o feminismo nasceu primeiro entre as mulheres negras escravizadas. Elas, não se conformando com a situação, construíam suas resistências em pequenos atos de grandes simbolismos: não se dobrando às vontades do feitor ou do senhor e recebendo castigos por isso; repassando oralmente os ensinamentos ancestrais; interrompendo o ciclo de reprodução que compulsoriamente era ditado.

### **2.3 Violência Simbólica e Empoderamento Feminino**

O patriarcado possui uma natureza opressora. Faz do homem o centro impondo à mulher a órbita ao redor do poder masculino. O trabalho doméstico, a procriação, o silêncio, a humilhação foi o designado às mulheres. Para impor seu poder o homem utiliza da violência, a qual muitas vezes leva ao feminicídio. O termo pode ser moderno, mas a prática remonta desde a Grécia antiga quando jovens eram sacrificadas em oferendas aos deuses, quando as viúvas indianas eram incineradas junto com o cadáver dos seus maridos e quando hoje uma mulher é morta pelo companheiro por se recusar a continuar um relacionamento abusivo.

Além do feminicídio, também o estupro de mulheres se revela como um dos indicadores mais terríveis da cultura machista que ainda persiste em nossos dias, pois se relaciona com a dominação masculina e sua concretização através da violência de gênero. Nessa perspectiva, Saffioti (2004) argumenta que a violência às

mulheres de coerção sexual é uma amostragem de como o homem tem em si a ideia de ter poder sobre o corpo feminino. Não obstante, em muitos desses casos, a pouca resistência da vítima, não raro por pavor ou desnorreamento, é tomada como indicadores da ausência de crime, apontando para a suposta aquiescência da mulher.

É importante destacar que o crime de estupro contra as mulheres frequentemente constitui uma tática de ataque aos inimigos em diversos conflitos armados, independente do objetivo do confronto. Só em 2008, na Convenção de Genebra, a violação de corpos de forma não consentida veio a se tornar crime de valor hediondo. Contudo, a prática ainda é recorrente, como é noticiada nas mídias, por exemplo, em relação à situação das mulheres em território sírio. Desde 2011, a Síria vive em uma guerra civil que já ganhou proporções bem diferentes do que o objetivo inicial. No episódio nomeado como Primavera Árabe, grupo opositor ao governo de Bashar al-Assad, reivindicavam a saída do governante do poder. O assassinato de milhares de cidadãos culminou com uma crescente onda de violência no país agregando outras pautas, como: os curdos que querem territórios ao norte da Síria, a Rússia que deseja ter o monopólio dos gasodutos, os Estados Unidos que se sentem ameaçados com a interferência russa no conflito, entre outras questões.

Recentemente, veículos de imprensa noticiaram que mulheres sírias estariam praticando o suicídio como forma desesperada de escaparem dos estupros, ou então, familiares masculinos pedem à justiça o direito de assassinar suas esposas e filhas, no intento que elas não sejam violadas por tropas inimigas. Uma situação alarmante que demonstra a vulnerabilidade dos corpos femininos tomados à força com o objetivo de humilhar o inimigo. Ademais ainda são vistos como propriedades e como tal, assim como territórios, bens materiais, devem ser tomados e invadidos como demonstração de poder.

Essa prática, lembremos, é bastante antiga. Demonstração disso é o episódio da Guerra de Troia em que Cassandra é estuprada por Ajax no templo de Atena (Cf. CARTAULT, 1886 *apud* GRILLO, 2011). Não descrito com precisão nas obras a que contemporaneidade tem acesso – uma vez que pelas literaturas que citam o episódio, sempre é feita alusão a um rapto, sendo a profetisa oferecida a Agamêmnon, tese que corrobora o fato de ela não ter sido estuprada, visto que deveria ser virgem para um espólio de guerra. Todavia, a iconografia do episódio

nos vasos áticos representa uma Cassandra seminua, agarrada à estátua de Atena sendo puxada pelos cabelos por Ajax. Mesmo a falta de um consenso sobre o episódio, não interfere na comprovação de quão antiga é a prática da violação dos corpos femininos, já que uma mulher raptada e “dada de presente” pode não ter sido violada pelo raptor, mas será pelo presenteado. Outro exemplo presente nos mitos gregos é o caso da também sacerdotisa Medusa. Sendo uma linda virgem do Templo de Atena, a jovem recusa inúmeros pretendentes; porém, o deus Poseidon a viola dentro do templo. Ao saber de tamanha profanação, Atena não volta sua ira contra o estuprador, mas contra a sacerdotisa. Então, Medusa, que era tão bela, torna-se um ser monstruoso e dúbio: em seu corpo correm dois tipos de sangue, um venenoso, outro curador.

Angela Davis (2016) reitera como a violência sexual foi um método disciplinador às mulheres escravizadas: “o estupro era uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo objetivo oculto era aniquilar o desejo das escravas de resistir e, nesse processo, desmoralizar seus parceiros” (DAVIS, 2016, p. 36). Já Moura (2017) elenca três possibilidades do intento da atitude do estupro em conflitos armados:

- a) a militar, que ocorre no sentido de aviltar a cultura do inimigo, principalmente quando, por questões religiosas, a honra da mulher se identifica com sua castidade;
- b) a vingança, quando o estupro ocorre com o fim de humilhar o inimigo;
- c) o mitológico, no qual o estupro é a concretização do poder superior das tropas sobre as rivais, utilizando das mulheres como primeiro passo para a invasão territorial e o jugo do inimigo.

Nas três probabilidades, argumenta a autora, a mulher é vista como um alvo das estratégias das tropas. Há que se levar em conta, a propósito, que por muito tempo esse tipo de crime em contexto de guerra foi considerado insignificante haja vista ser algo que, de tão frequente, não causava impacto quando ocorria. Como exemplo, Moura faz menção a dois julgamentos de crimes de guerra: o Tribunal Internacional de Nuremberg e o Tribunal de Tóquio:

Ambos os tribunais estavam imbuídos, mediante seus respectivos Estatutos (Carta de Nuremberg e Carta de Tóquio), de competência para processar e julgar “crimes contra a paz”, “crimes de guerra” e “crimes contra a humanidade”. Nada obstante à inexistência de referência expressa ao estupro em ambas as Cartas, a forma como foram construídos os conceitos

dos “crimes contra a humanidade” e “crimes de guerra” abriam espaço para a inclusão de crimes sexuais (MOURA, 2017, p. 96-97).

Ainda segundo a autora, havia até uma indefinição sobre o que se poderia considerar como estupro. A tradição jurídica inglesa tinha por requisitos para o enquadramento no crime haver resistência da vítima, marcas evidentes da penetração violenta por um pênis e o não consentimento através de marcas que demonstrassem que houve luta corporal. O termo estupro era utilizado em última instância, sendo denominado por “tortura”, “tratamento desumano”, “ofensa à dignidade humana”, etc. (Cf. MOURA, 2017, p. 115). Nesse contexto, a autora explica que a transformação na apuração dos crimes deveu-se às manifestações de movimentos feministas que exigiam modificações nos tribunais internacionais para que analisassem os crimes sexuais não apenas como instrumento de terror. O Tribunal Penal Internacional para a Iugoslávia denunciou que tropas adversárias estupravam mulheres dos inimigos como tática de limpeza étnica com a finalidade de diminuir drasticamente os grupos étnicos rivais. Cerca de 60.000 mulheres, muitas delas muçumanas, foram violadas por bósnios sérvios, inclusive em redutos destinados para tais fins. Escolas, hotéis, tornaram-se campos de concentração com o único fim de estuprar e até mesmo assassinar as mulheres. A conotação de limpeza étnica era clara, porque havia uma vigilância sobre as gestações das mulheres que engravidavam dos violadores para que elas não abortassem.

Tanto o feminicídio quanto o estupro são faces de uma mesma e triste realidade: a violência física contra a mulher, numa condição em que o corpo feminino se transforma na arena da ação sexista. Não obstante, a violência ligada ao gênero nem sempre se evidencia por meio das marcas na epiderme, há outras formas de agressão, descritas com o rótulo de violência simbólica, a qual “se manifesta de maneira invisível e insidiosa, através de interações prolongadas com as estruturas de dominação” (XAVIER, 2007, p. 59). Apesar disso, a violência simbólica deixa marcas profundas na alma, sendo terrível como a violência de ordem física, como explica Ana Renata Baltazar:

No caso da violência simbólica, (...) a ação se exerce sobre os valores sociais do oprimido, no intuito de retirar deste a possibilidade de produzir seus próprios discursos e saberes, isto é, suprimindo-lhe o poder de se expressar politicamente como sujeito de ação, dado que, quando se é submetido a tal forma de violência, assimila-se o sistema de referências e

convenções discursivas que são construídas a partir do ponto de vista do opressor, considerando-os legítimos (BALTAZAR, 2011, p. 113).

Quem deu início às reflexões teóricas em torno da violência simbólica foi Pierre Bourdieu, que a descreveu em *A dominação masculina* (1999) como “uma forma de poder que se exerce sobre os corpos, diretamente, e como que por magia, sem qualquer coação física” (BOURDIEU, 1999, p. 50). Na referida obra, o sociólogo francês evidencia como a força masculina organizou os espaços, o tempo, a vida social dos indivíduos:

A primazia universalmente concedida aos homens se afirma na objetividade de estruturas sociais e de atividades produtivas e reprodutivas, baseadas em uma divisão sexual do trabalho de produção e de reprodução biológica e social que confere aos homens a melhor parte, bem como nos esquemas imanentes a todos os *habitus*: moldados por tais condições, portanto objetivamente concordes, eles funcionam como matrizes das percepções, dos pensamentos e das ações de todos os membros da sociedade, como transcendentais históricos que, sendo universalmente partilhados, impõe-se a cada agente como transcendententes. Por conseguinte, a representação androcêntrica da reprodução biológica e da reprodução social se vê investida da objetividade do senso comum, visto como senso prático, dóxico, sobre o sentido das práticas. E as próprias mulheres aplicam a toda a realidade e, particularmente, às relações de poder em que se veem envolvidas, esquemas de pensamento que são produto da incorporação dessas relações de poder e que se expressam nas oposições fundantes da ordem simbólica. (BOURDIEU, 1999, p. 45).

Como se pode ver, o homem designou quais lugares que competem às mulheres interditando os não selecionados. Nesse processo, a dominação masculina se perpetua de forma naturalizada por meio da incorporação não questionada na sociedade, culminando na divisão de classes, vistas como antagônicas, como: masculino *versus* feminino, branco *versus* negro, rico *versus* pobre. É por intermédio de instituições como a igreja, escola e família que há a reprodução de ideias de dominação, como acentua Maria Rita Kehl:

Os discursos que construíram a feminilidade tradicional fazem parte do campo simbólico e chegaram aos sujeitos como parte do discurso do Outro: a educação formal, as expectativas parentais, o senso comum, e também muito da produção científica e filosófica da época diziam a cada mulher o que ela deveria ser para ser verdadeiramente uma mulher (KEHL, 1998, p. 53).

Esses elementos de doutrinação são nomeados por Bourdieu como sistemas simbólicos de caráter estruturantes, pois produzem conhecimento. Essa

ideia, aliás, é discutida por Pierre Bourdieu em outra obra *O poder simbólico* (1989), na qual ele conceitua o poder simbólico como um “poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 1989, p. 7-8).

Este poder é a base da dominação. O dominado não percebe o poder que há sobre si, a ideologia da classe dominante que o subjuga. Para isso, os sistemas simbólicos “cumpram a sua função política de instrumentos de imposição e de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra”. (BOURDIEU, 1989, p. 11).

O sociólogo francês admite que não é apenas percebendo o poder de dominação que o ciclo da violência se encerra. A revolução feminista necessita romper a “relação de cumplicidade que as vítimas de dominação simbólica têm com os dominantes” (BOURDIEU, 1999, p. 55). Argumenta sobre uma predisposição, aptidão, inclinação que os corpos, que há tempos são subjugados, têm em si para acatar placidamente a dominação. Assim, mediante um certo poder hipnótico, a violência simbólica não é apreendida, e a vítima não se percebe em situação de jugo, em ignorância, e acaba tornando-se cúmplice do seu algoz:

Se as mulheres, submetidas a um trabalho de sociabilização que tende a diminuí-las, a negá-las, fazem a aprendizagem das virtudes negativas da abnegação, da resignação e do silêncio, os homens também são prisioneiros e, sem se aperceberem, vítimas da representação dominante (BOURDIEU, 1999, p. 63)

Como a citação coloca, o homem, detentor do poder, torna-se também vítima da ideologia dominante. E, nesse estado de dominação, as mulheres passam a vivenciar um “permanente estado de insegurança corporal, ou melhor, de dependência simbólica: elas existem primeiramente pelo (e para) o olhar dos outros, ou seja, enquanto objetos receptivos, atraentes, disponíveis.” (BOURDIEU, 1999, p. 82). São, em outras palavras, mulheres “KKK”, de acordo como pregava o ideário do III Reich: *kind* (criança), *kirche* (igreja) e *küche* (cozinha).

A relação entre a violência simbólica e o corpo feminino é também destacada, em trecho em que o autor trata de como os sentimentos do dominado se expressam através das mais variadas formas, seja negativa, seja positivamente:

Os atos de conhecimento e reconhecimento práticos da fronteira mágica entre os dominantes e os dominados, que a magia do poder simbólico desencadeia, e pelos quais os dominados contribuem, muitas vezes à sua revelia, ou até contra a sua vontade, para a sua própria dominação, aceitando tacitamente os limites impostos, assumem muitas vezes a forma de emoções corporais – vergonha, humilhação, timidez, ansiedade, culpa – ou de paixões e de sentimentos – amor, admiração, respeito (BOURDIEU, 1999, p. 51).

Portanto, no corpo feminino se inscreveram as relações de poder, demarcando e legitimando as assimetrias entre os gêneros, sempre favorecendo o homem. Nesse processo, a dominação masculina sobre o corpo feminino se utilizou do processo da domesticação da natureza feminina, principalmente do ato de procriação. Silvia Federici (2017) discorre sobre várias atitudes que países europeus tomaram para restringir o poder das mulheres intervindo, principalmente, no campo da reprodução. Inicia-se a caça às bruxas “que demonizou qualquer forma de controle de natalidade e de sexualidade não procriativa” (FEDERICI, 2017, p. 174). Na França, um sistema de vigilância foi exercido para que as mulheres não interrompessem as gestações, culminado na morte daquelas que infringiam a lei. A concepção de bruxaria consistia em mulheres que manipulavam ervas abortivas ou métodos contraceptivos. As bruxas passaram a ser processadas pelo Estado, sendo acusadas de infanticídio, muitas recebendo a pena de execução:

O resultado destas políticas, que duraram duzentos anos (as mulheres continuavam sendo executadas na Europa por infanticídio no final do século XVIII), foi a escravização das mulheres à procriação. Enquanto na Idade Média elas podiam usar métodos contraceptivos e haviam exercido um controle indiscutível sobre o parto, a partir de agora seus úteros se transformaram em território político, controlados pelos homens e pelo Estado: a procriação foi colocada diretamente a serviço da acumulação capitalista (FEDERICI, 2017, p. 178).

Desta maneira, o corpo feminino consolida-se como propriedade do patriarcado, dominação respaldada por meio de instituições, como a Igreja e o Estado. A mulher passa a ser considerada um bem comum do Estado estando sujeita as suas interferências. Um corpo dócil e disciplinado, como Foucault versa em *Vigiar e punir* (2002). O teórico afirma que foi durante a época clássica que o corpo começou a ser alvo do poder. Visto agora como objeto, o corpo deve ter utilidade, servir a um bem maior, vulgo, ser produtivo em um contexto capitalista que estava em ascensão. Há a necessidade do disciplinamento de corpo-objeto. Foucault elenca instituições que servem como métodos de disciplina, como o

exército, o convento, a escola, a prisão. Não servindo ao objetivo da domesticação, ascetismo, escravidão; a disciplina visa ao aumento das habilidades e de possibilidades úteis para a sociedade.

Uma “mecânica do poder” está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas que operem como se quer, como as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. [...] A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência) (FOUCAULT, 2002, p. 119).

Na perspectiva de Foucault, o corpo é disciplinado. A disciplina é um dos elementos preponderantes no núcleo familiar de Eugene, personagem pai da narradora de *Hibisco Roxo*. Horário para comer, estudar e dormir. Portas dos quartos sempre abertas para que os filhos não façam nada errado, principalmente com seus corpos. Utilização de agressões físicas para que o penalizado assuma em voz alta o porquê de estar sendo castigado. O filósofo acrescenta que o poder do disciplinador tem função primordial o de adestrar, eliminando a individualidade do sujeito e o instrumentalizando.

Retomando ao período em que se processavam as caças às bruxas, a mulher detentora do poder fármaco passou a ser vista como dominada pelo demônio. Não estando sujeita à Igreja, estava sujeita ao diabólico. “Até mesmo quando se rebelavam contra as leis humanas e divinas, as mulheres tinham que ser retratadas como subservientes a um homem” (FEDERICI, 2017, p. 328).

A mesma ação investida contra as mulheres europeias consideradas bruxas foi a iniciativa similar contra os ameríndios e africanos: considerados animistas e em estado de selvageria, a colonização e o tráfico de escravos era uma intervenção salvacionista dos cristãos europeus. Os deuses locais eram demônios para o branco influenciando o imaginário representativo ilustrando o demônio com tez negra. O caminho certo a ser seguido é o da religião do colonizador. Cabe a ele definir a conduta dos seus seguidores. Aqueles que divergem são vistos então como aliados do diabo, cabendo-lhes assim a escravidão ou, no extremo, a morte em fogueiras.

Apesar dos efeitos deletérios indiscutíveis que a violência física e a simbólica tiveram sobre suas vítimas, a resistência dessas mulheres oprimidas, ainda que tímida, hesitante ou até mesmo silenciosa, levou ao fortalecimento da luta



das mulheres, fazendo com que a questão do gênero passasse a se configurar como

uma das referências recorrentes pelas quais o poder político foi concebido, legitimado e criticado. Ele se refere à oposição masculino/feminino e fundamenta ao mesmo tempo seu sentido. Para reivindicar o poder político, a referência tem que parecer segura e fixa fora de qualquer construção humana, fazendo parte da ordem natural ou divina. Desta forma, a oposição binária e o processo social das relações de gênero tornam-se, os dois, parte do sentido do poder, ele mesmo. Colocar em questão ou mudar um aspecto ameaça o sistema por inteiro (SCOTT, 1995, p. 97).

Nesse processo, os discursos feministas passaram a incorporar o termo empoderamento, um neologismo criado a partir do termo *empowerment*, de origem inglesa. Tido como uma atitude individual ou coletiva, empoderar-se significa perceber-se como oprimido pela dominação machista/racista/capitalista e subvertê-la por intermédio de uma mudança comportamental.

A teórica brasileira Joice Berth, em seu livro *O que é empoderamento?* (2018), traça uma genealogia da consolidação da palavra e do seu significado, principalmente no discurso dos brasileiros. Berth, para quem o poder seria o ato de “autoafirmação, autovalorização, autorreconhecimento e autoconhecimento de si mesmo e de suas mais variadas habilidades humanas” (2018, p. 14), retoma a opinião de Rute Barquero sobre o que seria o primeiro ato de empoderamento histórico que a história narra: a Reforma Protestante, do teólogo e monge Martinho Lutero. O ato de romper com o catolicismo e fundar uma Igreja em que o acesso às Sagradas Escrituras fosse um direito de todos os fiéis, evidenciou o autoritarismo que a Igreja Católica utilizava para dominar seus seguidores. Não só promovendo as traduções para outros idiomas e que as pessoas aprendem a ler, os seguidores de Lutero adquiriram o livre caminho para a Bíblia. A autora, em seguida, argumenta que muito do que se entende hoje como Teoria do Empoderamento tenha sido influenciada pela Teoria da Conscientização, do educador Paulo Freire.

Freire (1967) defende que os oprimidos – no caso, os analfabetos – não deveriam ser guiados em um processo de autoconscientização da sua dominação. Por meio da realidade, os indivíduos, criticamente, perceberiam o contexto de exploração que a sociedade os delega.

A partir daí o analfabeto começaria a operação de mudança de suas atitudes anteriores. Descobrir-se-ia, criticamente, como fazedor desse

mundo da cultura. Descobriria que tanto ele, como o letrado, tem um ímpeto de criação e recriação.

Descobriria que tanto é cultura o boneco de barro feito pelos artistas, seus irmãos do povo, como cultura também é a obra de um grande escultor, de um grande pintor, de um grande místico, ou de um pensador. Que cultura é a poesia dos poetas letrados de seu País, como também a poesia de seu cancionero popular. Que cultura é toda criação humana (FREIRE, 1967, p. 108-109).

Um ponto de interesse aos estudos é que Paulo Freire, na década de 1970, foi convidado pelo recente país independente, Guiné Bissau, para promover um programa de alfabetização para os adultos, experiência que gerou a obra *Cartas à Guiné-Bissau* (1978). A maior parte da população era analfabeta, depois de anos de exploração e guerras civis. Freire chegou ao país com o desafio de, em pouco tempo, alfabetizar milhares de guineenses além de ter que adaptar o seu método de alfabetização ao contexto da população tão novata à democracia.

A vista disso, o dominador não tem interesse que o oprimido rompa com o ciclo de dominação. Acredita que a mudança do *status quo* desestabiliza a ordem, por considerar ser natural e harmônica, na sociedade. Assim sendo, movimentos conservadores possuem uma conotação misógina e racista por serem empecilhos no desenvolvimento das mulheres e dos negros. Mulher, sempre recatada; negro, o eterno subserviente. Já a mulher negra é reprimida por duas forças: a de gênero e a de raça. Quiçá uma terceira repressão, quando são de territórios considerados Terceiro Mundo, marcadas pela presença do passado colonizador.

