



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

RODOLFO MORAES FARIAS

**DA MULHER VAZIA À MÃE POSSÍVEL: AS AGONIAS DA MATERNIDADE E A
EROSÃO FEMININA EM BUCHI EMECHETA E AYOBAMI ADEBAYO**

JOÃO PESSOA

2023

RODOLFO MORAES FARIAS

**DA MULHER VAZIA À MÃE POSSÍVEL: AS AGONIAS DA MATERNIDADE E A
EROSÃO FEMININA EM BUCHI EMECHETA E AYOBAMI ADEBAYO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba, como requisito necessário para a obtenção do grau de Doutor em Letras. Linha de pesquisa: Estudos Africanos e Afro-Brasileiros. Área de concentração: Literatura, Teoria e Crítica.

Orientadora: Dra. Vanessa Neves Riambau Pinheiro

JOÃO PESSOA

2023

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

F224m Farias, Rodolfo Moraes.

Da mulher vazia à mãe possível: as agonias da maternidade e a erosão feminina em Buchi Emecheta e Ayobami Adebayo / Rodolfo Moraes Farias. - João Pessoa, 2023.

300 f. : il.

Orientação: Vanessa Neves Riambau Pinheiro.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Literatura africana. 2. Pós-colonialidade. 3. Estudos de gênero - Autoria feminina. 4. Maternidade. 5. Buchi Emecheta. 6. Ayobami Adebayo. I. Pinheiro, Vanessa Neves Riambau. II. Título.

UFPB/BC

CDU 82-31(6)(043)

RODOLFO MORAES FARIAS

**DA MULHER VAZIA À MÃE POSSÍVEL: AS AGONIAS DA MATERNIDADE E A
EROSÃO FEMININA EM BUCHI EMECHETA E AYOBAMI ADEBAYO**

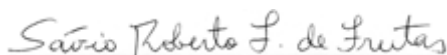
Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba, como requisito necessário para a obtenção do grau de Doutor em Letras.

Data de aprovação: **28/2/2023**

Banca examinadora:



Dra. Vanessa Neves Riambau Pinheiro



Dr. Sávio Roberto Fonsêca de Freitas



Dra. Moama Lorena de Lacerda Marques



Dra. Raíra Costa Maia de Vasconcelos



Dra. Francisca Zuleide Duarte de Sousa

DEDICATÓRIA

Para Zuleide, ternura antiga, meiga presença, canção de amor.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, por tudo e tanto, sempre.

À minha irmã Monique, meu chão (e teto), pelo apoio contínuo.

À amiga Zuleide, professora que virou incentivadora e exemplo, pelos almoços, lanches e cafés; e pelos livros fartamente indicados, compartilhados e presenteados.

A Pedro e Fabio, por pacientemente ouvirem minha verborragia (acadêmica) sem jamais demonstrar enfado; obrigado pelas conversas, com ou sem vinho.

A Vanessa, orientadora que também foi confidente, por nunca ter esquecido que por trás do acadêmico havia uma pessoa (estressada, ansiosa e confusa).

A Sávio e Silvi(nh)o (Paradiso), pelo encorajamento elogioso e pelas sugestões valiosas quando do exame de qualificação; espero ter atendido às expectativas de ambos.

A Rogério Puga, que mui generosamente aceitou me coorientar no doutorado sanduíche em Lisboa que, ao final, acabou não se concretizando; espero que, no futuro, tal encontro se dê.

Aos colegas do grupo de estudos GeÁfricas, pelos debates, partilhas e confraternizações – seguirei, de longe, aplaudindo as conquistas de cada um.

Aos docentes do PPGL que, de um modo ou de outro, cooperaram para o enriquecimento deste trabalho; suas contribuições foram inestimáveis.

À Fapesq, pela bolsa de estudos fornecida nos últimos dezoito meses da pesquisa – sem a qual não teríamos tido acesso a muitos livros imprescindíveis.

A Buchi Emecheta, pelo talento literário inspirador e pela escrita comovente e pulsante, que para sempre será lembrada (e divulgada) por nós.

A Ayòbámi Adébáyò, pelo frescor das palavras, iluminando com brilho singular o futuro das letras africanas; que venha o segundo romance – e o terceiro, o quarto, o quinto...

A Lucas, que demorou a chegar (mas chegou), por ter me devolvido a alegria.

“Tenho certeza de que eles vão crescer e me odiar, essas crianças [...] Queria conseguir controlar minha raiva. [...] Não posso ser odiada pelos cinco. Não foi Jesus quem disse que apenas um leproso [...] voltou para agradecer, depois de dez terem sido curados? [...] Bom, não vou ter dez filhos para garantir que um será grato. **Vou fazer o melhor que puder e não mais que isso. Não vou fazer a vontade deles** e deixar que comam doces no café da manhã só para ser lembrada na velhice” (EMECHETA, *No fundo do poço*, 2019 [1972], p. 100, grifo nosso).

RESUMO

Da mulher vazia à mãe possível: as agonias da maternidade e a erosão feminina em Buchi Emecheta e Ayòbámi Adébáyò

A emergência das literaturas africanas (pós-coloniais) de autoria feminina se deu em um contexto de dupla resistência, pois as primeiras escritoras do continente precisaram enfrentar o mundo masculino local, que desdenhava de seus textos, e o mercado editorial internacional, que as alocava indiscriminadamente junto às feministas ocidentais, cujas demandas não coincidiam com as suas. À luta contra a opressão de gênero foi então somada a disputa por independência, por alforria epistêmica, de modo a poderem dizer de si sem a influência masculina – e longe da interferência do feminismo euro-(norte-)americano. No que concerne à maternidade, as autoras africanas tiveram de se distanciar tanto da idealização masculina à figura da Mãe África, quanto do desdém ocidental ao papel materno, sobretudo numa época em que o direito ao aborto era a principal bandeira do movimento das mulheres. A maternidade africana, parte indissociável da essência ontológica autóctone, precisou da pena feminina para se libertar, rejeitando igualmente a apatia ocidental e a ideação local. Autoras como a nigeriana Flora Nwapa, a ganesa Ama Ata Aidoo e a senegalesa Mariama Bâ, por exemplo, deram os primeiros passos e abriram caminho para que outras pudessem trilhá-lo. Buchi Emecheta, contemporânea dessas vanguardistas e ela própria uma pioneira da literatura feminina nigeriana, teve seu quarto romance, *As alegrias da maternidade* (1979), transformado em símbolo da luta pela igualdade feminina no continente – atacando, além da precariedade da condição da mulher naquela sociedade, a maternidade como instância de aviltamento e martírio para as mães, que, idealizadas pelo imaginário cultural, não gozavam, em vida, das benesses cantadas pelos poetas e *griots*. Na longa tradição literária daí surgida, destaca-se Ayòbámi Adébáyò, jovem escritora cujo romance de estreia, *Fique comigo* (2017), prova que o abuso materno – (mal) disfarçado de deferência e culto à mãe – ainda segue cruciando muitas mulheres, quer ante a compulsoriedade da função materna, quer em razão das exigências torturantes feitas às mães. Este trabalho consiste, portanto, na análise das duas obras mencionadas, precedida de um exame da escrita pós-colonial africana – que se propõe a estudar o surgimento e expansão dessas literaturas no último (meio) século, principalmente a produção escrita de expressão feminina, de humilde começo, mas que floresceu e hoje se mostra em nada devedora, em qualidade e alcance, à tradição masculina.

Palavras-chave: Literaturas africanas. Pós-colonialidade. Autoria feminina. Estudos de gênero. Maternidade. Buchi Emecheta. Ayòbámi Adébáyò.

RESUMEN

De la mujer vacía a la madre posible: las agonías de la maternidad y la erosión femenina en Buchi Emecheta y Ayòbámi Adébayò

El surgimiento de las literaturas africanas (pós-coloniales) de autoría femenina se dió en un contexto de doble resistencia, ya que las primeras escritoras del continente necesitaron enfrentar al mundo masculino local, el cual desdeñaba sus textos, y al mercado editorial internacional que las situaba indiscriminadamente al lado de las feministas occidentales, cuyas demandas no coincidían con las suyas. A la lucha contra la opresión de género se sumó, entonces, la disputa por independencia, por liberación epistemológica, de tal modo que pudiesen decir sobre sí mismas sin la influencia masculina – y lejos de la interferencia del feminismo euro-(norte-)americano. En lo que respecta a la maternidad, las autoras africanas tuvieron que distanciarse tanto de la idealización masculina de la figura de la Madre Africa, cuanto del desdén occidental hacia el papel materno, sobretudo en una época en la que el derecho al aborto era la principal bandera del movimiento de las mujeres. La maternidad africana, parte indisociable de la esencia ontológica autóctona, necesitó de la pluma femenina para libertarse, rechazando igualmente la apatía occidental y la idealización local. Autoras como la nigeriana Flora Nwapa, la ganesa Ama Ata Aidoo y la senegalesa Mariama Bâ, por ejemplo, dieron los primeros pasos y abrieron caminos para que otras pudiesen recorrerlos. Buchi Emecheta, contemporánea de estas vanguardistas y ella misma una pionera de la literatura femenina nigeriana, tuvo su cuarta novela, *Las delicias de la maternidad* (1979), transformada en símbolo de la lucha por la igualdad femenina en el continente – atacando, a parte de la precariedad de la condición de la mujer en aquella sociedad, la maternidad como instancia de degradación y martirio para madres, quienes, idealizadas por el imaginario cultural, no gozaban, en vida, de los beneficios cantados por poetisas y *griots*. Dentro de la extensa tradición literaria proveniente de ahí, se destaca Ayòbámi Adébayò, joven escritora cuya novela de estreno, *Quédate conmigo* (2017), prueba que el abuso materno – (mal)disfrazado de deferencia y culto a la madre – aún sigue afectando a muchas mujeres, ya sea ante el imperativo de la función materna, o por las exigencias hechas a las madres. Este trabajo consiste, por lo tanto, en el análisis de las dos obras mencionadas, precedida de un estudio de la escritura pós-colonial africana – que se propone estudiar el apareamiento y la expansión de esas literaturas en el último (medio) siglo, principalmente la producción escrita de expresión femenina, de comienzos humildes, pero que hoy en día ya se encuentra florecida y nada debedora, en cualidad y alcance, a la masculina.

Palabras clave: Literaturas africanas. Pós-colonialismo. Autoría femenina. Estudios de género. Maternidad. Buchi Emecheta. Ayòbámi Adébayò.

ABSTRACT

*From an empty woman to a feasible mother: pains of motherhood
and female erosion in Buchi Emecheta and Ayòbámi Adébayò*

The advent of African (postcolonial) literatures by female authors took place in a setting of double resistance, since the continent's first female writers had to face both the local male world, which disdained their texts, and the international publishing industry, which placed them indiscriminately alongside Western feminists, whose demands did not coincide with their own. To the fight against oppression was then added the(ir) dispute for independence, for epistemic freedom, so that they could speak about themselves without male influence – and far from the interference of Euro-(North-)American feminism. With regard to motherhood, African female authors had to distance themselves from the masculine idealization of Mother Africa as well as the Western disdain for the maternal function, particularly at a time when abortion rights were the women's movement main slogan. African motherhood, which is an indissociable part of the indigenous ontological essence, needed the female pen to be freed, equally rejecting Western apathy and local ideation. Authors like Nigerian Flora Nwapa, Ghanaian Ama Ata Aidoo, and Senegalese Mariama Bâ, for example, took the first steps and paved the way for others to follow. Buchi Emecheta, contemporary of these vanguardists and herself a pioneer of Nigerian female literature, had her fourth novel, *The Joys of Motherhood* (1979), turned into a symbol of the fight for female equality in the continent – addressing not only the precariousness of women's roles in that society, but motherhood as an instance of disgrace and martyrdom for mothers, whom, albeit idealized by the cultural zeitgeist, did not enjoy, in life, the blessings sung about them by poets and *griots*. In the resulting literary tradition that followed, Ayòbámi Adébayò stands out as a young writer whose debut novel, *Stay with Me* (2017), proves that maternal abuse – (poorly) disguised as deference to and worship of mothers – continues to crucify many women, whether in view of the maternal role's compulsory nature, or due to the excruciating demands imposed on mothers. This thesis presents, therefore, an analysis of the two mentioned novels, preceded by an examination of African post-colonial writing as a whole – aiming to study the appearance and expansion of these literatures in the last (half) century, especially the written production of female authors, of humble beginnings, but which has flourished and today is in no way inferior, in quality and scope, to the male tradition.

Keywords: African literatures. Postcolonialism. Female authorship. Gender studies. Motherhood. Buchi Emecheta. Ayòbámi Adébayò.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Mapa da África pré-Conferência de Berlim.....	20
Figura 2 – Mapa da Nigéria recém-independente.....	53
Figura 3 – Panfletos contra o governo nigeriano e a favor de Biafra.....	54
Figura 4 – Panfletos contra o governo nigeriano e a favor de Biafra.....	54
Figura 5 – Buchi Emecheta na mocidade.....	59
Figura 6 – Buchi Emecheta com os cinco filhos pequenos.....	63
Figura 7 – Buchi Emecheta.....	74
Figura 8 – “20 melhores jovens romancistas britânicos com menos de 40 anos”.....	78
Figura 9 – Ayòbámi Adébáyò.....	79
Figura 10 – Ayòbámi Adébáyò ganha o prêmio <i>9mobile</i>	83
Figura 11 – <i>Madonna col Bambino</i> (c. 1300), Duccio Di Buoninsegna.....	128
Figura 12 – Máscara elmo <i>Iyaibeji</i> (c. 1950), Moshood Olusomo Bámigbóyè.....	128
Figura 13 – Máscara elmo <i>Iyaibeji</i> (c. 1950), Moshood Olusomo Bámigbóyè.....	128
Figura 14 – “Ísis com Hórus”, cobre, Egito, c. 2040-1700 a.C.....	147
Figura 15 – “Mãe e filho”, madeira, Congo belga, [s.d.].....	147
Figura 16 – Mapeamento da Nigéria (do universo ficcional) de Buchi Emecheta.....	170
Figura 17 – Situação do <i>chi</i> no contexto da cosmologia igbo.....	176
Figura 18 – Máscara yorùbá para estímulo da fertilidade e do desejo sexual feminino.....	236
Figura 19 – Imagem microscópica da forma alongada de uma célula falciforme.....	253
Figura 20 – Capa da (segunda) edição brasileira de <i>As alegrias da maternidade</i>	280

SUMÁRIO

NOTA INTRODUTÓRIA.....	12
1 LÍNGUA, CULTURA, ETNIA, NAÇÃO: DESVIOS E INTERSECÇÕES.....	17
1.1 Literaturas pós-coloniais e a invenção da África contemporânea.....	17
1.2 Línguas eurófonas, especificidades étnicas e unidades linguístico-nacionais.....	35
1.3 Buchi Emecheta, ficcionista de primeira classe.....	58
1.4 Ayòbámi Adébáyò, nova filha da África.....	76
2 MULHERES, MÃES (MÁS) E MAIS: ANTAGONISMOS E SOBREPOSIÇÕES.....	87
2.1 Feminismo(s) em África: do rechaçamento público à aceitação corrente.....	87
2.2 “Ter uma menina é ter um problema”: dominação masculina (à) africana.....	108
2.3 Alegre <i>ma non troppo</i> : delícias, sabores e desafios da (afro)maternidade.....	124
2.4 Procriar é preciso, matinar não é preciso: instinto vs. (a)cultura(ção).....	142
3 A APOTEOSE MATERNA COMO TRAGÉDIA FEMININA: BUCHI EMECHETA E AS IRONIAS DA MATERNIDADE.....	157
3.1 A mulher implodida: Buchi Emecheta, iconoclasta (afro)feminista.....	157
3.2 A mãe devastada: deificação materna e oblação feminina.....	184
4 INFECUNDIDADE, LUTO NEONATAL E INSULAMENTO FEMININO: AYÒBÁMI ADÉBÁYÒ E A MULHER CONSIGO.....	224
4.1 Parir e partir(-se): ventre oco e berço vazio em Ayòbámi Adébáyò.....	224
4.2 Ficar ou fugir: enlutamento, evasão e (des)esperança materna.....	247
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	273
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	284

NOTA INTRODUTÓRIA

A nigeriana Buchi Emecheta foi uma escritora que, tendo passado a maior parte de sua vida adulta na Grã-Bretanha, onde iniciou sua carreira literária, gozou de boa reputação artística como pioneira da autoria feminina africana. Sua obra-prima, *The joys of motherhood*, lançada com extraordinária recepção há mais de quarenta anos, é, desde então e ainda hoje, referenciada – e reverenciada – como um marco das letras africanas, a versão feminina do (também) clássico *Things fall apart*, de Chinua Achebe. Assim como no romance achebeano, a narrativa da autora expõe as profundas feridas que o colonialismo europeu talhou no continente africano, alterando para sempre o destino de sua(s) gente(s). Mas o que chama a atenção do leitor não é a denúncia da catástrofe colonial, e sim a abordagem de um tema de apelo (mais) universal, a maternidade. Ao narrar as agruras por que passa a protagonista do romance, a trama realça o lado obscuro do papel materno, expondo as exigências ao corpo e à psique da mulher que se dedica à empreitada – e revelando o contraste entre a fragilidade humana e a sublime idealização. Destarte, a escolha da obra como *corpus* de estudo teve uma dupla intenção: investigar o fenômeno da maternidade sob o ponto de vista de uma escritora africana (e emigrante) que, nascida durante a colonização de seu país natal e educada à moda estrangeira, compreendia como poucos os efeitos psíquicos de viver entre dois mundos antagônicos; outro (não menos importante) escopo é dar seguimento aos nossos estudos – iniciados em nível de Mestrado com uma dissertação sobre a colonização emocional em *Niketche: uma história de poligamia* (2002), da moçambicana Paulina Chiziane – sobre a mulher africana no contexto pós-colonial.

Além do mais, como o tempo disponibilizado para a escrita de uma tese acadêmica exige (e oportuniza) um maior aprofundamento teórico-analítico, decidimos incluir nos *corpora* outro romance nigeriano de autoria feminina contemporânea – *Stay with me*, de Ayòbámi Adébáyò, publicação que, embora recente, compõe o cânone literário de seu país.¹ O diálogo entre as duas obras mostrou-se muito próspero, ainda mais adequado do que supúnhamos à primeira vista, e o resultado da pesquisa pode ser testemunhado no decorrer destas páginas: um estudo destinado à autoria nigeriana de expressão feminina – focada na maternidade e na condição feminina. A partir destas duas categorias, buscamos investigar de que maneira a maternidade é encarada em

¹ Outro fator que pesou na escolha dos *corpora* foi o pouco volume de trabalhos sobre as duas autoras. Quando do início de nossa pesquisa, havia apenas um sobre Emecheta – uma dissertação de Mestrado sobre *In the ditch* datada de 2003, segundo o “Catálogo de Teses & Dissertações” da CAPES. Hoje, há apenas (mais) cinco outros trabalhos sobre a obra da escritora, todos também em nível de Mestrado, sendo apenas três sobre *As alegrias da maternidade* (os demais abordam *The bride price* e *Cidadã de segunda classe*). Já sobre *Fique comigo*, de Adébáyò, consta um único trabalho cadastrado na Plataforma Sucupira, uma tese de Doutorado, mas não na área de Letras, e sim na de Comunicação.

África, partindo da hipótese de que, ali, a sacralização do instituto força as mulheres a maternar, e a maternar de forma abnegada, altruísta, sacrificando-se totalmente pelos filhos, sob pena de, não o fazendo, ser socialmente ostracizada e moralmente apedrejada. Ademais, propusemo-nos a averiguar se essa imposição às mães, obrigando-as a se comportar como santas, heroínas e/ou mártires, é algo característico do continente africano ou também se expressa em outras culturas ao redor do globo. A partir daí, estabelecemos o objetivo (geral) de analisar como a vivência da maternidade é encarada pelas protagonistas nos diferentes contextos históricos em que as obras são ambientadas. Ademais, fixamos os seguintes objetivos específicos: apontar as semelhanças e diferenças entre as tradições igbo e yorubá no que concerne à maternidade e suas ramificações; identificar os fatos históricos presentes nos enredos e anotar se (e como) eles afetam o cotidiano das personagens; analisar os dois romances individualmente, estabelecendo um paralelo entre as tradições autóctones e as modificações operadas pelo elemento colonizador.

Antes de adentrar nas respectivas análises, contudo, julgamos imprescindível munirmo-nos do aparato teórico necessário para um trabalho dessa envergadura, e os primeiros capítulos funcionam justamente como uma porta de entrada não só para as obras, mas para as literaturas africanas pós-coloniais como um todo, servindo de alicerce para o estudo, bem como de futuro material de referência para pesquisadores da área. Desde o início, nosso intuito foi o de afunilar o conhecimento – do global em direção ao local, do geral rumo ao específico, do universal tendo o particular como meta. Assim, nossa abordagem metodológica mediante pesquisa bibliográfica fez uso de inúmeras e variadas fontes, como se pode constatar ao longo do texto, e, ao final, na extensa lista de referências consultadas. Nossa intenção foi usar, além do óbvio aparato teórico (histórico, etnográfico, jornalístico, sociológico, psicanalítico, biográfico, etimológico etc.), um amplo espectro de obras literárias (sobretudo) africanas, que, embora ficcionais, ancorassem as conclusões a que chegamos em exemplos retirados da própria cultura a que nos reportávamos. Dito isso, iniciamos a jornada no capítulo 1, intitulado “Língua, cultura, etnia, nação: desvios e intersecções”, abordando conceitos básicos sobre história e literatura africanas, partindo de uma perspectiva que englobasse todo o continente – até chegarmos à Nigéria, em particular, situando seus principais escritores e escritoras, especialmente as duas cujas obras serão objeto de análise mais adiante: Emecheta e Adébáyò.

Portanto, o item 1.1, “Literaturas pós-coloniais e a invenção da África contemporânea”, começa mostrando como o processo de espoliação do continente e sua descolonização posterior modificaram a percepção do que constituiria a africanidade, aí incluída a literatura produzida a partir dessa mudança de paradigma. O tópico seguinte, 1.2, “Línguas eurófonas, especificidades étnicas e unidades linguístico-nacionais”, foca especificamente a questão das línguas utilizadas

para a produção das literaturas pós-coloniais, referenciando o debate acerca da dicotomia entre línguas europeias e idiomas nativos; e aborda, outrossim, a questão étnica no interior das nações surgidas no contexto das independências africanas, debate necessário para a compreensão das nuançadas questões geopolíticas locais. Já os tópicos 1.3 e 1.4, “Buchi Emecheta, ficcionista de primeira classe” e “Ayòbámi Adébáyò, nova filha da África”, respectivamente, apresentam as trajetórias editoriais das escritoras, traçando suas historiografias literárias a partir de elementos bio-bibliográficos que ancoram ambas no contexto literário africano – no afã de, a partir de suas experiências específicas, traçar um panorama geral da autoria (afro)feminina. Estes dois últimos itens funcionam como preâmbulo para a discussão proposta no capítulo subsequente, no qual a identidade feminina africana é debatida.

Destarte, no capítulo 2, “Mulheres, mães (más) e mais: antagonismos e sobreposições”, damos início à argumentação sobre as duas categorias analíticas da pesquisa, a saber: a condição da mulher africana e a (experiência da) maternidade como tema literário. Para tal, no item 2.1, “Feminismo(s) em África: do rechaçamento público à aceitação corrente”, traçamos o percurso histórico do feminismo no continente, mostrando as alterações ocorridas na perspectiva de suas principais escritoras publicadas, que a princípio o refutavam veementemente. No item 2.2, “‘Ter uma menina é ter um problema’: dominação masculina (à) africana”, exibimos vários exemplos de como a subalternização da mulher é prevalente em África, contestando a ideação de teóricas indigenistas que atribuem a opressão sofrida (somente) à influência cultural europeia. A seguir, vem o tópico 2.3, “*Alegre ma non troppo*: delícias, sabores e desafios da (afro)maternidade”, cujo enfoque passa a ser a maternidade em si, contrastando a perspectiva de algumas das autoras mais aclamadas do continente africano à visão de escritoras ocidentais, no intuito de provar que há, sim, algo em comum entre elas – levando-nos a crer que a maternidade, independentemente da cultura, é sempre encarada com algum grau de idealização. Para provar essa hipótese, temos o tópico 2.4, “Procriar é preciso, maternar não é preciso: instinto vs. (a)cultura(ção)”, no qual, a partir de um horizonte psicológico (junguiano), tentamos desvendar e esmiuçar as forças que atuam sobre a psique feminina e informam a compreensão psicossocial acerca da incumbência materna, abordagem que dá os primeiros passos em direção ao cerne da discussão empreendida nos capítulos analíticos que se seguem.