No ato de subversão à dominação patriarcal branca e europeia, bell hooks<sup>2</sup> (1995) defende a potência da voz da intelectual negra. Para tanto, “nenhuma negra pode se tornar uma intelectual sem descolonizar a mente” (HOOKS, 1995, p. 474). Para a autora, assim, descolonizar-se vem a ser o ato de se desvencilhar das influências de uma sociedade classicista, que separa o que é permitido e interdito ao negro. Nessa perspectiva, bell hooks, influenciada pelo manifesto *O dilema do intelectual negro*, de Cornel West (1999), denuncia o fato de que poucas mulheres negras, inclusive dentro do movimento negro, são vistas como intelectuais, sendo isso decorrente em parte pela pouca representatividade que elas detêm. Dessa forma, as que se sobressaem, como Angela Davis, Alice Walker e Ida B. Wells, são nomeadas apenas como escritoras. Ademais, defende a autora, a resistência em

---

<sup>2</sup> Pseudônimo da estadunidense Gloria Jean Watkins. Convencionou-se escrever seu nome com letras minúsculas por determinação da autora que, segundo sua lógica, prefere enfatizar suas ideias e não o seu nome.

permitir o acesso das mulheres negras aos espaços acadêmicos decorria de um contexto sexista e racista: ainda ligadas ao imaginário do corpo escravizado, mulheres negras carregam o estigma da hipersexualização, de serem apenas um corpo público, sem uma mente competente: “Desde a escravidão até hoje, o corpo da negra tem sido visto pelos ocidentais como símbolo quintessencial de uma presença feminina ‘natural’, orgânica.” (HOOKS, 1995, p. 468). Por essa e outras questões aqui destacadas, e como será detalhado a seguir, evidencia-se a razão pela qual o movimento das feministas negras seja marcado pela indissociabilidade entre a teoria e a militância: não se limitando apenas em escrever livros, proferir palestras; vivem a realidade e desbravam os caminhos negados.

### 3 REPRESENTAÇÕES LITERÁRIAS DA VIOLÊNCIA CONTRA NEGRAS EM CONTEXTO COLONIAL E PÓS-COLONIAL

*Eu não vou mais sentir vergonha de existir.  
Eu vou ter minha voz: indígena, espanhola, branca.  
Eu vou ter minha língua de serpente – minha voz de mulher,  
minha voz sexual, minha voz de poeta.  
Eu vou superar a tradição do silêncio.*  
Gloria Anzaldua

Neste capítulo, as questões levantadas na seção anterior são investigadas mais detidamente no âmbito literário. Nessa perspectiva, esta parte do trabalho tem início com uma reflexão sobre o papel da crítica literária de orientação feminista na discussão sobre temas como o questionamento do cânone e dos estereótipos femininos difundidos por meio da literatura. A partir dessa discussão, analisamos como autores do chamado Terceiro Mundo, e mais especificamente as mulheres negras de países que eram colônias até bem pouco tempo, trazem um novo olhar para o colonialismo, problematizando, inclusive, a forma como o feminismo tratou essa questão. Ilustrando nossos argumentos, fazemos menção a autoras que, revisitando criticamente obras canônicas, configuram um novo espaço para personagens femininas pouco contempladas nas obras originais. Ato contínuo, passamos a apresentar autoras negras cujas obras se tornaram referência para a discussão da condição da mulher na África, com destaque para os nomes da guineense Domingas Samy, da moçambicana Paulina Chiziane, da nigeriana Buchi Emecheta e da ruandense Scholastique Mukasonga. Como arremate do capítulo, apresentamos as primeiras análises do tema da violência contra a mulher em obras de Chimamanda Ngozi Adichie, tendo como foco os romances *Meio sol amarelo* e *Americanah*.

#### 3.1 A Crítica e a Escrita Feministas

Os primeiros escritos propagados sobre as recentes terras “descobertas” eram narrativas escritas por indivíduos subordinados às metrópoles. A literatura colonial, assim, veio a difundir imagens de autóctones como pessoas selvagens, carentes de uma identidade, como informa Zilá Bernd em relação aos aborígenes americanos.

Os textos inaugurais sobre as Américas, escritos pelos descobridores e mais tarde pelos primeiros viajantes e colonizadores, têm uma característica comum: negar uma identidade aos autóctones, insistindo na negatividade, na carência e cunhando, de certa forma, uma matriz identitária marcada pela falta e pela privação (BERND, 1992, p. 22).

Essa visão distorcida dos aborígenes ganha amplo respaldo no campo da Filosofia do século XVIII, que, como explicam Ella Shohat e Robert Stam, estende essa visão pejorativa e preconceituosa para os negros:

Para John Locke, os indígenas deveriam ser classificados na mesma categoria das “crianças, idiotas e ignorantes” devido a sua incapacidade de pensar racionalmente. E David Hume, em uma nota de rodapé de seu ensaio de 1748 “*Sobre as características nacionais*”, afirma que “os negros são naturalmente inferiores aos brancos”. [...] Immanuel Kant também tinha suas dúvidas sobre a incapacidade intelectual dos negros, pois afirmou em “*Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*” (1764) que os americanos “nativos e negros” eram “inferiores em suas capacidades mentais”. [...] Voltaire, que se opunha à escravidão, também mostrou em seu *Traité de Mataphysique* (1734) que acreditava na inferioridade dos negros. E Rousseau, que afirmava que as desigualdades eram produzidas socialmente, também acreditava que algumas culturas eram mais desenvolvidas que outras (SHOHAT; STAM, 2006, p. 132).

Destarte, muitos escritores de renome, em estreita sintonia com uma visão filosófica questionável, contribuíram com a instauração de um imaginário que tanto rebaixava os colonizados quanto exaltava a ação do colonizador. Exemplo disso é a série de narrativas criadas pelo inglês Edgar Rice Borroughs e protagonizadas pelo protetor europeu Tarzan, cuja

genealogia e (...) história (...) remetem à configuração da modernidade urbana industrial (centrada nos Estados Unidos da América e na Europa Ocidental) e do colonialismo como processo histórico transcultural. Tarzan, suas aventuras e os signos e imagens movimentados em suas narrativas advêm como textos em que se torna legível o processo de conformação do Ocidente como fórum cultural mundialmente hegemônico, nos três sentidos da palavra 'fórum' assinalados por Homi Bhabha (1998, p. 45): “como lugar de exibição e discussão pública, como lugar de julgamento e como lugar de mercado”. A escritura da 'África' passa pelo fórum do Ocidente, embora não esteja restrita a seus regimes simbólicos e envolva outros lugares culturais. Tarzan habita o limiar entre uma genealogia ocidental e uma história transcultural, possibilitando pensar a escritura da 'África' como um processo global de produção de sentidos – o entrelaçamento de múltiplos lugares culturais e históricos em redes globais amplas, embora irregulares, de fluxos de comunicação, delimitando o que chamo de *economia política do nome de 'África'*. (RIBEIRO, 2008, p. 11)

Para situarmos a questão no plano da literatura em vernáculo, cabe destacar o romance *A ilustre casa de Ramires*, de Eça de Queirós, no qual a África é vista como lugar de enriquecimento, funcionando como saída para uma vida tacanha até ali da protagonista. A despeito disso, como acentua José Carlos Siqueira, Eça, em vez de fazer o louvor da colonização, ironiza-a através do ocultamento proposital do horror na colonização, sendo, portanto, uma contraposição à falsa realidade estampada numa obra colonialista de outro autor inglês, a qual se encarregara de traduzir:

O romance elíptico de *A ilustre casa* aponta para uma experiência social ainda em desenvolvimento, cuja consciência coletiva estava longe de ser elaborada, mas que no inconsciente da comunidade europeia já pulsava o tãtatos que a condição histórica do colonialismo engendrava. Eça já havia se deparado com o exato oposto dessa situação socioliterária ao traduzir *As minas de Salomão*, de Henry Rider Haggard, um livro colonialista, produzido para justificar e apoiar o projeto imperial inglês. Na sua reescrita desse romance vitoriano, Eça acabou deixando pistas irônicas de sua falsidade histórica (ver Franchetti, 2000b), mas a verdadeira obra denunciadora [*A ilustre casa de Ramires*] ainda estava por vir (SIQUEIRA, 2012, p. 203-204).

Semelhantemente ao que ocorreu com o aborígine americano e o negro africano em geral, a mulher foi tradicionalmente representada na literatura canônica em um nível inferior ao homem. Em o *Paraíso perdido*, de Milton, por exemplo, “Eva se ausenta quando o conhecimento é transmitido a Adão pelos anjos, pois prefere ouvir a versão do homem, em vez de priorizar a fonte original, o que demonstra cabalmente a subordinação da mulher” (ZINANI, 2011, p. 411).

A mulher é sempre louca, possui uma juventude delicada, está sempre disposta a agradar os homens. Essas e outras características são elencadas pela narradora Loucura, em *Elogio da Loucura* (2005), do humanista Erasmo de Roterdã. A própria Loucura, que se autodeclara feminina, argumenta sobre as ideias de Platão (Cf. PLATÃO, 1987) sobre o segundo sexo: “não sabe se deve colocar a mulher na classe dos animais dotados de razão ou na dos brutos, o que pretende é apenas mostrar-nos a extrema loucura desse sexo encantador” (ROTTERDÃ, 2005, p. 33).

Nos próprios mitos a situação da mulher é corriqueiramente aliada a episódios de infortúnios, desgraças, profanações. Pandora, mito grego, é narrada como a primeira mulher criada por Zeus e detentora de vários dons presenteados por outros deuses. Hesíodo, em *Os Trabalho e os Dias* (2006), aborda sobre como a primeira mulher foi responsável, por meio da sua curiosidade, de libertar todos os

males para a humanidade. Pandora, abrindo a caixa que haviam dito para não abrir, liberta tudo o que há de pior: a fome, a avareza, a guerra, a traição, entre outras mazelas. Já Lilith é a protagonista de mitos pertencentes a diversas culturas (sumérios, hebraicos, árabes). No mito judaico, é considerada a primeira mulher de Adão. Rebelde em não aceitar ser considerada inferior ao companheiro, foge do Jardim do Éden, tornando-se um demônio vingativo causador de abortos espontâneos e morte súbitas de crianças. Eva, já citada anteriormente na obra *Paraíso Perdido*, de Milton, é a personagem do mito hebraico-cristão encontrado na Bíblia. Criada com o objetivo de fazer companhia a Adão e diminuir-lhe a solidão, sucumbe à arguição da cobra e come do fruto do bem e o mal. Não bastando, convence a Adão a comer também, gerando a ira de Deus que os expulsa do paraíso. Nesses três mitos, a mulher é atrelada a situações que retiram a humanidade de um estado de idílio para o completo caos. Assim, desobediente, vingativa e sedutora, coube a mulher ser o lado ruim da obra divina.

Engana-se, porém, quem defende que apenas em obras de autores homens o retrato aviltante da mulher se acha presente. Na verdade, a visão estereotipada e preconceituosa contra a mulher também é reiterada em obras de autoria feminina. Como exemplos, a obra *Oroonoko*, da britânica Aphra Behn, publicado em 1688, na qual os negros são descritos como seres fáceis de serem enganados, pois ainda vivem em uma situação de ingenuidade absoluta, beirando o infantil; e *Jane Eyre*, romance da também britânica Charlotte Brontë, escrita em 1847, no qual temos uma mulher crioula proveniente do Caribe que é representada como louca, não digna do casamento com o Sr. Rochester.

Dada a forma como a mulher veio a ser representada no âmbito da literatura, a crítica literária veio a se constituir desde o século XIX como um campo fecundo de atuação feminista. Nesse contexto, além do estudo das personagens femininas, foi também alvo da preocupação da crítica literária baseada nos princípios feministas a questão da autoria feminina, o que também levou à discussão em torno da exclusão da mulher escritora dos cânones literários.

Quando Virgínia Woolf, em *Um teto todo seu* (2014), argumenta sobre a necessidade da mulher-escritora ter um espaço físico, tempo e estabilidade financeira para desenvolver uma criação literária, a inglesa enumera a importância da escritora em ter um cotidiano voltado para si, sem interrupções constantes provenientes da família, afazeres domésticos, e outras funções socialmente

destinadas às mulheres: “Uma mulher precisa ter dinheiro e um teto todo seu, um espaço próprio, se quiser escrever ficção” (WOOLF, 2014, p. 12). A impossibilidade de a mulher poder sentar-se e debruçar-se sobre a escrita foi por muito tempo vigorante. Primeiramente, foi negado o acesso à educação para as meninas. Os tutores ensinavam noções de etiqueta, a tocar algum instrumento, a fazer bordados, etc., tudo voltado ao desenvolvimento de habilidade domésticas e aos bons modos. Com a criação da infraestrutura física da escola, o acesso à mulher foi por muito tempo interdito às instituições formais de ensino. Para a justificação dessa segregação, a sociedade machista baseou-se inicialmente no pressuposto de que pessoas do sexo feminino eram incapazes de aprender; depois, defendia-se que a aquisição de conhecimentos poderia torná-las perigosas tanto para a família quanto para o marido.

Obra importante para a discussão sobre o valor da educação para as mulheres veio a ser *Reivindicação dos direitos das mulheres* (2015), escrita em 1792 por Mary Wollstonecraft. Para a inglesa, as mulheres só se tornariam equiparadas aos homens quando tivessem acesso aos estudos. Defendeu ainda que não havia uma diferença fundamental de ordem biológica que desmerecesse a capacidade cognitiva da mulher, mas sim um abismo social entre homens e mulheres, sustentado inclusive por uma mentalidade religiosa, que era muito danoso para o desenvolvimento integral da sociedade: “Se ela não for preparada pela educação para se tornar a companhia do homem, ela impedirá o progresso do conhecimento e da virtude; porque a verdade deve ser comum a todos, ou então será ineficaz” (WOLLSTONECRAFT, 2015, p. 21).

No Ocidente, a autoria feminina era praticamente impossível antes do início do século XX. Tivemos então várias escritoras que utilizaram pseudônimos masculinos para poderem publicar, como Amandine Aurore Lucile Dupin e Emily Brontë, que assinaram seus trabalhos respectivamente com os nomes de George Sand e de Ellis Bell. Eivadas de preconceitos, as produções literárias femininas eram vistas como essencialmente pueris. Nessa perspectiva, somente teriam relevância para outras mulheres, nada agregando ao mundo masculino. Não surpreende assim, nesse cenário de desprezo pela produção literária feminina, que muitas mulheres costumassem destruir os próprios escritos, uma vez que os julgavam sem interesse. Afinal, eram “apenas mulheres, cuja vida não conta[va] muito” (PERROT, 2016, p. 17).



De toda forma, houve mulheres que ousaram enfrentar os vários obstáculos impostos por uma mentalidade misógina que definia a criação como

prerrogativa dos homens, cabendo às mulheres apenas a reprodução da espécie e sua nutrição. Tal qual um Deus Pai que criou o mundo e nomeou as coisas, o artista torna-se o progenitor e procriador de seu texto. À mulher [era então] (...) negada a autonomia, a subjetividade necessária à criação (TELLES, 2002, p. 403).

Nesse contexto, as primeiras que passaram a publicar obras escreveram ora sobre a própria realidade, ora sobre a condição de outras mulheres que, tais como elas, eram consideradas exceções em meio a um gênero destituído de capacidade intelectual. Dessa forma, no século XIX, as autoras passaram a ser “cada vez mais numerosas, escrevendo biografias de mulheres: rainhas, santas, cortesãs, ‘mulheres excepcionais’, cujo destino atravessa a noite das mulheres” (PERROT, 2016, p. 18).

Com a consolidação gradativa de um espaço no palco das letras para as mulheres, cada vez mais foi se constituindo uma área de estudos no âmbito da crítica literária que passou a aplicar em suas análises as ideias do feminismo. Nessa perspectiva, questionando o cânone e os estereótipos femininos difundidos através da literatura, e compreendendo que a experiência da mulher enquanto escritora e leitora divergia da experiência do homem, a crítica literária feminista assumiu como objetivo central desconstruir o “caráter gendrado dos discursos e sobre representação” (QUEIROZ, 1997, p. 14). E no processo de questionamento dos discursos gendrados, uma questão que prontamente inquietou as críticas feministas vinculou-se com a forma como as obras produzidas por mulheres eram excluídas do cânone literário. Essa reflexão levava a questionar o próprio conceito de cânone e que interesses e ideologias estariam por trás de sua formulação.

Refletindo sobre essa questão, Leila Perrone-Moisés (1998) explica que o século XX trouxe transformações na construção do cânone: antes selecionados e postos na condição de clássicos, as obras e autores escolhidos deveriam servir de parâmetros para as futuras criações. Para tanto, concorreu a ascensão de uma nova classe intelectual formadora de opinião: os escritores-críticos. Esses, movidos por suas predileções, criaram suas listas canônicas que incorporavam aspectos pedagógicos, visto que intencionam guiar as leituras dos mais jovens. Como informa a autora, Ezra Pound se dedicou a criação de listas de obras referenciais com

afinco, defendendo ser essa uma nova função dos intelectuais. Nessa perspectiva, a *paideuma*, termo escolhido e ressignificado por Pound, dizia respeito ao currículo mínimo que os leitores deveriam ler para não apenas conhecer o passado, mas também para compreender o presente e serem capazes de mudar o futuro.

No entanto, inquieta-nos que, na referida obra, Perrone-Moisés não discuta a ausência de autoras. Em vez disso, chega até mesmo a criar um quadro geral com as escolhas de autores essenciais de alguns escritores-críticos, no qual, dos cento e treze autores citados, há apenas duas mulheres: a grega Safo (citada por Ezra Pound e Octávio Paz) e Sórora Juana Inés de la Cruz (citada unicamente por Octávio Paz). Esse quadro geral apresentado por Perrone-Moisés confirma que “a história literária tem sido – com pequenas exceções – fundamentalmente etnocêntrica e viricêntrica” (LEMAIRE, 1994, p. 60).

O questionamento do cânone pelas feministas, a propósito, não se fez sem o julgamento daqueles que o defendem. Harold Bloom, por exemplo, caçoa da Escola dos Ressentidos, formada por aqueles que, segundo ele, desejam “derrubar o Cânone para promover seus supostos (e inexistentes) programas de transformação social” (BLOOM, 1995, p. 13). A partir desse entendimento, Bloom afirma o seguinte sobre a crítica de orientação feminista:

Como formulador de um conceito crítico que um dia chamei de “ansiedade da influência”, tenho merecido a repetida insistência da Escola do Ressentimento em que esse conceito se aplica apenas a Europeus Homens Brancos Mortos, e não a mulheres e ao que graciosamente chamamos de “multiculturalistas”. Assim, as balizas feministas proclamam que as escritoras cooperam amorosamente umas com as outras, como costureiras de colchas de retalhos, enquanto os ativistas literários afro-americanos e chicanos vão ainda mais longe ao afirmar sua liberdade de qualquer angústia de contaminação: cada um deles é Adão de manhã cedo (BLOOM, 1995, p. 16-17).

Dando continuidade ao seu argumento, Bloom defende que os idealistas, pessoas de atuação predominantemente em instituições acadêmicas, colocaram a questão social, racial e de gênero acima dos valores estéticos. Assim, o que seria a expansão do cânone para o americano seria a destruição para tais grupos de autores ressentidos, não tendo nada a agregar à grande cultura literária erudita, não se aproximando em genialidade a Dante, Shakespeare, Joyce, entre outros europeus, homens brancos mortos. Em síntese, Bloom defende que as obras

precisam ter originalidade e não serem laureadas simplesmente por questões de representatividade, culturalismos, dívidas de reconhecimentos etc.

Bloom defende a partir daí que a crítica literária é um fazer elitista, uma atividade para poucos, e que a ascensão dos Estudos Culturais nos departamentos de literatura das universidades teria desestabilizado o valor da tradição e estética que permeava a consolidação do cânone, passando as obras a serem destacadas de acordo com a ideologia, e na pretensa ideia de que obras literárias salvarão o mundo das desigualdades. O crítico se arraiga a ideia que o cânone carrega em si a memória da “boa erudição”, norteadora das leituras essenciais que aproximam os leitores. Dessa forma, a desestabilização ocasionada pela Escola dos Ressentidos prejudicaria a história cultural do Ocidente guardada nas diversas narrativas de grandes homens, como Milton, Blake, Whitman. Criticando os “Ressentidos”, Bloom defende então que a literatura não deve ter função ideológica, e sim subjetiva, pois se formularia enquanto encontro da alta estética com o eu. Ler, para ele, seria então “aprender a falar a nós mesmos e a suportar a nós mesmos” (BLOOM, 1995, p. 36).

Emblemático da forma como o crítico em foco despreza a abordagem feminista é sua análise da obra de Virgínia Woolf no texto *Orlando de Virgínia Woolf, feminismo como amor à leitura* (1995): embora nutrindo uma profunda estima à escritora inglesa, que considera soberba e original, Bloom nada diz sobre a condição da autora como fundadora da crítica feminista. Para tanto, deixa à margem o ensaio *Um teto todo seu*, que a faz assim ser considerada, voltando-se apenas para a Woolf romancista. Bloom também acentua uma suposta incompatibilidade de ideias feministas que ressaltam a ação de Virginia Woolf como ferrenha defensora dos direitos das mulheres em meio a uma sociedade patriarcal. Nessa perspectiva, argumenta que o teto que a escritora menciona como pré-requisito para o pleno fazer literário, hoje reconfigurado segundo ele em departamentos acadêmicos voltados para as autorias femininas, seria interpretar rasamente a produção da autora.

### **3.2 A Perspectiva das Escritoras Negras**

A despeito do que discutimos até aqui, cabe destacar que a crítica literária feminista não tem o intuito de “destruir” o cânone, de marginalizar os homens e

considerar tudo o que foi feito no passado como instrumentos de propagação de ideias patriarcais, imperialistas e elitistas. Em vez disso, essa área da crítica procura questionar, subverter, evidenciar que há outras possibilidades literárias, além de promover uma democratização esfacelando o que se considera “alta literatura” acessível a poucos. Desta forma “seu ponto de partida é a percepção de que a história literária é um dos discursos de uma sociedade que se baseia essencialmente na desigualdade entre os sexos” (LEMAIRE, 1994, p. 67).