Os capítulos 3 e 4, pois, destinam-se à pormenorização das duas obras que compõem os *corpora* deste estudo, quais sejam: *As alegrias da maternidade* (1979) e *Fique comigo* (2017). O primeiro deles, o n. 3, “Da apoteose materna como tragédia feminina: Buchi Emecheta e as ironias da maternidade”, retoma, a partir do tópico 3.1, “A mulher implodida: Buchi Emecheta, iconoclasta (afro)feminista”, as considerações sobre a ficção emechetiana como um ponto fora

da curva na produção (afro)feminina de sua época, expondo como a autora, ao rejeitar os rótulos e limites deles decorrentes, traçou um caminho próprio, escrevendo com liberdade e coragem – o que lhe garantiu prestígio e abriu caminho para a escrita do romance ora analisado. Ademais, o item começa a esmiuçar a obra a partir de seus elementos constitutivos, para, a seguir, adentrar em tópicos mais específicos, como questões de gênero sob o ponto de vista igbo, por exemplo. Tal discussão prepara o terreno para enfim adentrarmos na experiência materna da personagem Nnu Ego – no tópico 3.2, “A mãe devastada: deificação materna e oblação feminina”, que inicia não com o advento da primeira gestação da protagonista, mas com sua mudança de cenário para a zona urbana, onde sofrerá o grosso de seu sofrimento (materno). É nesse ponto que chegamos à conclusão de que o sucesso ou não da maternidade depende, em grande parte, do contexto em que a mulher se encontra, pois a frustração da esperança da protagonista está intimamente ligada à colonialidade então em voga, para a qual ela não fora preparada.

Em “Parir e partir(-se): ventre oco e berço vazio em Ayòbámi Adébáyò”, tópico 4.1 do capítulo final, o n. 4, “Infecundidade, luto neonatal e insulamento feminino: Ayòbámi Adébáyò e a mulher consigo”, retomamos o debate idealização *versus* vivência para demonstrar como as mães são vítimas de um discurso socialmente construído que as condena à (inevitável) ruína. A pressão (sociocultural, familiar) para que Yejide engravide acaba com a sua saúde mental antes mesmo que ela chegue a conceber, fragilizando-a de tal modo que as expectativas quando isso ocorrem parecem(-nos) ainda maiores. Assim, no item 4.2, “Ficar ou fugir: enlutamento, evasão e (des)esperança materna”, o luto é-lhe quase insuportável quando, sucessivamente, os filhos a que ela dá à luz começam a morrer, e explicações científicas e espirituais disputam sua atenção enquanto mãe, até que, ao final, ela acaba desistindo da empreitada materna, pois as perdas são mais dolorosas do que ela podia suportar. Concluímos o trabalho com algumas “Considerações finais”, retomando pontos chave do debate, na tentativa não de bater o martelo sobre as questões levantadas, mas de melhor amarrá-las, suscitando novas provocações e deixando para o leitor a tarefa (impossível?) de encontrar respostas para as inquietações sobre as quais lançamos luz ao longo deste estudo. É preciso alertar, ainda, que a análise da obra da segunda autora é menor, em extensão, do que a da primeira por um motivo simples: ao contrário do texto de Emecheta, cujo objetivo é advogar contra a opressão sofrida pelas mulheres/mães igbo, o de Adébáyò não aborda apenas questões de gênero, razão pela qual tivemos que deixar de lado vários trechos da obra que, para o propósito da nossa abordagem, não caberiam aqui.

Ademais, cumpre-nos aclarar, quanto às notas de rodapé, que (à exceção das que apenas transcrevem os originais em língua estrangeira das citações por nós traduzidas) o número delas se justifica porque, além de mostrarem a extensão do nosso empenho quando da execução desta

pesquisa, enriquecem o texto ao fornecer informações e argumentos suplementares para leitores que desejem mais conhecimento. As notas são, pois, de leitura opcional – embora intensamente encorajada por nós –, posto que têm, todas, um propósito claro por trás. Outro fator que merece menção diz respeito à dificuldade de se abordar com elegância (e compaixão) tema tão delicado. Devemos, portanto, dizer de antemão – como defesa preemptiva contra interpretações maldosas – que este trabalho não tem finalidade impositiva ou prescritiva, e ambicionamos justamente o contrário: chamar à discussão, incentivar o debate, proporcionar reflexão. Logo, tentamos evitar ao máximo argumentos polemistas – embora certos posicionamentos decerto possam provocar controvérsias –, de modo não cair em armadilhas que prejudicassem (ou diminuíssem) a nossa lógica argumentativa. Buscamos, então, o caminho da cautela, rechaçando opiniões extremistas e prezando pela conciliação; afinal, quando se trata de maternidade, o império das paixões tende a obliterar o reino da razão, exigindo cautela maior por parte do pesquisador. Esperamos, pois, que os nossos objetivos de pesquisa tenham sido satisfatoriamente atingidos, e que o presente trabalho seja, além de informativo, uma leitura estimulante e prazerosa.

1 LÍNGUA, CULTURA, ETNIA, NAÇÃO: DESVIOS E INTERSECÇÕES

1.1 Literaturas pós-coloniais e a invenção da África contemporânea

[...] nós, escritores, nos apropriamos do direito de variar ou ampliar o significado das palavras, [...] como uma base para a autorrealização e o desenvolvimento cultural de uma África que nunca existiu antes, [...] uma África que *triumfou*: saiu da experiência da escravidão, opressão colonial, exploração humilhante do paternalismo, degradação espiritual e econômica, sofrimentos de toda e qualquer natureza que o mal humano pode tramar. Um continente que se libertou, venceu. Os africanos estabeleceram, sem sombra de dúvida, que nosso continente não faz parte do império passado de nenhum senhor (GORDIMER, 2013, p. 91, destaque da autora).

Em *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada* (2010), o filósofo Achille Mbembe, afirma ter nascido “numa região africana à qual foi atribuído, tardiamente, o nome de ‘Camarões’ [...] em homenagem à admiração que se apoderou dos navegadores portugueses do século XV [...] com a presença de uma multiplicidade de crustáceos” (MBEMBE, 2014, p. 32) no rio local quando lá chegaram. Diz, ainda, que cresceu “à sombra dessa região desprovida de nome próprio pois, em certo sentido, **o nome que ostenta é fruto do espanto de um outro** [...] de um equívoco de ordem lexical” (MBEMBE, 2014, p. 32, grifo nosso). Semelhantemente, o nome Nigéria é também produto do olhar forasteiro: credita-se a Lady Flora Shaw, esposa do então administrador colonial britânico Sir Frederick Lugard, a atribuição da alcunha em 1897 (FALOLA et al., 2018, p. 245).² Outrossim, a cidade de Lagos – antiga capital nigeriana e maior centro urbano do país, cujo nome original (yorùbá) é Èkó – foi batizada, pelo navegador lusitano Ruy de Sequeira, como Lago de Curamo em 1472 – e depois, Lagos, “por analogia com a cidade portuguesa do mesmo nome” (SOYINKA, 2012, p. 138).³ No intuito de restaurar o elo com as próprias raízes – atenuado durante a colonização –, algumas nações africanas foram rebatizadas posteriormente: o país por muito tempo chamado de Costa do Ouro foi “então renomeado como Gana, em referência ao reino de mesmo nome que existiu na África Ocidental entre os séculos III e XIV” (BARBOSA, 2020, p. 73); o Haute Volta virou Burkina Faso, designação que mescla “palavras extraídas de duas das línguas do país” (APPIAH, 1997, p. 21). Tentativas como essas, que visa(va)m conferir alguma “autenticidade” à denominação de espaços até então espoliados,⁴

² Lugard expulsou os franceses, que avançavam em direção ao território, evitando uma guerra ao firmar o “acordo anglo-francês de junho de 1898, que definiu as bases para as fronteiras do país. A Inglaterra ganhara uma colônia. Não fora conquistada, não fora realmente explorada. **E não tinha nome, que só foi dado mais tarde, por Lady Lugard**” (FORSYTH, 1977, p. 17, grifo nosso).

³ Lagos, urbe de “8 milhões de habitantes, [...] segunda cidade de maior crescimento na África, logo após o Cairo”, é costumeiramente “chamada pelo povo de Lag City, Lasgidi ou Gidi” (SOYINKA, 2012, p. 138).

⁴ Nem toda ação nesse sentido foi bem-sucedida: quando escolheu o nome Zaire para renomear seu país em 1971, o ditador congolês Mobutu Sese Seko pensava estar usando um vocábulo de origem africana, quando, na verdade,

representa(va)m esforços conscientes no sentido de resgatar o sentimento de orgulho e pertença perdido ou arrefecido durante o período de dominação colonial estrangeira – quadro geopolítico que só foi desmantelado há pouco mais de meio século.

Entretanto, bem antes das incursões exploratórias europeias (modernas), o continente já era objeto de exotização aos olhos de vizinhos desbravadores, que findaram por atribuir nomes que perduram ainda hoje: em textos de autores muçulmanos da região do Índico, o “território da costa oriental aparecia designado pela expressão ‘*Bilad-al-Zendj*’, cuja tradução aproximada seria [...] ‘país dos negros’, [pois] *zendj* era a corruptela de Zanzibar” (MACEDO, 2019, p. 35); em outro texto, também de autoria islâmica, “o extenso território situado abaixo do deserto do Saara era designado pela expressão *Bilad al Sudan*” (MACEDO, 2019, p. 51), em alusão ao tal “país dos negros” localizado ao sul do Egito. Até o nome do próprio continente é um exônimo: África foi uma designação atribuída por conquistadores romanos – que apelidaram a região “a partir de uma tribo berbere que vivia na região da Tunísia moderna e era conhecida como *afri*” (MEREDITH, 2017, p. 11). Depois, quando da invasão árabe ao norte do continente no século VII, “eles usavam o termo árabe *Ifriqiya* (Ifríquia) para se referir à mesma região costeira” do Mediterrâneo (MEREDITH, 2017, p. 11), nome mantido – e posteriormente dilatado – para abranger toda a extensão continental durante a exploração europeia de sua costa atlântica oito séculos depois. Tal aventura, iniciada com a expansão marítima portuguesa (em busca de novas rotas para o Oriente circunavegando o litoral da África), mais tarde passou a mirar o interior do continente, atraindo exploradores de toda sorte: “[d]epois dos portugueses, vieram os franceses, holandeses, dinamarqueses, suecos, alemães, espanhóis e ingleses” (FORSYTH, 1977, p. 15), assim como os belgas e os italianos.

Essa empreitada conquistatória, aliás – responsável pela pilhagem do continente entre emissários de países europeus na Conferência de Berlim em 1884 e 1885 (MACEDO, 2019, p. 139) –, legou à região suas atuais fronteiras, linhas divisórias traçadas após séculos de um jugo colonial que ignorava (e/ou pouco se importava com) as peculiaridades étnicas e idiosincrasias culturais dos povos nativos,⁵ até que estes, (cada vez mais) ultrajados com a presença forasteira, passaram a cultivar e fomentar ideais nacionalistas e independentistas que visavam, sobretudo, à eliminação da ingerência invasora. “Todavia, vale lembrar que, em certas regiões da África,

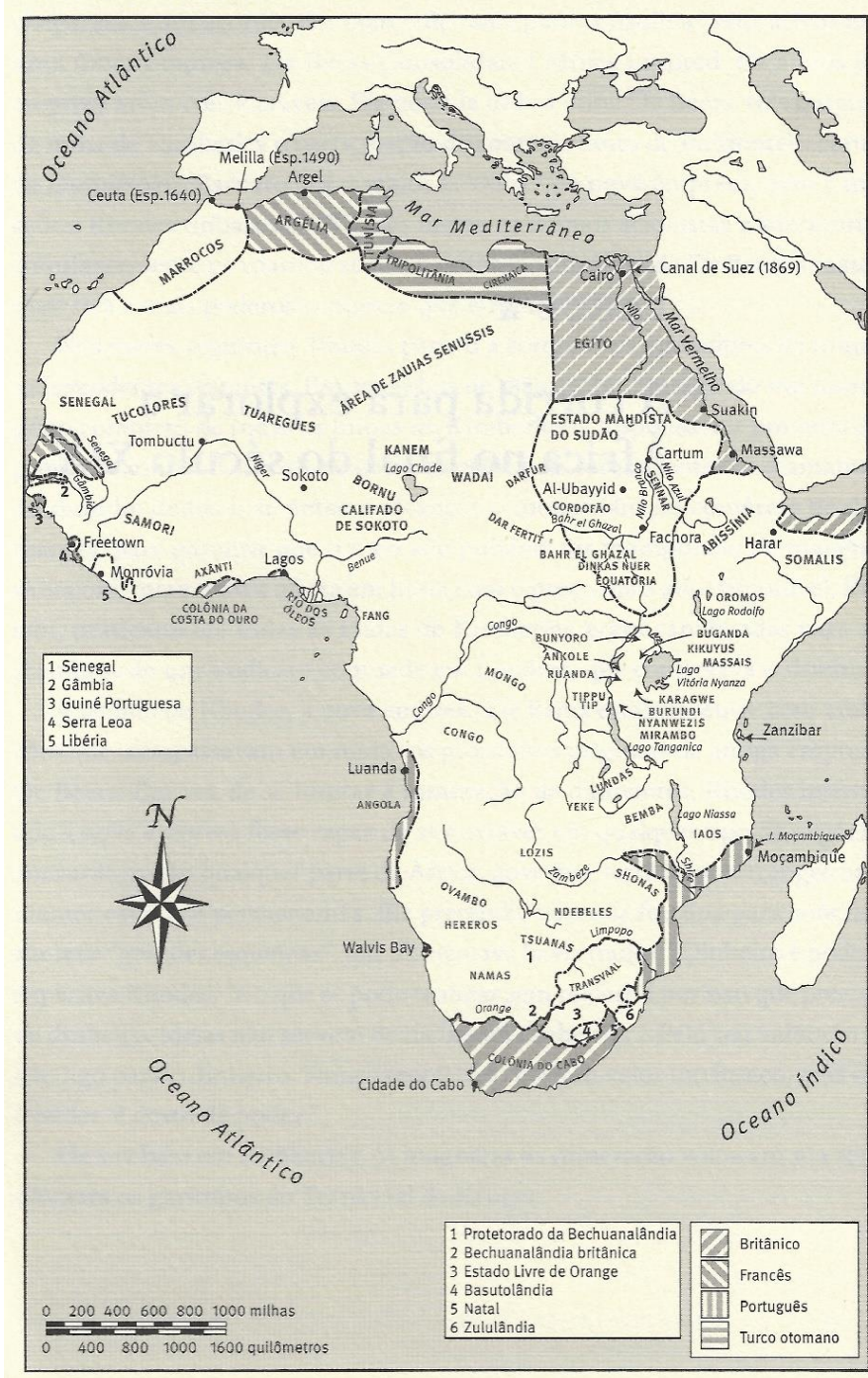
tratava-se da corruptela portuguesa de *Nzere*, termo que, em língua local, significava “o rio que engole todos os rios” (HOCHSCHILD, 2020, p. 54).

⁵ Pode-se afirmar que, em razão da apropriação do continente africano pelo poderio europeu, a esmagadora maioria das suas fronteiras nacionais “não têm (com poucas exceções) lógica histórica, a não ser os compromissos que os vários poderes coloniais fizeram [...] no fim do século XIX” (CHABAL, 1994, p. 16). Dito isso, pode-se também dizer “que a Nigéria jamais passou de um amálgama de povos reunidos no interesse e em benefício de uma potência europeia” (FORSYTH, 1977, p. 15).

o processo de roedura do continente – a espoliação de bens e a divisão geopolítica por parte das nações europeias – já havia se iniciado décadas antes” (BARBOSA, 2020, p. 14) da tal partilha oficializada na capital alemã. Naquele momento histórico, “cerca de 20% do território africano já vivia em condições coloniais ou semicoloniais” (BARBOSA, 2020, p. 14) desde a época das grandes navegações (fig. 1), e foi justamente para combater os múltiplos esforços de autodefesa dos reinos africanos que nações europeias decidiram unir forças “na formulação de **um projeto comum de colonização da África** [...], antes que isso não fosse mais possível” (BARBOSA, 2020, p. 15, grifo nosso). É imperioso salientar, porém, que tal divisão não implicou na partição propriamente dita do continente, como se costuma pensar, mas num esforço para sanar conflitos concernentes à exploração, pelas nações europeias, de suas respectivas cotas regionais – i.e., as zonas de exploração preferencial atribuídas a cada uma delas no território africano –, de modo que eventuais reivindicações discrepantes não constituíssem embaraços ao projeto imperialista (HOCHSCHILD, 2020, p. 86).

A iniciativa propunha-se, pois, a “apenas” conciliar ambições conflitantes, apaziguando os ânimos e administrando as pretensões exploratórias (colidentes) daqueles que anteviam, em África, uma oportunidade de enriquecimento fácil, como se ali jazesse uma terra de ninguém, um pedaço de chão inabitado que estivesse à espera de quem primeiro lhe fincasse uma bandeira no solo, arvorando-se seu dono. Foi assim que, entre 15 de novembro de 1884 e 26 de fevereiro de 1885, altos representantes das grandes potências europeias de então, reunidos em Berlim a convite do chanceler alemão, príncipe Otto von Bismarck, disputaram “quinhões” do território africano, desordenadamente explorado já havia alguns séculos. França, Reino Unido, Portugal, Espanha, Alemanha, Itália e Bélgica, principais países interessados, estabeleceram regras claras para as novas ocupações da costa africana – o que minava as reivindicações britânicas, vagas e informais, baseadas em “esferas de interesses” – e exigiram, para as empreitadas colonizatórias futuras, não apenas a notificação prévia dos demais países signatários do acordo, como também a “ocupação efetiva” do território pretendido, o que muito contribuiu para acelerar o processo de espólio do continente (MEREDITH, 2017, p. 401-403). Um dos “objetivo[s] da conferência era ostensivamente permitir a Bismarck apoiar as exigências francesas e belgas de cessação das atividades britânicas na bacia do Congo”, restando à Inglaterra, então, a exploração da bacia do Níger, um “monopólio [...] flanqueado pelos alemães em Camarões, à direita, e pelos franceses no Daomé, à esquerda” (FORSYTH, 1977, p. 16-17). À exceção do jornalista e explorador (de origem gaulesa e naturalizado americano) Henry Morton Stanley, nenhum dos participantes da Conferência jamais havia posto os pés em solo africano (HOCHSCHILD, 2020, p. 85).

Figura 1 – Mapa da África pré-Conferência de Berlim.
A ÁFRICA ANTES DA PARTILHA



Fonte: MEREDITH, 2017, p. 392.

Em momento algum as populações nativas foram consideradas naquela assembleia, que reuniu condes, barões, coronéis e até mesmo um vizir do Império Otomano; não havia um único africano à mesa em Berlim (HOCHSCHILD, 2020, p. 84). Os habitantes de um continente que se esboçava invadir não eram vistos como seres humanos plenos; a ganância e o narcisismo das lideranças europeias pareciam não lhes permitir enxergar nada além de seus próprios bolsos e

umbigos. “Isso repousava, [...] lamentavelmente, na **ignorância total das estruturas sociais e mentais dos aborígenes**, cuja colaboração era tida como certa, na ingênua convicção de que a única civilização era a do Ocidente” (BRUNSCHWIG, 2015, p. 23, grifo nosso). A Conferência foi a expressão máxima de uma época cujo recém-descoberto entusiasmo pela democracia tinha claros limites: aos dominados não era facultado o poder de voto (HOCHSCHILD, 2020, p. 84) – ou de veto, embora se tenha debatido exaustivamente acerca de navegações em seus rios e de missionários em suas terras (HOCHSCHILD, 2020, p. 86), discussões que, certamente, seriam de interesse dos locais. Não obstante, do início ao fim da ocupação europeia, a insatisfação dos africanos foi sempre sentida e expressada em diferentes graus e de maneiras variadas, de modo a se poder afirmar, sem perigo de erro, que as populações locais jamais deixaram de almejar à autodeterminação, apesar de as lutas por independência não terem tido caráter transcontinental – haja vista a heterogeneidade das próprias estratégias de ocupação adotadas por cada invasor nos diferentes espaços.

Houve, no período entreguerras, entre 1917 e 1939, “várias revoltas populares contra o colonialismo, tanto no meio rural quanto no urbano, englobando greves e boicotes. [...] Mesmo sem a força e a coesão necessárias para ameaçar as administrações coloniais, elas desgastaram gradualmente o sistema colonial” (BARBOSA, 2020, p. 29). São os reflexos dessa ampla gama de ações de dominação estrangeira, e esforços de resistência locais,⁶ que intentaremos esboçar neste tópico inaugural, destacando a maneira como os conflitos e interrelações entre as tradições autóctones e as influências externas foram responsáveis por moldar as nacionalidades africanas contemporâneas, com ênfase especial – já que se trata de uma pesquisa em literatura – no papel desempenhado pela linguagem (literária) nesse processo. Para tal, adotaremos um enfoque pós-colonial – ou de(s)colonial –, resumido nos excertos a seguir, que fornecem um ponto de partida para começarmos a delimitar o alcance teórico da abordagem aqui proposta. Como não é nosso escopo atacar minúcias conceituais, acreditamos que tais citações bastam para justificar a opção por privilegiar um olhar dito pós- (ou de)colonial neste (nosso) esforço crítico-analítico. Assim, compreendemos o colonialismo como uma ocorrência de ordem geopolítica e socioeconômica que repercutiu (e ainda repercute) na estruturação psicolinguística dos sujeitos individualmente considerados, assim como nas bases simbólico-comunicativas das comunidades afetadas. Seus

⁶ Talvez o exemplo mais emblemático dessa resistência à ameaça colonial seja o da Etiópia, “o mais antigo Estado formado no interior do continente, o único que conseguira até então manter sua independência e ser reconhecido no círculo das grandes nações. Era um símbolo positivo, uma espécie de bastião da soberania africana” (MACEDO, 2019, p. 157), até ser invadido por tropas italianas de Benito Mussolini em 1935, tendo permanecido sob ocupação fascista até 1941, episódio que provocou grave comoção internacional e impulsionou a emergência de uma nova consciência africana que, inspirada nos escrito(re)s da intelectualidade da diáspora negra, contribuiu para aumentar “as pressões sobre os impérios coloniais e seus agentes” (MACEDO, 2019, p. 157).

efeitos são tais que se manifestam mesmo décadas ou séculos após sua ocorrência, na forma de trauma, transtorno, luto, óbice ou revés; como um tropeço que se perpetuasse no tempo ou uma mácula que contaminasse tudo ao seu redor.

O [...] pensamento pós-colonial não considera a colonização nem como uma estrutura imutável [...] nem como uma entidade abstracta, mas como **um processo complexo de invenção de fronteiras e intervalos**, [...] que, enquanto força histórica e moderna, uma das suas funções consistia na produção da subalternidade. **Nos seus impérios, várias potências coloniais tinham instaurado uma subordinação assente em bases raciais** [...] sempre, e em última instância, **inferiorizantes**. [...] o pensamento pós-colonial analisa o trabalho concretizado pela raça bem como as diferenças assentes no género e na sexualidade no imaginário colonial, as suas funções no processo de subjectivação dos subjugados coloniais. Paralelamente, debruça-se sobre a análise dos fenómenos de resistência que marcaram a história colonial, as diversas experiências de emancipação e [...] como os povos oprimidos se constituíram sujeitos históricos e [...] a forma como **os vestígios do passado colonial são actualmente objecto de um trabalho simbólico e prático**, [...] na vida e na política, na cultura e na modernidade (MBEMBE, 2014, p. 102, grifos nossos).

Por isso, **o pensamento e a ação descoloniais focam na enunciação**, se engajando na desobediência epistêmica e se desvinculando da matriz colonial para possibilitar opções descoloniais – uma visão da vida e da sociedade que requer [...] um inexorável esforço analítico para entender, **com o intuito de superar, a lógica da colonialidade por trás da retórica da modernidade**, a estrutura de administração e controle surgida a partir da transformação da economia do Atlântico e o salto de conhecimento [então] ocorrido (MIGNOLO, 2017, p. 6, grifos nossos).