Partindo desse entendimento, há autores que revisitam obras canônicas com o fim de reescrevê-las a partir de novas perspectivas, contemplando personagens pouco ou negativamente contemplados nos textos originais. A comédia *A Tempestade* (2006), de Shakespeare, por exemplo, veio a ser interpretada pelos estudos pós-coloniais como uma alegoria política sobre o processo de colonização e escravidão dos povos autóctones. É o que se observa, entre outras obras, em *Indigo or Mapping the Waters* (1992), de Marina Warner. A escritora, dando maior destaque às personagens Sícórax e Miranda, em detrimento do Duque Próspero, criou uma narrativa preenchendo lacunas, “como a ausência de vozes femininas e a colocação da mulher em zonas periféricas” (BONNICI, 2009, p. 78). Nessa perspectiva, relê a obra seminal, na qual o que é dito sobre Sícórax é através das falas de Próspero: o Duque a intitula de bruxa, feia, que já idosa gera Calibã sem a necessidade da presença masculina para fecundá-la. Como herança, deixa toda a ilha para seu filho, que depois de algum tempo, será ludibriado e tornado escravo com a chegada de Próspero e sua filha Miranda:

Vários autores, afirmam que o termo Sícórax (talvez do grego *sus*, porco, e de *koraks*, corvo) tem muita semelhança com *Kirke* ou Circe, a feiticeira, mencionada na *Odisseia*. Na mitologia, Circe é expulsa do reino de seu esposo e desterrada numa ilha do Mediterrâneo. Nas alegorias literárias Circe sempre representa a sedução e os institutos, semelhante à alegação de Próspero sobre Sícórax e Calibã. Como Próspero contrasta a educação (*nurture*) e instinto (*nature*), assim também distingue entre a magia branca dele e a magia negra de Sícórax (BONNICI, 2009, p. 90).

O processo de reescrita desenvolvido por Marina Warner é similar ao que Jean Rhys realiza em *Vasto mar de sargaços* (2012), uma releitura de *Jane Eyre*, de Charlotte Brontë, no qual se observa, como vimos, o fortalecimento de estereótipos em relação à mulher através de Bertha Rochester. Em sua releitura da obra, Rhys informa que o verdadeiro nome da citada personagem de Charlotte seria Antoinette

Cosway. Esta nascera no Caribe, no seio de uma família mal vista pelos negros libertos da região por conta de seu lado paterno estar ligado ao tráfico de pessoas negras em condição de escravas para a região caribenha. Ficando apenas aos cuidados de sua mãe, Antoinette tem uma infância solitária e muito miserável, contando com a companhia apenas de uma negra, tida como feiticeira, chamada Christophine. Depois de sair do colégio interno já adulta e muito bela, a moça é um ser que não se encaixa na sociedade local que segue os costumes ingleses, possuindo Antoinette muita intimidade com os costumes dos negros.

Após ficar rica, uma vez que havia se tornado a única herdeira dos bens do padrasto, tratam logo de casá-la com um rapaz recém-chegado da Inglaterra que está enfermo e aos cuidados de uma família tradicional do local. Mesmo não querendo casar, Antoinette cede por conta das convenções e em pouco tempo desenvolve uma paixão absurda pelo marido. Porém, ao que cresce a paixão da moça, a do Sr. Rochester diminui a ponto de planejar enlouquecê-la para se apoderar de toda a sua fortuna. Fofocas a respeito das origens da moça e da loucura que se apoderou de sua mãe nos últimos dias de vida, farão o marido pouco a pouco excluí-la da sociedade, a ponto de levá-la para Inglaterra, e lá eclipsá-la por total, culminando no fim trágico já conhecido em *Jane Eyre*. A anulação de Antoinette é tamanha, que Rochester não a chama pelo nome, e sim por Bertha – nome da sua mãe – num prenúncio de que como será tratada a partir de então pelo marido: uma louca.

- Não ria desse jeito, Bertha.
- Meu nome não é Bertha; por que você me chama de Bertha?
- Porque é um nome que eu gosto muito. Eu penso em você como Bertha. (RHYS, 2012, p. 132)

O homem sofrido por quem temos compaixão na obra de Brontë é então reescrito por Rhys como manipulador, interesseiro, que se utiliza do sentimento incontrolável da esposa por ele, para espinhá-la, a ponto de enlouquecê-la e se entregar ao vício do álcool. A única que enxerga a estratégia do marido é a negra Christophine, pela qual Rochester nutre profundo asco por conta da mulher ser negra e pagã.

- *Sua mulher!* – disse ela. – O senhor me faz rir. Eu não sei tudo o que o senhor fez, mas sei de algumas coisas. Todo mundo sabe que o senhor casou com ela pelo dinheiro e ficou com tudo. [...] – E então – continuou ela

com sua voz de juiz – o senhor fez amor com ela até ela ficar bêbada de amor, nenhum rum seria capaz de deixá-la tão bêbada, até não poder mais viver sem isso (RHYS, 2012, p. 150-151).

O mesmo pendor libertário que vemos na referida obra se observa em *A Odisseia de Penélope* (2005), reescrita que Margareth Atwood faz da *Odisseia*, de Homero. Já no prefácio da obra, a autora canadense aborda que o silêncio/resistência de Penélope e, principalmente, o fim sangrento das servas, inquietavam a autora. As servas, de acordo com sua obediência e por não serem donas de seu corpo, entregaram-se aos homens que queriam a mão de Penélope e liquidavam a cada dia sua fortuna em bebidas e orgias. Então, por que Ulisses as teria assassinado? Elas não estavam exercendo a função para a qual estavam incumbidas, que era a de entreter os convidados? No romance, Penélope possui muita voz e várias atitudes significativas. Além disso, é apresentado o parentesco entre ela e Helena de Troia, no qual a relação entre ambas sempre é tensa em função de Helena ter todas as atenções e, depois, provocar, através da sua fuga com o amante, uma guerra em que o marido de Penélope, Ulisses, deverá lutar, deixando a esposa em casa cuidando sozinha do filho. Seu silêncio é estratégico, assim como o plano de tecer uma mortalha para seu sogro Laertes, que se torna o ponto temporal para que ela possa casar novamente. Pois Penélope divulga que apenas depois que finalizasse a mortalha estaria disponível para um novo casório; contudo, a esperta mulher desfaz toda noite o que havia feito ao longo do dia, em um claro ato de postergar mais e mais um novo casamento.

Interessante perceber a subversão literária dessas autoras, ao se utilizar da premissa do cânone e criar uma nova versão. *Jane Eyre*, escrita por uma mulher, tem sua narrativa contestada por Jean Rhys pelo viés preconceituoso com as pessoas negras. Rhys, nascida em Martinica, nas Ilhas Caribes, lia na obra de Charlotte Brontë, uma variedade de estereótipos negativos além de achar os métodos do marido de Bertha questionáveis, havendo a possibilidade de oferecer à esposa um tratamento mais humano em vez do cárcere e o apagamento da sua existência. Enquanto isso, Atwood, incomodada com o silêncio feminino na obra grega e pelo assassinato cruel das servas, reescreve uma obra a partir da perspectiva de Penélope. A reescrita, utilizada por essas escritoras, passa a ser um ato revolucionário ao contestar o cânone e criar um universo paralelo com outras possibilidades de leitura.

Por meio dessa pequena amostragem, podemos constatar que as ideias da crítica feminista terminam por influenciar grandemente a escritura: movidos pelos ideais libertários do feminismo, autores, independente do gênero com que se identificam, ora revisitam obras para inscrevê-las em uma nova mentalidade, ora produzem obras orientadas por uma nova visão sobre a mulher. Não obstante, como acentuamos no capítulo anterior, importa acentuar que o feminismo abriga contradições e pontos de vistas discordantes, incluindo-se aí um silenciamento ou uma ambiguidade no tratamento, por parte de autoras brancas de países que colonizaram a África, das mulheres negras, principalmente em contextos de colonização. A filósofa brasileira Djamilia Ribeiro (2017) discute sobre como o feminismo hegemônico não abarcou as pautas das feministas negras. Para tanto, é importante calcar o feminismo a partir da perspectiva da interseção: raça, classe, orientação sexual, identidade de gênero (RIBEIRO, 2017) para se aproximar do contexto da opressão da mulher negra.

Sintomática da disputa de pontos de vista no interior do feminismo é a existência de duas vertentes da crítica feminista, a francesa e a anglo-americana, cujas diferenças são assim descritas por Lúcia Osana Zolin:

1. A linha francesa que, sob a influência da desconstrução derridaeana e da psicanálise lacaniana, enfatiza os elos entre autor/leitor e formação de subjetividades, de um lado, e produção da escrita de outro;
2. A linha anglo-americana que privilegia a contextualização político-pragmática, enfatizando questões ligadas à formação do cânone, às ideologias de gênero, à legitimidade das práticas interpretativas acadêmicas e às implicações das experiências culturais e intersubjetivas de leitoras e/ou de autoras (ZOLIN, 1999, p. 28).

Como expressão dessa polarização entre as visões feministas, autores pertencentes a países que foram colônias do Ocidente trazem um novo olhar para a condição dos povos colonizados há bem pouco. Dessa forma, a escrita de autores pertencentes a contextos coloniais ou pós-coloniais trouxe outra perspectiva para como se processou a ação dos invasores ocidentais sobre os povos subjugados. É o que se observa, por exemplo, em *O mundo se despedaça* (2009), romance de estreia de Chinua Achebe. Considerada a primeira obra da fase moderna da literatura nigeriana, o romance narra o embate e a derrota do guerreiro Okonkwo ao tentar proteger sua cultura igbo da cultura cristã trazida por missionários ingleses. Na obra, se ratifica o argumento defendido por Alfredo Bosi (1995) de que a

educação dos povos colonizados representa o momento institucional em que a cultura do colonizador se firma na colônia.

Outro registro interessante no tocante ao colonialismo se vê em *Sonhos em tempo de guerra: memórias da infância* (2015), do queniano Ngũgĩ wa Thiong'o. Nessa autobiografia, o escritor narra como foi crescer em uma família poligâmica. Todas as quatro mulheres de seu pai possuíam uma cabana própria, com um pedaço de terra e animais os quais eram responsáveis por seu sustento. O marido não era responsável em provê-las e sim o inverso, sendo que cada dia uma mulher era incumbida de levar comida ao esposo. O marido tinha obrigação sexual com elas, e não se deitando diariamente com aquela específica do dia, tornava-se motivo para interferência dos anciãos, culminando até na perda da esposa, que levaria consigo seus animais, filhos e todas as benesses que o pai da noiva havia dado ao genro.

A denúncia sobre o drama feminino na África, já evidenciado na obra de Ngũgĩ wa Thiong'o, é obviamente mostrado ainda com mais vigor nas obras de autoras do continente africano, principalmente as negras. Para alcançar essa condição, no entanto, as feministas negras necessitam transitar entre mundos para conseguirem se impor em ambientes racistas e defender suas irmãs de cor que não tomaram consciência da sua situação de subserviência. O empoderamento perpassa pelo âmbito do social, como no estético e afetivo. Aceitar suas características físicas que remetem a sua etnia e ancestralidade também é um ato revolucionário em uma sociedade com padrões caucasianos. A afetividade é um ponto pouco discutido. “A solidão da mulher negra” que se escuta na fala das militantes é o resquício da escravidão que impunha à negra os serviços sexuais e ganhado força através do racismo.

A escritora e doutora em Literatura, a brasileira Conceição Evaristo, em seu fazer poético utilizando as experiências pessoais e as histórias narradas por inúmeras vozes femininas ao longo do seu crescimento, cunhou o termo “escrevivências”. O neologismo parte da união da escrita com um engajamento social a partir do já experienciado pela autora, mas também na formação única que mulheres negras e periféricas têm com a oralidade. A problemática da representação feminina na literatura possui um avanço quando abordado por meio da ótica das oprimidas. Falar sobre sua raiva é um passo importante para a



desconstrução do conceito ao que diz respeito à natureza feminina (FUNCK, 2016, p. 84).

Já Vilma Piedade (2017) criou o termo “dororidade” em contraposição ao “sororidade”. Igual às norte-americanas que criaram o “mulherismo” por não se sentirem contempladas no “feminismo”, a brasileira, ao criar o termo, criou um léxico que significaria a união de mulheres negras a partir das dores particulares, das dores corriqueiras, estendidas da vulnerabilidade à violência sexual e, no extremo, a crimes passionais:

O caminho que percorro nessa construção conceitual me leva a entender que um conceito parece precisar do outro. Um contém o outro. Assim como o barulho contém o silêncio. Dororidade, pois, contém as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo racismo. E a Dor é Preta (PIEADADE, 2017, p. 16).

Esse caminho de dor, citado por Vilma, pode ser também chamado de “lugar de fala”. Falar a partir da vivência e não do lugar social, visto que o conhecimento empírico marcado pelas arranhaduras dos atos que marginalizam é que tecem o discurso. É romper com a visão universal de que todas as mulheres carregam os mesmos fardos da condição de gênero e que todo negro sofre, de maneira idêntica, a mesma dor do racismo. Não é uma competição de opressões, como Luiza Bairros (1995) elenca, mas um reconhecimento que grupos são mais vulneráveis que outros. Reivindicar o direito a voz é exigir o direito à vida (RIBEIRO, 2017).

Nesse contexto temos as mulheres negras, que fazem parte de um nicho interseccionalizado constituído pela questão racial, de gênero e classe pouco privilegiado, dentro do próprio movimento feminista. Vale lembrar que as primeiras manifestações organizadas de resistência contra o patriarcalismo ocorreram na Europa e que algumas pautas reivindicadas, como poder trabalhar, já eram realidade para as negras, não como um privilégio, mas como mais uma subjugação que essas mulheres tinham por serem pertencentes a uma raça e gênero considerados inferiores. É precisamente a mulher negra aquela que mais sofreu com a colonização, pois foi duplamente submissa.

Na literatura de expressão portuguesa, um exemplo de como a mulher continuou a ser oprimida mesmo após a expulsão do colonizador se observa na coletânea de contos *A escola*, publicada em 1993 pela guineense Domingas Samy.

Nos três contos que compõem a obra, a autora trata temas relacionados com o universo feminino com tamanha ousadia, que veio a ser descrita como a consciência feminina na literatura guineense. Entre as questões que traz à discussão em sua obra, estão temas tabus para a etnia fula, à qual pertence, como o da sexualidade, o do acesso das mulheres ao mercado de trabalho e a liberdade de a mulher escolher o próprio marido. Igualmente importante é a citação do nome de Paulina Chiziane. A autora moçambicana é hoje uma voz de relevo em seu país na denúncia da violência contra a mulher. Nessa perspectiva, em obras como *Balada de amor ao vento* e *Niketche*, a autora questiona a poligamia, entre outros costumes de seu país que atentam contra a liberdade feminina. Dessa forma, os dois nomes citados constituem referências importantes da luta pela emancipação feminina por meio da literatura, como destaca Majda Bojic:

São Paulina Chiziane e Domingas Samy que nas suas obras apresentam uma crítica da sociedade patriarcal, de costumes tradicionais e da poligamia revelando também outros problemas que acometem a mulher na sociedade tradicional e moderna. A problematização presente nas suas obras acontece nas interseções de gênero, raça, classe, etnicidade, religião e tradição (BOJIC, 2015, p. 293).

Passando para outros países africanos, cabe aqui dar destaque ao romance *As alegrias da maternidade* (2017), da nigeriana Buchi Emecheta. Nessa obra, a autora descreve a saga de Nnu Ego, que, em meio às agruras de criar seus filhos em condições difíceis, ainda precisa lidar com a ausência do marido, que foi capturado para servir ao exército britânico. A forma como o homem é capturado em um dia comum de serviço ilustra o que foi a escravidão. Nnaife, esposo de Nnu Ego, é apanhado pelo exército, sem chance de se despedir da mulher e filhos, sendo levado para guerrear em prol da metrópole.

Recentemente, Nnedi Okorafor, uma escritora de ascendência nigeriana, publicou o romance *Quem teme a morte: Onye e a profecia* (2014). A obra, inserida na vertente literária conhecida como Afrofuturismo<sup>3</sup>, narra a trajetória de autodescoberta de Onyensowu, uma adolescente, que em uma África pós-hecatombe nuclear, com falta de recursos, dividida em etnias e práticas animistas,

---

<sup>3</sup> O Afrofuturismo, corrente estética que ganhou este nome a partir do ensaio do americano Mark Dery, tem como proposta colocar o negro numa perspectiva futura. Fruto da falta de representatividade em distopias, ficções científicas, os afrofuturistas almejam construir um repertório artístico em que negros sobrevivam ao presente excludente.

precisa conviver com a exclusão social por conta de sua aparência. A África descrita na obra, portanto, acha-se em tensão por conta da catástrofe mundial que limitou os recursos naturais e a revolta de uma tribo, que por muito tempo foi subjugada, contra o opressor. A tribo dos okekes possui a pele negra, e, por muito tempo, cedeu serviços à tribo dos Nurus, formada por indivíduos de pele branca. Com a revolta de classe e racial, a atmosfera de violência permeia o cotidiano principalmente dos okekes. Existe um terceiro grupo étnico, os ewus, indivíduos cor de areia, mestiços, fruto da violência, ou seja, estupros. Onye, diminutivo de Onyesonwu, é uma ewu. Devido sua concepção e aparência, a menina é marginalizada. Ela tenta se encaixar na sociedade, e até mesmo se submete à prática da circuncisão aos onze anos, numa tentativa vã de ser aceita.

O romance de Okorafor é uma visível alegoria da sociedade moderna com seu sistema racial que divide a população. Estando grávida do seu violador, a mãe de Onye torna-se errante, pois seu marido não a quer mais. A limpeza étnica é uma tática das tribos dos nurus, pois a violação de mulheres okekes enfraquece o crescimento populacional dos inimigos além de constranger toda a tribo dos okekes com gravidezes de suas mulheres de homens nurus. Ficar grávida do inimigo é alcançar outro patamar da violência:

Carregar um filho produto de um estupro, pode facilmente ser visto como uma maneira extremamente cruel de tortura. As mulheres que passaram por essa experiência acabaram por ser reduzidas ao que seria equivalente a incubadoras, ou receptáculos, servindo ao propósito de tão-somente reproduzir genes. (PEREIRA;CAVALCANTI, 2015, p. 11)

Então, para Onye não há maneira de escapar do estigma da sua concepção, por conta de haver a marca visível para todos através da pigmentação da sua pele. A adolescente começa a manifestar poderes, como voar, transformar-se em animais, interferir no ciclo do tempo e da vida. Ela é a escolhida, segundo uma profecia, que salvará o mundo de sua destruição total e será, mediante o seu martírio, que o mundo se tornará um lugar melhor.

Já a escritora ruandense Scholastique Mukasonga discute em suas obras a rivalidade entre os tutsis e hutus, etnias de seu país, que teve seu apogeu com o genocídio de mais de meio milhão de tutsis entre 7 de abril a 15 de julho de 1994. Além disso, “estima-se que entre 250.000 e 500.000 mulheres tenham sido estupradas durante o genocídio” (MOURA, 2017, p. 120). A violência sexual era

estimulada na mídia justamente para haver a aniquilação do grupo étnico. Dessa forma, Scholastique responde, sem conhecimento prévio, a indagação de Constância Lima Duarte:

A ausência da temática da violência nos escritos de autoria feminina sempre me incomodou. Como nossas escritoras ignoraram um tema tão urgente e palpitante? Em que livros estão as marcas literárias do espancamento, estupro e do aborto a que cotidianamente as mulheres são submetidas, e os jornais não cansam de noticiar? (DUARTE, 2016, p. 147).

Urge, portanto, a necessidade de se explorar as marcas de violência nas obras literárias, como uma estratégia de romper silêncios e desnaturalizar uma prática, infelizmente, íntima de muitas mulheres. A produção literária de Chimamanda reverbera o contexto ao qual a autora pertence. Funck (2016) salienta que a desigualdade sexual pode ser vista com nitidez no caso do estupro feminino por evidenciar a agressividade masculina. E é nesse contexto que, como veremos a seguir, o nome da escritora nigeriana ganha relevo no tocante à forma como discute o tema da violência em suas obras.

### 3.3 Primeiras Abordagens na Obra de Adiche

A reflexão sobre a representação das mulheres negras em contextos coloniais ganha na obra de Chimamanda Ngozi Adichie um importante registro, principalmente por mostrar como a violência contra elas perdura no contexto atual. Essa reflexão, aliás, extrapola o campo ficcional, pois a autora efetua uma discussão tanto incisiva quanto bem elaborada em palestras, artigos, entrevistas etc. A esse propósito, convém dar destaque ao seu manifesto *Para educar crianças feministas* (2017): no conselho de número nove para sua amiga Ijeawele, a autora mostra a importância de ensinar desde a tenra idade os filhos a terem orgulho de suas origens, justamente para aguçar o senso de identidade na criança. Entretanto, ela enfatiza a necessidade de ter uma criticidade aos elementos que são maléficos, como no caso da etnia igbo, a sujeição da mulher à vontade do homem e o materialismo em primeiro lugar na vida.

Chizalum, filha de Ijeawele, é um sujeito visto como pós-moderno. A escritora e sua amiga também. São pessoas, como todos nós, que não possuem

mais uma identidade única. Assumimos formas identitárias diferentes, em uma constante transformação mediante os sistemas culturais que nos rodeiam (HALL, 2003). Antes, tinha-se um elemento de identidade baseada no país de origem. Ainda hoje procuramos conhecer um pouco sobre alguém a partir do lugar em que nasceu. Entretanto, não há mais coerência, características fixas para o norteio. Primeiro, porque o local que nascemos não interfere em nossa genética passando a ser algo intrínseco a nós, e segundo, retomando o já mencionado, a sociedade globalizada desamarrou nossas ancoragens culturais.

Como veremos a seguir, a mesma ênfase de Adiche sobre a defesa da igualdade de direitos entre homens e mulheres e sua coragem em denunciar a condição da mulher em seu país se projetam para sua obra ficcional. O que se percebe ao longo da análise dos romances de Adiche é a presença constante de marcas de violência sejam elas de forma concreta, por meio de atos contra o corpo de alguém; ou sutis, por meio do preconceito velado, subtendido: o racismo informal e institucionalizado (HALL, 2003). E para melhor visualizamos isso, trazemos aqui as primeiras abordagens da obra literária da autora, tendo como foco dois de seus três romances: *Meio sol amarelo* e *Americanah*.

### **2.3.1 O Romance *Meio Sol Amarelo***

*Meio Sol Amarelo*, publicado originalmente em 2006 e considerado a obra-prima de Adiche, tem como cenário a Guerra do Biafra ou Guerra Civil Nigeriana, dependendo do ponto de vista. Esse conflito, dito em linhas gerais, deu-se entre a etnia igbo, que queria a independência do território ao sul da Nigéria, e as etnias iorubás e hauçás, que não queriam que a Nigéria perdesse o território devido haver ali os poços petrolíferos responsáveis, em boa parte, pela economia nacional. Os personagens principais são as gêmeas Kainene e Olanna que são divergentes em tudo, inclusive em posicionamentos políticos. O personagem Ugwu é empregado na casa do casal Olanna e Odenigbo. Ao longo do romance, o leitor tende a se encantar pela personalidade meiga de Ugwu. Saindo da sua aldeia para ir trabalhar na casa do professor Odenigbo, o menino está sempre preocupado em agradar ao patrão. Com a chegada de Olanna, ele se sente preterido, mas logo passa a gostar da nova moradora. Em seguida, incorpora as suas funções de cozinheiro e

mantenedor da ordem da casa a responsabilidade de ser uma espécie de babá da filha adotada pelo casal. Todavia, Ugwu termina por sofrer uma grande transformação ao ser capturado e ser obrigado a servir o exército do Biafra. Ele tenta então proteger o que há em si de honesto e digno em meio a situações vexatórias. Porém, em uma situação de violência sexual coletiva contra uma atendente de bar, Ugwu opta por seguir os demais para não ser segregado pelos companheiros.

No chão, a moça não se mexia. Ugwu desceu a calça, surpreso com a rapidez da ereção. Ela estava seca e tensa quando entrou nela. Ugwu não olhou para o rosto dela, nem para o homem segurando seus ombros, nem para nada, enquanto se movia rapidamente e sentia seu próprio clímax, a onda de fluídos chegando: um desaforo de autorrepulsa. Abotoou a calça, enquanto alguns soldados aplaudiam. Por fim, olhou para a moça. Ela o fitou de volta com uma raiva mansa (ADICHIE, 2013, p. 423).

No caso do trecho acima, a violência é praticada por soldados igbos contra uma moça do mesmo grupo étnico. Trata-se, portanto, de uma exceção em relação à maioria dos casos de violações em contextos de guerra, haja vista que a violência sexual é frequentemente utilizada como forma de ataque contra o inimigo. E é exatamente isso que se evidencia quando Ugwu, após o fim dos conflitos, retorna a sua aldeia ansioso por saber quem havia sobrevivido da sua família. Todos estavam bem, mas a transformação física da sua irmã incomodou-o. Anulika não era mais a jovem sorridente e bela que ele havia deixado para trás. Tinha agora o aspecto de uma idosa matrona e o seu olho constantemente fechado era algo que prendia sua visão, mas não tinha coragem de perguntar. “Ficou espantado de ver que a irmã que achava ser linda não era mais. Era uma estranha, feia e vesga de um olho” (ADICHIE, 2013, p. 485). Por intermédio de uma amiga, acaba sabendo então que Anulika fora capturada por vândalos e estuprada. Por conta de ter resistido, havia sido impiedosamente surrada por inúmeros homens. Vândalos eram grupos de soldados sem um chefe para comandá-los e que aterrorizavam por onde passavam crenças que detinham poder devido ao fato de portarem armas. Ou seja, quando Ugwu cometeu o crime sexual estava também na condição de vândalo, e, numa reviravolta da vida, sua estimada irmã, bem longe dele, estava sofrendo a mesma violência que ele cometia contra a jovem atendente do bar.

Para além dos dois casos relatados, convém destacar que manifestações de assédio sexual a personagens femininas são frequentes ao longo do romance em

foco. É exemplo o caso de Olanna em que seus pais a utilizam, sutilmente, como moeda de troca para um membro do alto escalão do governo. O trecho a seguir mostra o quão naturalizado era para Olanna o ato de ser agarrada por homens sem sua permissão:

“Posso nomeá-la para uma diretoria, a diretoria que você quiser, e posso mobiliar um apartamento onde você quiser.” E puxou-a para si. Por alguns instantes, Olanna não fez nada, o corpo frouxo ao lado dele. Estava acostumada com isso, com ser agarrada por homens embebedos em nuvens de direitos, recendendo a colônia, que presumiam, por serem poderosos e acharem-na bonita, que eles se pertenciam (ADICHIE, 2013, p. 45).

Um dos pontos de tensão entre as irmãs Olanna e Kainene, a propósito, é o fato de a primeira ser considerada mais bela e sempre ser o destaque em jantares, nas rodas de conversas, enquanto Kainene era reconhecida como boa administradora, predicativo que a levou a herdar o comando de várias empresas do pai, as quais ela conseguiu fazer crescer mesmo enquanto ocorria a Guerra do Biafra. Nesse contexto, Kainene não hesita em afirmar, demonstrando a naturalização de uma realidade cruel para com as meninas atraentes fisicamente: “O bom de ser a filha feia é que ninguém usa a gente como isca sexual” (ADICHIE, 2013, p. 48). Nessa perspectiva, vem a questionar se Olanna fará favores sexuais em troca que o pai consiga fechar um contrato com o Ministro: “Quer dizer então que você vai esparramar as pernas para aquele elefante em troca de um contrato para o papai?” (ADICHIE, 2013, p. 47). Por outro lado, dado o fato de Kainene não ser bela, o próprio pai caçoa da feminilidade da filha: “Kainene não é só como um filho, ela é como dois filhos homens” (ADICHIE, 2013, p. 43).

Essas manifestações de machismo são corriqueiras no romance, principalmente em momentos em que mulheres manifestam ter algum poder, como se observa em relação à competência apresentada por Kainene e ao domínio da palavra que caracteriza Okeoma, única mulher em um grupo de professores que ia beber na casa de Odenigbo. Expressão desse machismo é o trecho em que Ugwu, serviçal da casa e recém-contratado, ainda imerso na cultura do silêncio feminino que vigora em sua aldeia, assusta-se com o jeito desenvolvido e sem pudor de Okeoma:

No dia em que a encontrou, ela lhe disse para esperar que lhe daria uma carona de volta ao campus, mas ele agradeceu e disse que ainda tinha um monte de coisas para comprar e que tomaria um táxi, embora já tivesse

terminado as compras. Não queria entrar no mesmo carro que ela, não gostava da maneira como sua voz se erguia acima da voz do Patrão, desafiadora, argumentativa. Muitas vezes, tinha de se controlar para não mandá-la calar a boca, sobretudo quando ela chamava o Patrão de sofista. Ele não sabia o que significava sofista, mas não gostava de ouvi-la chamar o Patrão assim (ADICHIE, 2013, p. 30).

Muito da violência contra as mulheres, como já destacado, se liga ao conflito civil originado com a decisão da etnia igbo proclamar a independência do território ao sul da Nigéria, nomeando-o de Biafra. O novo país seria a concretização do sonho igbo de ter seu próprio território e escapatória das tensões étnicas no solo nigeriano.

A criação da nação Biafra, como um país formado apenas por um grupo étnico, é a tentativa de organizar também o ser político. Nesse contexto, cabe lembrar o que afirma Stuart Hall um dos fundamentos das nações: a necessidade de um sistema de representação cultural: “As pessoas não são apenas cidadãos/ãs legais de uma nação; elas participam da ideia da nação tal como representada em sua cultura nacional” (HALL, 2003, p. 49). E é exatamente nesse processo de construção de identidades nacionais que surge o mito fundacional, que, ainda que antiquíssimo, pode ser atualizado para dar suporte a novas nações, como se observa em relação à Biafra.

Em meio aos conflitos, coube às mulheres serem as professoras, em escolas rudimentares, e propagarem os ideais igbos às crianças. Essa foi a função de Olanna para a guerra. Sua irmã seguiu outro caminho de ajuda. Criou um abrigo onde acolhia os feridos, desalojados e famintos. Foi surpreendente seu ato, visto que sempre foi alguém que tinha por traço principal o egocentrismo. Porém, algo foge da sua compreensão: uma menina acolhida estava grávida, tendo engravidado no período em que já estava no abrigo. Em seguida, Kainene descobre que os padres que ela tinha acolhido para ajudar os refugiados estavam cobrando favores sexuais das adolescentes em troca de comida.

“Tudo indica que fui muito cega; Urenwa não é a única”, disse Kainene. “Ele trepa com a maioria delas, antes de dar o pitu que eu me escravizo para conseguir fazer chegar aqui!”

Mais tarde, Ugwu viu Kainene bater no peito do padre Marcel com as duas mãos, gritar com ele, empurrá-lo com tanta força que teve receio de que o homem fosse cair. “*Amosu!* Seu demônio!” Depois, virou-se para o padre Jude. “E como é que pôde continuar calado e permitir que ele abrisse as pernas de meninas com fome? Como é que vai dar conta disso para o seu



Deus? Vocês dois vão embora daqui agora mesmo, agorinha mesmo” (ADICHIE, 2013, p. 460).

O episódio desestabiliza Egwu, pois havia pouco tempo ele tinha feito algo similar ao que padre Marcel fez. Sente vergonha do ato, pois sabe, que se um dia, Olanna e Kainene vierem a saber da violência por ele cometida contra uma moça, ele não seria mais bem quisto. Não fica claro se há arrependimento por parte de Egwu, apenas que ele teme por sua aceitação no seio da família. Talvez seja difícil para o leitor passar a interpretar o personagem que possui diversas manifestações carinhosas com o próximo como um homem com uma violência, movida pelo machismo, em latência em si.

As expressões da violência contra a mulher aqui apontadas em *Meio sol amarelo* ganham um novo enquadramento em *Americanah*. Como veremos a seguir, a violência física é substituída neste romance por uma forma de violência igualmente nociva: a de caráter simbólico, que tem seu campo de ação na mente das vítimas, abalando suas referências identitárias.

### 3.3.2 O Romance *Americanah*

Em *Americanah*, publicado originalmente em 2013, temos um romance de formação sobre o crescimento e infortúnios de Ifemelu. Enquanto estava na Nigéria, Ifemelu teve um relacionamento com Obinze. Devido às crises econômicas e democráticas do país, seu namorado vai para a Inglaterra. Ela escolhe os Estados Unidos como lugar de recomeço, e, ao chegar ao novo país, se defronta com situações novas, como por ser imigrante estar aberta à prostituição (já que para muitos homens, ela é vista como vulnerável ao sexo pago), ter que se desfazer de suas tranças por não ser isso bem visto no mercado de trabalho, e, por fim, aquilo que mais a surpreenderá intimamente: a consciência de ser uma mulher negra. Enquanto estava na terra natal, a cor de pele não era um elemento que diferia as pessoas, pois todos ali são negros; mas nos EUA ela passou a vivenciar situações vexatórias por conta da cor.

A obra apresenta uma forte conotação política ao abordar temas como a migração, o racismo e o sexismo em uma mesma personagem. O próprio título do romance já conota o que será abordado, pois o título é uma gíria comum na Nigéria a respeito de pessoas que voltam da cultura ocidental carregados de tiques que antes não possuíam. Exemplos são hábitos aparentemente insignificantes, como andar sempre com uma garrafinha d'água, ou ainda utilizar palavras incomuns ou expressões idiomáticas que não fazem sentido para os nigerianos. Ou seja, o termo "americanah" é uma gíria debochada a respeito daqueles que voltam e, supostamente, se acham superiores por terem contato com outra cultura, não percebendo o papel humilhante que encenam ao se permitirem abandonar características identitárias nigerianas em favor de hábitos estrangeiros e, mais precisamente, de culturas hegemônicas do Ocidente.

Ifemelu transita por comunidades. Na Universidade de Princeton, há a Associação de Estudantes Africanos, destinada para os intercambistas, e a União dos Estudantes Negros, para os afro-americanos. Há também uma distinção baseada na ancestralidade, além de comunidades configuradas em torno da estética, como os salões que trançam cabelos crespos no subúrbio. O fio condutor da primeira conversa é sempre o país de origem. Há também as comunidades virtuais, como é o caso do blog de Ifemelu que congrega vários leitores que se identificam com suas opiniões.

O romance tem como pano de fundo o processo migratório que muitos africanos empreenderão rumo à Europa e aos Estados Unidos em busca de melhores condições. A situação de ilegalidade e preconceito racial está presente na trajetória dos personagens deslocados tornando-os apátridas, a tal ponto que precisam aceitar subempregos em condições análogas à escravidão.

A reconfiguração da identidade é uma das manifestações de violência. Singular, porque é autoinfligida, provocada por situações extremas de desespero. O narrador onisciente do romance, por exemplo, enfatiza com recorrência a mudança da linguagem que muitos personagens utilizam para melhor se inserirem na sociedade. O recurso de gírias, perguntas vazias sem real interesse, são percebidos pelos protagonistas no início da sua trajetória nos novos países, e que, quer queiram quer não, terão que se submeter até mesmo para serem entendidos, mesmo sendo o inglês sua língua nativa.

A problemática da comunicação está relacionada à necessidade de os africanos adotarem novos padrões de linguagem para serem aceitos, também encontra espaço central de discussão no romance em foco, questão presente em outras produções de Adiche. Em sua fala *O perigo da história única* (2009), por exemplo, a autora discute esse assunto a partir de uma experiência que vivenciou logo após ter chegado aos Estados Unidos, quando sua colega de quarto se manifestou a respeito do seu sotaque. Essa circunstância é representada em *Americanah* mediante um colega de Ifemelu, que assim se expressa em relação ao que acontece com todos os imigrantes que chegam: “Logo, logo vocês vão adotar um sotaque americano, pois não vão querer que as pessoas do serviço de atendimento ao consumidor fiquem falando ‘O quê? O quê?’ no telefone” (ADICHIE, 2014, p. 153). E será justamente por meio de um elogio de um atendente de telemarketing a respeito da sua “boa” dicção, que Ifemelu se dará conta que seguiu o caminho que tanto criticava: mudou sua maneira de falar para ser aceita. “A América a deixara submissa” (ADICHIE, 2014, p. 121).

A colega de quarto da autora não sabia que na Nigéria a língua oficial também era o inglês, contudo o que mais incomodou Adiche não foi a ignorância da colega, mas a piedade demonstrada em relação ao fato da autora ser da África. A colega de quarto, imbuída de imagens, notícias, opiniões ao longo de sua vida sobre uma África miserável, não imaginava haver outras possibilidades de vivência que não fossem aglutinadas com o aspecto da tragédia pessoal. Episódio similar, a

propósito, é relatado por Frantz Fanon para exemplificar o quanto o negro é visto como exótico nas relações contemporâneas:

Não, infelizmente não é incomum que estudantes da África Negra matriculados em colégios ao norte do Saara se vejam assediados pelos colegas que lhes perguntam se há casas em seu país, se conhecem a eletricidade, se sua família pratica a antropofagia. Não, infelizmente não é incomum que em certas regiões ao norte do Saara os africanos precedentes do sul do Saara encontrem nacionais que lhes suplicam que os levem para “qualquer parte contanto que haja negros” (FANON, 1979, p. 135).

Fanon refere-se ao espanto e curiosidade sobre o negro dentro da própria África, desestabilizando-se, também, a visão de um continente homogêneo. Dividido em Magreb e Subsaariana, além de milhares de etnias, o território africano é desconhecido pelos seus próprios habitantes. É nessa perspectiva que, em *Americanah*, Ifemelu, moça inteligente, que escolhe morar nos Estados Unidos, se depara com situações raciais que nunca foram questionadas enquanto vivia em seu país natal. Sua narrativa inicia com a busca de um cabelereiro e, sentada tendo seu cabelo trançado, a personagem começa a rememorar sua trajetória de vida até aquele momento.

Ao chegar aos Estados Unidos, sua pele é o primeiro impacto sentido. Em terra em que todos são negros, que a diferença física se baseia em quem é alto, baixo, gordo e outras características, tonalidade de pele não era um termo em questão, muito menos um atributo valorativo. Ao inserir-se na sociedade estadunidense, Ifemelu se percebe negra e pertencente a um grupo marginalizado, considerada pelos cidadãos, como um intruso, um indivíduo em busca de qualidade de vida e, para isso, sujeito a humilhações e propenso a atividade de labor questionável. “Eu sou de um país onde raça não é um problema; eu não pensava em mim mesma como negra e só me tornei negra quando vim para os Estados Unidos” (ADICHIE, 2014, p. 315).

Há ainda a descoberta de ser uma pessoa africana. África nunca havia sido o ponto sobre conversas, algo que entendia como pertencente a sua identidade. Assim como relata Adiche na palestra já citada alguns parágrafos acima, ser africano passa a ter um peso na nova sociedade.

Nesse sentido, Ifemelu tendo sido rejeitada em diversas vagas de emprego, acaba cedendo a vaga de “serviço de relaxamento” a um professor de

educação física. Basicamente teria que se deitar com esse homem em troca de cem dólares, como segue narrado no trecho a seguir:

“Olhe, você não é mais criança. Eu trabalho tanto que não consigo dormir. Não consigo relaxar. Não uso drogas, por isso achei que precisava de ajuda para relaxar. Você pode fazer uma massagem, me ajudar a relaxar, entendeu? Eu tinha uma pessoa que fazia isso, mas ela acabou de se mudar para Pittsburgh. É um trabalho ótimo, pelo menos ela achava. Ajudou a pagar os estudos.” Ifemelu percebeu que ele já tinha dito isso para muitas outras mulheres devido ao ritmo cadenciado com que as palavras saíam. Aquele não era um homem bom (ADICHIE, 2014, p. 158).

Desesperada com a cobrança do aluguel atrasado e por ter sido rejeitada em uma oferta de emprego para cuidar de crianças, Ifemelu se sujeita a uma proposta indecente do professor.

“Venha para cá e se deite”, disse ele. “Venha me esquentar. Vou tocar um pouco você, mas não vai ser nada que te deixe constrangida. Só preciso de um pouco de contato humano para relaxar.”  
Havia, na expressão e no tom de voz do homem, uma segurança completa. Ela se sentiu derrotada. Como era sórdido tudo aquilo, o fato de estar ali com um estranho que já sabia que ela ia ficar. Sabia que ia ficar pelo fato de ter ido. Já estava ali, já fora maculada. Ifemelu tirou os sapatos e deitou na cama dele. Não queria estar ali, não queria o dedo dele se movendo entre suas pernas, não queria ouvir os suspiros e gemidos dele em seus ouvidos, mas sentiu seu corpo despertando numa excitação nauseante (ADICHIE, 2014, p. 168).

A violação do seu corpo em troca de dinheiro faz com que a personagem mergulhe em um conflito moral que a faz cortar, por alguns dias, ligação com o mundo externo. Trancada em seu quarto, não atende ligações nem mesmo de Obinze, seu namorado, e passa a se considerar impura. Ifemelu estipula o prazo de uma semana para poder voltar a ter contato. Porém, uma semana torna-se um mês e um mês torna-se anos. O namoro, então, é rompido pela falta de comunicação.

Na adolescência, Ifemelu presenciou a sua tia Uju relacionando-se com um general em troca de facilidades materiais. Uju, bela médica recém-formada, cede às investidas do general, um homem descrito como feio e casado, e sua vida muda totalmente, indo morar em uma casa luxuosa e transitando pela alta sociedade. Entretanto, tudo muda radicalmente com a morte do general e, de maneira abrupta, muda-se para os Estados Unidos. Passa a morar em lugares insalubres, dividir-se entre três empregos e vê sua beleza esvaindo-se.

Além de questões de como sobreviver sendo uma imigrante ilegal em um país que fecha oportunidades apenas pela cor de sua pele, aspecto do cabelo, e outras questões físicas, e não pelo currículo deficiente, Ifemelu precisa se encaixar no perfil estético que a sociedade estadunidense exige. Seu cabelo é o principal alvo de discordância do padrão. O romance é iniciado com a protagonista indo em busca de um novo salão para trançar seu cabelo antes do seu retorno definitivo para a Nigéria, depois de quinze anos nos Estados Unidos. Depois de diversas dificuldades de adaptação e sobrevivência no início da sua estadia, Ifemelu conseguiu o que intentava ao desembarcar no país: prosseguiu seus estudos e trabalhou conseguindo enviar dinheiro para seus pais.

Em sua primeira oportunidade de sair da informalidade e trabalhar em uma empresa que a possibilitaria conseguir o *green card*, Ifemelu se viu na indecisão e desespero de se encaixar no perfil que a empresa queria. Seu currículo era ideal para a vaga, mas seu cabelo não. Sua amiga Ruth diz: “Meu conselho? Tire essas tranças e alise o cabelo. Ninguém fala nessas coisas, mas elas importam. A gente quer que você consiga esse emprego” (ADICHIE, 2014, p. 220). Dessa forma, seguindo o conselho da amiga, a moça decide fazer um alisamento com produtos químicos.

O processo não foi indolor. Seu couro cabeludo ardia, e, como descreve, parecia estar em carne viva. Entretanto, dor maior foi ver-se no espelho e não se reconhecer. Ao ir para entrevista e escutar que era a candidata ideal para o cargo, entende que o encaixe perfeito não tinha a ver apenas com o currículo, mas ao seu físico como um todo, inclusive, com ênfase, ao seu cabelo. A alegria de finalmente estar empregada é dividida com o incômodo do processo químico capilar. Feridas abertas por todo o couro cabeludo cedem espaço para secreções purulentas, que depois de dias saram, embora, semanas depois, seu cabelo comece a cair. A única saída, dita por uma amiga consultada, é o corte completo. Novamente, agora com cabelos curtos, Ifemelu olha-se no espelho e não se reconhece.