Muito embora saibamos que, “do Iluminismo em diante, na Europa e nas culturas dela derivadas, esse ‘pós’ também significou ‘acima e além’, de modo que dar um passo adiante (no tempo) representou, *ipso facto*, progredir” (APPIAH, 1997, p. 197), o fato é que tal progress(ã)o nem sempre ocorreu na prática. Logo, apesar de encarmos os termos pós-colonial e decolonial como tendo sentidos intercambiantes, compreendemos a crescente preferência acadêmica pelo segundo como uma postura eminentemente política e um posicionamento deveras contestatório. O viés dito de(s)colonial se pretende uma tentativa de dar esse passo à frente, vez que, ao propor o esvaziamento da lógica interna do binômio colonialidade/modernidade, enfatiza-se uma visão de mundo notadamente *não-colonial*, *a-colonial* ou até mesmo *anti-colonial*. Assim, enquanto a “descolonização refere-se a momentos históricos em que os sujeitos coloniais se insurgiram contra os ex-impérios e reivindicaram a independência, a decolonialidade refere-se à luta contra a colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 36). Dito isso, se insistimos em empregar as terminologias pós- e de(s)colonial como equivalentes, é por acreditarmos que ambas parecem convergir no sentido de ilustrar a maneira como, “ocultadas por trás da retórica da modernidade, práticas econômicas dispensavam vidas

humanas, e o conhecimento justificava o racismo e a inferioridade” (MIGNOLO, 2017, p. 4).⁷ Somente após compreendermos as motivações ideológicas por trás da política colonial moderna – ou seja, a episteme que a informava –,⁸ podemos (re)avaliá-las ou contestá-las. Nesse sentido, os estudos pós-coloniais remetem não aos trabalhos engendrados após o colonialismo, mas ao ponto inicial de questionamento dos colonizadores e suas ações (TANRITANIR; KARAMAN, 2020, p. 21).

Para o sociólogo peruano Aníbal Quijano, a própria ideia de modernidade é inseparável da de colonialidade, pois o eurocentrismo, enquanto perspectiva hegemônica de conhecimento, apoia-se na noção de que a história da civilização humana consiste em uma trajetória crescente, partindo de um estado de natureza, inferior, em direção a um suposto ápice ou auge evolutivo, cuja representação máxima seria a Europa moderna, tida (pelos europeus) como o ideal supremo de progresso (QUIJANO, 1993, p. 211). Deste modo, para poder se impor sobre as populações consideradas bárbaras ou pouco avançadas, a “estrutura colonizadora [europeia foi] responsável pela **produção de sociedades, culturas e seres humanos marginais**” (MUDIMBE, 2013, p. 18, grifo nosso), propositadamente alocadas em posições menos privilegiadas, periféricas, de subalternidade ou marginalidade em relação ao “centro”; e as repercussões desse fenômeno são tais que, até recentemente, estudiosos ainda indagavam quando se iniciaria, de fato, o período pós-pós-colonial (KATRAK, 2011, p. 156). Tal “implicância” é válida, claro, mas cremos que, enquanto categoria analítica, a designação *pós-colonial* mantém sua legitimidade, pois captura bem a essência de um momento histórico bastante específico, cuja marca maior era justamente o combate ferrenho ao arcabouço colonial. Essa estrutura de dominação, aliás, enquanto força política cogente que mantinha agrilhoados a maioria dos (povos) africanos até a segunda metade do século XX, só começou a ser desmantelada quando a potência da ebulição anticolonialista e anti-imperialista da época culminou na independência de Gana em 1957 – e de dezesseis outros países da África Ocidental no “ano glorioso” de 1960, dentre os quais a Nigéria (BARBOSA,

⁷ Tal subalternização sistemática do diferente – i.e., do negro, no caso –, decorre do que o professor porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres (2019, p. 37, grifo nosso) chamou de “**catástrofe metafísica**, uma catástrofe que [...] inclui o colapso massivo e radical da estrutura Eu-Outro de subjetividade e sociabilidade e o começo da relação Senhor-Escravo”. Muito embora a escravidão não fosse um acontecimento inédito na história humana, houve, pela primeira vez, um processo de desumanização global coordenado no intuito de possibilitar que “até mesmo as piores ações fossem infligidas contra pessoas não cristãs vivendo fora dos reinos europeus, sem muita necessidade de justificativa legal” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 38).

⁸ Episteme deve ser “entendida tanto como ciência quanto como configuração intelectual” (MUDIMBE, 2013, p. 9), e a europeia, para fins de nosso estudo, precisa ser sempre posta em xeque, pois denota sistemas de pensamento “relacionados com teorias e métodos cujas restrições, regras e sistemas de operação pressupõem uma legitimidade epistemológica não-africana” (MUDIMBE, 2013, p. 10-11). Ao atestar que o conhecimento produzido em África foi majoritariamente moldado por influências estrangeiras, é preciso admitir também que, para poder desmantelar a lógica desumanizante e silenciadora desta força bruta colonizadora (ACHEBE, N., 2020, p. 12), nossas análises sobre África devem evitar ao máximo a utilização de perspectivas exclusivamente eurocentradas.

2020, p. 49). Todavia, outras nações africanas – nomeadamente Angola, Moçambique e demais colônias portuguesas – teriam de esperar alguns anos mais para que, após uma longa guerra por libertação – ou guerra colonial, a depender do ponto de vista –, pudessem finalmente se livrar do jugo europeu (CHABAL, 1994, p. 33).⁹

Tais considerações se impõem na medida em que o fato(r) colonial se situa no centro da constituição psíquica daqueles que o experienciaram, o que faz com que sua autocompreensão e seu entendimento de mundo perpassem os traumas vividos,¹⁰ ainda que indiretamente. No que concerne aos sujeitos pós-coloniais e/ou diaspóricos, seu “destino subjetivo ainda é comandado pelo que impregnou seu país, e que é o colonialismo” (MELMAN, 2000, p. 26); tal evento lhes é constitutivo – e decisivo para sua formação intelecto-emocional, já que “a catástrofe espiritual deixada pelo colonialismo [persiste] mesmo quando esta forma [...] política, não existe mais. E este tipo de fosso, este tipo de obstáculo [será] a matriz da organização subjetiva” (MELMAN, 2000, p. 28). Em *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura* (1997), o filósofo ganês Kwame Anthony Appiah reforça tal ideia, ao afirmar que “[t]odos os aspectos da vida cultural contemporânea [...] foram influenciados, amiúde poderosamente, pela transição das sociedades africanas *pelo* colonialismo” (APPIAH, 1997, p. 208, destaque do autor) – atestando, inclusive, que a maior parte dos indivíduos diretamente afetados pela colonialidade (ainda) não conseguiu superá-la de fato:

O pós-colonialismo é a condição do que poderíamos chamar [...] uma intelectualidade *comprista*: a de um grupo de escritores e pensadores relativamente pequeno, de estilo ocidental e formação ocidental, que intermedeia, na periferia, o comércio de bens culturais do capitalismo mundial. No Ocidente, eles são conhecidos pela África que oferecem; seus compatriotas os conhecem pelo Ocidente que eles apresentam à África e por **uma África que eles inventaram para o mundo, uns para os outros e para a África**. [...] É que o *pós* de pós-colonial, como o *pós* de pós-moderno, é o gesto de abrir espaço [...]; e muitas áreas da vida cultural africana contemporânea – daquilo que veio a ser teorizado como cultura popular, em especial – não estão preocupadas em transcender dessa maneira o colonialismo (em ir além dele). Na verdade, poder-

⁹ É forçoso ressaltar que, nas colônias portuguesas, as guerras nacionalistas revolucionárias (e as guerras civis que advieram) tiveram como “impacto fundamental [...] fixar uma agenda política para a literatura” (CHABAL, 1994, p. 34), o que fez com que surgisse, naqueles países, a denominada **literatura de combate**, de forte cunho político e engajado. Os autores de então eram, pois, como que pressionados a escrever com tal viés “empenhado”, de modo que quase todos eles “tiveram de considerar as implicações da guerra no seu trabalho, mesmo que tenham recusado escrever literatura de combate” (CHABAL, 1994, p. 34).

¹⁰ “Cresci nessa região sobre a qual haveria ainda muito para dizer. Quanto àquilo que me serve de identidade, devo-o em grande parte às minhas vivências nesse país a cuja memória me refiro sempre, o mais próximo possível do lugar que me viu nascer e das suas inquietações. [...] Uma vez que **nasci no rescaldo das independências, fui, em larga medida, fruto da primeira idade do pós-colonialismo** – da sua infância e da sua adolescência. Cresci em África à sombra dos nacionalismos triunfantes. Nessa época, a dívida, o ajustamento estrutural, o desemprego em massa, a grande corrupção e a grande criminalidade, as rapinas e mesmo as guerras depredatórias praticamente não faziam parte da vida quotidiana – ou, pelo menos, o seu grau de intensidade não era igual ao dos dias de hoje. [...] Por diversas ocasiões, presenciei essa miscelânea de tristeza, dor e esperança no [...] entoar dos cânticos que deram ritmo à luta pela independência” (MBEMBE, 2014, p. 35-36, grifo nosso).

se-ia dizer que um marco da cultura [dita] popular é que seus empréstimos de formas culturais internacionais são notavelmente indiferentes à questão do neocolonialismo ou “imperialismo cultural” – não é propriamente que a descartem, mas que são cegos para ela (APPIAH, 1997, p. 208, grifo nosso, destaques do autor).

Dois aspectos são merecedores de aprofundamento argumentativo aqui: a diferenciação entre cultura popular e cultura erudita, e o destaque do papel desse seleto grupo de escritores e pensadores “ocidentalizados” na invenção de uma ideia de África. No que concerne ao primeiro ponto, o próprio Appiah (1997, p. 208) aduz que “a oposição entre a cultura refinada e a cultura de massa só existe em campos em que há um corpo significativo de instrução ocidental formal”, o que excluiria, segundo ele, a maior parte das produções artísticas musicais e visuais, fazendo com que “o campo em que essa distinção faz mais sentido e o único em que ela é mais poderosa e difundida [seja], a saber: a literatura africana escrita em línguas ocidentais” (APPIAH, 1997, p. 208). A assertiva parece-nos correta, pois é inegável que o surgimento da produção literária escrita, em África, nasceu da necessidade que seus primeiros autores sentiram de, inseridos no universo editorial contemporâneo, desfazerem alguns dos estereótipos e projeções excêntricas e limitantes que os (escritores) europeus há séculos lhes impunham. Essa literatura foi, portanto, um esforço genuinamente *pós-colonial*,¹¹ pois buscava uma ruptura com tudo o que se entendia por africanidade até então; o processo criativo ancorou-se, pois, na composição de personagens e tramas que, embora fictícias, revela(va)m a complexidade e a multidimensionalidade de seus espaços e sujeitos, tão densos e inescrutáveis quanto o eram os seus contemporâneos ocidentais. Tais autores africanos lograram, com tal empresa, o reconhecimento a que tanto almejavam, e foram alçados ao status de pares no diálogo com aqueles que, durante tanto tempo, haviam-nos transformado em Outros.

A autoria africana teve – e ainda tem –, pois, esse caráter de “golpe duplo”, uma vez que sua inserção no mundo editorial se deu tanto por uma necessidade de autoafirmação quanto por um desejo de pertença no seio da intelectualidade global(izada). O ato de criar – e sobretudo de fazer literatura, de escrever e (poder) publicar um livro, o objeto máximo de reconhecimento e validação artístico-intelectual – surge do anseio de dar (nova) forma à potencialidade inventiva pessoal – e de compartilhar demandas políticas coletivas.¹² Nesse sentido, ainda que de maneira

¹¹ Para fins de contextualização e delimitação teórica, cumpre esclarecer que a literatura aqui referida é a africana escrita em línguas europeias. A explanação se faz necessária para afastar, de pronto, outra tradição literária africana documentada: a em linguagem árabe, que remonta à introdução do Islã no continente, no período correspondente à Idade Média na Europa (IRELE, 2001, p. 13). Essa **literatura afro-árabe**, que tem como principal característica uma profunda ligação ao Corão e à religião muçulmana, era escrita, até pouco tempo, em línguas nativas locais – sobretudo o suaíli, o somali e o hauçá – mediante o uso do alfabeto árabe (IRELE, 2001, p. 13).

¹² “Quanto à obra, [...] o influxo exercido pelos valores sociais, ideologias e sistemas de comunicação, que nela se transmudam em conteúdo e forma, discerníveis apenas logicamente, pois na realidade decorrem do impulso criador

sutil e/ou não intencional, as produções literárias como um todo – e as africanas em particular – revestem-se de um caráter prático e urgente, imbuídas que são dessa necessidade de “explicar” o (seu) mundo, sobretudo após tantos séculos de invisibilização e aviltamento por parte de um grupo que se supunha superior do ponto de vista civilizatório.¹³ Refletindo sobre a questão no contexto da literatura latino-americana, o semiólogo argentino Walter D. Mignolo é certo ao asseverar que, enquanto no nível individual nós construímos uma entidade, a que chamamos de “eu”, (e) que nos permite conservar a nossa coerência operacional linguística, no nível coletivo estamos sempre situados “em relação a” um espaço ou uma tradição compartilhada, i.e., a um território específico ou a uma história comum (MIGNOLO, 1996, p. 16) – esse recorte espaço-temporal informa as projeções sobre quem somos (e quem fomos), onde estivemos e para onde estamos indo. “O sentimento e o sentido da identidade do grupo são inseparáveis da reflexão e conceitualização do passado. ‘Tradição’ nos remete tanto a elementos inconscientes partilhados por membros de uma comunidade quanto à reflexão consciente que essa comunidade faz deste passado” (MIGNOLO, 1996, p. 16, tradução nossa).¹⁴

Dito isso, chegamos à segunda questão levantada por Appiah, qual seja, a da “invenção” de África. Ainda mantendo o paralelo com a colonização da América Latina – embora vários séculos a separem da ocupação sistemática da África, cuja evacuação final se deu somente em meados do século XX, como vimos –, é curioso perceber que a própria ideia do que constituiria uma tradição local encontrava-se deslocado. Enquanto, na Europa, o processo de formação dos Estados-nações se deu paulatinamente, com anexações, cisões territoriais e disputas entre vários povos diluídas ao longo de séculos e até milênios, no “mundo colonizado (tal como a América Latina e África), onde não havia congruência óbvia entre as culturas indígenas e as nações que emergiram do colonialismo, [...] o estado era anterior à nação” (CHABAL, 1994, p. 16). Como já argumentamos, não houve, em África, respeito às particularidades locais quando da partilha do continente entre as potências europeias, de sorte que inúmeras das atuais fronteiras nacionais africanas precedem o anseio pátrio (surgido apenas *a posteriori*) que culminaria no processo de

como unidade inseparável. Aceita, porém, a divisão, lembremos que os valores e ideologias contribuem [...] para o conteúdo, enquanto as modalidades de comunicação influem mais na forma” (CANDIDO, 2019, p. 40, destaques do autor). A partir disso, podemos então concluir que essa literatura africana pós-colonial foi o veículo encontrado pelos autores de então – e, em certa medida, também pelos da atualidade – para, utilizando o novo meio disponível (a escrita), poderem expressar o que até então se calava.

¹³ A obra excepcional do gênero, que inaugura a moderna literatura africana, é *Things fall apart*, de Chinua Achebe (IRELE, 2001, p. 18). Publicado originalmente em 1958, o romance expõe a calamidade ocasionada pelo processo de colonização, examinando de que maneiras a psique das personagens – mormente a do protagonista Okonkwo – é afetada, arruinada e finalmente aniquilada pela reconfiguração de seu mundo.

¹⁴ “El sentimiento y el sentido de la identidad del grupo es inseparable de la reflexión y conceptualización del pasado. ‘Tradición’ nos remite tanto a los elementos inconscientes que comparten los miembros de una comunidad como la reflexión consciente que la comunidad hace de ese pasado” (MIGNOLO, 1996, p. 16).

independência de tais países. Uma espécie de “irmandade” interétnica precisou ser forjada para que dela nascessem nações coerentes; e a confluência de ingerências externas indesejadas foi o elemento catalisador dessa união: a ânsia de derrotar o inimigo comum – o colonizador europeu (branco) – fez nascer frentes mais ou menos coesas que, décadas mais tarde, desembocariam na independência e consequente criação da maioria dos Estados-nações africanos que conhecemos hoje. A luta anticolonial, aliada ao sentimento crescente de orgulho afro,¹⁵ refletiu-se também – ou sobretudo? – no âmbito literário, onde topou com terreno fértil para a promoção de uma autoconsciência que finalmente pôde ser externada e compartilhada, bem como para a difusão de uma agenda política afrocêntrica.

Ao fazer referência ao papel da chamada “moçambicanidade” na constituição nacional de Moçambique,¹⁶ o africanista francês Patrick Chabal enfatiza a importância da literatura como “componente central da identidade cultural de todos os estados-nação, apesar de evidentemente ser muito mais do que isso” (CHABAL, 1994, p. 15), indicando se tratar esta, historicamente, de uma das formas mais importantes de produção da cultura de um país, através da qual se pode identificá-lo. Quando falamos em literaturas francesa, norte-americana, russa ou brasileira, por exemplo, sabemos imediata e instintivamente do que se tratam, ainda que muitas minúcias nos escapem a princípio, ocultas por trás da aparentemente simples adjetivação. Porém, ao abordar a produção literária africana – moçambicana, senegalesa, etíope, ruandesa, nigeriana etc. –, por pertencerem de uma zona de descolonização relativamente recente, essa simplicidade aparente se desfaz, exigindo uma maior atenção para se compreender a “interacção entre a sua evolução cultural ‘indígena’ e ‘colonial’”. Também [é preciso que haja] um conhecimento da relação entre cultura e política na transição do período colonial para o pós-colonial[,] questões de causalidade históricas que estão longe de ser simples” (CHABAL, 1994, p. 15). Porém, por mais intrincadas que pareçam, as dificuldades começam a se dissipar quando encaramos as literaturas produzidas nesses países levando em conta os seus contextos e a conjuntura de seu surgimento e evolução.

¹⁵ A emergência de movimentos político-filosóficos afrocentrados, i.e., a *négritude* e o panafricanismo, teve papel central para a promoção de ideias que antes não encontravam guarida no pensamento corrente. Logo, embora hoje algumas de suas bases teóricas sejam, com razão, passíveis de críticas – como a “suposição da solidariedade racial dos negros” (APPIAH, 1997, p. 23) –, sua importância para o processo de emancipação da população africana e dela descendente é inegável. Assim, vocábulos *a priori* problemáticos, como “afro” e “negro”, foram retomados e ressignificados, em resposta à subalternização histórica do sujeito africano – numa afirmação tática que tinha como propósito fazer contraponto à “branquitude” e ao eurocentrismo dominantes (DAVIES, 1994, p. 8).

¹⁶ O conceito foi construído em retrospecto: “as características da moçambicanidade só são manifestas *a posteriori*, pela simples razão de que a noção de moçambicanidade é um produto da literatura que foi sendo criado durante o período que aqui é referido [i.e., o pós-colonial]. Assim, a realidade da moçambicanidade não é deduzida a partir das afirmações de intenção feitas, na altura, por alguns escritores, mas pela influência que alguns textos tiveram no desenrolar subsequente da literatura” (CHABAL, 1994, p. 54). A noção de “africanidade” passou pelo mesmo processo, com a literatura de cada nação africana desempenhando papel fundamental no processo de sedimentação dos ideais de unidade e soberania que serviriam de base para as lutas pró-independência contra a tirania europeia.

Ou seja, compreendemos melhor as literaturas africanas pós-coloniais quando consideramos a sua premência para a emergência das próprias nações em questão – que, conforme dito alhures, precisavam dizer de si e se fazerem ouvir, de modo a combater os abjetos estigmas engendrados durante o processo de exploração do continente:

[...] a profunda percepção de outridade que a África tem constituído para a Europa [...] não é fruto da ignorância, como às vezes somos tentados a pensar. [...] Trata-se, quase sempre, de uma *invenção* deliberada, concebida para facilitar dois eventos históricos colossais: o tráfico transatlântico de escravos e a colonização da África pela Europa, com o segundo evento imediatamente no encalço do primeiro. [...] O vasto arsenal de imagens depreciativas da África, compilado para justificar o tráfico negreiro e, depois, a colonização, deu ao mundo uma tradição literária que, agora, está felizmente extinta, mas também [legou] uma maneira particular de ver (ou melhor, de não ver) a África e os africanos que perdura até os dias de hoje (ACHEBE, C., 2018, p. 18-20, grifo do autor, tradução nossa).¹⁷

Do ponto de vista histórico, duas concepções distintas – embora concomitantes em dado momento – contribuíram para forjar essa imagem distorcida: a naturalista, que vigeu do século XVII ao XIX, e a historicista (ou progressivista), que desbancou a anterior na segunda metade do século XIX, sem, contudo, eclipsá-la totalmente (GOLDBERG, 2002, p. 74). Aquela partia de uma premissa biológica de inferioridade racial declarada, ao passo que esta tachava os povos não-europeus de historicamente imaturos, estacionados num estágio anterior – ou inferior – do desenvolvimento civilizatório (GOLDBERG, 2002, p. 74). Enquanto a primeira, de forte cunho determinista, soa mais visceralmente ardilosa e cruel,¹⁸ a segunda talvez até pareça um avanço, tendo em vista sua ambivalência, mas é igualmente nociva, precisamente em razão de seu forte caráter paternalista (GOLDBERG, 2002, p. 79).¹⁹ A premissa pretendia escusar a interferência

¹⁷ “[...] the profound perception of alienness which Africa has come to represent for Europe [...] is not in its origin the result of ignorance, as we are sometimes inclined to think. [...] It was in general a deliberate invention devised to facilitate two gigantic historical events: the Atlantic slave trade and the colonization of Africa by Europe, the second event following closely on the heels of the first. [...] The vast arsenal of derogatory images of Africa amassed to defend the slave trade and, later, colonization gave the world a literary tradition that is now, happily, defunct, but also a particular way of looking (or, rather, not looking) at Africa and Africans that endures, alas, into our own day” (ACHEBE, C., 2018, p. 18-20, emphasis in original).

¹⁸ Essa mesma lógica deturpada seria utilizada, mais tarde, para justificar a eugenia autoritária hitlerista – com “o esforço alemão, a teoria da evolução se metamorfoseia em justificação pseudocientífica do velho racismo, servindo de base para os panfletos nazistas que em pouco tempo surgiriam” (NOLASCO, 2019, p. 14).

¹⁹ Para a filósofa alemã de origem judaica Hannah Arendt (1973, p. 192), a humanidade possui uma compreensão apenas lendária das tribos pré-históricas, de modo que o termo *raça* só adquire sentido preciso quando e onde nos deparamos com tribos que não possuem registro histórico ou memória de eventos passados. *Raças*, nesse sentido, seriam encontradas somente em regiões onde a natureza é particularmente hostil, de maneira que, segundo a autora, não é a cor da pele em si o que tornaria os primitivos diferentes dos seres humanos ditos civilizados, mas o fato de se portarem como parte da natureza, à qual estariam submetidos (ARENDT, 1973, p. 192). É assim que ela enxerga a motivação por trás da escravização dos negros nativos pelos bôeres da atual África do Sul (ARENDT, 1973, p. 193-194), alegando que o racismo teve como origem o choque desse contato inicial: para os brancos, embora fosse tentador simplesmente taxar os negros de inumanos, a saída encontrada, em vez de reconsiderar sua humanidade, foi julgá-los “menos humanos” e, portanto, sujeitos à ingerência dos “superiores” (ARENDT, 1973, p. 195).

européia em África, sugerindo que os (países) ocidentais estariam prestando um imenso favor aos (reinos) africanos ao impulsionar o progresso de suas sociedades e “salvar” as almas de sua gente pagã – postura condescendente e depreciativa, fomentada ao longo de quatrocentos anos, e cuja insistência fez surgir o escritor africano: “[s]ua história tinha sido contada em nome dele, e ele julgou a narrativa muito insatisfatória” (ACHEBE, C., 2012, p. 120). Para o romancista e poeta nigeriano Chinua Achebe, a narrativa difamatória europeia, que foi endossada por nomes consagrados ao longo dos séculos, teve como expoente maior o anglo-polonês Joseph Conrad, cuja novela *Heart of darkness* (1899, publicada no Brasil como *Coração das trevas*) não apenas contribuiu para sedimentar a imagem de uma África selvagem, primitiva e tenebrosa,²⁰ como o fez a partir de um discurso canônico, “uma peça de literatura ‘séria’ e permanente” (ACHEBE, C., 2018, p. 22, tradução nossa),²¹ – e julgada, pelas instâncias legitimadoras ocidentais, como uma das obras-primas incontestes da literatura mundial, lida até hoje.

Esse tipo de produção literária caracteriza-se pela “ausência de comunhão imaginativa com o continente ou seu povo como portadores de cultura, fato que o escritor colonizador nega ou ignora. A postura dominante [...] é ou de indiferença [...] ou de antipatia ostensiva” (IRELE, 2001, p. 14-15, tradução nossa).²² Já a literatura africana propriamente dita, objeto de análise deste estudo – e que corresponde à produção literária escrita iniciada em África nas décadas de 1950 e 1960 (IRELE, 2001, p. 3) –, traduziria a chamada “imaginação africana”, ou seja, “uma conjunção de impulsos que adquiriu expressão unificada em um corpo de textos literários [...] calcados tanto na experiência comum quanto em referências culturais compartilhadas” (IRELE, 2001, p. 4, tradução nossa).²³ Nesses termos, poder-se-ia encarar “o surgimento da literatura africana moderna **como um retorno da celebração**” (ACHEBE, C., 2012, p. 123, grifo nosso), ou seja, uma resposta dos próprios africanos aos séculos de antagonismo que findaram por lhes

²⁰ “A terra parecia sobrenatural [...] e os homens... Não, não eram desumanos. Bom, vocês sabem, isso era o pior, essa desconfiança de que não fossem desumanos. [...] Eles uivavam, pulavam, giravam, faziam caretas horríveis; mas o que impressionava era só a ideia da humanidade deles, como a nossa, a ideia de nossa remota proximidade com aquele tumulto selvagem e apaixonado. Feio. Era, sim, bem feio” (CONRAD, 2019, p. 113-114); “Um atrativo para mim naquela balbúrdia demoníaca... existe? [...] eu tinha que cuidar do selvagem que era o fogueiro. Era um espécime melhorado; [...] estava logo abaixo de mim e, juro mesmo, **olhar para ele era tão edificante quanto ver um cachorro com uma paródia de calção e chapéu de plumas andar nas patas traseiras**. [...] Ele devia estar batendo palmas e batendo os pés na margem, mas em vez disso trabalhava duro, escravo de estranha bruxaria” (CONRAD, 2019, p. 115-116, grifo nosso). Chinua Achebe qualifica este último trecho, em particular, de “escrita venenosa” (ACHEBE, C., 2018, p. 30), alertando para o uso de adjetivos e metáforas cruéis que pareciam visar à completa desumanização do(s) africano(s).

²¹ “[...] a piece of ‘serious’ and permanent literature” (ACHEBE, C., 2018, p. 22).

²² “[...] absence of imaginative sympathy with the continent or its people as bearers of culture, a fact that the settler writer either denies or ignores. The dominant posture [...] is one of either indifference [...] or of outright antipathy” (IRELE, 2001, p. 14-15).

²³ “[...] a conjunction of impulses that have been given a unified expression in a body of literary texts [...] grounded both in common experience and in common cultural references” (IRELE, 2001, p. 4).

legar a (injusta) fama de incivilizados e indolentes – má reputação tão arraigada que até mesmo os mais cultos dentre nós sucumbem aos estereótipos negativos sobre a África e os africanos.²⁴ Daí porque a produção literária de meados do século XX foi tão importante para o processo de independência das modernas colônias africanas: foi por meio da palavra escrita que os primeiros brados clamando por emancipação foram ecoados, instigando os primeiros passos rumo à futura autonomia e liberdade, e fazendo ecoar, nas páginas dos livros, panfletos e periódicos de então, os pensamentos e sentimentos que impregnavam as mentes e os corações de um povo já farto de injustiças e esperas:

Na vertente africana do Atlântico, **o momento propriamente pós-colonial nasce na literatura**. O acto literário não resultando do acto psicanalítico puro e simples, provém, ao menos, de um sistema simbólico cuja principal intenção é a cura. O local de nascimento dessa literatura é uma estrutura de terror, na qual a África se apresenta como aquilo que nunca chegou a existir e [por isso] é desprovida de qualquer força de representação, [...] Nunca tendo nascido verdadeiramente, nunca tendo abandonado a opacidade do nada, só pode penetrar na consciência universal à força [...] **Na sua origem, o acto literário africano é uma resposta a essa exclusão.** [...] **É essa ruína que é objecto de figuração** e é também ela que a literatura ficcionará, argumentando que para lá da violência jaz uma verdade, mesmo que [...] tenha perdido o seu nome, que é necessário recuperar. Por conseguinte, **o discurso africano pós-colonial nasce [...] dessa zona sombria e opaca** que [...] Surge da obscuridade, dos confins **do porão ao qual a humanidade negra esteve confinada** anteriormente no discurso ocidental (MBEMBE, 2014, p. 66-67, grifos nossos).

O sociólogo e crítico literário brasileiro Antonio Candido, em comentário a respeito da formação identitária do Brasil, anotou ocorrência semelhante: “[d]iferentemente do que sucede em outros países, **a literatura tem sido aqui, mais do que a filosofia e as ciências humanas, o fenômeno central da vida do espírito**” (CANDIDO, 2019, p. 137, grifo nosso). Segundo ele aduz, a fórmula literária “se adaptou muito bem a estas condições, ao permitir, e mesmo forçar, a preeminência da interpretação poética, da descrição subjetiva, da técnica metafórica (da *visão*, numa palavra) sobre a interpretação racional, a descrição científica, o estilo direto (ou seja, o *conhecimento*)” (CANDIDO, 2019, p. 139, destaques do autor). Antes de formarmos técnicos, pesquisadores, filósofos etc., a literatura de certa forma preencheu o vácuo, por meio da criação de mitos e padrões de raciocínio, que serviram para (nos) orientar e dar forma ao pensamento brasileiro. Tais observações, extraídas da obra *Literatura e sociedade* (cuja primeira edição data

²⁴ Chinua Achebe cita o exemplo de um juiz alemão que, depois de aposentado, pretendia trabalhar como consultor constitucional do regime namíbio, mas que desistiu da ideia após ter lido, por influência de um vizinho, *O mundo se despedaça*. O livro o impactou tanto que, após dizer que “nunca tinha visto a África daquela forma”, alegou que a partir dali “não era mais inocente” (ACHEBE, C., 2012, p. 58). Para Achebe, aquele juiz “precisou ouvir a África falar com sua própria voz, depois de toda uma vida ouvindo os outros falarem dela” (ACHEBE, C., 2012, p. 59), para finalmente adotar uma nova perspectiva – o que desmente a velha falácia que diz que “a literatura nada pode fazer para mudar nossa condição social e política. É claro que pode!” (ACHEBE, C., 2012, p. 58).

de 1965), parecem adequar-se perfeitamente à análise das literaturas africanas no contexto pós-colonial, o que ajuda a reforçar a avaliação segundo a qual o colonialismo, onde existiu, foi um fator decisivo para o processo de autodescoberta e afirmação identitária dos povos oprimidos – de cujas raízes mais profundas foi extraída a seiva que fez da literatura a sua fonte primeva de autoexpressão. “Justamente devido a essa inflação literária, a literatura contribuiu com eficácia maior do que se supõe para formar uma consciência nacional e pesquisar a vida e os problemas brasileiros” (CANDIDO, 2019, p. 139), assim como ocorreria com os africanos poucos séculos mais à frente.

Destarte, aquele grito abafado pôde enfim vir à tona: em forma de literatura conseguiu-se dizer o que há tanto se guardava – compartilhando os anseios de todos, e não apenas questões de ordem pessoal. É que, “embora o europeu possa sentir que o problema de quem ele ou ela é constitui um problema particular, o africano sempre pergunta, não ‘quem sou eu?’, mas ‘quem somos nós?’. **‘Meu’ problema não é apenas meu**” (APPIAH, 1997, p. 115, grifo nosso), mas coletivo, comum, algo que diz(ia) respeito a todos os que se irmana(va)m na diferença fabricada pela outridade europeia: um problema *nosso*.²⁵ Logo, este “nós” da literatura africana se impõe como um revide ao “eles” a que foram relegados pelos conquistadores estrangeiros, que punham a própria humanidade acima da daqueles que consideravam bárbaros; o “nós” pós-colonial foi o brado preso que se fez letra para reivindicar a dignidade (que lhes era) negada. É imperativo que se tenha em mente, porém – para superar o embate reducionista do “nós *versus* eles” –, que não estamos diante de uma dicotomia pura e simples, absoluta; que o debate precisa ir além do preto ou branco, levando-se em conta, também, outros matizes de cinza. Para tal, é necessário compreender as tradições (autóctones) africanas não como estáticas e imutáveis – sob pena de, fazendo-o, sucumbir a armadilhas retóricas que apenas reforçam uma concepção engessante (e) baseada em diferenças incontornáveis –, e sim como algo dinâmico, móvel, que se desenvolve e se modifica com o tempo através das trocas (materiais e simbólicas) que naturalmente ocorrem no contato entre os povos.²⁶

“Na realidade, toda a cultura é uma constante fusão transformativa do tradicional e do moderno [...] modernidade não é o inverso de tradição, mas antes tradição tal como mudou e se

²⁵ “A África acredita nas pessoas, na cooperação com as pessoas. Se a máxima filosófica de Descartes ‘Penso, logo existo’ representa o ideal do individualismo europeu, a afirmação bantu ‘*Umuntu ngumuntu ngabantu*’ representa uma aspiração africana coletiva: ‘Um ser humano é humano por causa dos outros seres humanos’” (ACHEBE, C., 2012, p. 167).

²⁶ Mas, na relação império-colônia, essas trocas são, desde o princípio, maculadas por uma desigualdade intrínseca, e “a simples presença dessa nova cultura esteve na base da rejeição de pessoas inadaptadas e de mentes confusas” (MUDIMBE, 2013, p. 19), o que “poderia ser visto como a principal expressão do subdesenvolvimento, revelando a forte tensão entre uma modernidade que é frequentemente uma ilusão de desenvolvimento e uma tradição que por vezes reflecte uma imagem fraca de um passado mítico”, idealizado (MUDIMBE, 2013, p. 20).

modernizou” (CHABAL, 1994, p. 23). É imprescindível, portanto, entender a cultura como um *continuum*, pois “muita discussão acerca da literatura africana tem sido viciada pela perspectiva [...] deste falso contraste entre tradição e modernidade” (CHABAL, 1994, p. 23).²⁷ Daí por que a dificuldade de fazer valer uma descolonização ideológica de fato enquanto uma ou outra for sistematicamente negada; quando se negligenciam as tradições endógenas ou se rechaça toda e qualquer noção ocidental, falha-se em “encontrar um meio-termo negociável” (APPIAH, 1997, p. 13), conciliação mais que necessária para que haja uma superação real. Não se trata, é claro, de ignorar a ancestralidade em prol de um progressismo vazio, nem de se opor a componentes estrangeiros por pura xenofobia, mas de saber que o amálgama cultural contemporâneo é fruto de um processo de hibridação selvagem que não pode ser revertido – nem ignorado. É preciso tentar enxergar essa conjuntura sob a luz fria de um aparato analítico distanciado, pois, “nessa situação, é sempre a razão desapaixonada que triunfa, [só] é possível examinar as questões com a imparcialidade dos desinteressados” (APPIAH, 1997, p. 13). Logo, urge rechaçar tanto os sermões provincianos quanto os cosmopolitas, primando pela sensatez do meio-termo, e então “dimensões multiculturais, multiétnicas e multilinguísticas [...] irão concorrer para a projeção de uma complexidade existencial que terá como implicação que o conhecimento seja também ele plural e complexo” (NOA, 2015, p. 71).

Compreender as raízes de tal complexidade é o que nos permite ler as literaturas escritas pelos autores do contexto pós-colonial como guardiãs e propagadoras de uma cultura que, após a chegada dos europeus, não restou engessada, mas se metamorfoseou – sem, contudo, aceitar passivamente a influência estrangeira; ao reforçar seus ditos e mitos, e reformular as tradições autóctones, os autores locais e, metonimicamente, as personagens fictícias de suas literaturas, lograram resistir à assimilação e à tentativa de apagamento cultural operada pelos dominadores estrangeiros.²⁸ E essa não aquiescência à ideia de que sua cultura era inferior à dos brancos se

²⁷ “Tradições, dizem, há que respeitar as tradições. Quais tradições? Quem trouxe o carnaval para Angola foram os portugueses, além da língua, de Jesus Cristo, do bacalhau, da mandioca, do óleo de palma, do milho, da guitarra, do acordeão, do futebol e do hóquei em patins. Os portugueses trouxeram também a sífilis, a tuberculose, as bitacaias e, inclusive, o Diabo. Queimaram feiticeiros em autos-de-fé, dando origem a uma tradição que se mantém até hoje. [...] Implantaram o tráfico de escravos e com isso iniciaram uma série de outras respeitadíssimas tradições. Tradição. Só a palavra me dá arrepios” (AGUALUSA, 2012, p. 245-246).

²⁸ Cumpre esclarecer que, ao trazer elementos sócio-históricos para nossa proposta crítico-literária, “podemos dizer que **levamos em conta o elemento social, não exteriormente**, como referência que permite identificar, na matéria do livro, a expressão de uma certa época ou de uma sociedade determinada; nem como enquadramento, que permite situá-lo historicamente; **mas como fator da própria construção artística, estudado no nível explicativo e não ilustrativo**” (CANDIDO, 2019, p. 16-17, grifos nossos). A distinção é relevante na medida em que conduz a uma análise pautada na integralidade da obra literária – encarada como um todo coeso e indissociável. Assim, estudos contemporâneos, “ao se interessarem pelos fatores sociais e psíquicos, procuram vê-los como agentes da estrutura” (CANDIDO, 2019, p. 15), “como elemento que desempenha um certo papel [constitutivo], tornando-se, portanto, *interno*” (CANDIDO, 2019, p. 14, destaque do autor), ou seja, como partes integrantes indissociáveis do todo que compõe a obra.

tornou símbolo da luta contra a colonização das consciências – o que só foi possível graças ao talento e ao empenho de escritores que estavam, à época, situados justamente entre esses dois universos: com um pé na tradição ancestral e o outro em direção a um futuro universalista que necessariamente atravessava esse passado comum. Destarte, a não rejeição dessa rica história compartilhada – a despeito daqueles que tentavam imbuir na ideia de progresso a noção de que só havia uma alternativa civilizatória possível – foi vital para o processo de insurgência e para a posterior libertação geopolítica e psíquico-emocional ocorrida em meados do século XX. Sem essa gnose, sem essa (auto)consciência, a história talvez tivesse sido outra, mas, graças a elas – e à absoluta impossibilidade de se ignorar vivências tão profundas – a literatura daí resultante pôde florescer, mantendo como princípio norteador, ainda hoje, a reverência à experiência dos antepassados, de cuja ancestralidade sagrada se nutrem os (povos) africanos para dar sentido à própria existência terrena.

Se lermos o *Aké*, de [Wole] Soyinka, uma autobiografia de sua infância na Nigéria colonial do pré-guerra – ou as narrativas mais explicitamente ficcionalizadas de seu conterrâneo Chinua Achebe –, seremos vigorosamente informados das maneiras como até as crianças, arrancadas da cultura tradicional de seus pais e avós e colocadas nas escolas coloniais, estavam, ainda assim, plenamente imersas numa experiência primária de suas próprias tradições (APPIAH, 1997, p. 25).

[...] apesar de formados na Europa ou em escolas [...] dominadas pela cultura europeia, os escritores africanos não têm seu interesse voltado para a descoberta de um eu que seja objeto de uma viagem interior de descobrimento. Seu problema – embora não seu tema, claro – consiste em descobrir um papel público, não um eu particular. [...] É que a relação dos escritores africanos com o passado [...] é uma trama de ambiguidades delicadas. Se eles aprenderam a não o desprezar nem tentar ignorá-lo [...] ainda estão por aprender a [...] transcendê-lo. Eles cresceram em famílias para quem o passado, quando não está presente, ao menos não se encontra muito abaixo da superfície. **Esse passado e os mitos do passado de seu povo não são coisas que eles possam ignorar** (APPIAH, 1997, p. 114-115, grifo nosso).

Não é de estranhar, pois, que a ficção africana seja tão próxima da realidade concreta de seus autores, posto que, para além da inspiração imaginativa que o cotidiano lhes legou, a sua história comum, (re)contada por gerações (e por tanto tempo ocultada), findou escapando pelas frestas até (poder) jorrar livremente, informando muitos dos textos que foram escritos à época. Enquanto a tradição literária ocidental tinha como prioridade a manutenção de si mesma – isto é, a promoção do diálogo com obras de séculos anteriores de modo a sustentar a sacralidade do próprio cânone –, as literaturas das jovens nações africanas travavam uma luta de duplo intento, conforme adiantamos alhures: ao mesmo tempo em que se impunham, reclamando participação no diálogo literário internacional, também buscavam estabelecer conexões com a ancestralidade e a contação de histórias, as quais, apesar de ainda não-documentadas por escrito, não deixavam

de ter caráter literário. Aliás, não é de se estranhar que tantos escritores africanos consagrados encarem as velhas contadoras de histórias de suas infâncias como fontes de inspiração literária: “Autores como Chinua Achebe, Birago Diop, Sembène Ousmane e **Buchi Emecheta** citaram suas mães ou avós como as suas primeiras fontes literárias: elas contaram as histórias mais tarde recuperadas por tais autores em suas obras, ou os inspiraram a escrever” (SCHIPPER, 1999, p. 127, tradução nossa, grifo nosso).²⁹ Assim, ao levarem para a página impressa – e para o grande público, portanto – o universo criativo que experimentaram em primeira mão, estes escritores atualiza(ra)m a milenar forma de contação de histórias africana, lançando mão de artifícios mais atuais para atingir o mesmo objetivo de suas musas. Com o avanço do progresso, os meios e os métodos tendem a se transformar, as possibilidades a evoluir e se multiplicar, mas os desígnios seguem invariavelmente inalterados – o impulso permanece o mesmo, embora o fazer artístico seja sempre passível de reinvenção.³⁰

Para Buchi Emecheta, uma das autoras cujas obras serão analisadas no presente estudo, essa referência inspiradora foi sua “grande mãe” Ogbueyin, a irmã mais velha de seu pai. Mas, diferentemente das anciãs que precisavam se sentar ao relento para, sob o luar, angariar ouvintes ao seu redor, Emecheta nascera na era da eletricidade, e dispunha de outras ferramentas para o exercício dessa mesma arte (EMECHETA, 1986, p. 24). “Eu agora conhecia uma nova língua, a língua do [...] resto deles. [...] era a única língua na qual eu estava sendo ensinada a escrever. Se falasse minha língua igbo ou qualquer outra língua nigeriana no espaço escolar, eu receberia uma advertência ou teria de pagar uma multa” (EMECHETA, 1986, p. 24-25, tradução nossa).³¹ Nesse trecho de sua autobiografia – *Head above water*, publicada em 1986 –, a autora relata a surpresa de ter sido expulsa de sala de aula quando anunciou à professora o desejo de se tornar escritora quando adulta, fato que provocou ira na docente, indignada com tamanho impropério. Não obstante, na mente infantil da menina Emecheta, o domínio da língua do colonizador – ou, mais especificamente, o domínio da forma escrita desse idioma – constituía a evolução natural

²⁹ “Writers such as Chinua Achebe, Birago Diop, Sembene Ousmane and Buchi Emecheta have cited their mothers or grandmothers as their first literary sources: they told the stories later reused by these authors in their own work, or inspired them to write” (SCHIPPER, 1999, p. 127).

³⁰ Segundo Antonio Candido (2019, p. 45), “[n]o caso da literatura, ou da música, as manifestações primitivas se ligam necessariamente à transmissão imediata, por contacto direto, [...] para limitar o público e intensificar a sua relação com o artista, criador ou executante, e [...] A invenção da escrita (para o caso da literatura) mudou esta situação, abrindo uma era em que foram tendendo a predominar os públicos indiretos, de contactos secundários, [...] que adquiriram ímpeto vertiginoso com a invenção da tipografia”. Portanto, “a obra resulta num compromisso mais ou menos feliz da expressão com o padrão universal. [...] numa integração progressiva de experiência literária e espiritual [...] entre o [elemento] local (que se apresenta como substância da expressão) e os moldes herdados da tradição europeia (que se apresentam como forma da expressão)” (CANDIDO, 2019, p. 117).

³¹ “Now I know a new language, the language of [...] the rest of them. [...] that was the only language I was being taught to write. If I spoke my Ibo language or any other Nigerian one in the school compound, I would be given a bad mark or asked to pay a find” (EMECHETA, 1986, p. 24-25).

da antiga arte da contação de histórias a que ela almejava um dia poder exercer. A possibilidade de, futuramente, escrever livros, considerada impensável para a tal professora, era intuída pela aluna com a esperança pueril e ilimitada que apenas a inocência de um sonho de criança poderia abrigar.³² Graças à sua obstinação – ou talvez à sua ingenuidade –, o gérmen da criação literária não foi ceifado pela docente; e a ideia de futuramente fazer uso “profissional” da língua inglesa seguiu informando seu impulso criativo original, o que mais tarde se traduziria em uma longa, profícua e bem-sucedida carreira como romancista, dramaturga e acadêmica, conforme se verá no subitem 1.3, que trata especificamente da (obra da) autora.

1.2 Línguas eurófonas, especificidades étnicas e unidades linguístico-nacionais

[...] o assunto é outra vez a tradução, no sentido da tradução do mundo. Ou seja, surge mais uma vez a figura de um tradutor, neste caso uma tradutora, [...] responsável por traduzir uma língua africana para uma língua europeia. **No fundo não está a traduzir um idioma, está a traduzir visões de mundo, lógicas diversas**, [...] foi importante para mim perceber isso (VIEL, 2020, p. 113, grifo nosso).³³

Autores que escrevem – e gozam de satisfatório sucesso literário – em línguas que não as suas línguas (maternas) de origem não são incomuns. “De Conrad a Nabokov há um número suficiente de exemplos de tão bons escritores que não se torna necessário adiantar mais sobre o assunto” (CHABAL, 1994, p. 23). Escrever numa língua que, *a priori*, lhe é estrangeira, não se afigura um problema quando se tem o pleno domínio dessa língua: “A questão que nos interessa é a forma como os escritores africanos conciliaram [...] uma tradição de cultura oral com uma literatura escrita numa língua europeia. E, assim fazendo, [...] criaram uma nova cultura – a escrita africana” (CHABAL, 1994, p. 23). Cabe-nos apurar, então, de que forma essa transição se deu. Os aspirantes a contadores de histórias do contexto pós-independência – ou, no dizer do (autor) angolano Pepetela, os idealistas da *Geração da utopia* (1992) –, agora dispunham, como bem assinalou Buchi Emecheta (1986, p. 24) de novos instrumentos para o desempenho daquela velha função – e assim procederam, reinventando o ofício por meio da forma escrita.³⁴ Outra

³² Ao refletir sobre a reação, a nosso ver desproporcionalmente agressiva, de Miss Humble – cujo nome significa, ironicamente, “humilde” –, Emecheta (1986, p. 25) questiona por que a mulher teria se dado ao trabalho de deixar a sua ilha natal para ir ensinar sua língua àquelas meninas, se não queria que elas fizessem uso total e irrestrito do idioma transmitido.

³³ A frase é do escritor moçambicano Mia Couto, em entrevista concedida ao jornalista Ricardo Veil na primavera de 2017, a respeito do romance que estava escrevendo à época, *O bebedor de horizontes* (2017), volume final da trilogia literária *As areias do imperador* – iniciada em 2015 com a publicação de *Mulheres de cinzas*, seguida pela edição, no ano seguinte, de *A espada e a azagaia* (2016).

³⁴ Ao atribuir o devido crédito à prática milenar de contação de histórias que a inspirou a escrever, Buchi Emecheta reverencia as *griottes* de sua infância, em especial sua “grande mãe” Nwakwaluzo Ogbueyin. A escritora também manifestou gratidão à oratura tradicional africana ao batizar sua própria editora de “Ogwugwu Afor”, i.e., “cajado

autora africana contemporânea, a moçambicana Paulina Chiziane (que não gosta de ser referida como romancista, preferindo o título de contadora de histórias), relata uma experiência criativa similar. Sua avó, a mãe de sua mãe, “era uma contadora de histórias muito célebre” (CHABAL, 1994, p. 297) que juntava gente à sua volta para ouvi-la “sempre que houvesse uma noite de lua cheia” (CHABAL, 1994, p. 297), e foi a sua maior influência literária. Mas, na hora de escrever – Chiziane foi a primeira mulher a publicar um romance em Moçambique, *Balada de amor ao vento*, lançado em 1990 –, a escritora precisou se curvar ao português, tendo que “traduzir” seus sentimentos e sensações para essa língua que, de início, não lhe era natural:

Para mim essa história de ser bilingue, ou trilingue, ter uma cultura africana e **escrever numa língua europeia é um grande dilema**. Porque, muitas das ideias, que eu tenho, as ideias mais belas e mais profundas, tenho-as na língua em que as coisas me foram contadas ou em que certas acções foram realizadas, [...] Os momentos mais sagrados da minha vida ou da [...] de qualquer outro indivíduo só podem ser expressos na língua que aprendemos desde o primeiro momento. Para os meus filhos será [...] o português. Mas para mim? Nem uma expressão de amor, nem uma expressão de amargura, nada que se pareça, não pode ser em português. [...] Eu não quero escrever em português, não estou interessada em ser uma escritora de língua portuguesa, estou interessada em ser uma escritora africana de expressão portuguesa. [...] **eu não consigo traduzir** [...] as coisas como elas são para uma outra língua sem ser a minha. **Tenho que recriar a língua**, e neste processo de recriação muitos valores se perdem (CHABAL, 1994, p. 300, grifos nossos).