Seu cabelo, que nunca havia sido um problema, passa a ser o centro da sua vida gastando horas em investigação de como cuidar melhor dele. Porém, do episódio triste Ifemelu acaba conhecendo um site em que mulheres negras compartilham experiências de cuidado capilar e ajudam umas as outras no processo de fortalecimento da autoestima. Uma sororidade calcada de como é difícil ser uma

mulher de cabelos crespos em uma sociedade que instituiu o cabelo liso como a referência padrão.

Bell hooks (2005), em seu artigo *Alisando o nosso cabelo*, rememora como o seu processo de alisamento foi como um rito de passagem entre a infância e a adolescência. Em sua numerosa família, as mulheres não tinham condição de ir ao cabelereiro, então, todo sábado, mulheres se reuniam na cozinha passando o pente quente uma na outra. A autora não relaciona o fato de alisar o cabelo com a vontade de ser branca ou se encaixar no mundo branco. A forte lembrança tem mais a ver com a vontade de ser vista como uma mulher. Todavia, o cabelo passa a ter outra conotação com o ativismo político dos Panteras Negras, que passaram a utilizar o cabelo armado, estilo conhecido como *black power*, como forma simbólica de resistência. O cabelo, dessa maneira, livre de alisamentos e químicas, conota o orgulho da raça.

No entanto, a necessidade de colocação de trabalho e de aceitação faz com que progressivamente o cabelo crespo volte a ser visto como algo que deve ser disciplinado e mesmo mulheres negras intelectuais optem pelo alisamento como um obstáculo a menos na sociedade. Exemplo são as madeixas da então primeira dama dos EUA, no espaço temporal do romance, Michele Obama. Mesmo sendo uma intelectual e engajada no movimento negro, assumir seu cabelo natural poderia prejudicar a imagem do seu marido junto a ala conservadora, como Ifemelu relata em seu *blog*.

O seu contato com a Internet como um local em que as inquietações podem ser compartilhadas abre a visão da personagem, que cria um *blog* onde compartilha suas opiniões sobre pautas íntimas da comunidade negra. O *blog* “*Recenteeth ou observações diversas sobre negros americanos (antigamente conhecidos como crioulos) feitas por uma negra não americana*” ganha tamanha projeção, que Ifemelu passa a se sustentar com as quantias doadas por seus leitores. Afetividade, relacionamentos inter-raciais, cuidados estéticos são temas recorrentes. A ascensão do casal Obama também é um ponto de discussão pela questão da representatividade racial no maior cargo político dos Estados Unidos.

Liebig (2005) argumenta que mulheres negras na literatura transitam entre estados de resignação perante as adversidades causadas pelo racismo e sexismo, o que seria uma condição apolínea; e a de confronto, referente ao que seria um estado dionisíaco. Ifemelu vai ao encontro dessa perspectiva de construção

de personagem, ao romper com o ciclo de humilhação (Apolo), e, a partir do seu blog, criticar a cultura americana (Dionísio). “Um dos fatores primordiais para a redenção do negro aos olhos da sociedade dominadora é a aquisição de respeito” (LIEBIG, 2005, p. 147), o que ocorre com a protagonista quando começa a receber convites para palestrar e sendo reconhecida como uma ativista política dos negros.

Depois de quinze anos convivendo cotidianamente de perto com a violência do racismo, Ifemelu retorna para a Nigéria em busca não apenas de ficar perto dos familiares, mas de se reconectar com a identidade deixada para trás. Sem se dar conta, torna-se aquilo que tanto desprezava na infância: uma *americanah*.

O corpo é algo em constante apreciação no romance. Além do fato de se ver como negra somente após ir morar nos Estados Unidos, Ifemelu não se percebe gorda, porque isso, até então, nunca havia sido um problema pessoal. Mas ao receber um comentário grosseiro na fila do supermercado, Ifemelu sentiu pela primeira vez outra forma de violência verbal.

Mas “gordo” voltou a surgir no último inverno, após quase treze anos, quando um homem que estava parado na fila do supermercado atrás dela murmurou: “Gente gorda não devia comer essa merda”, enquanto Ifemelu pagava por seu pacote gigante de Tostifos. Ifemelu olhou para ele, surpresa, um pouco ofendida, mas pensando que seria perfeito para um post contar como aquele estranho tinha decidido que ela era gorda. Usaria as *tags* raça, gênero e peso. Mas, em casa, ao ficar de pé diante da verdade do espelho, deu-se conta de que havia ignorado por tempo demais suas roupas mais apertadas, suas coxas se esfregando uma na outra, as partes mais moles e arredondadas de seu corpo que balançavam quando andava. Ela estava gorda *mesmo* (ADICHIE, 2014, p. 12).

Ao chegar aos Estados Unidos, sua amiga Ginika explicou-lhe algumas regras implícitas da nova sociedade. A palavra gorda nunca deveria ser utilizada, a não ser que houvesse o intuito de humilhar alguém. Deveria utilizar a palavra forte para conotar alguém com peso maior que o padrão estipulado. Por conta desse padrão, Ginika havia modificado seu corpo. Ifemelu questiona a amiga sobre o que havia acontecido para ela ter emagrecido tanto e perdido o corpo que outrora era considerado o ideal para os parâmetros nigerianos:

“Os americanos dizem magra. Aqui, ser magra é uma coisa boa.”  
 “É por isso que você parou de comer? Sua bunda sumiu, sempre quis ter uma bunda igual à sua.” Disse Ifemelu.  
 “Sabia que eu comecei a perder peso assim que vim para cá? Cheguei perto até da anorexia. Os meninos da minha escola me chamavam de Porca. você sabe como, na Nigéria, quando alguém comenta que você



perdeu peso é uma coisa ruim? Aqui, se alguém diz que você perdeu peso, é preciso agradecer. É diferente aqui, só isso”, disse Ginika com certa melancolia, como se ela também fosse nova nos Estados Unidos (ADICHIE, 2014, p. 135).

Ginika, e futuramente Ifemelu, se submeteram a agressões em suas identidades para serem aceitas. A motivação da amiga da protagonista tinha a ver com afetividade. Na escola, diferente do que ocorria na Nigéria, ela não fazia sucesso com os colegas que a apelidaram de Porca. Modificar seu corpo foi uma estratégia para conseguir se relacionar amorosamente com alguém.

Diferente é o que ocorre com Ifemelu. Ao se relacionar com Curt, um rapaz branco e rico, Ifemelu percebe que é utilizada como troféu. O rapaz possui uma personalidade despojada, aparentemente sem amarras do preconceito. Ao namorá-lo, Ifemelu é utilizada como um instrumento que choca a família conservadora do rapaz. Relacionar-se com uma negra massageava o ego de um homem que queria mostrar aos parentes e amigos o quão transgressor era:

Curt nunca havia transado com uma negra; ele disse isso para ela após sua primeira vez, em sua cobertura em Baltimore, jogando a cabeça num gesto que caçoava de si mesmo, como se isso fosse algo que devesse ter feito havia muito tempo, mas sempre deixara para depois. (ADICHIE, 2014, p. 212)

Ifemelu gostava de ouvir as palavras de admiração de Curt sobre sua beleza, mesmo sabendo que seu namorado era ótimo em atuação que abria a possibilidade de que tudo que eles estavam vivendo fosse apenas uma encenação para a vida sem muitas preocupações do rico Curt. Mesmo quando descobre que ele trocava mensagens de teor erótico com uma mulher branca e loira, Ifemelu continua levando o relacionamento adiante, porque estar ao lado de Curt, mesmo não sendo feliz, amplia suas oportunidades de trabalho, lazer e conforto material.

É em um passeio na feira de mãos dadas com Curt, que pela primeira vez Ifemelu se choca com uma opinião masculina sem ser solicitada. Um homem negro, aproveitando que Ifemelu está sozinha, aproxima-se e fala palavras grosseiras ao seu ouvido:

“Já se perguntou por que ele gosta de você assim, com essa cara de selva?”. Ela parou, por um momento sem ter certeza se havia imaginado aquelas palavras, e então se voltou e olhou para o homem. Ele andava com uma cadência exagerada nos passos, o que lhe sugeria um caráter volúvel. Um homem em quem não valia a pena prestar atenção. Mas suas palavras

a incomodaram, forçaram uma porta que deixou entrar novas dúvidas (ADICHIE, 2014, p. 231).

Palavras proferidas por dois homens estranhos, em eventos diferentes, reverberaram no íntimo de Ifemelu. Na situação do homem no supermercado chamando-a de gorda, a personagem, logo em seguida, experimenta um sentimento de epifania. Há tempos uma couraça havia sido construída. Focada em obter sucesso, respeito, ser uma empoderada negra escritora em um blog, Ifemelu havia deixado para trás quem verdadeiramente era. Para se reconectar consigo, a protagonista decide voltar para a Nigéria, pois ser quem era estava ligado intimamente ao lugar de onde tinha ela havia saído. As passagens aqui citadas ou aludidas comprovam, portanto, que o tema da violência contra as mulheres, seja física ou psicológica, ocupa lugar central em *Americanah*. No entanto, como veremos a seguir no terceiro capítulo, a questão da violência em foco ganha maior espaço de reflexão e de denúncia pela pena sempre libertária e incisiva de Chimamanda Ngozi Adichie.

#### 4 A VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NEGRA EM *HIBISCO ROXO*

*Toda vez que você  
 Diz para sua filha  
 Que grita com ela  
 Por amor  
 Você a ensina a confundir  
 Raiva com carinho  
 O que parece uma boa ideia  
 Até que ela cresce  
 Confiando em homens violentos  
 Porque eles são tão parecidos  
 Com você.*

- Aos pais que têm filhos  
 Rupî Kaur

O romance *Hibisco Roxo* foi publicado originalmente em outubro de 2003. O enredo da obra gravita em torno de Kambili, uma adolescente de família privilegiada economicamente que sente uma profunda admiração por seu pai e vive em constante tensão em busca de lhe agradar. Contudo, esse pai tão venerado em seu entorno social, principalmente na igreja católica que frequenta, possui uma personalidade contraditória: enquanto doa dinheiro para os mais pobres e instituições beneficentes, implanta um terror psicológico e utiliza de violência física contra seus filhos e, principalmente, contra sua mulher. Em paralelo, a narrativa também aborda a precariedade da vida da maioria da população e a instabilidade política da Nigéria: já independente da Inglaterra, o maior país da África vive constantes golpes de Estado e tenta se encontrar enquanto uma cultura pós-colonial. A atenção da análise narrativa recai sobre a mãe da protagonista, Beatrice, mulher que é alvo de constantes agressões, que culminam em diversos abortos, e principalmente, o seu silenciamento. Beatrice é a personagem do núcleo familiar de Kambili que menos fala, e, quando acontece, é comumente precedida pela informação de que fala sussurrando.

Vários temas caros aos estudos pós-coloniais são discutidos no romance. Por exemplo: sabemos que o negro, tal como o árabe e o indígena, passou a olhar para si como diferente a partir do contato com o branco. A questão racial tornou-se então um elemento segregador no momento em que os ocidentais acreditam possuir uma cultura superior calcada na cor de pele e na religião cristã, em detrimento aos que não compartilhavam nem a mesma cultura nem a mesma tonalidade de pele. “Não sou escravo da ‘ideia’ que os outros fazem de mim, mas da minha aparição”

(FANON, 2008, p. 108). As novas relações sociais, linguísticas, culturais impostas pelos colonizadores mudaram as formas como negros se relacionam entre si e com os outros. Surge daí a necessidade da incorporação integral à cultura ocidental, culminando em uma autorrejeição, um processo de ocidentalização, embranquecimento cultural, que será bastante explorado no personagem Eugene, em *Hibisco Roxo*, homem que depois da catequização e estudos em colégios ingleses, negará sua origem igbo cortando relações inclusive com seu pai por considerá-lo pagão. Em episódios narrados por sua filha Kambili, Eugene mudará de voz e postura quando estiver conversando com pessoas brancas. Valoriza as missas maçantes do Padre Benedict, por ser um padre inglês e tradicional; e rejeita as missas alegres do Padre Amadi, por ser negro e inserir na celebração músicas e vocabulários étnicos. Comportamento que vai ao encontro a inferioridade que o homem negro tem por si, como aborda Fanon:

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. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será (FANON, 2008, p. 34).

Como podemos observar na citação apresentada, o homem, detentor do poder, torna-se também vítima da ideologia dominante. Nessa perspectiva, entende-se a razão pela qual o personagem Eugene sente-se inseguro perto de pessoas brancas e como tenta a todo custo provar-se como um digno cidadão inglês, utilizando do domínio impecável da língua inglesa e sendo um cristão católico exemplar. Contudo, esta autoafirmação fragiliza suas relações familiares que estão em constante tensão em busca de saciar o parâmetro de bom cidadão que Eugene estipula. Até sua relação com o pai é rompida, visto que Papa-Nnukwu não corresponde ao seu parâmetro.

Neste capítulo, estas questões são debatidas tendo como foco não apenas pensar a forma como Eugene se torna um símbolo da violência covarde que se esconde por trás dos muros de lares aparentemente pacíficos. Sobretudo, será mostrado como o gérmen da resistência feminina se desenvolve, mesmo que muitas vezes em silêncio e sob a sombra da tirania misógina. Como fechamento dessa discussão, será como o hibisco do título da obra se revela como expressão de uma

tomada de consciência e, ao mesmo tempo, de ação contra aqueles que ainda insistem em segregar e silenciar as mulheres.

#### 4.1 Um Cenário de Violência Epidêmica

Como já acentuado, para além da narração do drama em específico das personagens centrais da narrativa, também se observam em *Hibisco Roxo* registros que estampam o quadro de violência e corrupção que vitima a população como um todo da Nigéria, que ainda engatinha em termos de aprendizagem democrática. As autoridades, por exemplo, são mostradas como figuras interessadas unicamente em extorquir os cidadãos:

Papa começou a falar sobre os policiais, sobre como eles faziam a blitz no meio das árvores, mesmo que fosse perigoso para os motoristas, pois assim podiam usar a vegetação para esconder o dinheiro que extorquiam dos viajantes. (p. 113)<sup>4</sup>

O mais grave é que essa corrupção, como destaca a narradora, não se limita aos escalões mais baixos da máquina administrativa, visto que até mesmo os juízes se entregam a essa prática criminosa: “Há muitas outras coisas sobre as quais Mama e eu não conversamos. Não conversamos sobre os enormes valores escritos nos cheques que usamos para subornar juízes, policiais e guardas da prisão.” (p. 311)

Indefesa, a maior parte da população padece com os mais diferentes tipos de agressões em seus direitos. Cena emblemática é a que descreve o desespero das vendedoras frente à ação policial truculenta, assim narrada no texto:

As mercadoras gritavam, e muitas haviam colocado as mãos sobre a cabeça, como as pessoas fazem para mostrar choque ou desespero. Uma mulher estava deitada no chão de terra, aos prantos, puxando seu afro curtinho. Sua canga se abriu e dava para ver sua calcinha branca. (p. 50)

---

<sup>4</sup> Em função de todas as passagens da obra *Hibisco Roxo* citadas neste capítulo terem disso extraídas da edição em língua portuguesa publicada pela editora Companhia das Letras em 2011, optamos por informar apenas as páginas em que se encontram os trechos citados.

A truculência da polícia, a propósito, é frequentemente enfatizada no texto através de cenas como esta, que descreve a selvageria com que três homens são executados em praça pública:

Mama não voltou para casa naquela noite, e Jaja e eu jantamos sozinhos. Não falamos sobre ela. Em vez disso, falamos sobre os três homens que haviam sido executados em praça pública dois dias antes, por tráfico de drogas. Jaja ouvira alguns meninos falando sobre isso na escola. A notícia passara na televisão. Os homens haviam sido amarrados a postes, e seus corpos continuaram tremendo mesmo quando as balas não estavam mais entrando neles. (p. 39-40)

Com o fim de tornar ainda mais dramática essa passagem, a narradora enfatiza como a violência fora banalizada, servindo de espetáculo para a população, inclusive por intermédio dos meios de comunicação de massa: “Contei a Jaja o que uma menina da minha sala dissera: que sua mãe desligara a TV deles, perguntando o que havia de errado com toda aquela gente que tinha ido assistir à execução.” (p. 40).

Somam-se a esses registros de violência física as cenas em que são destacadas a condição de miséria de boa parte da população nigeriana, sendo exemplo a passagem a seguir:

Os olhos de Mama estavam sem expressão, como os olhos daqueles loucos que vagueiam pelos lixões que há na beira das estradas da cidade, arrastando bolsas de lona imundas e rasgadas com os fragmentos de suas vidas guardados dentro. (p. 41)

Nesse contexto de violência e desrespeito aos direitos fundamentais dos cidadãos nigerianos, o romance dá destaque a uma das principais chagas da realidade política do país, a qual vem a agravar o quadro de sofrimento da população: a instabilidade política do país, mercê dos constantes golpes de Estado desde a independência da Nigéria:

Golpes levavam a mais golpes, disse Papa, contando-nos sobre os golpes sangrentos dos anos 1960, que acabaram se transformando em uma guerra civil logo depois que ele deixou a Nigéria para ir estudar na Inglaterra. Um golpe sempre iniciava um ciclo vicioso. Militares sempre derrubariam uns aos outros simplesmente porque tinham como fazer isso e porque todos ficavam embriagados pelo poder. (p. 30-31)

É exatamente um golpe militar que dá início à série de eventos que movimenta a trama do romance: enquanto dono de jornal, além de proprietário de uma indústria de produtos alimentícios, Eugene, pai da personagem que narra a história, passa a ser perseguido pelo novo chefe da Nação. No entanto, ao mesmo tempo em que vai descrevendo as turbulências em seu lar resultantes da perseguição ao pai, Kambili vai descortinando o dia a dia de violência que sofre a população a partir da ascensão do novo ditador:

Nas semanas seguintes, quando Kevin passava pela estrada Ogui, víamos soldados em barreiras montadas próximas ao mercado, andando de um lado para o outro e acariciando suas longas armas. Certa vez, vi um homem ajoelhando na estrada ao lado do seu Peugeot 504, com as mãos erguidas no ar. (p. 33)

Não faltam no texto, logicamente, a denúncia contra a eliminação sumária de opositores do novo regime, notícias que corajosamente Eugene insiste em divulgar em seu jornal:

Quando recebemos a edição seguinte do *Standart*, eu sabia que ela teria Nwankiti Ogechi na primeira página. A matéria era cheia de detalhes, de raiva, e de frases de alguém chamado a Fonte. Alguns soldados haviam atirado em Nwankiti Ogechi num bosque em Minna. Depois, jogaram ácido em seu corpo para fazer sua pele derreter, para matá-lo mesmo depois de ele já estar morto. (p. 213)

A coragem de Eugene, no entanto, não fica incólume ante a selvageria do novo chefe de Estado: para intimidar o rival político, o ditador ordena a prisão e a tortura de Ade Coker, editor do jornal de Eugene:

O telefone tocou; ele vinha tocando com mais frequência desde que Ade Coker fora preso. Papa atendeu e conversou em voz baixa.  
(...)  
– Eles apagaram cigarros nas costas dele – disse Papa, balançando a cabeça. – Apagaram muitos cigarros nas costas dele. (p. 48)

Essa ação, porém, fora apenas um recado. Assim, quando Eugene, sem se deixar intimidar, passa a publicar seu jornal “no underground”, ou seja, em um lugar supostamente desconhecido pelas forças do governo, o chefe de Estado não hesita em dar fim à vida do editor do jornal, sem nem mesmo se preocupar em esconder sua condição de autor do ato criminoso:

Choveu muito no dia em que Ade Coker morreu, uma chuva estranha e furiosa no meio do *harmattan* seco. Ade Coker estava tomando café com sua família quando recebeu um pacote por um serviço de entrega. Sua filha estava sentada do outro lado da mesa, com seu uniforme da escola primária. O bebê também estava ali perto, na cadeirinha. Sua mulher estava dando cereal Cerelac na boca do bebê. Ade Coker explodiu ao abrir o pacote – um pacote que todos saberiam ter sido mandado pelo chefe de Estado, mesmo que sua mulher, Yewande, não tivesse contado que Ade Coker olhava para o envelope e dissera “Tem o sinete da Câmara” antes de abri-lo. (p. 218).

Como se vê, a narradora habilmente realça o poder de dissolução abrupta da violência mostrando-a num ambiente absolutamente pacífico, familiar, afetivo. Ao mesmo tempo, acaba por acentuar o quanto a ação é marcada pela covardia, inclusive por não embutir uma preocupação com pessoas absolutamente inocentes, no tocante a não terem qualquer participação no ato que motivou o gesto criminoso.

Eugene, talvez por ter grande prestígio social, não foi atingido da mesma forma pelo chefe de Estado. Não obstante, não deixou de sofrer séria retaliação, sendo alvo de um ato de sabotagem a sua fábrica, ou seja, à fonte que garantia exatamente o poderio econômico que o colocava numa condição mais difícil de ser alcançado:

Soldados haviam aparecido em uma das fábricas levando ratos mortos numa caixa. Eles fecharam a fábrica, dizendo que os ratos haviam sido encontrados ali e poderiam espalhar doenças através dos biscoitos. Papa não ia mais às outras fábricas com a mesma frequência de sempre. (p. 220)

Levando-se em consideração esse cenário de violência política e de flagrante desrespeito aos direitos da população nigeriana, poder-se-ia imaginar que setores do país que deveriam estar na trincheira da defesa dos direitos humanos ocupasse algum protagonismo na trama do romance em foco. Não obstante, o que se observa é que, contraditoriamente, alguns desses setores vêm a reforçar a violência física e/ou simbólica contra os cidadãos. Exemplo é a universidade em que trabalhava a tia de Kambili, Ifeoma, que veio a ser demitida por não concordar com o alinhamento ideológico da instituição ao novo ditador do país:

- Disseram que há uma lista circulando por aí, Ifeoma, de professores que são desleais à universidade. Disseram que essas pessoas podem ser demitidas. Disseram que seu nome está na lista.
- Não sou paga para ser leal. Quando falo a verdade, vira deslealdade.
- Ifeoma, você pensa que é a única que sabe a verdade? Acha que nós todos também não sabemos! Mas, *gwakenem*, por acaso a verdade vai alimentar seus filhos? A verdade vai pagar pela escola deles e comprar suas roupas?