É curioso constatar como uma escritora do sudeste africano, nativa de um país banhado pelas águas do Índico, enuncia a problemática da língua literária de forma tão próxima à exposta por uma autora do distante noroeste do continente, o que de certo modo evidencia a hegemonia eurófona na maior parte do território africano. Em *Double yoke* (1982), romance de Emecheta publicado um ano após a sua atuação como professora visitante na Universidade de Calabar, na Nigéria, a autora utiliza a experiência da protagonista Nko para debater o dilema de se utilizar um idioma estrangeiro no processo criativo literário, expondo a encruzilhada em que se situam aqueles que o fazem: “Às vezes, senhor, quando tento expressar no inglês padrão da rainha as coisas cotidianas que acontecem aqui, percebo que perco o ritmo e a beleza. Muitas vezes aquilo que consigo dizer não é [exatamente] o que eu queria expressar em efik” (EMECHETA, 2018d, p. 157-158, tradução nossa).³⁵ Mais adiante, a personagem reclama da dificuldade de comunicar

ancestral” (UMEH, 1996a, p. xxix). Não obstante, ela reconhece que a educação (britânica) exerceu considerável influência em sua escrita, tanto no uso da língua em si quanto em sua postura diante do mundo (UMEH, 1996a, p. xxx). Atualmente, quem publica novas edições das obras de Emecheta é a editora “Omenala”, vocábulo igbo que pode ser traduzido como “costume, tradição, cultura” (ECHERUO, 2001, p. 128) – “A civilização dos pais estava apoiada na preservação do que já existia, não na descoberta de novas coisas” (OBIOMA, 2019, p. 183).

³⁵ “Sometimes sir, when I try to express the everyday things that happen here in proper Queen’s English, I find that I lose the rhythm and beauty. Sometimes what I come out with is never what I wanted to express in Efik” (EMECHETA, 2018d, p. 157-158).

a cultura nigeriana às gerações futuras quando se é constrangida a fazê-lo numa língua diferente da materna (EMECHETA, 2018d, p. 158). “Tudo sempre volta à velha questão espinhosa, não é? Se devemos colocar vinho velho numa garrafa nova ou procurar velhas garrafas para vinhos antigos. Você sem dúvida descobrirá o amálgama certo” (EMECHETA, 2018d, p. 158, tradução nossa),³⁶ assegura-lhe o professor, intuindo que ela fatalmente encontrará uma saída para aquele labirinto – desde que siga adiante, que continue exercitando essa modalidade de escrita híbrida, em que uma cultura própria, pessoal, ligada à(s) língua(s) nativa(s), é manifestada por meio de idioma estrangeiro, constantemente remoldado e ressignificado para atender às especificidades dessa escrita tão heterogênea.³⁷

É com esse mesmo espírito que a própria Emecheta anuncia, na introdução de seu livro de memórias, que ele talvez jogue alguma luz aos leitores “que estão sempre perguntando como uma mulher africana pôde chegar à Inglaterra e modestamente ganhar a vida escrevendo livros numa língua que não é sua primeira, segunda ou terceira, mas sua quarta” (EMECHETA, 1986, p. 2, tradução nossa).³⁸ O caso dela, bem como o de Chiziane e de tantos outros autores e autoras da geração da luta pela independência em seus países natais, explica-se pela educação formal por eles e elas recebida em instituições mantidas pelos colonizadores.³⁹ Ainda hoje, “[a]queles que não são fluentes na língua europeia estão em enorme desvantagem econômica e social. [...] geralmente se sentem ignorados pelos políticos e pela classe executiva bem-sucedida e urbana” (SOLOMON et al., 2013, p. xii, tradução nossa).⁴⁰ O atrelamento do sucesso, e mesmo de uma sobrevivência digna, ao acesso à educação escancara o crescente abismo imposto a sociedades

³⁶ “*It comes down to the same thorny problem, doesn’t it? Should we put an old wine in a new bottle or go back and look for old bottles for old wines. No doubt you’ll find the right amalgam*” (EMECHETA, 2018d, p. 158).

³⁷ Patrick Chabal (1994, p. 18) acrescenta que, “[a]inda que toda a língua normalmente derive de uma dada cultura, o uso de uma língua estrangeira por um povo, cuja cultura tenha outras raízes, não é modelado pelos parâmetros culturais da língua original”, destacando que uma dada cultura africana, embora subjugada pela colonização, pode florescer e se impor ainda que se submeta a – ou opte por – utilizar a língua do dominador para a expressão literária. Complementarmente, Carole Boyce Davies (1994, p. 20) ressalta o uso do inglês, francês, espanhol ou português como indispensável para o escritor ou escritora que deseje atingir um público mais amplo e romper os parâmetros locais que a expressão oral naturalmente impõe.

³⁸ “[...] *who are forever asking how an African woman could come to Britain and make a modest living writing books in a language that is not her first nor her second or third but her fourth*” (EMECHETA, 1986, p. 117).

³⁹ Em *Nossa Senhora do Nilo* (2012), romance da ruandesa Scholastique Mukasonga (2017b, p. 36-37), a madre superiora que fala às alunas no início do ano letivo diz que “o objetivo [daquele] liceu era formar a elite feminina do país, as que tinham sorte de estar ali [...] se tornariam modelos para todas as mulheres de Ruanda: não apenas boas esposas e boas mães, mas também boas cidadãs e boas cristãs”. Já no relato autobiográfico *Um belo diploma* (2018), o pai da autora enxerga na educação a única garantia de sobrevivência da filha: “é um papel, se você algum dia possuí-lo e vier a precisar dele, *idipolomi nziza*, **um belo diploma, é ele que te salvará da morte que nos é destinada**, guarde-o sempre consigo como um talismã, seu passaporte para a vida” (MUKASONGA, 2020, p. 6, grifo nosso). Pertencente à etnia (minoritária e perseguida) tutsi, foi graças à escolarização que Mukasonga escapou da morte, refugiando-se no vizinho Burundi com o único de seus irmãos que também pôde estudar – os seus demais familiares (irmãos e irmãs, sobrinhos e sobrinhas, pai, mãe etc.) pereceram no brutal genocídio de 1994.

⁴⁰ “*Those who are not fluent in the European language are at an enormous economic and social disadvantage. [...] often feel scorned by politicians and by the successful, urban business class*” (SOLOMON et al., 2013, p. xii).

que, antes da invasão europeia, ignoravam o significado e o valor – ou mesmo a existência – de um diploma. Ademais, no que concerne à produção literária em particular, a situação se agrava ainda mais porque, em África, a própria emergência das literaturas nacionais sempre foi atrelada ao nível e ao alcance das políticas educacionais implementadas pelas metrópoles europeias em suas então colônias – de modo que todo e qualquer florescimento literário dependia diretamente do nível de alfabetização da população, que, quanto mais educada fosse, mais consumidora de literatura seria:

Se a literatura africana em língua europeia se desenvolveu mais e mais rapidamente em algumas colônias do que noutras é devido aos diferentes contextos culturais existentes nessas colônias. Tal facto tem também muito que ver com as oportunidades de educação que os africanos aí encontravam. Neste ponto, as colônias francesas e inglesas foram muito mais privilegiadas do que as belgas e portuguesas. Mas, mesmo assim, há diferenças consideráveis entre as colônias dos vários impérios (compare-se, por exemplo, o Senegal com o Mali, a Nigéria com a Barotselândia ou Angola com a Guiné portuguesa). [...] O analfabetismo, por altura da independência, nas colônias portuguesas (excepto em Cabo Verde), era substancialmente maior do que nas outras colônias africanas. Como consequência, as oportunidades para [...] escreverem em português foram severamente limitadas, o que afectou o desenvolvimento da literatura africana nessas colônias. [...] **nas colônias portuguesas a língua não cumpriu o papel de língua franca que o inglês ou o francês tiveram na maioria das suas colônias.** [...] havia nas colônias portuguesas poucos leitores africanos (negros) de português [...] e a reputação linguística e cultural do português, como língua nacional naquelas colônias, também era fraca (CHABAL, 1994, p. 19, grifo nosso).

Assim, embora em países como Moçambique, cuja taxa de analfabetismo da população negra era, na altura, de cerca de 95%, a literatura não tenha podido avançar tanto, países como Nigéria, Camarões, Quênia e Senegal foram mais prósperos nesse sentido (CHABAL, 1994, p. 19). Em zonas de colonização britânica, onde o uso cotidiano do idioma do colonizador vingou, a disseminação do inglês entre falantes nativos deu à luz o *pidgin*, espécie de idioma de contato formado por rudimentos gramaticais e léxico reduzido da língua inglesa, acrescido de vocábulos e expressões das línguas indígenas (FALOLA et al., 2018, p. 144). Seu uso como língua franca é prevalente até hoje, sobretudo quando membros de agrupamentos étnicos distintos dialogam entre si (FALOLA et al., 2018, p. 144); embora a modalidade culta permaneça o padrão usado nos negócios e comunicações, a variante *pidgin* é frequentemente empregada no dia a dia pelos cidadãos (FALOLA et al., 2018, p. 240), e há inclusive uma versão *online* do prestigioso jornal britânico *BBC News* escrito em *pidgin*, tamanha a sua relevância. Esta variante aparece também na literatura: em determinada altura de *As alegrias da maternidade* (1979) – romance de Buchi Emecheta que iremos analisar no terceiro capítulo deste estudo –, o marido da protagonista Nnu Ego é interpelado por um britânico que diz não entender “esse negócio que [os nativos] chamam de inglês” (EMECHETA, 2017, p. 133), isto é, o *pidgin*; em *Destination Biafra* (1986), há uma

multiplicidade de vozes de diferentes expressões linguísticas locais, incluindo a corruptela em questão, no sangrento conflito que eclodiu no país em 1967 – “Houve gritos de ‘Você não pode fazer isso!’ em várias línguas: hauçá, yorùbá, èdó, igbo e inglês *pidgin*. O motorista captou a mensagem” (EMECHETA, 2018c, p. 268, tradução nossa);⁴¹ e a protagonista-título (igbo) de *Kehinde* (1994) conversa com sua amiga Moriamo – uma nortenha muçulmana de ascendência hauçá –, nessa língua crioula em plena Grã-Bretanha no fim da década de 1970 (EMECHETA, 2018g, p. 11-17).

Nas ex-colônias africanas francesas, por sua vez, cuja política era de *assimilation* e onde se visava à transformação dos “selvagens” locais em cidadãos franceses “evoluídos” (APPIAH, 1997, p. 20), a língua (coloquialmente) falada aproxima-se mais da norma culta. Não obstante, ambas “as elites francófonas e anglófonas não apenas usam as línguas coloniais como meio de governo, como também **conhecem e amiúde admiram a literatura de seus ex-colonizadores**, optando por escrever uma literatura africana moderna em línguas europeias” (APPIAH, 1997, p. 20, grifo nosso). Tal “opção”, se é que assim podemos chamá-la, deu-se em virtude da grande diversidade étnica e linguística local, que, em última instância, inviabilizou a produção literária africana em língua(s) nativa(s), sobretudo quando se tinha em mente um projeto de unificação nacional. O fato é que quase nenhum país africano contemporâneo pode se gabar do privilégio de compor “uma única comunidade linguística tradicional. Por essa simples razão, quase todos os escritores que procuraram criar uma tradição nacional, transcendendo as divisões étnicas dos novos Estados africanos, tiveram de escrever em línguas europeias” (APPIAH, 1997, p. 20).⁴² Isso é tão verdade que, por ousar defender a tese de que “a genuína literatura africana deveria ser escrita na língua da cultura de que é originária” (CHABAL, 1994, p. 23) e passar a escrever e publicar na sua língua materna, o autor queniano Ngũgĩ wa Thiong’o foi alvo de duras críticas e até acusado de ser “uma espécie de imperialista gikuyu (o que não é uma questão nada trivial

⁴¹ “*There were shouts of ‘You can’t do that!’ in various languages: Hausa, Yoruba, Edo, Igbo and pidgin English. The driver got the message*” (EMECHETA, 2018c, p. 268).

⁴² “Uma exceção interessante é a Somália, cujo povo tem a mesma língua e as mesmas tradições; não obstante, ela conseguiu passar uma década, depois da independência, em que suas línguas oficiais foram o inglês, o italiano e o árabe” (APPIAH, 1997, p. 20). Outro país digno de nota é Ruanda, que tem o quiniaruanda como primeira língua oficial, seguida pelo francês, o inglês e o suaíli. Na reportagem investigativa sobre o genocídio de 1994, o jornalista norte-americano Philip Gourevitch (1998, p. 160) destaca a comunicação dos ruande(n)ses entre si, aduzindo que se trata de uma língua totalmente diferente da que usam para falar com os forasteiros, tal o grau de entrosamento dos falantes nativos. Tal observação se torna desoladora quando lembramos que, a despeito dessa “cumplicidade” interétnica, o acirramento de tensões entre hutus e tutsis provocou um dos mais violentos massacres de que se tem notícia na história humana: uma caçada que culminou na morte, segundo as estimativas mais modestas, de cerca de oitocentos mil tutsis pelas mãos de guerrilheiros hutus, em apenas cem dias – o equivalente a mais de trezentas e trinta e três vidas ceifadas a cada hora; cinco mortes e meia por minuto (GOUREVITCH, 1998, p. 133). Tensões fabricadas pelos colonos belgas, que puseram uma tribo contra a outra ao gerir um sistema de diferenciação étnica calcado no mito da superioridade tutsi (GOUREVITCH, 1998, p. 57), relegando os hutus à subalternidade, fê-los fermentar um desejo de vingança que foi enfim saciado na fatídica matança.

no contexto das relações interétnicas no Quênia)” (APPIAH, 1997, p. 20), fato que ajuda a nos dar uma dimensão das paixões que esse debate incita.⁴³

No caso da Nigéria, foco específico do nosso estudo aqui, a situação não é diferente: as maiores etnias da nação, numericamente, são apenas três – os hauçá-fulani, os yorubá e os igbo –, mas outros duzentos a duzentos e cinquenta grupos etnolinguísticos compõem o restante da população do país (FALOLA et al., 2018, p. 3), de modo que a língua inglesa oficial serve como fator homogeneizante, apesar de a maioria dos habitantes se comunicar entre si em suas próprias línguas maternas ou em *pidgin*, conforme asseveramos anteriormente, e não no inglês padrão.⁴⁴ Optar por privilegiar apenas uma das (inúmeras) línguas nativas, ainda que esta correspondesse à de uma suposta maioria numérica, implicaria no apagamento dessa diversidade etnocultural nigeriana.^{45; 46} No contexto ganês, segundo aduz Appiah (1997, p. 123), nomes como “Chaka e Osei Tutu – fundadores, respectivamente, das nações zulu e achanti – não cabem numa mesma

⁴³ O posicionamento de Thiong’o é também atacado por Chinua Achebe (2012, p. 108), para quem “o imperialismo não o foi responsável, pelo menos não inteiramente, pela presença de línguas europeias na África de hoje”, e que “a única razão pela qual essas línguas estrangeiras continuam vivas por aí é que eles atendem a uma necessidade real”. O autor arremata afirmando 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 [...] o fato de que os 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 [...] que **a existência de sessenta grupos étnicos no país poderia significar sessenta nacionalidades diferentes**” (ACHEBE, C., 2012, p. 109-110, grifo nosso).

⁴⁴ Ao narrar episódios de sua infância na África do Sul na época do apartheid, o comediante e locutor Trevor Noah ilustra como o conhecimento de diferentes línguas locais o ajudou a lidar com preconceitos que ele, por ser mestiço, sofria de todos os lados do espectro racial. “Uma barreira linguística diz que somos diferentes. Os arquitetos do apartheid sabiam disso. **Parte do esforço de dividir as nações negras era garantir que estivessemos separados não só física, mas também linguisticamente.** Nas escolas bantu, as crianças só eram ensinadas no idioma nativo. As crianças zulu aprendiam em zulu. As crianças tswana aprendiam em tswana. Por causa disso, ficávamos presos na armadilha criada pelo governo. **Brigávamos entre nós mesmos acreditando que éramos diferentes**” (NOAH, 2020, p. 65, grifos nossos). Tensões raciais remontam à chegada dos holandeses ao Cabo da Boa Esperança, ainda no século XVII (NOAH, 2020, p. 31), mas foi a implementação do regime de *apartheid* em 1948 que fez de Noah (2020, p. 39) alguém “nascido do crime”, i.e., um “bebê meio branco, meio negro, uma criança que, por si só, era a violação de várias leis, estatutos e regulamentações” que proibiam relações sexuais entre brancos e “*coloureds*”. Aprender inglês, para ele, foi tão relevante quanto adquirir fluência em várias línguas locais: “a forma mais rápida de diminuir a distância entre as raças é por meio da língua. Soweto era uma Torre de Babel: famílias de diferentes tribos e origens. A maioria das crianças na favela falava apenas sua língua materna, mas eu aprendi vários idiomas [...] Minha mãe fez questão de que o inglês fosse minha língua materna. **Se você fosse negro na África do Sul, falar inglês era uma grande vantagem**” (NOAH, 2020, p. 70-71, grifo nosso).

⁴⁵ “A multiplicidade das línguas africanas – calcula-se mais ou menos em 1 200 – favorece o desenvolvimento do francês, do inglês ou do português na maioria dos Estados onde a preferência [porventura] concedida a uma das línguas africanas, tal como a wolof no Senegal, reforçaria a oposição centrífuga das etnias não privilegiadas. [...] É possível que um dia as línguas mais divulgadas – o haussá, o peul, o swahili etc. – dominem em Estados de limites inteiramente novos, e que possam englobar territórios onde atualmente predominam o francês, o inglês ou o português. Mas para o presente e para o futuro próximo, os limites das grandes zonas onde se destacam essas línguas parecem singularmente firmados” (BRUNSCHWIG, 2015, p. 69-70).

⁴⁶ Chinua Achebe (2012, p. 104) comunga da mesma opinião, e vai além: “Enquanto a Nigéria desejar existir como nação, não tem escolha no futuro próximo senão manter unidas as mais de duas centenas de nacionalidades que a compõem por meio de uma língua estrangeira, o inglês. [...] a fundação da Nigéria ocorreu há apenas cem anos, [...] É precisamente porque o país é tão novo e tão frágil que [...] a língua inglesa não se encontra na periferia dos assuntos da Nigéria; [...] É só em inglês que posso falar com meus compatriotas nigerianos, rompendo duzentas fronteiras linguísticas”.

narrativa; falavam línguas diferentes e suas concepções de parentesco [...] eram centralmente patrilineares e matrilineares, respectivamente”. Porém, acreditamos que o mesmo não pode ser dito em relação à Nigéria, onde o convívio entre as diferentes populações étnicas locais se deu, historicamente, de maneira bem menos hostil – uma exceção notável e digna de nota foi a guerra de Biafra, que será devidamente detalhada e contextualizada mais adiante. Mas, apesar de todo esse contato interétnico, cada autor (nigeriano) sói partir de uma perspectiva particular, e tende a usar lembranças próprias e o arcabouço ancestral que sustenta seu local específico no mundo como base e inspiração para a literatura por ele ou ela produzida:

Wole Soyinka escreve em inglês. Mas esse, como muitos fatos evidentes, é um cuja obviedade pode levar-nos a subestimar sua importância e suas obscuridades. Pois, se é óbvio que a língua de Soyinka é o inglês, é difícil saber de quem é o inglês que ele escreve. [...] Ao ler Soyinka, ouvimos uma voz que saqueou os tesouros da enunciação literária e vernacular inglesa, com um ecletismo que estonteia sem desconcertar, e que descobriu uma linguagem incontestavelmente sua. [...] **Embora escreva numa língua europeia, Soyinka não escreve, não pode escrever, com os propósitos dos autores ingleses da atualidade.** [...] É que há uma profunda diferença entre os projetos dos escritores contemporâneos europeus e africanos: uma diferença que resumirei, a título de slogan, como a diferença entre a busca do eu e a busca de uma cultura (APPIAH, 1997, p. 112-113, grifo nosso).

Escritores africanos de língua portuguesa, os angolanos Luandino Vieira e Manuel Rui também se enxergam como “saqueadores” das riquezas linguísticas do colonizador: a literatura de Vieira revela “a eficácia da apropriação da língua portuguesa como ‘despojo de guerra’ e o empenho em construir uma voz narrativa que, desestabilizando a lógica da opressão, engendra novos modos de dizer a realidade” (KACZOROWSKI, 2019, p. 12, grifo nosso), ao passo que a escrita de Rui visa subverter o potencial dessa língua, a princípio estrangeira – “arma que eu conquistei ao outro” (KACZOROWSKI, 2019, p. 13), na expressão dele –, utilizando-a contra esse mesmo Outro ao empregá-la numa criação literária que objetiva renegar o opressor, (ainda que) fazendo uso da mesma língua lusitana. Logo, a busca de uma cultura a que se refere Appiah na citação supra está intimamente ligada a esse processo de ruptura, a essa tentativa de anunciar, literariamente, uma verdade de si que jazia oculta sob a língua nativa originária que o (europeu) conquistador jamais se deu ao trabalho de (tentar) compreender. Por meio, então, do idioma do dominador – quer o inglês, o francês ou o português, para ficar apenas nas mais prevalentes –, a autoria africana floresceu; a capacidade inventiva de seus escritores, aliada à nova ferramenta de que agora dispunham – as línguas eurófonas –, deu forma a uma literatura única no mundo, porque fruto de uma intensa busca de si mesmo que é, antes de qualquer outra coisa, uma busca daquele “nós” por tantos séculos reprimido pela opressão alienígena, bem como um desate dos muitos “nós” que tão firmemente lhes prendiam os punhos.

[...] após vários séculos de assimilação progressiva, de apropriação, de reapropriação e de tráficos, o francês acabou por converter-se *numa língua africana de pleno direito*. [...] línguas, religiões e técnicas herdadas da colonização foram submetidas a um processo de *vernaculização* – indubitavelmente iconoclástico e, em inúmeros aspectos, destruidor, mas também portador de novos recursos, tanto no plano da imaginação quanto da representação ou do pensamento. De seguida, longe de verem o seu poder de figuração impedido ou laçado, as línguas autóctones beneficiaram do processo de vernaculização do francês. Dessa imbricação nasce uma cultura crioula característica das grandes metrópoles africanas. No plano linguístico, a *crioulização* consiste numa transformação figurativa que implica inevitavelmente [...] desperdício, uma dissipação e mesmo um obscurecimento do originário. Essa dissipação opera-se no seio de uma amálgama de objectos, formas e coisas (MBEMBE, 2014, p. 87, grifos do autor).

Portanto, o uso do inglês – do francês, português ou até do espanhol – para a produção literária africana não implica a submissão à cultura europeia respectiva, mas, antes, denota uma postura de insolência ante essa mesma cultura que se impunha de modo a calar as manifestações locais. Escrever em língua inglesa – para se ater às autoras e autores nigerianos que debateremos doravante – serve mais aos propósitos dos próprios nativos do que aos dos europeus que lhes legaram a língua. Mesmo aqueles que tiveram uma formação acadêmica metropolitana não se deixaram contaminar por isso: Wole Soyinka, o primeiro autor negro (e, até bem recentemente, o único) a receber o Prêmio Nobel de Literatura, em 1986,⁴⁷ já “afirmou em muitas ocasiões que os seus estudos [...] na Universidade de Leeds foram um aparte necessário da sua formação [...] proporcionaram-lhe maior fôlego como escritor e provaram ser um incentivo para a sua criatividade como escritor africano” (CHABAL, 1994, p. 22). Articulamos anteriormente que o uso literário de uma língua estrangeira e o conhecimento e a apreciação do cânone ocidental não impõem óbices à verve criativa dos autores africanos. É bem provável, aliás, que a “angústia da influência”, divisada por Harold Bloom (1997),⁴⁸ seja mais sentida por escritores inseridos dentro de um mesmo sistema literário – cujas obras prévias despontam com imponência tal que os condena ora à imitação, ora à ânsia por originalidade e mérito próprio. Já para os escritores africanos da pós-colonialidade, que se valiam de um vasto arcabouço ancestral como fonte de inspiração (e alheio às referências culturais europeias), não havia preocupações dessa ordem:

⁴⁷ Em 2021, a honraria da Academia Sueca foi outorgada ao romancista tanzaniano Abdulrazak Gurnah. Nascido em 1948 no então Sultanato de Zanzibar, o escritor chegou ao Reino Unido, como refugiado, ainda nos anos 1960, onde estabeleceu residência. Hoje, ele atua na Universidade de Kent, como professor emérito de inglês e literaturas pós-coloniais.