– E quando é que nós vamos protestar, ê? Quando os soldados virarem professores e os alunos tiverem de ir às aulas com armas apontadas para a cabeça? Quando nós vamos protestar? (p. 234-235)

Entretanto, no romance não é a universidade o alvo maior de crítica em relação ao afastamento de uma diretriz humanista e combativa em favor dos direitos humanos. É sobretudo a Igreja Católica, dada a importância que o tema da religião detém no texto, que mais é criticada em *Hibisco Roxo*. De forma sumária, ela é mostrada como a instituição segregadora, conservadora, intolerante com a diferença, racista e até mesmo violenta.

A ideia de igualdade entre os fiéis, por exemplo, é claramente negada em passagens como a que se segue, na qual é mostrada como os espaços são distribuídos conforme a notoriedade do frequentador:

Estávamos no primeiro banco da igreja. Uma assistente com uma medalha da Virgem Maria pregada em seu vestido de algodão branco se apressara em nos levar até aquele lugar, dizendo a Papa num sussurro alto e urgente que os bancos da frente estavam reservados para as pessoas importantes. (p. 99)

Este, porém, é o menor dos “pecados” da igreja representada no romance. É na relação com a cultura local, que ela se revela não apenas conservadora, mas substancialmente intolerante com a diferença:

O padre Benedict mudara as coisas na paróquia, insistindo, por exemplo, que o credo e o kyrie fossem recitados apenas em latim; igbo não era aceitável. Além disso, devia-se bater palmas o mínimo possível, para que a solenidade da missa não ficasse comprometida. (p. 10)

Nessa perspectiva, não surpreende que a relação da Igreja Católica que Eugene e a família frequentam demonize a religião tradicional nigeriana, como se vê na seguinte fala de Eugene a Kambili:

– Você precisa entender que é errado gostar de rituais pagãos, pois isso é desobedecer ao primeiro mandamento. Rituais pagãos são superstições falsas, e são a porta de entrada do inferno. Entendeu?  
– Sim, senhor. (p. 116)

Eugene, a propósito, é mostrado no texto como o principal divulgador dessa visão estrábica da Igreja, constantemente criticando os antigos costumes locais:

Uma vez Papa passara de carro conosco por Ezi Icheke, há alguns anos, e ele murmurara alguma coisa sobre pessoas ignorantes vestindo máscaras e participando de rituais pagãos. Disse que as histórias sobre os *mmuo*, de que eles eram espíritos que haviam surgido de formigueiros, que podiam fazer cadeiras saírem correndo e manter água em cestas abertas, tudo isso era folclore demoníaco. Folclore demoníaco. Da maneira como papa falara, tinha parecido perigoso. (p. 94)

Por essa razão, Eugene é um dos que mais ficam chocados com a introdução de cânticos em igbo por um padre nigeriano convidado pela sua igreja:

O padre convidado rezou a missa com uma batina vermelha curta demais para ele. (...) e, na metade do sermão, começou a cantar uma canção em igbo: “*Bunie ya enu...*”

A congregação toda se agitou de repente. Alguns suspiraram, outros abriram a boca num enorme O. Estavam acostumados com os sermões demorados do padre Benedict, com sua voz anasalada e monótona. Lentamente, começaram a cantar também. Eu olhei para Papa, que comprimiu os lábios. Ele virou a cabeça para ver se eu e Jaja estávamos cantando e assentiu, satisfeito, quando nos viu de lábios selados. (p. 34)

Ao verbalizar sua crítica, a propósito, Eugene não apenas deixa claro sua aversão a qualquer mudança na condução da missa quanto em relação a novas formas de culto cristão:

– Aquele jovem padre cantando no meio do sermão como um homem sem Deus de uma dessas igrejas pentecostais que brotam em todos os cantos como cogumelos... pessoas como ele trazem problemas para igreja. Precisamos nos lembrar de rezar por sua alma – disse Papa. (p. 35)

O mesmo padre, diga-se de passagem, viria a ser alvo de preconceito fora da Nigéria, quando uma senhora, não distante do pensamento de Eugene, parece ver na cor negra da pele um impedimento para o sacerdócio:

[O padre Amadi] Quase nunca escreve sobre sua nova vida [na Alemanha], contando somente histórias breves, como aquela sobre a velha senhora alemã que se recusa a apertar a mão dele porque não acredita que um negro deva ser o padre de sua paróquia. (p. 317)

Como um inegável assimilado, Eugene em nenhum momento faz essa crítica, embora tenha vivido alguns anos no continente Europeu. Antes, não apenas nega sua cultura, como esmera-se em copiar os costumes da cultura que abraçou como a única legítima:

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 agradecer, como sempre era com os religiosos, principalmente os religiosos brancos. (p. 52)

Por essa razão, ao mesmo tempo que renega o pai por este não renunciar à religião tradicional, não permitindo nem que o pai frequente sua casa, Eugene venera o sogro, que, como ele, submeteu-se à cultura estrangeira:

– Quando [seu avô materno] se tornou um intérprete, sabem quantas pessoas ajudou a converter? 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! (p. 75)

Constituindo já uma relação com o sagrado que se mostra marcadamente violenta no tocante a sua cultura, a sua identidade, a forma como Eugene se submeteu sem reservas, sem críticas e autocríticas a práticas condenáveis da igreja, incorporou ainda um componente que irá reger sua relação com a esposa e com os filhos: a aceitação da violência, aprendida na adolescência através da convivência com missionários católicos, como forma de “purificação”:

Papa sentou na cama e segurou minha mão:

– Uma vez eu cometi um pecado contra ao meu corpo – contou ele. – E o bondoso padre, aquele com o qual morei quando estudava em St. Gregory's, ele entrou e me viu. Pediu que eu fervesse água para o chá. Colocou a água numa tigela e me fez pôr as mãos nela. Papa estava olhando bem nos meus olhos. Eu não sabia que ele um dia tinha cometido um pecado, que era capaz de fazer isso.  
– Nunca mais pequei contra o meu corpo de novo. O bondoso padre fez isso pelo meu bem – explicou. (p. 209).

Essa forma questionável, para dizer o mínimo, de Eugene entender a relação com Deus fomentou toda sorte de violência para com seus familiares. Esta violência, como será mostrado a seguir, estendeu-se desde a agressão física até formas mais sutis, mas não menos devastadoras, de violência, pois alcançou a parte mais íntima da mente daqueles que com ele conviveram.

## 4.2 Do Poder Devastador da Violência Simbólica

Levando-se em conta o cenário de violência sofrido pelo povo nigeriano, incluindo-se aí a fome e outras formas de privação, que o romance descortina, poder-se-ia imaginar que Kambili e Jaja eram privilegiados, vivendo numa ilha de felicidade cercada de misérias por todos os lados. Uma casa enorme e luxuosa, jardins admiráveis, despensas superlotadas de alimentos, uma escola cara, um motorista sempre à disposição, etc. eram os indicadores de um oásis de alegria fincado num deserto de padecimento atravessado diuturnamente pela maior parte da população do país.

Por trás dos muros, porém, não era isso que os dois adolescentes experimentavam desde a infância: o pai rico e respeitado por todos, reverenciado na igreja, aclamado nos eventos sociais e idolatrado na localidade em que nasceu, reservava para os seus uma face sombria. A esposa, por exemplo, foi vítima constante de sua selvageria, como se vê na passagem a seguir:

Eu estava no meu quarto após o almoço, lendo o capítulo V da Epístola de Tiago porque eu ia falar das raízes bíblicas da unção dos doentes durante a hora da família, quando ouvi os sons. Pancadas pesadas e rápidas na porta talhada à mão do quarto dos meus pais. Imaginei que a porta estava emperrada e que Papa estivesse tentando abri-la. Se imaginasse aquilo sem parar, talvez virasse verdade. Eu me sentei, fechei os olhos e comecei a contar. Contar fazia com que não fosse tão ruim. *Às vezes, acabava antes de eu chegar ao número vinte.* Eu já estava no dezenove quando o som parou. Ouvi a porta se abrindo. Os passos de Papa na escada pareceram mais pesados, mais desajeitados do que o normal. (p. 39. Grifo nosso)

Como a narradora deixa que o leitor perceba, esse espancamento, que levaria ao aborto de Beatrice, não era fato incomum: ao dizer que “Às vezes, acabava antes de eu chegar ao número vinte”, Kambili deixa claro que era frequente a mãe sofrer agressões físicas. Os olhos da senhora, muitas vezes arroxeados pelas surras, não deixa dúvidas quanto a isso. Ela mesma descreve à cunhada Ifeoma outra dessas surras, a qual também teve como consequência um aborto:

– Sabe aquela mesinha onde guardamos a Bíblia da nossa casa, *né?* Seu pai quebrou-a na minha barriga – disse como se estivesse falando de outra pessoa, como se a mesa não fosse feita de madeira pesada. – Meu sangue escorreu todo por aquele chão antes mesmo de ele me levar ao St. Agnes. Meu médico disse que pode fazer nada para salvá-lo. Mama balançou a cabeça devagar. Um filete de lágrimas desceu lentamente por suas bochechas, como se tivesse sido um esforço para ele ter saído de seus olhos.  
– Salvá-lo? – sussurrou tia Ifeoma. – O que você quer dizer?  
– Eu estava grávida de seis meses. (p. 262-263)

Semelhantemente a Beatrice, seus dois filhos padeceram constantes agressões físicas da parte do truculento pai. Ilustra a seguinte passagem, que descreve a reação cruel de Eugene ao saber que a filha se vira obrigada a quebrar o jejum da Eucaristia:

Jaja a interrompeu

Fui eu que mandei Kambili comer antes de tomar Panadol, Papa. Eu preparei o cereal para ela.

– Será que o demônio pediu para você fazer o trabalho dele? – disse Papa, com as palavras em igbo saindo de sua boca numa torrente. – Será que o demônio armou uma tenda dentro da minha casa?

Ele se virou para Mama.

– Você ficou aí, vendo Kambili profanar o jejum da Eucaristia, *maka nnidi?*

Papa tirou o cinto devagar. Era um cinto pesado feito de camadas de couro marrom com uma fivela discreta coberta do mesmo material. Ele bateu em Jaja primeiro, no ombro. Mama ergue as mãos e recebeu um golpe na parte superior do braço (...). Larguei a tigela sobre a mesa um segundo antes de o cinto me atingir nas costas. (p. 111).

Episódio igualmente terrível é a cena em que Eugene queima os pés dos filhos com água escaldante:

Entrei na banheira e fiquei parada, olhando para ele. Não parecia que Papa ia pegar um galho, e senti o medo, ardente e inflamado, encher minha bexiga e meus ouvidos. Não sabia o que ele ia fazer comigo. Era mais fácil quando eu via o galho, porque podia esfregar as palmas das mãos e retesar os músculos das panturrilhas para me preparar. Mas Papa jamais me pedira para ficar de pé dentro da banheira. Então percebi a chaleira no chão, ao lado dos pés de Papa, a chaleira verde que Sisi usava para ferver água para o chá e para o garri, aquela que apitava quando a água começava a ferver. Papa apanhou-a.

(...).

Vi o vapor úmido antes de ver a água. Via a água sair da chaleira, fluindo quase que em câmera lenta, fazendo um arco no ar até chegar aos meus pés. A dor do contato foi tão pura, tão escaldante, que não senti nada por um segundo. Então, comecei a gritar.

– É isto que você faz consigo mesma quando caminha na direção do pecado. Queima os pés – disse ele. (p. 206-207)

Importa destacar ainda o dano permanente que Jaja sofre em um dos dedos devido a um castigo do pai:

– O que aconteceu com seu dedo mindinho? – perguntou Chima.

Jaja olhou para baixo também, como se houvesse acabado de notar o dedo retorcido, deformado como um galho seco.

– Jaja sofreu um acidente – respondeu tia Ifeoma depressa. – Chima, vá buscar a garrafa d'água para mim. Ela já está quase vazia, então você vai conseguir carregar.

Olhei para tia Ifeoma e, quando ela me encarou, desviei o olhar. Ela sabia. Ela sabia o que havia acontecido com o dedo de Jaja.

Quando Jaja tinha dez anos, ele errara duas perguntas em sua prova de catecismo e não fora o primeiro da turma de primeira comunhão. Papa o levou até o andar de cima da casa e trancou a porta. Jaja, aos prantos, saiu segurando a mão esquerda com a mão direita, e Papa levou-o ao Hospital St. Agnes. (p.156-157)

Nenhuma dessas (e de outras) agressões, no entanto, se compara ao brutal espancamento que Kambili sofre ao se lançar sobre os restos de uma ilustração do avô, destruída pouco antes pelo pai:

Ele começou a me chutar. As fivelas de metal de seus chinelos doíam em minha pele como mordidas de mosquitos gigantes. Papa falou sem parar, descontroladamente, misturando igbo com inglês, carne macia com ossos afiados. Ímpios. Idolatria pagã. Fogo do inferno. O ritmo dos chutes foi aumentando, e eu pensei na música de Amaka, na música culturalmente consciente que às vezes começava com um saxofone tranquilo e, numa reviravolta, virava um canto luxurioso. [...]. A dor me queimava agora, estava mais parecida com mordidas, porque o metal caía sobre as feridas expostas na lateral do meu corpo, em minhas costas, em minhas pernas. Chute. Chute. Chute. Talvez fosse um cinto agora, pois a fivela de metal parecia pesada demais. Pois eu podia ouvir algo cortando o ar. [...]. Mais pancadas. Mais tapas. Algo molhado e salgado esquentou minha boca. Fechei os olhos e me entreguei ao silêncio. (p. 222-223)

Hospitalizada durante vários dias, e posteriormente conduzida para se recuperar na casa da tia Ifeoma, a referida surra viria a ser a última agressão física sofrida por parte do pai, uma vez que este morreria pouco depois. Mais profunda, duradoura e devastadora, porém, se mostraria outra forma de violência que ela também padecia pela ação do pai cruel: a violência simbólica. Praticada pelo pai durante anos a fio, essa forma sutil de violência abalou profundamente Kambili, provocando prejuízos em sua autoconfiança, em sua percepção de mundo, em suas relações sociais e até mesmo em sua identidade.

É preciso destacar que, para além do pai, a sensível Kambili fora vítima dessa forma de violência também pela ação de outras pessoas, com ênfase para as colegas de escolas, de quem padecia contínuo *bullying*:

Não sabia o que mais dizer, mas queria que Ezinne soubesse que eu era grata por ela ser sempre simpática comigo, embora eu fosse tão estranha e calada. Queria agradecer a ela por não rir de mim e me chamar “riquinha metida” como as outras meninas faziam. (p. 55)

Até mesmo sua prima Amaka, que depois se tornaria sua amiga inseparável, a tratou de forma indigna nas primeiras vezes em que voltaram a

conviver. Nada se compara, porém, às contínuas agressões psicológicas impetradas pelo pai. Este, recorrendo a uma pedagogia castradora e apoiada em valores supostamente cristãos, terminou por inculcar na filha, mais sensível que o irmão Jaja, um entendimento de que praticamente tudo seria pecado, incluindo: tocar em alguém pagão ou assistir a um ritual da tradição local, ver a nudez de alguém (mesmo que de parente), ouvir músicas não cristãs, usar calças (tida como roupa “masculina”), etc. Ademais, Kambili acolhe e desenvolve hábitos que a tornam submissa e estranha, como o de seguir rígidos e inflexíveis horários, o de falar sempre baixo, de quase nunca falar à mesa, praticamente não ver TV, etc. Veja-se, à guisa de exemplo, como Kambili é incapaz de se relacionar, e até mesmo de conversar, com suas colegas de escola:

Queria dizer às meninas que meu cabelo era de verdade, que eu não usava extensões, mas as palavras não saíam. (...). Queria conversar com elas, rir com elas, rir tanto até a começar a pular no mesmo lugar com elas faziam, mas meus lábios insistiram em permanecer fechados. Como eu não quis gaguejar, comecei a tossir e corri para o banheiro. (p. 152)

Apoiando-se na religião para doutrinar os filhos de acordo com suas percepções distorcidas da realidade, Eugene não hesita em transformar os momentos de oração em família em umas etapas de seu trabalho de punição de seus familiares. Dessa forma, transforma Deus em cúmplice de suas ações abomináveis:

Quando Papa começou a oração, sua voz tremeu mais do que o normal. Ele agradeceu primeiro pela comida, depois pediu que Deus perdoasse aqueles que haviam tentado se opor à Sua vontade, que haviam colocado seus desejos egoístas em primeiro lugar e não quiseram visitar Seu servo após a missa. O ‘Amém’ de Mama ressoou por toda a sala. (p. 38)

Também:

Finalmente, [Papa] rezou pela conversão de nosso [avô] Papa-Nnunkwu, para que ele pudesse ser salvo do inferno. Papa passou algum tempo descrevendo o inferno, como se Deus não soubesse que as chamas eram eternas, intensas e terríveis. (p. 68)

Submetendo-se aos valores do pai, a menina, em pleno processo de formação, mostra-se abalada no plano identitário: “Às vezes eu imaginava Deus me chamando, com uma voz possante e com sotaque britânico. Ele não diria meu nome

direito; colocaria a tônica na segunda sílaba em vez de na primeira, como o padre Benedict.” (p. 191).

Percebe-se, assim, que a pedagogia distorcida do pai nem sempre é fácil de ser absorvida pela filha, o que não a impede que ela acabe acatando a visão do pai:

Naquele dia eu também examinara Papa-Nnunkuwu, desviando o olhar quando ele me encarava, procurando um sinal que marcasse sua diferença, sua condição de pessoa ímpia. Não vi nenhum, mas estava certa de que elas deviam estar em algum lugar. Tinham de estar. (p. 71)

Também:

– O que vocês fizeram lá? Comeram alimentos oferecidos aos ídolos? Profanaram suas línguas cristãs? Fiquei paralisada; não sabia que línguas também podiam ser cristãs. (p. 77)

Todavia, até mesmo quando surgem contradições, estas são imediatamente contornadas pelas explicações do pai, fazendo com que a menina aceite a visão do pai sem questioná-la:

O palácio do Igwe ficava a alguns minutos de nossa casa. Uma vez, fazia vários anos, havíamos lhe feito uma visita. Mas depois nunca mais fomos lá, porque Papa disse que, embora o Igwe houvesse se convertido, ele ainda deixava que seus parentes pagãos fizessem sacrifícios em seu palácio. Naquela ocasião Mama cumprimentara o Igwe da forma tradicional, como as mulheres devem fazer, abaixando-se e oferecendo-lhe as costas para que ele desse tapinhas nela com seu leque da cauda macia e amarela de um animal. Quando chegamos em casa naquela noite, Papa dissera 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. (p. 102-103)

Assim, sendo “educada” desde a tenra infância, Kambili acaba naturalizando as equivocadas e perversas intervenções do pai em sua formação. Veja-se, por exemplo, como ela justifica para si mesma a ter que tomar o chá quente que lhe queima continuamente a boca:

O chá estava sempre muito quente, sempre queimava minha língua, e se comêssemos algo apimentado no almoço minha língua ferida me machucava. Mas não tinha importância, pois eu sabia que quando o chá queimava minha língua, ele estava queimando o amor de Papa em mim. (p. 14)



Como se vê, a profunda admiração pelo pai cega o entendimento da menina, que se submete sem reservas a ação truculenta do pai. Sobretudo, certamente em muito devido aos constantes louvores que via o pai receber da parte dos que se beneficiavam com suas contribuições financeiras, o pai era tido por ela como alguém especial:

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. (p. 85)

Essa admiração profunda pelo pai, todavia, não foi capaz de impedir que Kambili crescesse como alguém devassado pelo medo, como se vê no episódio em que, pela primeira vez, a menina não conseguiu ser a primeira da classe:

Meu estômago soltava ribombos surdos que pareciam altos demais e não paravam nem quando retraí a barriga.  
Papa ficou observando meu boletim por mais tempo; então disse:  
– Venha jantar.  
Desci as escadas sentindo que minhas pernas não tinham juntas, como se fossem longos troncos de madeira. (p. 46)

O medo. Medo das surras, mas também medo de não ser objeto de orgulho do pai, de obter o seu afeto, ainda que instantâneo. E, intimamente ligado a isso, o medo de desagradar a Deus. Uma trajetória de medo que Kambili assim descreve na cena em que teme que o pai descubra a ilustração do avô pagão dada de presente a ela pela prima Amaka, autora da obra: “Medo. Eu já conhecia o medo, porém quando o sentia ele nunca era o mesmo da outra vez, como se viesse em sabores e cores diferentes.” (p. 209)

Mas, mesmo antes de traduzir em palavras o que sentia, as imagens de seus pesadelos já davam concretude a esse sentimento que punha em desequilíbrio o seu mundo anterior, como se vê na passagem em que descreve o que sonhou logo após o pai arremessar um missal contra Jaja:

Naquela noite fiquei de cama e não jantei com a família. Continuei a tossir, e a pele das minhas bochechas queimava as costas da minha mão. Minha cabeça doía, pois dentro dela havia milhares de monstros brincando de jogar alguma coisa um para o outro, que, em vez de ser uma bola, era um missal de capa de couro. (p. 21)

Semelhantemente, as imagens serão terríveis no pesadelo que segue à já referida agressão com água quente pelo pai:

Durante minha agitada sesta, sonhei que o administrador exclusivo derramava água quente nos pés de tia Ifeoma na banheira de nossa casa em Enugu. Então, tia Ifeoma pulava para fora da banheira e, como era um sonho, pulava para dentro dos Estados Unidos. Eu lhe pedia para voltar, mas ela não olhava para trás. (p. 242)

Tais pesadelos, é bem verdade, a vêm visitar em ocasiões em que seu pai não está envolvido, como comprova a seguinte passagem após a morte, pela explosão de um envelope enviado pelo Chefe do Governo, do editor de Eugene:

Foi então que meus pesadelos começaram, pesadelos em que eu via os restos queimados de Ade Coker esparramados em sua mesa de jantar, no uniforme de sua filha, na tigela de cereal de seu bebê, nos ovos de seu prato. Em alguns desses pesadelos, eu era a filha e os restos queimados eram de Papa. (p. 219)

De toda forma, são principalmente as ações violentas do pai, inclusive no plano simbólico, que a atormentam na vida real e também no plano onírico. Não surpreende, assim, que ela se mostre feliz (ainda que seja difícil para ela admitir) ante a expectativa de se manter longe do homem que tanto a ameaça:

– Você quer ir para Nsukka? – perguntei quando chegava lá em cima.

– Quero – disse ele.

Os olhos de Jaja disseram que ele sabia que eu também queria ir. Não consegui encontrar as palavras em nossa língua dos olhos para explicar que sentia um nó na garganta só de pensar em ficar cinco dias sem ouvir a voz de Papa ou seus passos na escada. (p. 118)

Sofrendo calada, reprimida pelo medo, sufocada pela ideia de pecado, assombrada por seus pensamentos e sonhos, Kambili cresce sem autoconfiança e cheias de traumas. Mas bastariam somente alguns dias longe do pai repressor para ela conhecer uma nova realidade, a qual iria fazer toda a diferença para escapar do labirinto que o pai erigira em torno dela com a falsa promessa de proteção.

### 4.3 Da Simbologia dos Hibiscos

A violência constantemente praticada por Eugene contra os seus familiares não se daria sem a conivência de vários fatores, a começar pela igreja que frequenta, a qual, como destacado, também adota ações violentas.

A sociedade nigeriana, marcadamente machista, também serve de estofado para o exercício dessa violência, principalmente no tocante às mulheres. A esse respeito, observe-se que até mesmo o pai de Eugene, de quem se esperava uma atitude mais tolerante por ser também alvo de preconceitos, reforça uma visão misógina:

Papa-Nnukwu se virou para olhar nossa casa e disse:

– *Nekenem*, olhe só para mim. Meu filho é dono de uma casa onde cabem todos os homens de Abba, mas muitas vezes eu não tenho nada para colocar no prato. Não devia tê-lo deixado ir atrás daqueles missionários.

– *Nna anyí*, disse tia Ifeoma. – Não foram os missionários. Eu também estudei na escola deles, não estudei?

– Mas você é mulher. Você não conta. (p. 92)

Traço que evidencia essa condição da sociedade nigeriana como misógina diz respeito à poligamia, um costume ainda tolerado no país. A esse respeito, cabe destacar como Beatrice tenta minimizar a truculência do marido em função de, por força da fé católica, Eugene não ter se curvado a essa prática:

– Deus é fiel. Depois que você nasceu e eu sofri aqueles abortos, o povo da vila começou a falar. Os membros da nossa umuna até mandaram pessoas para falar com seu pai e insistir que ele tivesse filhos com outra mulher. Tantas tinham filhas disponíveis, muitas das quais formadas em universidade e tudo. Elas poderiam ter parido muitos filhos, tomado conta da nossa casa e nos expulsado, como a segunda esposa do senhor Ezandu fez. Mas seu pai ficou comigo, ficou conosco.

Mama em geral não falava tanto de uma só vez. Ela falava da maneira como os pássaros se alimentam: aos bocadinhos. (p.26)

Beatrice, a propósito, também se mostra submissa à visão de mundo do marido, olhando com preconceito para as práticas da tradição nigeriana:

Mama balançou a cabeça e deu um sorriso, o sorriso indulgente que se espelhava em seu rosto quando ela falava de pessoas que acreditavam em oráculos, ou quando nossos parentes sugeriam que tinham encontrado tufo de cabelo e ossos de animais embrulhados em tecido e enterrados no jardim da casa delas para impedir que tivessem sucesso.

– Eles não sabem que os caminhos de Deus são misteriosos – concluiu ela. (p. 27)

Submissa ao marido, pelo menos até a surpresa que reserva ao leitor o desfecho do romance, mostra-se conivente com as truculências do marido. Muito, é claro, em função de sua dependência econômica:

– Para onde eu vou se sair de casa de Eugene? Diga, para onde eu vou? – perguntou Mama, sem esperar pela resposta de tia Ifeoma. – 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? (p. 264-265)

Em outro trecho, o argumento em que se ancora para justificar as práticas violentas do marido é o *stress* que o marido enfrenta:

– Eugene não anda bem – disse ela. – Tem tido enxaquecas e febre. Ele carrega mais sobre os ombros do que qualquer homem deveria carregar. Você sabe o que a morte de Ade faz com ele? É demais para uma só pessoa. (p. 264).

Sua cunhada Ifeoma, entretanto, prontamente rebate esse argumento:

– *Ginidi*, o que você está dizendo? – perguntou tia Ifeoma (...). – Quando [meu marido] Ifedora estava vivo, houve época, *nwunye m*, em que a universidade passou meses sem pagar nossos salários. Ifedora e eu não tínhamos nada, mas ele nunca ergue a mão para mim. (p. 264)

Ifeoma, aliás, mostra-se bem oposta à cunhada, para quem “Um marido coroa a vida de uma mulher” (p. 84). Independente, empoderada, a professora universitária não se permite submeter ao irmão autoritário, ainda que isso represente a rejeição de uma série de vantagens econômicas:

– Você esqueceu que Eugene se ofereceu para me comprar um carro antes até de Ifeoma morrer? Mas ele queria que estrássemos para a Ordem de São João. Queria que mandássemos Amaka para um colégio de freira. Queria até que eu parasse de usar maquiagem! Eu quero um carro novo, *nwunye m*, quero voltar a usar o meu fogão a gás, quero um freezer novo e quero dinheiro para não precisar desfazer a bainha das calças de Chima sempre que ele cresce. Mas não vou pedir que meu irmão se incline para eu puxar o saco dele e poder ganhar essas coisas. (p. 104)

Da mesma forma, não hesita em alertar a cunhada sobre a arrogância de Eugene:

Nosso pai está morrendo, ouviu bem? Morrendo. Ele é um homem velho, quanto tempo ainda tem de vida, *gbo*? Mas Eugene não o deixa entrar

nesta casa, se recusa até a falar com ele. O *joka!* Eugene tem de parar de fazer o trabalho de Deus. Deus é grande o suficiente para fazer seu próprio trabalho. Se Deus for julgar nosso pai por escolher o caminho de nossos ancestrais, então Ele que faça o julgamento, não Eugene. (p. 105)

É baseada nesse entendimento que corajosamente se opõe ao irmão quando este sugere um enterro católico para o pai pagão:

- Eugene, nosso pai adormeceu – anunciou tia lfeoma.  
(...)
- Quando? – perguntou.
- Esta manhã. Ele morreu dormindo. Os homens do necrotério o levaram há poucas horas.  
(...)
- Você chamou um padre para lhe dar a extrema-unção?  
Tia lfeoma ignorou-o e continuou a olhar suas mãos, que estavam em seu colo.
- lfeoma, você chamou um padre? – perguntou Papa.
- É só isso que você vai dizer, hein, Eugene? Não tem mais nada a dizer, *gbo?* Nosso pai morreu! Sua cabeça está virada, por acaso? Você não vai me ajudar a enterrar nosso pai?
- Não posso participar de um enterro pagão, mas podemos conversar com o padre da paróquia e fazer um enterro católico.  
Tia lfeoma se levantou e começou a gritar. Sua voz estava trêmula.
- Eu prefiro vender o túmulo do meu marido morto, Eugene, a fazer um enterro católico para o nosso pai! Ouviu bem? Eu disse que prefiro vender o túmulo de Ifedora! O nosso pai era católico? Estou lhe perguntando, Eugene, ele era católico? *Uchu gba gi!* (p. 200-201)

Essa visão empoderada, convém destacar, não a torna imune a críticas, como se vê na seguinte passagem, em que uma amiga a questiona pela decisão de deixar a Nigéria:

- Os que estudam vão embora, aqueles que têm potencial para consertar o que está errado. Eles deixam os fracos para trás. Os tiranos continuam reinando porque os fracos não conseguem resistir. Você não vê que é um círculo vicioso? Quem vai quebrar esse círculo? (p. 258-259)

A mesma amiga mostra como a ida aos Estados Unidos a transformará em uma pessoa de segunda classe:

- E como está a vida de cidadã de segunda classe nos Estados Unidos?
- Chiaku, o sarcasmo não lhe cai bem.
- Mas é verdade. Passei anos em Cambridge e mesmo assim era tratada como uma macaca que desenvolvera a habilidade de pensar. (p. 258)

A despeito dessas críticas, convém destacar que lfeoma encena na obra a representação de uma nova mulher. Ademais, não é demais lembrar que sua

ousadia se estende para os filhos, os quais representam um estágio à frente em relação a Jaja e a Kambili. Observe-se, por exemplo, como seu filho Obiora se expressa junto ao padre Amadi:

- Sabe, padre, é que nem fazer *okpa* – disse Obiora. – A gente mistura a farinha de feijão-fradinho com o dendê e depois cozinha no vapor por horas. Você acha que dá para ficar só com a farinha de feijão-fradinho? Ou só com o dendê?
- Do que você está falando? – perguntou padre Amadi.
- De religião e tirania – disse Obiora. (p. 184)

Ainda mais contundente é o discurso de Amaka, que mais se destaca no texto como um paradigma do empoderamento feminino. Ela, uma espécie de *alter ego* da autora do romance, pensa em “entrar na faculdade e fundar (...) movimentos ativistas.” (p. 140). Também quase só ouve músicos nativos, como Fela, Osadebe e Onyeka, porque “são socialmente conscientes; têm algo real a dizer” (p. 128). Com esses predicados, não surpreende a seguinte observação que faz à mãe no momento em que se preparam para partir para os Estados Unidos:

- Os missionários brancos trouxeram seu deus para cá – disse Amaka. – Um deus da mesma cor que eles, adorado na língua deles e empacotado nas caixas que eles fabricam. Agora que estamos levando esse deus de volta para eles, não deveríamos pelo menos empacotá-lo em outra coisa? (p. 281)

Em seguida, ela deixa evidente ao padre Amadi sua rejeição a adotar um nome britânico por ocasião da crisma:

- Quando os missionários chegaram aqui, eles achavam que os nomes do povo igbo não eram bons o suficiente. Insistiam para que as pessoas escolhessem um nome inglês antes de serem batizadas. Nós não deveríamos ter progredido?
- Hoje é diferente, Amka, não transforme isso em alguma coisa que não é – disse o padre Amadi calmamente. – Ninguém precisa usar o nome. Veja o meu caso. Eu sempre usei meu nome igbo, mas fui batizado como Michael e crismado como Victor.
- (...)
- Mas então qual o objetivo? – perguntou Amaka a padre Amadi, como se não houvesse escutado o que sua mãe dissera. – O que a Igreja está dizendo é que só um nome inglês torna válida a nossa crisma. O nome “Chiamaka” diz que Deus é belo. “Chima” diz que Deus sabe mais, “Chiebuka” diz que Deus é o melhor. Por acaso eles não glorificam Deus da mesma forma que “Paul”, “Peter” e “Simon”? (p. 286)

Amaka também critica a resistência da instituição em reconhecer os supostos aparecimentos de Nossa Senhora em uma das cidades da Nigéria: “– Além

disso, já está mais do que na hora de Nossa Senhora aparecer na África. Você não acha estranho ela só aparecer na Europa? Afinal de contas ela era do Oriente Médio.” (p. 148)

Ainda em relação a esses aparecimentos da Virgem, cabe dar destaque à reação da personagem a um argumento de uma revista para pôr em dúvida que a Nigéria pudesse ser digna de receber esta aparição:

Em sua última carta, Amaka contou a Jaja que havia uma matéria sobre Aokpe numa revista secular americana; o autor não parecera acreditar que a Virgem Maria pudesse aparecer em qualquer lugar, e principalmente na Nigéria, com toda aquela corrupção e todo aquele calor. Amaka disse que havia escrito à revista para lhes dizer o que tinha achado. Era o que eu esperava dela, claro. (p. 314)

Não é apenas em relação ao que julga ser equívocos da igreja que a personagem se manifesta. No tocante à forma preconceituosa com que os nigerianos são tratados pela embaixada norte-americana, por exemplo, Amaka se posiciona assim para o irmão Obiora: “– Você nunca ouviu falar do jeito que essa gente da embaixada americana trata os nigerianos? Eles insultam você, chamam você de mentiroso, e ainda por cima, se recusam a lhe dar um visto” (p. 277).

Vê-se assim que o núcleo familiar de Ifeoma representa em tudo uma percepção à frente do núcleo familiar do irmão, embora ambos estejam ligados à Igreja Católica. Nessa perspectiva, as idas de Kambili à casa da tia representa no texto a possibilidade de contato com uma visão tanto emancipada quanto redentora. Tanto é assim que constantemente a adolescente se sente desafiada a repensar ideias que o pai incutira na mente dela. Ilustra isso a forma como ela passa a mudar a forma como vê o paganismo do avô. Inicialmente, numa primeira ida à casa da tia, Kambili simplesmente se recusa a aceitar a religiosidade tradicional do avô:

– Seu Papa-Nnukwu não é um pagão, Kambili, é um tradicionalista – disse tia Ifeoma.  
Olhei atônita para ela. Pagão, tradicionalista, o que importava? Ele não era católico e pronto; não era da nossa fé. Era uma dessas pessoas por cuja conversão nós rezávamos, para que elas não acabassem no tomento eterno dos fogos do inferno. (p. 90)

Em uma segunda estadia na casa da tia, porém, já se vê uma Kambili mudada, interessada em se aproximar do avô, em quem não ousava antes nem mesmo tocar:

Amaka e Papa-Nnukwu falavam um com o outro às vezes, com vozes baixas que se entrelaçavam. Eles se compreendiam com poucas palavras. Ao observá-los, senti um intenso desejo por algo que eu sabia que jamais teria. Quis me levantar e sair dali, mas minhas pernas não me pertenciam, não faziam o que eu queria que fizessem. Finalmente, me forcei a me erguer e fui para a cozinha; nem Papa-Nnukwu nem Amaka perceberam quando saí. (p. 176).

Para essa mudança, logicamente, mostraram-se fundamentais as orientações passadas por Ifeoma, em tudo dessintonizadas das ideias do irmão:

– Viu como seu Papa-Nnukwu está ficando bom? – perguntou tia Ifeoma. – Faz bastante tempo que ele está sentado para Amaka poder pintar seu retrato. É um milagre. Nossa Senhora é fiel.  
 – Como Nossa Senhora pode interceder por um pagão, tia?  
 Tia Ifeoma ficou em silêncio enquanto usava uma concha para colocar a pasta grossa de taioba dentro da panela de sopa; então me olhou e disse que Papa-Nnukwu não era um pagão, mas um tradicionalista, que às vezes o que era diferente era tão bom quanto o que era familiar, que quando papa-Nnukwu fazia seu *itu-nzu* de manhã, sua declaração de inocência, era a mesma coisa do que quando rezávamos o rosário. (p. 177)

A partir dessa nova percepção, a garota começa a pôr em dúvida a necessidade de confessar (no sentido mesmo religioso) ao pai o “pecado” de ter dormido no mesmo quarto do avô. Ou seja: não é mais a Deus que ela teme enfrentar, mas somente o pai:

Eu me perguntei se teria de confessar que tinha dormido no mesmo quarto de um pagão. Fiz uma pausa no meio da minha reflexão para rezar, pedindo que Papa jamais descobrisse Papa-Nnukwu nos visitara e que eu dormira no mesmo quarto que ele. (p. 161)

Culmina esse processo de aceitação do diferente com duas ocorrências posteriores à morte do pai de Eugene: a aceitação da ilustração de Papa-Nnukwu feita por Amaka e a decisão de ir ao enterro pagão do avô. Esse processo, que vai da recusa à aceitação do modo como o avô se relacionava com o sagrado, é muito significativo dentro do texto por mostrar como, de fato, o contato com a tia Ifeoma e seus filhos representa para Jaja e Kambili uma virada na nova de olhar para o mundo, o que corresponde a abdicar dos valores distorcidos do país em favor da tolerância, principalmente consigo mesmo.

Exemplos há muitos no texto que mostram como Kambili, mais sensível que o irmão, se choca com a forma como a família da tia viviam, como o homem da



alegoria platônica cujos olhos se machucam com a luz fora da caverna. A surpresa vinha desde aspectos bem simples, como a liberdade de falar à mesa, como a forma de viver a religiosidade, muito mais livre e menos opressora do que aquela que o pai lhe transmitira de maneira truculenta e castradora. Nesse processo, reconhecendo humildemente o quanto se encontra alienada, Kambili descreve Obiora como “uma versão destemida e masculina do que eu jamais poderia ter sido aos catorze anos, do que eu ainda não era” (p. 148). Já Amaka, ela descreve da seguinte forma: “Era muito estranho que nós duas tivéssemos a mesma idade, quinze anos. Ela parecia mais velha, ou talvez fosse sua enorme semelhança com tia lfeoma, ou o jeito como me olhava direto nos olhos.” (p. 87).

Essa condição da casa de lfeoma como espaço de emancipação da narradora é poeticamente simbolizado no texto pela figura do hibisco, planta nativa de regiões tropicais e subtropicais e cultivada pelas flores vistosas ou ter uso medicinal.

A planta, cabe lembrar, era já cultivada na casa de Kambili. Ali, porém, havia apenas as de cor vermelha, as quais serviam para embelezar o jardim, sendo constantemente levadas pelos passantes:

Os arbustos de hibiscos roxos começavam a florescer lentamente, porém a maioria das flores ainda era vermelha. Eles surgiam tão rápido, aqueles hibiscos vermelhos, apesar de Mama cortá-los com frequência para decorar o altar da igreja e de as visitas sempre pegarem alguns a caminho de seus carros. (p. 15-16)

Somente depois, com a ida à casa da tia, Jaja e Kambili conhecerão uma nova variedade da planta, obtida através de experiências por uma amiga de lfeoma e que produzia flores roxas:

– Isso é um hibisco, não é tia? – perguntou Jaja, olhando uma planta que havia perto da cerca de arame farpado. – Não sabia que existiam hibiscos roxos.  
Tia lfeoma riu e tocou a flor, que era de um tom púrpura tão fechado que chegava a ser quase azul.  
– Todo mundo tem essa reação quando vê essas flores pela primeira vez. Minha amiga Phillipa é professora de botânica. Ela fez alguns experimentos na época em que morava aqui. (p. 138)

Encantado com a beleza da flor, Jaja termina por levar alguns ramos consigo, recebendo orientações da tia sobre como fazer a planta prosperar no jardim de Beatrice:

Quando viu meu olhar de interrogação, explicou que aqueles não eram galhos; eram galhos de hibiscos roxos. Jaja ia dá-los ao jardineiro. Ainda estava na época do *harmattan* e a terra tinha sede, mas tia Ifeoma dissera que os galhos podiam criar raízes e crescer se fossem molhados regularmente, que os hibiscos não gostavam de muita água, mas também não gostavam de ficar muito secos.

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. (p. 210)

E como entender a importância da referida planta como metáfora no interior da narrativa, aspecto evidenciado já no título do romance? Em nosso julgamento, essa compreensão exige inicialmente uma análise dos significados das duas cores associadas ao vegetal, as quais são recorrentes ao longo da narrativa – o vermelho e o roxo.

O vermelho, logicamente, remete à violência, que, como enfatizado neste capítulo, é tema central do romance em foco. No caso específico da violência doméstica promovida por Eugene, há várias menções no texto ao sangue resultante de suas agressões físicas. Exemplo é o trecho a seguir, no qual Kambili descreve uma das muitas surras que a mãe sofreu:

Saí do quarto no mesmo segundo que Jaja saiu do dele. Ficamos no corredor, vendo Papa descer. 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 de Benin. Ele abriu a porta da sala de jantar. Ouvimos a porta da frente sendo aberta e o ouvimos dizer algo para o homem que guardava o portão, Adamu.

– Tem sangue no chão – disse Jaja. – Vou pegar a escova no banheiro.

Limpamos o filete de sangue, que fez uma trilha no chão como se alguém houvesse carregado uma jarra furada de tinta vermelha lá para baixo. Jaja escovou o chão e eu passei um pano depois. (p. 39. Grifo nosso)

Semelhantemente ao que ocorre em várias outras situações, a mente sensível de Kambili impedirá que a cena abandone sua mente. Antes, a imagem a sufocará, ganhando novos contornos, fixando-se no livro que tenta ler:

Fui lá em cima e fiquei olhando para o meu livro. As letras negras se embaralhavam, nadando uma para dentro da outra, e então ficaram de um tom vermelho-vivo, o vermelho de sangue fresco. O sangue era aguado e fluía de Mama e de dentro dos meus olhos. (p. 42)

Mesmo com o passar do tempo, qualquer ação sua poderia servir de gatilho para reavivar aquilo que a traumatizou. Assim, o mero derramamento de um

copo de suco, acidente por demais corriqueiro, fará com que a cena da violência contra a mãe retorne com toda a força:

Outro nó se formou em minha garganta e não consegui engolir o arroz. Esbarrei no copo quando fui pegá-lo, e o suco cor de sangue se espalhou devagar pela toalha branca da mesa. Mama rapidamente colocou um guardanapo na mancha e, quando o ergueu, sujo do suco vermelho, me lembrei de seu sangue pingando na escada. (p. 108).