⁴⁸ Na sua obra *The anxiety of influence: a theory of poetry* (1997), o crítico literário estadunidense postula, dentre outras coisas, que Shakespeare – referencial maior de autor(ia), a incorporação viva do próprio cânone ocidental – configura uma angústia irresistível, pois não tem como ser sepultado, ignorado ou substituído por seus sucessores (BLOOM, 1997, p. xviii). A partir dessa premissa, ele analisa “a história das relações intra-poéticas” (BLOOM, 1997, p. 5), ou seja, o modo como um poeta “ajuda” a formar o seguinte, o qual estaria, portanto, sempre em débito com o(s) grandes nomes do passado.

se olhavam para o Ocidente, era em busca de inspirações e modelos quanto à forma dos textos; o conteúdo, único e inimitável, tinha gênese local – “no momento em que a escrita triunfa como meio de comunicação [e criação], o panorama se transforma” (CANDIDO, 2019, p. 43) e a rica tradição oral, prevalente até aquele momento, cede lugar à letra impressa, rompendo fronteiras (locais) em direção ao universal.⁴⁹

Destarte, embora sob a moldura de formas inventadas bem longe dali, como o romance e o drama, por exemplo, o fundo dessas novas obras, sua substância, era inteiramente local. Não obstante, o olhar ocidental sobre as literaturas africanas ainda conserva(va) o viés inferiorizante de outrora, relegando-as à pecha de exóticas ou antiquadas. Por este motivo, Soyinka se ressentia do fato de sua obra, apesar de laureada com um Nobel, continuar reduzida a algo menor quando comparada – sem critérios imparciais de equivalência – à literatura que se produz no Ocidente (se não em termos estéticos, ao menos quanto ao teor). Em nota introdutória à tragédia, de sua autoria, *Death and the king's horseman* (1975), ele é enfático ao expor o reducionismo crítico com que se costuma encarar a sua produção literária – e a literatura africana como um todo –, denunciando uma perniciosa tendência editorial que insiste em catalogá-la(s) limitando-a(s) à perspectiva da “tradição” – em oposição a uma hipotética “modernidade” ideal (e fechada em si mesma, segundo critérios ocidentais excludentes), que ela(s) em tese não poderia(m) jamais alcançar.⁵⁰ Assim se expressa o autor ao esclarecer por que esse tipo de rotulação tende a ser pejorativo e problemático, e por que, portanto, tal postura empobrecedora deve(ria) ser evitada pela crítica especializada:

O problema dos temas desse gênero é que eles [...] recebem uma etiqueta simplista de “choque de culturas”, um rótulo danoso que [...] implica uma igualdade potencial *em toda e qualquer situação* envolvendo a cultura forasteira e a nativa, no solo efetivo da última. (No quesito inadequação, o prêmio ultramarino de asneira e condicionamento mental vai, sem dúvida, para o autor da sinopse da edição norte-americana do meu romance *Season of Anomy* [Temporada de anomia], que despidoradamente declara que tal obra retrata o “choque entre velhos valores e novos costumes, entre os modos

⁴⁹ “A literatura é uma invenção ocidental!”, enfatiza o escritor moçambicano João Paulo Borges Coelho, assertiva que soa óbvia para nós, mas talvez não o seja para muitos: “Pode parecer chocante para algumas pessoas, mas [...] neste sentido estrito, de escrita, publicação, edição, é um conceito ocidental. E o que se passa é a apropriação deste conceito, o que não significa que os conceitos não sejam próprios. O problema é que estamos nessa fase difícil de olhar para a literatura não nesta perspectiva épica, ética e limitadora social, mas temos que olhar para a literatura de uma maneira nova, pós-nacionalista” (PINHEIRO, 2021, p. 152). O autor também afirma que, no contexto de seu país natal, “muito da literatura mais sólida vem de trás. Tem um lastro até colonial. [...] Portanto, são transições ainda um pouco desgovernadas” (PINHEIRO, 2021, p. 153) que se propunham a – e lograram êxito em – pertencer à esfera editorial global.

⁵⁰ Uma abordagem mais justa, que encara a obra em questão sem compará-la a um parâmetro estrangeiro qualquer, é a proposta pelo acadêmico nigeriano F. Abiola Irele (2001, p. 19), que, ao compreender que a peça se centra em um momento crucial de ruptura na consciência africana, conclui sua análise dizendo que um dos maiores méritos literários deste drama de Soyinka consiste em demonstrar que o temido processo de **perda do valor cerimonial atribuído à palavra africana** é uma ocorrência – trágica, é claro – que tem início no cerne da própria linguagem.

ocidentais e as tradições africanas”!) É graças a esse tipo de mentalidade perversa que eu julgo necessário alertar [...] contra essa tendência reducionista lamentavelmente comum, [...] e não foi por acaso que evitei diálogos ou situações que a encorajassem. [...] O Fator Colonial é um incidente, um mero incidente catalizador. O confronto da peça é sobretudo metafísico, contido no [...] universo da mente yorubá (SOYINKA, 1975, p. 5-6, grifo do autor, tradução nossa).⁵¹

A crítica ao antagonismo reducionista “tradição versus modernidade” é corroborada por outros pensadores de renome no âmbito africano. O camaronês Achille Mbembe, por exemplo, em sua *Crítica da razão negra* (2013), é categórico ao expor como o imaginário contemporâneo é depreciativo no que concerne à África, esse “nome que geralmente outorgamos às sociedades consideradas impotentes, [...] incapazes de produzir o universal ou de confirmá-lo” (MBEMBE, 2018, p. 96); que nos “remete [...] a um mundo à parte, pelo qual não somos responsáveis, com o qual [...] nossos contemporâneos sentem dificuldade de se identificar” (MBEMBE, 2018, p. 97); vez que “tudo parte [...] da extraordinária dificuldade de produzir uma imagem verdadeira associada a uma palavra também verdadeira” (MBEMBE, 2018, p. 100). Para o filósofo, essa dificuldade de nomear o mundo africano decorre de “uma espécie de arbítrio primordial – [...] o preconceito inaugural em [...] regressão infinita” (MBEMBE, 2018, p. 100), que faz com que a imagem do continente se baseie toda em mitos e lendas (MBEMBE, 2018, p. 101): afinal, “**o que seria da África sem os fetiches e seus mistérios?**” (MBEMBE, 2018, p. 98, grifo nosso), indaga, instando-nos a desafiar as concepções corriqueiras que povoam nossas mentes e que mantêm, ainda hoje, todo o continente negro mergulhado na escuridão.⁵² O que é a África? – ou, para ser mais preciso, O que seria a “minha” África? – talvez seja a maior questão lançada aos autores pós-coloniais, que necessitavam dizer ao mundo o que até então jazia encoberto. E, ao fazê-lo, exigiam que se lhes reconhecessem tal como eram, demandando a mesma atenção respeitosa dispensada a outros escritores não-ocidentais – como os japoneses, os russos e os árabes, por exemplo – que, embora também sejam frequentemente vistos como exóticos ou

⁵¹ “The bane of themes of this genre is that they [...] acquire the facile tag of ‘clash of cultures’, a prejudicial label which [...] presupposes a potential equality in every given situation of the alien culture and the indigenous, on the actual soil of the latter. (In the area of misapplication, the overseas prize for illiteracy and mental conditioning undoubtedly goes to the blurb-writer for the American edition of my novel *Season of Anomy* who unblushingly declares that this work portrays the ‘clash between old values and new ways, between western methods and African traditions’!) It is thanks to this kind of perverse mentality that I find it necessary to caution [...] against a sadly familiar reductionist tendency, [...] and it is not by chance that I have avoided dialogue or situation which would encourage this. [...] The Colonial Factor is an incident, a catalytic incident merely. The confrontation in the play is largely metaphysical, contained in [...] the universe of the Yoruba mind” (SOYINKA, 1975, p. 5-6, emphasis in original).

⁵² A autora ganesa Ama Ata Aidoo (2006, p. viii-ix) ressalta que acadêmicos, intelectuais e formadores de opinião africanos por vezes também desconsideram qualquer coisa local que não se conforme ao que é conhecido e aceito por um padrão, forma ou princípio euro-ocidental, o que acaba por reforçar a perniciosa noção de que tudo aquilo que não se conhece sobre a África simplesmente não existe – ou que o que existe e não atende ao ideal (ocidental) de universalidade é indigno de atenção.

peculiares, não costumam ser rotulados de forma tão pejorativa – como selvagens, atrasados ou subdesenvolvidos.⁵³

Deste modo, na tentativa de se mostrarem equânimes em matéria de humanidade, muitos autores africanos beberam da fonte original da sabedoria ancestral, trazendo à luz – e à letra – o conhecimento ancorado na tradição oral, repositório de dizeres e saberes que guarda(va) toda a riqueza histórica e cultural de seus povos. Porém, os temas literários não estavam, por óbvio, restritos a mitos e lendas locais, ao folclore nativo ou às manifestações populares. Os escritores eram livres para, a partir de seus (próprios) locais de pertença, únicos no mundo, lançarem-se criativamente para além desse ideário remoto: “essas diferentes perspectivas mostram a procura criativa dos escritores africanos de meios para relatar a ‘sua’ África com a tradição ‘mundial’ da literatura moderna” (CHABAL, 1994, p. 26). Todavia, a busca por liberdade e autoexpressão continua(va) esbarrando nos preconceitos redutores a que nos referimos há pouco, de modo que até mesmo uma autora contemporânea – em pleno século XXI – ainda não consegue se ver livre do olhar ocidental, que insiste em tentar enquadrá-la dentro dos limites de uma concepção que seja, para o “centro”, palatável, de fácil catalogação. Trata-se da nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, que, na palestra posteriormente transformada em livro *O perigo de uma história única* (2019), conta que ouviu de um professor (universitário) norte-americano a “acusação” de que *Hibisco roxo* (o romance com que ela estreou na literatura em 2003) não era africano o bastante – ou, nas exatas palavras dele, de que não seria “autenticamente africano” (ADICHIE, 2019, p. 20), assertiva que a fez questionar em que consistiria essa autenticidade.

Ele alegava que as “personagens pareciam demais com ele próprio, um homem instruído de classe média: eles dirigiam carros, não estavam passando fome; portanto, não [poderiam ser] autenticamente africanos” (ADICHIE, 2019, p. 20-21). Adichie então conclui – e esse é o tema central de sua conferência –, que o tal perigo de uma história única reside na repetição de um

⁵³ Há autores árabes, contudo, como o ficcionista argelino Kamel Daoud e a poeta libanesa Joumana Haddad, que criticam o olhar ocidental. “Uma série interminável de mal-entendidos e simplificações exageradas, reforçada pelo medo generalizado do famoso ‘terrorista árabe’, ou pela ignorância e falta de curiosidade [...] em relação a nós, ou pelo fascínio da mídia com o lado superficial/sensacionalista de qualquer notícia, [fazem com que] o único modelo perceptível que resta, o único papel ‘evidente’, de mulher árabe, [seja] o da mulher velada, com todas as conotações negativas que esse modelo [...] transmite” (HADDAD, 2011, p. 24-25). Mas o fato é que a “mentalidade árabe não suporta perguntas, é por isso que ouvimos árabes se queixando do mal-entendido com que o Outro nos confronta, embora não façam nada além de agravar esse mal-entendido, dando-lhe desculpas e pretextos, levando o Ocidente a fazer generalizações – algumas racistas – sobre a cultura e a civilização árabe” (HADDAD, 2011, p. 76). “Eu nunca me senti árabe, sabia? É como a negritude, que **só existe a partir do olhar do branco**. No nosso bairro, no nosso mundo, [...] tínhamos um nome, um rosto e os nossos costumes. E ponto final” (DAOUD, 2016, p. 74, grifo nosso). Embora o olhar ocidental também menospreze o universo árabe como o faz com o africano, cremos que o paralelo se encerra por aí, pois, como vimos, o processo de inferiorização da África e dos africanos, levado a cabo pela empreitada colonizatória europeia moderna, excedeu todos os limites aceitáveis da “outrização” do diferente, criando uma categoria até então inédita de diminuição que passa(va) pela completa desumanização de populações inteiras para fins de exploração econômica, imposição religiosa e domínio ideológico-cultural.

estereótipo que, ainda que verdadeiro, não dá conta de abrigar toda a complexidade de um povo (ADICHIE, 2019, p. 26). Logo, essa suposta busca por “autenticidade” (na narrativa) africana serviria apenas para camuflar expectativas ocidentais que corroboram a compreensão limitada do que constituiria essa tal “africanidade” – não passando, portanto, de uma projeção calcada em noções (geralmente redutoras e ultrapassadas) erigidas ao longo de séculos de dominação e silenciamento. Daí por que o professor se espanta (e parece até se ressentir) ao se deparar com personagens africanas que conduzem automóveis e que fazem três refeições ao dia; ele não tem interesse em enxergar a África real – embora representada sob o véu da ficção nigeriana –, e admoesta a autora por não conformar seu texto literário a imagens padronizadas que confirmem as expectativas e julgamentos (calcificadas) dele sobre o que verdadeiramente é (ou deveria ser) o continente africano.⁵⁴ “Por esta razão **os estudiosos deveriam estar menos preocupados em identificar a especificidade africana da literatura** – embora isso seja também fundamental – e mais empenhados em compreender o mérito literário dessa literatura” (CHABAL, 1994, p. 26, grifo nosso), até porque há muitas Áfricas possíveis e passíveis de abordagem literária, não cabendo a um único indivíduo – africano ou não – decidir o que constitui(ria) uma representação digna do selo de “autêntica”.

Dito isso, consideramos injusta a suposição de que Soyinka, ao atribuir o conflito central do drama *Death and the king's horseman* a um dilema metafísico yorùbá, esteja de algum modo insinuando que essa etnia em particular seja representativa de toda a África – ou sequer de toda a Nigéria. Quando Kwame Anthony Appiah (1997, p. 120) afirma que “a situação de Soyinka é ainda mais complexa do que tende a se afigurar ao ocidental” porque, “mesmo que seus textos se dirigissem exclusivamente a outros africanos, ele não poderia pressupor um conhecimento das tradições iorubanas”, está partindo de uma premissa equivocada, pois em momento algum Soyinka sugere que outros africanos devam ter uma compreensão intuitiva do universo yorùbá; a implicância dele é (apenas) com o argumento ocidental de que uma dada cultura africana, seja ela qual for, seja sempre contrastada com uma eurocentrada, como se esta (lhe) fosse de algum modo superior. A conclusão a que chega Appiah está correta e é bem arrazoada – “o fato de eu explicar este ou aquele costume ou crença achanti não mostra, por si só, que eu esteja falando

⁵⁴ Visões estereotipadas atuais da África remontam ao período de administração colonial europeia do continente e tendem a ativar categorias monolíticas de ancestralidade e pertencimento identitário quando evocadas. Embora no panafricanismo tais imagens tenham sido fundamentais para administrar a realidade e construir uma identidade africana una em contraste à prevalência branca eurocentrada, sobretudo na diáspora negra (DAVIES, 1994, p. 10), sua evocação atual se dá em detrimento da diversidade cultural do continente e tende a amalgamar em uma imensa massa disforme as várias peculiaridades locais que há muito reclamam reconhecimento e atenção. O uso de termos como “africanidade”, portanto, deve ser sempre contextualizado, de modo a destravar o aparente reducionismo por ele(s) evocado (DAVIES, 1994, p. 5).

[necessariamente] para o Ocidente” (APPIAH, 1997, p. 120) –, o problema é a asserção (a nosso ver errônea) de que Soyinka tenha de alguma forma dito o contrário. Afigura-se pouco provável que um autor tão perspicaz avalizasse uma incongruência dessa. Mas, polêmicas interpretativas à parte, o fato é que nomes como Soyinka – ou Achebe, Emecheta, Adichie e outros das letras africanas contemporâneas – pode(m) ser classificado(s) tanto como autor(es) africano(s) quanto como escritor(es) nigeriano(s), ou mesmo yorùbá(s) ou igbo(s) etc., a depender do grupo étnico a que pertençam, sem que estas múltiplas categorizações, sobrepostas, entrem em conflito umas com as outras.⁵⁵

Francis Abiola Irele (2001, p. 6), no entanto, nega cabalmente a existência das chamadas literaturas “nacionais” africanas, afirmando que o fator territorial não bastaria para lhes conferir a necessária unidade, vez que, à falta de coesão idiomática – ou seja, de uma unidade linguística nativa –, não se pode falar de literatura nigerina, camaronesa, beninense etc. Ousamos discordar do mestre, pois não se pode atrelar a ideia de nação à de uma língua única, desconsiderando as conjunturas históricas peculiares e traumáticas enfrentadas pelo continente africano em séculos recentes. Uma formação nacional “orgânica” não foi possível em África precisamente em razão da ingerência europeia, que mudou irrevogavelmente a geopolítica local, de modo que sujeitar a análise – e até a validação – das jovens nacionalidades africanas a critérios de pureza europeus afigura-se um contrassenso. As unidades nacionais forjadas em torno de línguas eurófonas, no esteio da descolonização do continente, foi a única opção viável naquele contexto em específico – e apenas em uma realidade paralela (e utópica), na qual a Europa jamais tivesse saído mundo afora subjugando populações inteiras, poder-se-ia cogitar um cenário diferente. Nesse universo ideal(izado), vários reinos e povoados africanos de línguas e costumes comuns talvez tivessem tido a oportunidade de eventualmente se unificarem em formações nacionais à moda europeia – ou seja, de forma paulatina, sujeita apenas a tensões fronteiriças e a conflitos internos no seio do próprio continente. Tivesse a história se dado assim, talvez a Nigéria fosse, hoje, não um, mas (pelo menos) três países distintos; mas como não o foi, a transcorrência dos fatos históricos nos obriga a encará-los de frente; ideal ou não, esta é a única realidade com que temos que lidar. Outrossim, a validade das literaturas nacionais africanas deriva do simples fato de elas existirem no mundo, construindo cânones próprios, influenciando umas às outras e se reinventando como partícipes do mundo editorial contemporâneo. Voltemos, então, à sua classificação:

⁵⁵ “Eles são achantis, iorubas, kikuyus, [...] São ganeses, nigerianos ou quenianos, mas, será que isso quer dizer alguma coisa? [...] uma história colonial recente, uma multiplicidade de várias tradições locais subnacionais, uma língua estrangeira cuja cultura metropolitana [...] definiu os ‘nativos’ como inferiores, por sua raça, e uma cultura literária ainda [...] em [...] formação. [...] faz sentido falar de um escritor nigeriano como um escritor africano, [...] por haver tentado enfrentar alguns desses problemas comuns” (APPIAH, 1997, p. 115-116).

Ao negar uma unidade metafísica e mítica nas concepções africanas, [...] *não* neguei que ‘literatura africana’ seja uma categoria útil (APPIAH, 1997, p. 122, destaque do autor).

Os escritores africanos têm em comum [...] uma situação [...] e uma perspectiva sócio-histórica [análoga]. Um dos aspectos dessa situação é o aumento da alfabetização e da disponibilidade de impressão da palavra escrita. Isso gera o já conhecido problema da transição de culturas fundamentalmente orais para culturas literárias: [...] o indivíduo Soyinka, um nigeriano afastado do mundo tradicional e [...] certo de seus ancestrais iorubas, luta com o Soyinka que vivencia a perda desse mundo, dos deuses de quem ele fala com tanto amor e saudade (APPIAH, 1997, p. 124).

Novamente, precisamos separar em duas partes o arrazoamento que empreenderemos a partir do trecho supracitado: primeiramente, debateremos o valor da categoria “autoria africana” como uma classificação que, apesar de ampla, não promove o apagamento das especificidades dos autores de cada país; logo após, comentaremos como as etnias dos escritores, suas heranças culturais características, influenciam (ou não) suas produções literárias individuais. No que diz respeito à designação genérica “literatura africana”, entendemo-la perfeitamente válida porque, a exemplo da alcunha “literatura latino-americana”, ela designa o conjunto de criações literárias produzidas dentro de um contexto histórico e geográfico específico, resultando em textos que, embora não necessariamente abriguem semelhanças entre si, guardam certas afinidades que nos permitem lhes dar um tratamento analítico comparativo. Não se trata, é claro, não custa repetir, de comparar os temas abordados pelos autores, mas, sim, de ponderar sobre como eles exploram em seus textos diferentes temáticas que têm em comum o elemento nivelador da resistência de cada povo face à dominação estrangeira. Se o *indivíduo* Soyinka sofre ou não para conciliar sua ancestralidade yorùbá com as imposições e restrições editoriais da contemporaneidade, isso não nos interessa, pois nosso foco está na forma como o *escritor* Soyinka – bem como outros autores africanos – põe(m), na página impressa, tais inquietações. Eventuais reflexões de ordem étnica, pois, só são relevantes para nós na medida em que iluminam a obra analisada – e por isso iremos tentar nos restringir à letra, apenas, evitando elucubrações acessórias improfícuas para o nosso propósito crítico.

Dito isso, chegamos à segunda questão digna de nossa atenção: a ascendência étnica de cada autor como elemento (in)formador de sua literatura. Inicialmente, é preciso dizer que essa insistência de Appiah em supervalorizar a herança yorùbá de Wole Soyinka talvez se dê porque o pensador ganês enxergue o tópico da etnicidade com uma magnitude superlativa que, de certo modo, é inaplicável ao contexto nigeriano. Em Gana, os antagonismos étnicos datam de muitos séculos: guerras tribais atrozmente ceifavam aldeias inteiras, e os inimigos derrotados sobreviventes eram amiúde aprisionados e enviados como escravos aos comerciantes do tráfico transatlântico

– temática muito bem abordada no romance de estreia da autora ganense-americana Yaa Gyasi, *O caminho de casa* (2017). Já na Nigéria, a convivência entre os (muito) diversos agrupamentos étnicos se deu de forma menos bélica, sem maiores alterações anteriores à eclosão do conflito de Biafra, em 1967 (FALOLA et al., 2018, p. xxvii).⁵⁶ Não estamos insinuando que antes disso reinava a paz absoluta,⁵⁷ é claro, ou que disputas étnicas pontuais não tenham ocorrido, mas as animosidades eram, sim, menos pronunciadas, e questões atinentes à etnia desempenhavam um papel mais premente no seio de cada comunidade tribal isoladamente tomada. O próprio Chinua Achebe (1984, p. 47), v.g., chama a suposta solidariedade pan-igbo de “invenção da imaginação nigeriana”, alegando que ela existiu apenas brevemente e com um objetivo muito específico – por ocasião da guerra civil –, acrescentando ainda que “povoados igbo competiam entre si por certos tipos de avanço social, [...] não se preocupavam com unidade pan-igbo nem cobiçavam a obtenção de vantagens sobre os nigerianos não-igbo. Não havia presunção de lealdade para além dos povoados ou aldeias igbo” (ACHEBE, 1984, p. 47, tradução nossa),⁵⁸ que existiam como unidades independentes.⁵⁹

A origem do ressentimento nacional em relação aos igbos é tão antiga quanto a Nigéria e tão complexa quanto. Mas pode ser resumida assim: a cultura igbo, por ser suscetível a mudanças, individualista e deveras competitiva, deu ao homem igbo uma vantagem inegável sobre os seus compatriotas, garantindo-lhe as credenciais necessárias para progredir na sociedade colonial nigeriana. Diferentemente dos hauçá-fulanis, ele não era reprimido por uma religião rígida, e, ao contrário dos yorúbás, não era tolhido por hierarquias tradicionais. Esse tipo de criatura, que não temia a Deus nem aos homens, era ideal para fruir as oportunidades tais como eram ofertadas pelo homem branco. E

⁵⁶ O cerne do conflito bélico biafrense recai em outro aspecto cultural bem mais arraigado: a religião. “O norte [...] era a terra dos hausas, karunis e fulanis. Os fulanis procediam do sul do Saara, tendo se estabelecido na região pela conquista, trazendo a sua religião muçulmana” (FORSYTH, 1977, p. 18). Tal re(li)gião, altamente conservantista e refratária às mudanças e ao progresso, constituía um óbice ao projeto de unificação da nação nigeriana em torno de uma única bandeira, o que fez com que o Norte fosse “deixado em paz” pela administração colonial britânica – que acabou isolando-o e, inadvertidamente, criou uma bomba-relógio, que explodiria mais à frente.

⁵⁷ Curiosamente, o maior embate local documentado do século XIX foram as chamadas guerras yorúbás, ocorridas no seio da própria etnia em razão de instabilidades sucessórias iniciadas a partir de 1833, por disputas envolvendo diferentes subgrupos yorúbás. O cessar-fogo acordado em Lagos com a mediação dos ingleses no ano de 1886 não durou muito tempo e, após esforços coordenados com os franceses e tratados de paz firmados com as várias facções combatentes, chegou-se ao fim da alteração em 1893, estabelecendo-se em definitivo o domínio colonial britânico da região (FALOLA et al., 2018, p. 420).

⁵⁸ “[...] *pan-Igbo solidarity is a figment of the Nigerian imagination. It has never existed except briefly, and for a unique reason, during the Civil War. [...] Igbo towns competed among themselves for certain kinds of social achievement, [...] They did not concern themselves with pan-Igbo unity nor were they geared to securing an advantage over non-Igbo Nigerians. Beyond town or village the Igbo has no compelling traditional loyalty*” (ACHEBE, C., 1984, p. 47).

⁵⁹ Os igbo “[...] já foram chamados de ‘povo sem Estado’ ou ‘acéfalo’ por antropólogos; [...] eles são [...] favoráveis à organização política em pequena escala, de modo que [...] os olhos de cada homem possam enxergar ali, onde as coisas estão acontecendo. Assim, cada uma dessas mil cidades era um mini-Estado, com jurisdição total sobre seus assuntos. [...] Isso os tornava reconhecidamente difíceis de ser administrados por um governo central, como os britânicos descobriram, mas nunca apreciaram nem tampouco perdoaram. O desagrado deles ficou claro durante a tragédia de Biafra, quando acusaram os igbo de ameaçarem desmembrar um Estado-nação que haviam formado cuidadosa e laboriosamente” (ACHEBE, C., 2012, p. 47).

os igbos as agarraram com ambas as mãos. Embora os yorùbás tivessem uma enorme vantagem histórica e geográfica, os igbos compensaram sua desvantagem com um grande impulso de energia nos vinte anos entre 1930 e 1950. [...] esse tipo de sucesso pode trazer consigo uma punição mortal: o perigo de arrogância, orgulho excessivo e falta de consideração, que convidam à inveja e ao ódio (ACHEBE, C., 1984, p. 46, tradução nossa).⁶⁰

Enquanto os igbo seguiam prosperando – emigrando em massa “para fugir da extrema densidade da população que os abafava nas suas florestas, para ocidente, Lagos e Kano ao norte, contribuindo assim para o desenvolvimento social, cultural, mas sobretudo económico dessas regiões de que fizeram a sua nova pátria” (BONNEVILLE, 1968, p. 43) –, os hauçá-fulani do norte seguiam atrasados em virtude da “barreira religiosa” (BONNEVILLE, 1968, p. 40) que o islã(o) impunha: “a religião mulçumana [os] mantinha afastados do desenvolvimento técnico e cultural. **Exilaram-se ao longo dos anos, cada vez mais numerosos**” (BONNEVILLE, 1968, p. 42, grifo nosso) e fechados em si mesmos. De fato, “[a] religião não é [...] totalmente estranha ao conflito. As duas comunidades são fanaticamente religiosas, e não é presunçoso afirmar que os cristãos se encontram entre os mais fervorosos do mundo” (BONNEVILLE, 1968, p. 99). Acreditamos, porém, que o fator religioso catalizador de atritos está mais fortemente ligado ao extremismo muçulmano: refratários a tudo que lhes é estranho, os adeptos de Maomé costumam encarar qualquer outro como um adversário a ser combatido, ou no mínimo evitado a todo custo. Talvez a maior consequência desse ensimesmamento tenha sido um enorme déficit educacional em relação ao resto da nação: “no Ano da Independência, 1960, o norte, embora contasse com mais da metade da população da Nigéria, [...] tinha apenas 41 escolas secundárias, contra as 842 do sul” (FORSYTH, 1977, p. 19), um abismo espantoso de mais de dois mil por cento. “A educação ocidental era perigosa para os emires, que se empenharam ao máximo para limitá-la a seus próprios filhos e aos filhos da aristocracia” (FORSYTH, 1977, p. 19), enquanto a massa populacional seguia (vivendo) em condições feudais, alheia ao mundo exterior.

Em contraste, registra-se que, “[p]or volta de 1967, quando a região leste se separou da Nigéria, possuía sozinha mais médicos, advogados e engenheiros que qualquer outro país da África Negra” (FORSYTH, 1977, p. 20). Wole Soyinka (1996, p. 6) minimiza essas diferenças

⁶⁰ “The origin of the national resentment of the Igbo is as old as Nigeria and quite as complicated. But it can be summarized thus: The Igbo culture being receptive to change, individualistic and highly competitive, gave the Igbo man an unquestionable advantage over his compatriots in securing credentials for advancement in Nigerian colonial society. Unlike the Hausa/Fulani he was unhindered by a wary religion and unlike the Yoruba unhampered by traditional hierarchies. This kind of creature, fearing nor God nor man, was custom-made for to grasp the opportunities, such as they were, of the white man’s dispensation. And the Igbo did so with both hands. Although the Yoruba had a huge historical and geographical head-start the Igbo wiped out their handicap in one fantastic burst of energy in the twenty years between 1930 and 1950. [...] this kind of success can carry a deadly penalty: the danger of hubris, over-weening pride and thoughtlessness, which invites envy and hatred” (ACHEBE, C., 1984, p. 46).

ao defender que não o “norte” não existe enquanto unidade política; segundo ele, a região não passaria de um “mito cuidadosamente propagado de uma solidariedade política acrítica desta seção populacional, [...] o alardeado golfo entre o norte e o sul foi uma invenção deliberada de uma liderança minoritária sedenta de poder [cujo] jogo divisionista” mobilizou as massas em prol da agenda de uma elite parasita (SOYINKA, 1996, p. 6-7, tradução nossa).⁶¹ Tal elite, que atende pelos nomes sortidos e imprecisos de “Califado Sokoto, Elite Nortista, Máfia de Kaduna, oligarquia hauçá-fulani, Legado do Sardauna, jihadistas de Dan Fodio etc., [...] constituem de fato uma minoria – **uma claqué perigosa, conspiratória e reacionária, mas ainda assim uma minoria**” (SOYINKA, 1996, p. 8, tradução nossa, grifo nosso).⁶² Seja como for, uma antipatia e hostilidade real surgiu entre as regiões, com consequências desastrosas, como se verá a seguir – quer tenham as massas sido instadas à violência pelos interesses mesquinhos de alguns poucos (líderes) manipuladores, quer tenham se insurgido de forma orgânica, os resultados foram os mesmos: conflitos intranacionais e derramamento de muito sangue inocente.

Independentemente da ótica adotada, o fato é que os orientais (igbos ou minoritários) que trabalhavam no Norte – para suprir o vácuo de mão-de-obra qualificada da região –, viviam mal, “confinados em *Sabon Garis*, ou Bairros dos Estrangeiros, uma espécie de gueto fora das cidades muradas. [...] As escolas eram segregadas e coexistiam duas sociedades radicalmente diferentes, sem que houvesse qualquer tentativa dos ingleses para promover uma integração gradativa” (FORSYTH, 1977, p. 21) – os compatriotas não se enxergavam como irmãos, e esse problema não foi diagnosticado a tempo (ou sequer considerado um problema). Somada a tais fatores, a instabilidade política que dominou a cena pós-independência nigeriana foi o estopim para a explosão das tensões em ebulição: sucessivos golpes militares e disputas pelo controle do país levaram à revolta do povo igbo, responsabilizado pelo assassinato do primeiro-ministro (nortista) em 15 de janeiro de 1966 (BONNEVILLE, 1968, p. 58). De fato, foi atribuído a um alto oficial igbo a (ir)responsabilidade de planejar a eliminação dos dirigentes não-igbo, como forma de restaurar a soberania subtraída de seu povo,⁶³ mas dificilmente toda uma etnia podia ser culpabilizada por isso. Mas foi exatamente isso o que aconteceu, e um *polgrom* organizado

⁶¹ “[...] carefully propagated myth of an uncritical political solidarity within this section of the populace, [...] the so-called gulf between the north and the south was a deliberate invention of a minor, power-besotted leadership and its divisive gamesmanship” (SOYINKA, 1996, p. 6-7).

⁶² “[...] the Sokoto Caliphate, the Northern Elite, the Kaduna Mafia, the Hausa-Fulani oligarchy, the Sardauna Legacy, the Dan Fodio Jihadists, et cetera, [...] do constitute a minority – a dangerous, conspiratorial, and reactionary clique, but a minority just the same” (SOYINKA, 1996, p. 8).

⁶³ Trata-se do comandante-em-chefe do Exército, Major-General Aguyi Ironsi, que, embora igbo, na verdade foi o responsável por conter o golpe em curso, assumindo interinamente o comando do Exército e, também, o da nação – iniciativa que contou com forte apoio da população, farta dos escândalos de corrupção dos governos civis que o antecederam (FORSYTH, 1977, p. 39-41). O próprio Ironsi seria assassinado em julho daquele mesmo ano, vítima de um contragolpe orquestrado pelos opositores nortistas (FORSYTH, 1977, p. 54-56).

pelos habitantes (originais) do Norte dirigiu toda sua fúria assassina àqueles que julgavam como antinacionalistas:⁶⁴ aproximadamente “[t]rinta mil ibos foram chacinados de Kano a Lagos” (BONNEVILLE, 1968, p. 78); outros seiscentos mil “[f]oram torturados, mutilados, despojados ou [tornados] órfãos, viúvos ou viúvas” (BONNEVILLE, 1968, p. 90):

A selvageria bestial que levou à morte de trinta mil civis inocentes merece ser relatada. Ela torna mais compreensível aos nossos olhos europeus esta secessão biafrense. Ela explica também a razão por que quarenta e cinco milhões de nigerianos [deixaram] cruelmente morrer de fome, em 1968, **treze ou catorze milhões de biafrenses**. [...] O encarniçamento cego dos carrascos sobre [...] vítimas de todos os sexos mal permite uma descrição. Mulheres esventradas, fetos reduzidos a migalhas. Outras violadas por leprosos [...]. Olhos arrancados, partes genitais laceradas... (BONNEVILLE, 1968, p. 80, grifo nosso).⁶⁵

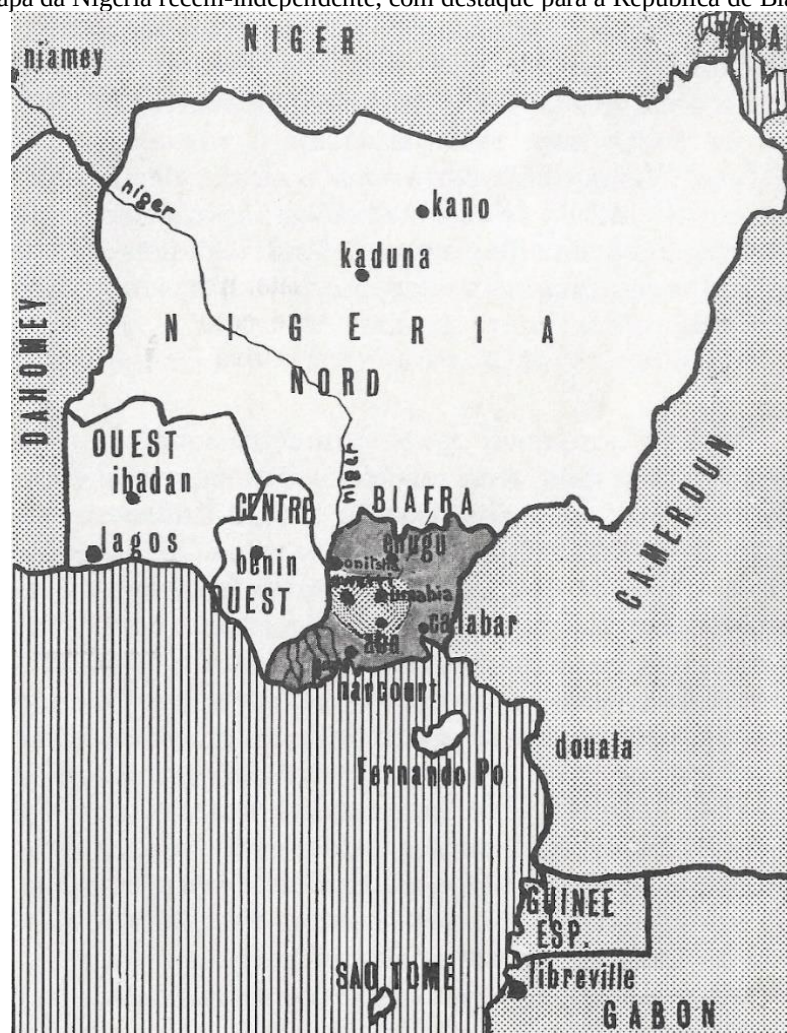
O massacre só teve fim porque, “[n]a falta de vítimas, a caça aos ibos” finalmente cessou (BONNEVILLE, 1968., p. 91); “um total de dois milhões de seres [...] fugiram, em longas filas [...] na selva, na direcção do Oriente [...] durante longas semanas, através de distâncias [...] da ordem dos mil a mil e quinhentos quilómetros. Muitos pereceram nesse êxodo gigantesco” (BONNEVILLE, 1968, p. 90-91). Ao final, após as matanças ocorridas nos dias 29 de maio, 29 de julho e 29 de setembro daquele ano – a sincronicidade dessas datas não deixa espaço algum para dúvidas quanto ao planejamento dos eventos daquele ano – e a emigração em massa daí decorrente, “a Nigéria Oriental já não era povoada senão por Ibos, Ibíbios, Efiks, Ekois e Ijaws. Nove milhões de ibos, cinco milhões de minoritários. Catorze milhões de seres humanos numa superfície de 75 mil quilómetros quadrados. A mais forte densidade africana” (BONNEVILLE, 1968, p. 91). Surgiu então a República de Biafra, nunca validada pela comunidade internacional – os únicos a legitimarem a existência do país foram Gabão, Haiti, Costa do Marfim, Tanzânia e Zâmbia, embora França, Inglaterra, União Soviética e Israel, dentre outros, tenham concedido apoio não-oficial –, vigorando entre 30 de maio de 1967 e 12 de janeiro de 1970 (FALOLA et al., 2018, p. 78). Localizado no Golfo de Biafra (fig. 2), sua concepção explica-se pelas – e foi uma reação às – perseguições e matanças do ano anterior. A tentativa de secessão desencadeou uma sangrenta guerra civil na região, suscitando altos índices de óbitos e uma enorme fome no território de Biafra, além de consequências catastróficas para a economia e a reputação (figs. 3

⁶⁴ “O paradoxo de Biafra era que os próprios igbo tinham, de início, defendido a ideia de uma nação nigeriana com mais entusiasmo que outros nigerianos. Prova disso é que os britânicos jogaram mais igbo na prisão por sublevação do que qualquer outra etnia durante as duas décadas de agitações e revoltas pré-independência” (ACHEBE, C., 2012, p. 47).

⁶⁵ “Meu sentimento em relação à Nigéria foi de profunda decepção. Não porque havia gangues caçando e matando civis inocentes com a mais brutal selvageria em muitas partes do norte da Nigéria, mas porque o governo federal nada fez, deixando isso acontecer. Como o Estado não cumpriu sua obrigação básica para com seus cidadãos, a consequência foi a secessão do leste” (ACHEBE, C., 2012, p. 50-51).

e 4) da Nigéria (FALOLA et al., 2018, p. 7-8).⁶⁶ Apesar da derrocada, até hoje existem entidades dedicadas à manutenção da memória do acontecimento, como, por exemplo, o *Movimento pela Efetivação da Soberania do Estado de Biafra*, que visa à realização da reforma política no país e à promoção da identidade igbo (FALOLA et al., 2018, p. 78-79).

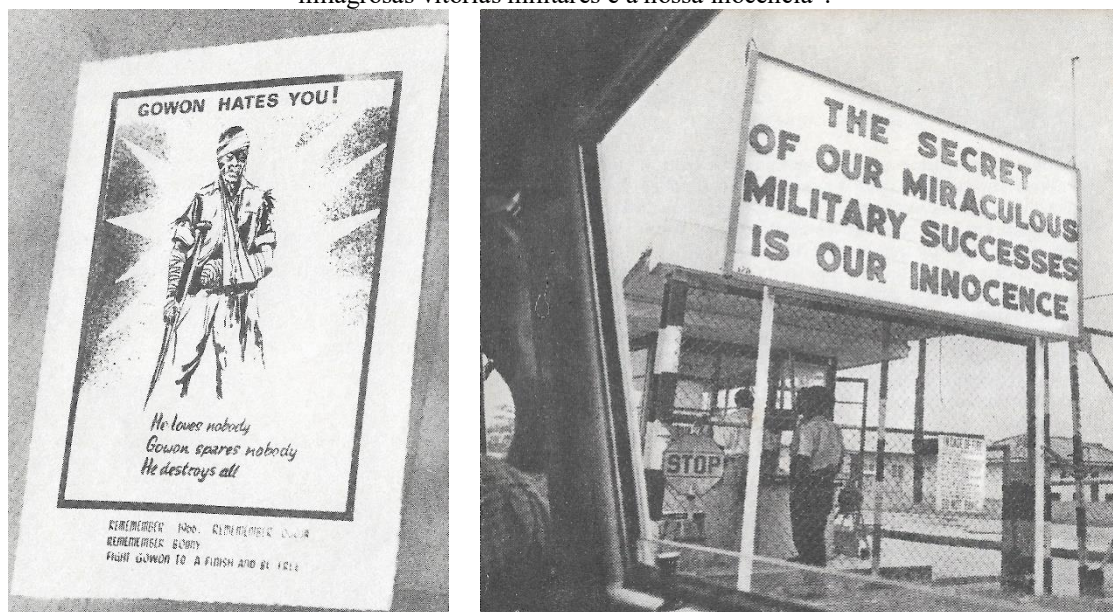
Figura 2 – Mapa da Nigéria recém-independente, com destaque para a República de Biafra, o país igbo.



Fonte: BONNEVILLE, 1968, p. 36.

⁶⁶ A catástrofe que se sucedeu representa mais um desses casos emblemáticos de negligência internacional durante um colapso democrático. Os governos nigeriano e britânico muito convenientemente minimizaram o barbarismo do conflito e a fome que assolou a região rebelde, isolada do mundo enquanto resistia bravamente. Para Frederick Forsyth (1977, p. 84), a tragédia poderia ter sido evitada caso, quando da fuga em massa após os massacres do ano anterior, tivessem sido feitos “apelos ao Fundo de Refugiados da ONU na esperança de se obter ajuda externa para impedir que os refugiados morressem de fome”. Talvez assim obtivessem a simpatia da comunidade internacional, mas, “[n]aquele momento de crise, foi posto em prática o sistema de família prolongada, a estrutura tradicional pela qual cada um é obrigado a ajudar qualquer parente em desgraça, por mais distante que seja. Os refugiados desapareceram quase milagrosamente, encontrando abrigo com avós, tios, primos e parentes afins que há muito não viam. [...] o arrimo da família simplesmente assumia o encargo de mais algumas bocas para alimentar. Foi por esse motivo que, pelo menos na superfície, o problema pareceu ser resolvido tão depressa” (FORSYTH, 1977, p. 84-85). *The bride price* (1976) menciona um provérbio igbo que diz que “no dia dos parentes de sangue, os amigos se vão”, ou seja, diante da adversidade, pode-se sempre contar com familiares, seus consanguíneos (EMECHETA, 2018h, p. 55).

Figuras 3 e 4 – Panfletos contra o governo nigeriano e a favor da empreitada biafrense: “[O general Yakubu] Gowon odeia você! Ele não ama ninguém. Gowon não poupa ninguém. Ele destrói tudo” e “O segredo de nossas milagrosas vitórias militares é a nossa inocência”.



Fonte: Gilles Caron/ Gamma (BONNEVILLE, 1968, p. 40 e 44).

A Guerra Civil da Nigéria definiu uma identidade igbo: [...] criou os mercadores igbos das cidades do Norte da Nigéria como um objeto identificável de agressão, no período que levou à invenção de Biafra. [...] **cada uma das três identidades étnicas centrais da vida política moderna** – os haussá-fulanis, os iorubanos e os igbos – **foi produto da transição turbulenta do status colonial para o pós-colonial**. [...] Todavia, a política nigeriana – tal como a economia mais cotidiana das relações pessoais [...] – orienta-se por esses eixos; e só muito ocasionalmente vem à tona o fato de que até essas três identidades problemáticas correspondem, quando muito, por [apenas] sete em cada dez nigerianos (APPIAH, 1997, p. 247, grifos nossos).

Essa história se repete mesmo em lugares onde não foi escrita com letras de sangue. [...] A Gana moderna assiste ao desenvolvimento de uma identidade akan, à medida que os falantes dos três principais dialetos regionais do twi – achanti, fante e akuapem – vão-se organizando numa corporação contrária a uma unidade ewe [...] identidades são complexas e múltiplas, e brotam de uma história de respostas mutáveis às forças econômicas, políticas e culturais, quase sempre em oposição a outras identidades. [...] elas florescem a despeito do [...] nosso “desconhecimento” de suas origens, isto é, a despeito de terem suas raízes em mitos e mentiras (APPIAH, 1997, p. 247-248).

Como se pode notar, a configuração étnica da Nigéria é consequência direta das políticas implementadas durante e após a vigência do protetorado britânico na região,⁶⁷ razão pela qual os atributos étnicos não podem ser vistos como se predicaos determinantes para a compreensão de indivíduos reais – ou de personagens fictícias –, uma vez que, embora facilmente aferíveis

⁶⁷ Buchi Emecheta (1986, p. 68) e seu irmão, ambos nascidos em Lagos, falavam yorùbá com fluência de nativos e “quase” conseguiam esquecer sua origem igbo. Mas os políticos locais não permitiam que alguém olvidasse que, antes de qualquer coisa, todos os cidadãos nigerianos eram igbos, yorùbás, hauçás ou efiks. Em razão disso, ela declara que se sentia indiretamente coagida a possuir uma consciência étnica, embora desejasse que ser nigeriana, apenas, bastasse (EMECHETA, 1986, p. 68).

em determinados casos, não passam de um construto do intelecto, de uma concepção racional útil: “[a]qui, como no caso da raça, [...] a tribo ou a religião, como todas as identidades sociais, baseia-se numa ficção idealizadora, pois a vida na Nigéria [...] passou a ser vivida através dessa idealização: a identidade igbo é real porque os nigerianos acreditam nela” (APPIAH, 1997, p. 248). Disparidades étnicas locais existem de fato, claro – a variedade linguística e a diversidade de costumes dão conta disso –, mas não como um fator desagregador, necessariamente. cremos, inclusive, que a questão da etnicidade nigeriana não se assemelha a outras percepções étnicas, de forte teor identitário e segregacionista, como na Espanha contemporânea, por exemplo, com os povos basco, galego e catalão, três grupos que empunham bandeiras distintas e dois dos quais atualmente lideram movimentos separatistas robustos dentro de um mesmo Estado-nação. Essa percepção se confirma quando, ao analisar a produção ficcional nigeriana, deparamo-nos mais com semelhanças do que com diferenças nas (motiv)ações das personagens, bem como em seus anseios, temores, esperanças e angústias:

Examinando de perto, descobrimos que as dessemelhanças não são nem geográficas nem étnicas, ainda que determinados autores achem que as suas personagens estejam exibindo tendências étnicas ou culturais específicas. Isso ocorre não apenas porque a ingenuidade emocional ou o sofrimento e a perplexidade são universais, mas também porque a [ficção] expõe um cenário africano comum que é igualmente desconcertante em cada aspecto essencial: social, político e econômico. Contra esse pano de fundo, é quase impossível caracterizar as reações dos protagonistas às suas crises pessoais, ou seus esforços para negociar com o meio, em termos étnicos ou mesmo sub-regionais (AIDOO, 2006, p. xiii, tradução nossa).⁶⁸

Diante disso, chegamos à constatação de que a literatura produzida na Nigéria, em geral – e as duas obras objeto de análise do presente estudo, em específico –, utiliza(m) uma ou outra etnicidade específica para compor suas personagens, de modo a dar-lhes contornos reais e pintá-las com cores vivas, tornando-as facilmente reconhecíveis para os leitores locais, mas também de certo modo as universalizando para os de outras localidades e de outros tempos. Seguindo a mesma argumentação utilizada quando defendemos que aspectos atinentes à história da África são parte intrínseca das obras (pós-coloniais) – i.e., são integrais, não meramente acessórios e, portanto, não podem ser separados do todo que compõe o texto –, consideramos que questões relativas a etnia, origem geográfica ou ascendência também constituem elementos integrantes

⁶⁸ “Examined closely, we would find that the dissimilarities are neither geographic nor ethnic, even when certain authors actually thought that their characters were exhibiting specific ethnic and cultural tendencies. This is not only because emotional naivety or pain and bewilderment are universal, but also because the collection exposes a general African landscape that is uniformly bewildering in every vital aspect: social, political and economic. Against such a background, it is almost impossible to characterise any of the protagonists’ responses to their personal crises, or efforts to negotiate their environment, in specific ethnic or even sub-regional terms” (AIDOO, 2006, p. xiii).

da narrativa e devem ser analisados em conjunto com as demais informações disponíveis, pois, para “apreender esteticamente a totalidade e plenitude de uma obra de arte ficcional”, segundo o crítico literário e teatral teuto-brasileiro Anatol Rosenfeld (2014, p. 46), é preciso ser “capaz de sentir vivamente todas as nuances dos valores não-estéticos [...] que sempre estão em jogo onde se defrontam seres humanos” (ROSENFELD, 2014, p. 46). Assim, o fato de a protagonista de *As alegrias da maternidade* (1979), Nnu Ego, ser natural de Ibusa, região de domínio igbo, e depois se mudar para a urbana Lagos, cidade multicultural porém de forte prevalência yorùbá, apenas ilustra a dinâmica das relações étnicas locais prevalentes no período em que se passa a obra. Semelhantemente, a linhagem yorùbá da protagonista Yejide, de *Fique comigo* (2017), da nigeriana Ayòbámi Adébáyò – segundo romance objeto de análise do presente estudo, abordado em pormenor no capítulo quarto da tese –, também serve apenas para fins de caracterização da personagem, não devendo ser lida como uma tentativa de afirmação político-identitária, como se a intenção da autora fosse outra que não compor uma personalidade fictícia dinâmica e viva, que salta da página e nos parece real.⁶⁹

Seria também injusto presumir que a identidade étnica das protagonistas seja meramente o reflexo da etnicidade de suas autoras, pois, ainda que haja convergência entre a ascendência das duas escritoras e a de suas respectivas personagens centrais, não se pode apontar isso como evidente. Quando avaliamos a caracterização étnico-regional das personagens de Emecheta, por exemplo, cuja carreira é mais longa do que a de Adébáyò – até porque esta só veio a publicar um romance no ano da morte daquela, 2017 –, veremos que, embora haja, sim, uma prevalência de protagonistas da etnia igbo – em *No fundo do poço* (1972), *Cidadã de segunda classe* (1974), *Preço de noiva* (1976), *A menina escrava* (1977), *As alegrias da maternidade* (1979) etc. –, identificações tribais e/ou regionais outras também são usadas pela escritora quando a história narrada assim o exige. Isto posto, em *Double yoke* (1982) temos um casal de protagonistas que, embora de tribos próximas, são de etnias diferentes – Ete Kamba é, nas palavras de Nko, “um ibíbio de Mankong”, ao passo ela é efik, nasceu “a quase duas milhas de distância” da tribo dele (EMECHETA, 2018d, p. 114). Em *Gwendolen* (1989), cuja protagonista tem origem jamaicana, a autora dedica a obra “à mulher diaspórica que se negou a cortar o cordão umbilical que a une à África” (EMECHETA, 2018e, tradução nossa).⁷⁰ Em *Destination Biafra* (1982), a heroína

⁶⁹ “Não espanta, portanto, que a personagem pareça o que há de mais vivo no romance; e que a leitura deste dependa basicamente da aceitação da *verdade* da personagem por parte do leitor. Tanto assim, que nós perdoamos os mais graves defeitos de enredo e de idéia aos grandes criadores de personagem” (CANDIDO, 2014, p. 54, destaques do autor). Essa verdade da personagem está intimamente ligada à habilidade de seu criador em dar-lhe profundidade existencial, de modo que seu leitor a enxergue como um ser humano real, dotado de características e peculiaridades que a distinguem como única e especial.