A violência representada pela cor vermelha, não obstante, é ainda uma violência não punida, quando Eugene é soberano em sua tirania, e ainda não experimentou a resistência por parte de suas vítimas. Essa resistência, como já destacado, só terá como florescer com a tomada de consciência por Jaja e Kambili, conquistada a partir da estada na casa da tia, em Nsukka. Daí que os hibiscos ainda têm a cor vermelha, como ressalta a narradora no início da obra: “Mas minhas lembranças não começavam em Nsukka. Começavam antes, quando todos os hibiscos do nosso jardim da frente ainda eram de um vermelho chocante. (p. 22)

O roxo, como já enfatizado, é outra cor recorrente na narrativa. Inicialmente, ela também está associada à violência, com um detalhe: é cor que permanece no corpo da vítima, não podendo mais ser facilmente escondida do olhar alheio: mantendo acumulado por dias o sangue no lugar afetado pelo trauma físico, o hematoma revela a quem vê o drama do violentado. Que o digam os olhos de Beatrice, frequente arroxeados pela ação covarde do marido: “Da última vez, há apenas duas semanas, quando seu olho inchado ainda estava da cor preto-arroxeadada de um abacate maduro demais, Mama rearrumara as estatuetas depois de limpá-las.” (p. 17). Também: “Mama estava na porta de casa quando chegamos em nossa propriedade. Seu rosto estava inchado e a área em torno de seu olho direito estava do tom preto-arroxeadado de um abacate maduro demais. Ela sorriu.” (p. 202)

Roxo também é a estola do padre Benedict, representante de uma igreja igualmente reprodutora de violências:

Confissões face a face me levaram a pensar que o Dia do Juízo Final chegara mais cedo, faziam eu me sentir despreparada.  
– E então, Kambili? – disse o padre Benedict.  
Ele estava bastante empertigado em sua cadeira, alisando a estola roxa que tinha nos ombros. (p. 115)

É ainda a cor das minhocas que insistem em entrar na banheira de Ifeoma, representando a sujeira que destoa da brancura da louça: “Uma minhoca serpenteava pela banheira, perto do ralo, quando fui tomar banho de manhã. Seu corpo marrom-arroxado contrastava com a brancura da banheira.” (p. 245)

Mas os tons de roxo são também a representação da virada, em que as vítimas já não aceitarão serem violentadas passivamente. Nessa perspectiva, veja-se a passagem a seguir, que poeticamente traduz a chegada desse novo tempo: “Era cedo demais quando os movimentos de Amaka me acordaram na manhã seguinte; o quarto ainda não fora tocado pelos raios lilases da madrugada.” (p. 240)

Realmente, como uma manhã que é antecedida pelas primeiras tintas lilases do arrebol matutino, o contato com a visão esclarecida da tia permitirá a Jaja e a Kambili despertar para a realidade, permitindo que ambos enxerguem o que antes lhes era vedado ver. Nessa perspectiva, os hibiscos roxos que Jaja traz da casa da tia simboliza a tomada de consciência e, por consequência, sua rebeldia:

A rebeldia de Jaja era como os hibiscos roxos experimentais de tia Ifeoma: rara, com o cheiro suave da liberdade, uma liberdade diferente daquela que a multidão, brandindo folhas verdes, pediu na Government Square após o golpe. Liberdade para ser, para fazer. (p. 22)

A rebeldia de Jaja, aqui associada aos hibiscos roxos, será a responsável pela virada do enredo, colocando Eugene contra a parede. De repente, negando-se a comungar, Jaja desequilibra o pai, tira deste a segurança que lhe permitia o exercício contínuo de sua tirania. Não à toa, a narradora afirma que “As coisas começaram a se deteriorar lá em casa quando meu irmão, Jaja, não recebeu a comunhão, e Papa atirou seu pesado missal em cima dele e quebrou as estatuetas da estante.” (p. 9)

A partir desse ato de rebeldia de Jaja, abriu-se espaço para a dissolução do pai tirano. Será nesse momento decisivo, confirmando a simbologia dos hibiscos roxos, que a planta começará a florescer:

– 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 a comunhão, dia em que Papa atirou seu missal pesado nele e quebrou as estatuetas. (p. 267)

Como símbolo de resistência e de um novo tempo, compreende-se a razão pela qual a planta não poderá deixar de fazer parte do futuro dessas personagens, como acentua Kambili no final da narrativa:

– Vamos levar Jaja primeiro a Nsukka e depois vamos aos Estados Unidos visitar tia Ifeoma – digo. – Vamos plantar laranjeiras novas em Abba quando voltarmos, e Jaja vai plantar hibiscos roxos também, e eu vou plantar ixoras para podermos sugar o suco das flores. (p. 321)

Portanto, fruto de experimentos e vindos da casa da tia, que é também quem orienta como fazer que a planta se desenvolva, os hibiscos roxos são a representação tanto da tomada de consciência como da tomada de ação das vítimas até então caladas. Da experiência com a tia, da estada em sua casa, Jaja e Kambili (e, por que não dizer?, também Beatrice) passarão a reagir, mesmo que sabendo do alto preço a pagar. Seja recusando-se a receber a hóstia, seja agarrando-se aos restos da ilustração do avô, os dois enfrentam pela primeira vez seu algoz, levando-o à progressiva dissolução.



## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Hibisco Roxo* ratifica o quanto foi devastadora a colonização branca da África, principalmente no tocante à forma como a cultura local foi demonizada pelo invasor europeu. Língua, religião, hábitos, ritos, etc. foram sumariamente tomadas pelo estrangeiro como expressões de uma cultura inferior, a qual deveria ser substituída por novos padrões, tidos como expressões da civilidade e do humanismo supostamente desconhecidos por aqueles que estavam imersos na barbárie.

O impacto dessa propaganda sobre os nativos foi terrível, ora produzindo rebeldes, ora gerando assimilados. Os últimos, renunciando à própria identidade em favor da cultura forânea, tornaram-se agentes de um processo que visava sobretudo a extinção de um modo de ser e estar no mundo social em favor de uma mentalidade que via o outro como uma mente a ser cultivada, um corpo a ser vestido de modo diferente, um coração a abrigar novos valores, lábios a entoarem novos cânticos, joelhos a se dobrarem a um novo Deus.

Por tudo isso, acompanhar a trajetória da família de Kambili conduz-nos a pensar sobre a violência simbólica, a qual, uma vez instituída e naturalizada, acaba por comprometer as relações afetivas. É nesse contexto que Eugene violenta sua família e as vítimas não questionam. A educação ocidental violentou a identidade de Eugene e ele é grato. Beatrice aborta a cada nova agressão do marido e não se indigna, ao contrário, acredita merecer. Kambili não questiona o poder paterno e acredita que só o pai é detentor da verdade.

O tema da violência simbólica, portanto, se evidencia na trajetória de várias personagens do romance em foco, como é o caso de Kambili que, em suas rezas e colóquios com Deus, imagina-o com uma voz com sotaque britânico. Para entendermos esse comportamento do personagem, importa lembrar, o corpo disciplinado, como é abordado na teoria de Bourdieu e Foucault, se define como aquele que se imagina abaixo do signo de poder das instituições que seguem a ideologia do dominante: igreja, escola, leis.

O corpo imobilizado, sem permissão de andar livre, viver sem a presença de um dominador ditando o que deve ser feito. Assim como o corpo envelhecido, fruto do passar do tempo ou devido ao sofrimento; há o corpo violento, que depois de longo tempo de impotência, revolta-se contra a violência e a utiliza como contra-ataque, como quando Beatrice opta por envenenar, gradativamente, Eugene,

mesmo que a narrativa faça o leitor supor que o ato tenha sido motivado mais em proteger seus filhos das torturas do que a si das agressões físicas.

Se Eugene foi também uma vítima de todo um processo de violência física e simbólica, este não pode ser absolvido da principal culpa – a arrogância. Pois se deixando convencer pelo aplauso fácil daqueles que se beneficiavam com suas doações, temido por aqueles que não tiveram sua mesma sorte nas finanças, aclamado como um amigo de Deus, ele cerrou seus ouvidos para a voz da razão representada no texto por pessoas como a de sua irmã Ifeoma. Principalmente, permitiu-se a cegueira que o impedia de ver o fruto de suas ações truculentas contra a esposa e os filhos, vítimas indefesas de sua selvageria covarde, oculta do olhar alheio pelos altos muros ladeados de flores enganosas.

Kambili, Amaka, Beatrice, Ifeoma... nomes que representam modos de reação a uma realidade que teima em sobreviver em pleno lumiar do século XXI, e não apenas na África: a visão misógina, fruto de uma sociedade machista que se nega a aceitar que novos tempos chegaram. Unidas, entretanto, essas mulheres perceberam que o adversário machista não é tão poderoso como pensa ser, e que sua retórica já não reverbera com a mesma facilidade de antes.

A violência física e simbólica principalmente contra as mulheres negras aqui discutida a partir da obra de Chimamanda Ngozi Adichie é também a confirmação de que a Independência da África não se efetivou. Líderes políticos que se apoiam no discurso da autonomia política arrancada das mãos dos antigos colonizadores precisam descer do pedestal da arrogância do qual Eugene é símbolo. Uma segunda independência, mais profunda e mais difícil, precisa ser levada a termo, estendendo às mulheres a autonomia que as nações da África conquistaram.

Mas as mulheres não estão simplesmente esperando receber a emancipação desses líderes, cujas mãos frequentemente estão manchadas com o sangue inocente. Bem ao contrário, elas se lançaram abertamente contra a segregação, a exclusão, a marginalização. Nesse processo, as escritoras africanas têm habilmente feito de suas penas instrumentos de construção de uma nova realidade. Sob os brados de suas lutas, como um símbolo ao mesmo tempo belo e resiliente, hibiscos roxos seguem florindo, não deixando de revelar os hematomas de uma luta tanto cruel quanto empoderadora.



## REFERÊNCIAS

ACHEBE, Chinua. **A educação de uma criança sob o protetorado britânico: ensaios**. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. **O mundo se despedaça**. Trad. Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Americanah**. Trad. Júlia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

\_\_\_\_\_. **Hibisco Roxo**. Trad. Júlia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Meio sol amarelo**. Trad. Beth Vieira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. **Para educar crianças feministas: um manifesto**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

\_\_\_\_\_. **Sejamos todos feministas**. Trad. Christina Baum. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ARAÚJO, Elisa de Souza S. **Traçando histórias, tecendo trajetórias: a consciência diaspórica em Americanah, de Chimamanda Adichie**. Dissertação de Mestrado em Letras. João Pessoa: UFPB/Centro de Humanas, Letras e Artes, 2017.

ATWOOD, Margaret. **A Odisseia de Penélope**. Trad. Celso Nogueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

AUGEL, Moema Parente. **O desafio do escomburo: nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

BAHRI, Deepika. Feminismo e/no pós-colonialismo. In: **Estudos Feministas**, nº 21. Florianópolis: UFSC, maio-agosto de 2013. p. 659-688.

BAIROS, Luiza. Nossos Feminismos Revisitados. In: **Estudos Feministas**, nº 2, v. 3. Florianópolis: UFSC, jan. 1995. p. 458-463.

BALTAZAR, Ana Renata. À luz dos corpos marcados: a expressão da violência simbólica nas poéticas de Martha Medeiros, Anna Ribeiro e Nega Gizza. In: CUNHA, Helena Parente. **Violência simbólica e estratégias de dominação**. Rio de Janeiro: Da Palavra, 2011. p. 105-142.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Trad. Sérgio Milliet. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BEHN, Aphra. **Oroonoko ou O Escravo Real: uma história verdadeira**. Trad. Élvio Antônio Funck. Florianópolis: Mulheres, 1999.

BERND, Zilá. O elogio da criouldade: o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe. In: ABDALA JR., Benjamin (org.). **Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras**. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **Literatura e identidade nacional**. 2. ed. Porto Alegre: UFRGS, 1992.

BERTH, Joice. **O que é empoderamento?**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BHABHA, Homi. A questão do “outro”: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. Trad. Francisco Caetano Lopes Júnior. In: Heloísa Buarque de Holanda (org.). **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro, Rocco, 1992. p. 177-204.

\_\_\_\_\_. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006.

BLOOM, Harold. **O Cânone Ocidental: os livros e a escola do tempo**. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.

BOJIC, Majda. Insubmissão criativa: uma leitura do livro a escola, de Domingas Samy. In: **Revista de Estudos Literários**, nº 5. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2015. p. 291-306.

BONNICI, Thomas. (Org.). **Resistência e intervenção nas literaturas pós-coloniais**. Maringá: EDUEM, 2009.

\_\_\_\_\_. **Teoria e crítica literária feminista: conceitos e tendências**. Maringá: EDUEM, 2007.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRONTË, Charlotte. **Jane Eyre**. Trad. Carlos Duarte e Anna Duarte. São Pulo: Martin Claret, 2015.

BRUIT, Héctor H. **O imperialismo**. 12. ed. São Paulo: Atual, 1994.

CHIZIANE, Pauline. **Balada de amor ao vento**. 2ª ed. Lisboa: Editorial Caminho, 2007.

\_\_\_\_\_. **Niketche: uma história de poligamia.** 4ª ed. Lisboa: Editorial Caminho, 2008.

COSWOSK, Janderson Albino. **Narrativas transatlânticas:** reflexões sobre identidade e nação em *Compaixão*, de Toni Morrison, e *Americanah*, de Chimamanda Ngozi Adichie. Dissertação de Mestrado em Literatura, Cultura e Contemporaneidade. Rio de Janeiro: PUC/ Centro de Teologia e Ciências Humanas, 2017.

CRUZ, Décio Torres. **Literatura (pós-colonial) caribenha de língua inglesa.** Salvador: EDUFBA, 2016.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe.** Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DUARTE, Constância Lima. Marcas da violência no corpo literário feminino. In: DUARTE, Constância Lima; CÔRTEZ, Cristiane; PEREIRA, Maria do Rosário A. (org.). **Escrevivências:** identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo. Belo Horizonte: Idea, 2016.

EMECHETA, Buchi. **As alegrias da maternidade.** Trad. Heloisa Jahn. Porto Alegre: Dublinense, 2017.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra.** 2. ed. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

\_\_\_\_\_. **Pele negra, máscaras brancas.** Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa:** mulheres, corpo e acumulação primitiva. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir.** Trad. Raquel Ramallete. 25. ed. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2002.

FREIRE, Paulo. **Cartas à Guiné-Bissau:** registros de uma experiência em processo. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

\_\_\_\_\_. **Educação como prática da liberdade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FUNCK, Susana Bornéo. “Falar a raiva” e a (des)construção do feminino. In: \_\_\_\_\_. **Crítica Literária Feminista:** uma trajetória. Florianópolis: Editora Insular, 2016. p. 182-195.

GAUTIER, Arlette. Mulheres e Colonialismo. In: FERRO, Marc (Org.). **O livro negro do colonialismo.** Trad. Joana Angélica. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004. p. 660-706.

GRILLO, José Geraldo Costa. Violência sexual no rapto de Cassandra: um estudo de sua iconografia nos vasos áticos (séculos VI-V a.C). In: **Phónix**, nº 17, Rio de Janeiro: UFRJ, 2011. p. 75-85.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HOOKS, bell. **Alisando o Nosso Cabelo**. **Revista Gazeta de Cuba – União de escritores y Artista de Cuba**, janeiro-fevereiro de 2005. Trad. Lia Maria dos Santos. (Texto *on-line*, disponível em: <coletivomarias.blogspot.com/.../alisando-o-nossocabelo.html>). Acesso em 26/09/18.

\_\_\_\_\_. Intelectuais negras. In: **Revista Estudos Feministas**, nº 2, v. 3. Florianópolis: UFSC, jan. 1995. p. 464-478.

KEHL, Maria Rita. **Deslocamentos do feminino**: a mulher freudiana na passagem para a modernidade. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

LEMAIRE, Ria. Repensando a história literária. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Teorias e tendências**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 58-71.

LIEBIG, Sueli Meira. Entre Apolo e Dionísio: marginalidade, sexismo e loucura na ficção de escritoras afrodescendentes. In: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane (Orgs.). **Mulheres no mundo**: etnia, marginalidade e diáspora. João Pessoa: Idea/Universitária, 2005. p. 145-150.

MATTA, Inocência. Estudos pós-coloniais: desconstruindo genealogias eurocêntricas. In: **Civitas**. Nº 1, v. 14. Porto Alegre: UFRS, jan.-abr. 2014. p. 27-42

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador**. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MOURA, Samantha Nagle Cunha de. **Estupro de mulheres como crime de guerra**: lições sobre Direito, Feminismo e Vitimização. Campinas: Servanda, 2017.

NUNES, Alyxandra Gomes. **Conflitos, silêncios e a Guerra do Biafra na nação imaginada nos romances *Purple Hibiscus* e *Half of Yellow Sun*, de Chimamanda Ngozi Adiche**. Tese de Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos. Salvador, BA: UFBA/Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2016.

OKORAFOR, Nnedi. **Quem teme a morte**: Onye e a profecia. Trad. Mariana Mesquita. São Paulo: Geração, 2014.

PEREIRA, Haula Hammad T. F. P.; CAVALCANTI, Sabrinna Correia M. A prática do estupro de mulheres como estratégia de guerra sob viés do direito internacional. In: **Revista Tema**, nº. 24/25, v. 16. Campina Grande: FACISA, jan.- dez., 2015. p. 4-20.

PERRONE-MOISÉS, Leila. **Altas literaturas**: escolha e valor na obra crítica de escritores modernos. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Trad. Angela M. S. Côrrea. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2016.

PIEIDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Nós, 2017.

PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987.

QUEIROZ, Vera. **Crítica literária e estratégias de gênero**. Niterói: EDUFF, 1997.

REIS, Eliana Lourenço de Lima. **Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural**: a literatura de Wole Soyinka. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

RESENDE, Roberta Mara. **Gênero e Nação na ficção de Chimamanda Ngozi Adichie**. Dissertação de Mestrado em Letras. São João del-Rey, MG: Universidade Federal de São João del-Rey/ Programa de Mestrado em Letras, 2013.

RHYS, Jean. **Vasto mar de sargaços**. Trad. Léa Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RIBEIRO, Marcelo Rodrigues Souza. **Da economia política do nome de 'África'**: a filmografia de Tarzan. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC, 2008.

ROTTERDÃ, Erasmo. **Elogio da Loucura**. Trad. Paulo Neves Porto Alegre: LP&M, 2005.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **Gênero, patriarcado e violência**. São Paulo: Perseu Abramo, 2004.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como a invenção do Ocidente. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SARTRE, Jean Paul. Orfeu Negro. In: \_\_\_\_\_. **Reflexões sobre o racismo**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.

SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de lidar com as mulheres**. Trad. Eurides Avance, Karina Iannini e Franco Volpi. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: **Educação & Realidade**. N° 2, v. 20. Porto Alegre: UFRGS, jul./dez. 1995. p. 71-99.

SHAKESPEARE, William. **A Tempestade**. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Martin Claret Ltda, 2006.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação**. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SHOWALTER, Elaine. A crítica feminista no território selvagem. In. HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Teorias e tendências: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 23-57.

SIQUEIRA, José Carlos. Eça de Queirós e a representação do horror na colonização africana. In: **Polifonia**, nº 26, v.19. Cuiabá, MT: UFMT, ago./dez. 2012. p.190-205.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JR., Benjamin (org.). **Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 113-133.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

STEARNS, Peter N. **História das relações de gênero**. Trad. Mirna Pinsky. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2017.

TELLES, Norma. Escritoras, escritas, escrituras. In. PRIORE, Mary Del. (Org.). **História das mulheres no Brasil**. 6. ed. São Paulo: Contexto/UNESP, 2002. p. 401-442.

TEOTÔNIO, Rafaella Cristina A. **Por uma modernidade própria [manuscrito]: o transcultural nas obras *Hibisco Roxo*, de Chimamanda Ngozi Adichie, e *O Sétimo Juramento*, de Pauline Chiziane**. Dissertação de Mestrado em Literatura e Interculturalidade. Campina Grande: Universidade Estadual da Paraíba/ Centro de Educação, 2013.

THIONG'O, Ngũgĩ wa. **Descolonizar la mente: la política linguística de la literatura africana**. Trad. Marta Sofía López Rodríguez. Barcelona: Debolsillo, 2015.

\_\_\_\_\_. **Sonhos em tempo de guerra: memórias de infância**. Trd. Fábio Bonillo e Elton Mesquita. São Paulo: Biblioteca Azul, 2015.

WALKER, Alice. À procura dos jardins de nossas mães. In : WILMORE, Gayraud S.; CONE, James H. (Orgs.). **Teologia Negra**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

WARNER, Marina. **Indigo, or mapping the waters**. New York: Simon & Schuster, 1992.

WEST, Cornel. **O dilema do intelectual negro**. Disponível em: <http://bolodomundo.blogspot.com/2018/01/o-dilema-do-intelectual-negro.html>. Acesso em: 04 set. 2018.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reivindicação dos direitos das mulheres**: o primeiro grito feminista. Trad. Andreia Reis do Carmo. São Paulo: EDIPRO, 2015.

WOOLF, Virginia. **Um teto todo seu**. Trad. Bia Nunes de Sousa, Glauco Mattoso. São Paulo: Tordesilhas, 2014.

XAVIER, Elódia. **Que corpo é esse?**: o corpo no imaginário feminino. Florianópolis: Mulheres, 2007.

ZINANI, Cecil Jeanine Albert. Crítica feminista: uma contribuição para a história da literatura. In: **Atas do IX Seminário Internacional de História da Literatura**. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2011, p. 407-415.

ZOLIN, Lúcia Osana. A construção do feminino nas literaturas portuguesa e brasileira contemporâneas: Miguel Torga e Nélida Piñon. In: **Acta Scientiarum**, n° 1, v.21. Maringá, PR: EDUEM, 1999. p. 27-35.