⁷⁰ “To that woman in the Diaspora who refused to sever her umbilical cord with Africa” (EMECHETA, 2018e).

Debbie Ogedemgbe “não é nem igbo nem yorùbá nem hauçá, é simplesmente uma *nigeriana*” (EMECHETA, 2018c, p. vii, tradução nossa, destaque da autora).⁷¹ *Kehinde* (1994) tem como personagem-título uma mulher igbo que ostenta um nome yorùbá.⁷² E *Naira power* (1982) conta com duas protagonistas yorùbás residentes de Lagos (EMECHETA, 1982, p. 31) que professam a fé islâmica (EMECHETA, 1982, p. 3).

The rape of Shavi (1983), por seu turno, traz a representação de uma tribo africana de procedência indeterminada, pois, para discorrer com imparcialidade sobre a presença europeia em África, a autora optou por não caracterizar a tribo fictícia com nenhuma (de)marca(ção) de origem etnogeográfica específica ou facilmente reconhecível, de modo que a narrativa pudesse ser lida como uma crônica mais geral e abrangente sobre os danos decorrentes da violação (*rape* significa, literalmente, estupro) do continente africano pelos invasores estrangeiros. E *The new tribe* (2000), por fim, aborda a saga do jovem (genericamente) africano Chester, que, em busca das próprias raízes, ao final se descobre tão nigeriano quanto britânico, pensando a identidade menos em termos de herança ancestral e mais como (auto)construção. Percebe-se, pois, o quão amplo é o leque de personagens – e temas – abordados por Emecheta em seus escritos, de modo que, antes de adentrarmos na questão chave da análise crítica sobre a sua *magnus opus* – i.e., **a representação da maternidade e a condição feminina (em África)** –, precisamos apresentar a autora e sua obra dentro do panorama das literaturas africanas pós-coloniais para, em seguida, abordar Adébáyò e sua escrita, expondo de que modo as duas escritoras se diferenciam e/ou se aproximam quanto à linguagem artística usada e às escolhas estéticas feitas a partir do contexto de produção em que cada uma teve oportunizada a sua expressão literária individual – tanto no que concerne aos impulsos criativos quanto ao seu percurso editorial próprio.

Antes disso, porém, convém esclarecermos que a problemática da autoria *feminina* em África teve como ponto central a necessidade de dizer de si e abordar temas até então intocados pelos autores (homens) do continente. Assim como para os (homens e mulheres) nativos o outro era o estrangeiro, para as mulheres, o outro eram os homens, de modo que “[a] problemática do gênero permaneceu ausente tanto na literatura colonial quanto nos textos africanos de autoria masculina. [...] A atenção atual dada aos aspectos de gênero por autores homens indica que eles leram a obra de suas irmãs, em que questões de gênero têm proeminência” (SCHIPPER, 1999,

⁷¹ “[...] my heroine [...] is neither Igbo nor Yoruba nor Hausa, but simply a Nigerian” (EMECHETA, 2018c, p. vii, emphasis in original).

⁷² Segundo a crença yorùbá, gêmeos trazem sorte, ao contrário do que creem os igbo (EMECHETA, 2018g, p. 26-27). “Taiwo é o gêmeo mais velho, o que sai primeiro. [...] Mas também, Kehinde é o gêmeo mais velho, porque ele disse a Taiwo: ‘Saia primeiro e teste o mundo por mim’” (BRAITHWAITE, 2019, p. 174). Em *As alegrias da maternidade*, a protagonista (igbo) Nnu Ego diz: “Gêmeos não merecem nomes especiais. Esta chegou primeiro, portanto se chama Taiwo, e esta é Kehinde – ‘a que veio em segundo lugar’” (EMECHETA, 2017, p. 179).

p. 136, tradução nossa).⁷³ O problema, contudo, é que muitos homens, em África ou qualquer outra parte do globo, ainda sentem dificuldade em levar em consideração a perspectiva feminina – a não ser que coincida com a deles – simplesmente por jamais terem sido instados, psicológica ou socialmente falando, a fazê-lo (SCHIPPER, 1999, p. 143). A recusa em enxergar o ponto de vista da mulher não é, portanto, um posicionamento totalmente consciente, mas a manifestação palpável de uma educação androcêntrica que ainda sói relegar o feminino à subalternidade e ao silenciamento. A mulher não passaria, pois, de uma “cidadã de segunda classe” – título, aliás, do romance (de forte teor autobiográfico) em que Buchi Emecheta estabelece sua visão sobre o estatuto da mulher (negra, imigrante e pobre) num país estrangeiro que a rejeita e a alija. Mas trata-se, sobretudo, de uma narrativa cuja protagonista jamais sucumbe, e, a exemplo de outras personagens também criadas pela autora, faz dos reveses e adversidades o combustível para manter acesa sua inapagável chama de obstinado (t)alento.

1.3 Buchi Emecheta, ficcionista de primeira classe

[...] e era uma alegria ouvir e ver aquelas mulheres, felizes em sua inocência, [...] Seus desejos eram simples, fáceis de atender. Não eram como os de seus filhos, que mais adiante foram apanhados pela rede emaranhada da industrialização. A [mãe] de Adah nunca passou pela experiência de ficar pagando hipoteca, nunca soube o que era ter um automóvel para a família ou se preocupar com o funcionamento do motor do carro; não se preocupava com poluição, explosão populacional ou questões de raça. Assim, o que há de surpreendente no fato dela viver feliz, ignorando as [...] chamadas alegrias da civilização e todas as suas armadilhas? (EMECHETA, 2018b, p. 20-21).

Miss Bulewao, professora universitária visitante apresentada logo nas primeiras páginas do romance *Double yoke*, é descrita como “uma mulher de aparência muito insignificante – não condizente com a imagem que os alunos tinham de uma escritora. Ela era muito ordinária, mais parecia uma mãe ou a mulher de um agricultor” (EMECHETA, 2018d, p. 3, tradução nossa).⁷⁴ Nova docente da disciplina de escrita criativa, ela era “alguém que tinha de fato obtido sucesso na área, não só na Nigéria, mas no exterior. Na verdade, a senhorita Bulewao era mais conhecida lá fora do que no seu próprio país” (EMECHETA, 2018d, p. 3, tradução nossa);⁷⁵ e também era “a escritora mais comentada da Nigéria, e talvez de toda a África” (EMECHETA, 2018d, p. 6,

⁷³ “The issue of gender remained absent in both colonial literature and African texts by male authors. [...] The current attention given by male authors to gender aspects indicates that they have read their sisters’ work, in which gender issues feature prominently” (SCHIPPER, 1999, p. 136).

⁷⁴ “She was a very insignificant looking female – not the type the boys had imagined a writer to be. She was so ordinary, more like any mum, any farmer’s wife” (EMECHETA, 2018d, p. 3).

⁷⁵ “[...] somebody who had actually made it in that field not only in Nigeria, but abroad. In fact Miss Bulewao was better known abroad than in her own country” (EMECHETA, 2018d, p. 3).

tradução nossa).⁷⁶ Tal personagem, que só reaparece na trama nas páginas finais do romance, é claramente baseada na (experiência da) própria autora, ela mesma uma autora de renome, talvez a africana mais famosa de seu tempo, que, no ano letivo de 1981, lecionou no Departamento de Inglês e Estudos Literários da Universidade (nigeriana) de Calabar – a cujos alunos dedicou a referida obra, publicada um ano depois. “Você se surpreenderia se soubesse quantos escritores famosos escrevem autobiograficamente” (EMECHETA, 2018d, p. 185, tradução nossa),⁷⁷ diz Miss Bulewao ao protagonista Ete Kamba, revelando(-nos) metafictionalmente sua identidade. É sabido que Buchi Emecheta utiliza a própria vida como material para sua produção ficcional; os seus dois primeiros romances publicados são, aliás, assumidamente autobiográficos: “resolvi usar o nome africano fictício de Adah, que significa ‘filha’ [...] Escrevi a história da minha vida como se fosse a de outra pessoa” (EMECHETA, 1986, p. 62, tradução nossa),⁷⁸ confessa, depois admitindo que o artifício se revelou frágil demais para não ser notado pelo público leitor, e logo o seu disfarce se tornou ineficaz. De resto, percebe-se, na vasta obra da autora, reflexos de suas próprias experiências nas personagens, situações e/ou temáticas por ela criadas, ficcionalizando o (mundo) real.

Figura 5 – Buchi Emecheta na mocidade.⁷⁹



Fonte: acervo pessoal família Onwordi.⁸⁰

⁷⁶ “[...] *the most talked about female writer in Nigeria, and maybe in the whole of Africa*” (EMECHETA, 2018d, p. 6).

⁷⁷ “*You’ll be surprised to know that many famous writers write autobiographically*” (EMECHETA, 2018d, p. 185).

⁷⁸ “*I decided to use the fictitious African name of Adah, meaning ‘daughter’. [...] I wrote the story of my life as if it were somebody else’s*” (EMECHETA, 1986, p. 62).

⁷⁹ Rara fotografia da autora quando jovem, provavelmente datada da época em que ainda morava na Nigéria, antes de emigrar para a Inglaterra.

⁸⁰ Disponível em: <<https://www.buchiemecheta.co.uk/photo-gallery/>>. Acesso em: 23 out. 2020.

Nascida aos 21 de julho de 1944 em Lagos, Nigéria, Florence Onyebuchi Emecheta (fig. 5), filha primogênita de Alice Ogbanje Ojebeta e Jeremy Nwabudike Emecheta, veio ao mundo de forma pouco usual para a época: foi dada à luz em um hospital; sua mãe entrou em trabalho de parto prematuramente e não achava que a pequena recém-nascida sequer sobreviveria a noite (EMECHETA, 1986, p. 9-10). Seu nome nativo, seguindo o costume local, possuía significação especial – “Você é meu Deus?” (EMECHETA, 1986, p. 12) –, bem como seu nome europeu,⁸¹ atribuído em homenagem à famosa “dama da lâmpada” cuja história sua mãe ouvira em Onitsha (EMECHETA, 1986, p. 11);⁸² até seu apelido, Nnenna, “mãe do pai”, foi-lhe atribuído por uma razão também significativa – a crença de que ela seria o espírito retornado de sua avó paterna (EMECHETA, 1986, p. 11-12). Porém, por ser, para a decepção de todos, “apenas uma menina” (EMECHETA, 1986, p. 9), ela a princípio não tinha direito à educação formal, luxo concedido quase que exclusivamente aos descendentes varões. Não obstante, como sua própria mãe tinha alguma instrução básica, concordou em colocar a filha na escola de modo que ela, minimamente letrada, arranjasse um bom marido (EMECHETA, 1986, p. 27). Mas a jovem frustrou os planos maternos ao conseguir uma bolsa de estudos integral para cursar o colegial na Escola Metodista para Moças de Lagos,⁸³ onde adquiriu o hábito da leitura e se deparou com a miríade de autores que, de outra forma, talvez não tivesse tido oportunidade de conhecer (EMECHETA, 1986, p. 27). Foi, portanto, graças a mérito próprio – o fato de ter passado numa prova de admissão que lhe possibilitou estudar de graça atesta isso –, que Emecheta pôde dar continuidade ao processo de escolarização que, uns bons anos mais tarde, garantiria seu ingresso no mundo editorial como escritora publicada: “sem esse impulso que [a educação] me deu, eu me pergunto se seria capaz

⁸¹ “O nome tradicional dos negros é escolhido com cuidado, pois carrega um profundo significado pessoal. Mas, desde os tempos da colônia [...] a população negra [...] tinha que ter também um nome inglês ou europeu – [...] um que os brancos conseguissem pronunciar. [...] era escolhido aleatoriamente, tirado da Bíblia, de alguma celebridade [...] ou de uma figura política famosa no noticiário. Conheci gente batizada de Mussolini e Napoleão. E [...] Hitler” (NOAH, 2020, p. 227-228). O pai de Emecheta, aliás, batizou o filho caçula de Adolphus por acreditar que o então líder do partido nacional-socialista dos trabalhadores alemães, Adolf Hitler, era o homem mais valente do mundo (EMECHETA, 1986, p. 11).

⁸² Trata-se de Florence Nightingale, enfermeira e estaticista britânica cujo pioneirismo no tratamento de soldados feridos durante a Guerra da Crimeia lhe assegurou a alcunha de fundadora da enfermagem moderna. Ironicamente, outra enfermeira – a afro-jamaicana Mary Seacole – desempenhou um papel tão notável quanto o de Nightingale na mesma ocasião, mas, apesar de ter lançado uma autobiografia de sucesso à época, ficou esquecida até a reedição da obra em 1984 (BUSBY, 1992, p. 53), o que atesta o flagrante coadjuvantismo a que mulheres afrodescendentes costumam ser relegadas na história oficial.

⁸³ Dois episódios reveladores atestam a obstinação da menina em estudar: uma tarde, impulsivamente, ela se dirigiu até a escola que seu irmão mais novo frequentava – e à qual, por ser mulher, ela (ainda) não tinha acesso –, o que denotou sua intenção de receber uma educação formal e “forçou” seus pais a matriculá-la; alguns anos mais tarde, já órfã de pai e morando de favor na casa de parentes que a tratavam mais como serviçal do que como familiar, ela sorrateiramente subtraiu dois xelins do dinheiro da família para poder pagar a inscrição do exame de admissão que prestou para tentar obter a referida bolsa de estudos que acabou conseguindo (UMEH, 1996a, p. xxv).

de escrever em inglês [assim] como eu escrevo” (EMECHETA, 1986, p. 19, tradução nossa),⁸⁴ conjectura.

É difícil abordar a produção literária da autora sem adentrar em sua biografia, pois, como vimos até aqui, vários acontecimentos se fizeram necessários para que o sonho de escrever (um mero devaneio infantil, a princípio) maturasse a ponto de se tornar uma pulsão irresistível e um destino cumprido. Parece-nos incontornável, então, abordar as circunstâncias do matrimônio da autora e a ruína desse casamento como força motriz para fazê-la ir ao encontro da sua vocação.⁸⁵ Não espanta que as primeiras obras publicadas tenham (tido) caráter autobiográfico: sua estreia literária, *No fundo do poço* (*In the ditch*, literalmente “na vala”, “na sarjeta”) narra os percalços de Adah Obi – *alter ego* da autora –, mãe solteira imigrante que dependia da assistência social britânica para manter seus cinco filhos pequenos até, enfim, abdicar do aparato assistencialista inglês que aprisionava os sujeitos – muitos dos quais passavam a vida toda reféns das benesses de um sistema que tolhia qualquer possibilidade de ascensão social individual.⁸⁶ Originalmente publicada em 1971, como folhetim no jornal socialista *New Statesman* sob o título “Observation of the London Poor” (EMECHETA, 1986, p. 69-71), a obra foi compilada em forma de romance e publicada em livro um ano depois, pela Barrie and Jenkins (EMECHETA, 1986, p. 71-73). Embora estivesse feliz com a publicação do primeiro romance, Emecheta se sentiu incomodada com algumas das críticas que ouviu; estreante na literatura e, o que era mais grave, sentindo-se injustiçada diante de certos comentários tecidos a respeito das supostas (más) escolhas Adah – e que correspondiam, no final das contas, às suas próprias escolhas de vida –, ela se viu tentada a escrever aos críticos, rebatendo-os um a um.

Felizmente, resistiu ao impulso de fazê-lo e resolveu canalizar a frustração na literatura, dedicando-se à escrita de outro romance, no qual contaria a vida da protagonista Adah desde o seu nascimento na Nigéria, com vistas a explicar como ela acabou chegando ao fundo do poço (EMECHETA, 1986, p. 76-77). *Cidadã de segunda classe* (*Second class citizen*, publicado em 1975) nasceu, pois, desse desejo de “justificar” os reveses sofridos – da orfandade precoce até ser renegada pelo marido enquanto estava grávida do quinto filho do casal (EMECHETA, 1986,

⁸⁴ “[...] without the good start which it gave me, I wonder if I would have been able to write in English as I do” (EMECHETA, 1986, p. 19).

⁸⁵ Ela mesma admitiu que, tivesse permanecido casada, desempenharia feliz os papéis de esposa e mãe em tempo integral, e viveria perfeitamente contente como dona-de-casa, à sombra das glórias do marido (EMECHETA, 1986, p. 33-34).

⁸⁶ A obra denuncia a perversidade da assistência social inglesa, que perpetua a disfuncionalidade dos lares carentes e fomenta a crescente dependência de mulheres que, embora insatisfeitas, permanecem na periferia dessa sociedade afluyente (UMEH, 1998, p. 150); o livro faz uma dura crítica a um assistencialismo que mantém tais mulheres à margem, tratando-as como “problemas”, em vez de encaminhá-las para saídas que, utilizando suas potencialidades criativas, possibilitem novas conquistas e alguma mobilidade social.

p. 109-110). Na obra,⁸⁷ ela conta como foi parar na Inglaterra em 1962 – com apenas dezessete anos de idade e já mãe de duas crianças – para encontrar o cônjuge, que emigrara um ano antes (EMECHETA, 1986, p. 28-29). Relata, também, os episódios de racismo que precisou enfrentar no novo país, além do machismo do próprio companheiro, o qual além de não trabalhar – ela, sozinha, arcava com todas as despesas do lar –, era violento e infiel (EMECHETA, 1986, p. 30-33). A gota d’água que pôs fim ao conturbado relacionamento (a educação tradicional de Adah a impedia de agir em interesse próprio, instando-a a colocar a vida conjugal sempre em primeiro lugar) aconteceu quando o antagonista Francis – *alter ego* de Sylvester Onwordi, então marido da autora – ateou fogo ao manuscrito da primeira investida dela no universo literário, o romance *The bride price* (EMECHETA, 1986, p. 34).⁸⁸ Meses depois, com a última gestação já bastante avançada,⁸⁹ ela o veria negar, perante um tribunal inglês, o matrimônio e a paternidade da prole – para não precisar pagar pensão alimentícia; como fizera antes com o manuscrito, ele queimara a documentação comprobatória da união dos dois: o passaporte nigeriano dela e as certidões de casamento e de nascimento dos filhos (EMECHETA, 1986, p. 36).

“Se você me perguntar o que vem primeiro em minha identidade, eu diria que a escritora. A escritora e a mulher vêm primeiro, e, enquanto mulher, a maternidade vem em primeiro lugar. Mães são criadoras”, disse Emecheta em entrevista a Mineke Schipper (1999, p. 190, tradução nossa),⁹⁰ declaração que subverte a concepção corrente de que, em África, ser mãe é o apogeu da existência feminina. Sua obra literária é colocada no mesmo patamar de seus filhos de carne e osso,⁹¹ para os quais ela se dedicou integralmente – inclusive tendo-os criado sozinha após o divórcio (fig. 6) –, sem, com isso, (precisar) sacrificar a própria vida. Na mesma entrevista, ela concorda com a assertiva de que grande parte das personagens femininas criadas por escritores

⁸⁷ Aqui, realidade e ficção se misturam, e os fatos doravante relatados como elementos narrativos do romance em questão guardam correspondência quase exata com acontecimentos vividos pela própria autora, que admitiu que a vida de Adah era “mais de cinquenta por cento igual à sua” (EMECHETA, 1986, p. 62, tradução nossa).

⁸⁸ Segundo a professora norte-americana Marie Umeh (2013, p. 3), ele – Onwordi, que, assim como o ficcional Francis, incinerou o manuscrito da esposa – teria se sentido humilhado ao se enxergar na personagem Chike Ofulue (o ex-escravo osu por quem a protagonista Aku-nna se apaixona) e, temendo ser associado ao pária – que (também) não pagou o preço da noiva devido quando contraiu núpcias –, destruiu a única cópia do livro, escrita à mão por sua mulher. Emecheta (1986, p. 27), como Aku-nna, rejeitou todos os pretendentes que sua família tinha escolhido e acabou se casando com o homem de sua preferência, embora a família dele não pudesse arcar com as 500 libras exigidas pela (família da) mãe dela (UMEH, 1996a, p. xxvi).

⁸⁹ Em sua autobiografia, Emecheta conta que essa gravidez foi fruto de um estupro – seu (ainda) marido descobriu onde ela estava morando e foi lhe cobrar o “débito conjugal” – e que o médico que a atendeu e constatou a gestação reportou o caso à polícia, razão por que o casal se encontraria, meses depois, diante da justiça (EMECHETA, 1986, p. 36). Onwordi faleceu em 1986, vinte anos após a tumultuosa separação do casal. Ironicamente, só então a autora tomou ciência de que a família dele, na Nigéria, logo após o divórcio pagou à dela o preço da noiva devido (UMEH, 2013, p. 3).

⁹⁰ “If you ask me what comes first in my identity, then it is the writer. The writer and the woman come first, and in being a woman, the mother comes first. Mothers are creators” (SCHIPPER, 1999, p. 190).

⁹¹ Ela se refere à própria criação artística como “*brainchild*”, que, em tradução livre, quer dizer “filho do intelecto” (EMECHETA, 1986 p. 34).

africanos (homens) consiste em mães ou prostitutas, acrescentando: “E então essa mãe deve ser uma escrava para os filhos e talvez morra. [...] Eles parecem adorar mulheres que se sacrificam. Ela nunca pode (ob)ter nada para si mesma. Por que isso?” (SCHIPPER, 1999, p. 189, tradução nossa).⁹² Sua escrita é, portanto, um perene exercício denunciador, que visa questionar os papéis tradicionais de gênero no universo (igbo-)nígero-africano,⁹³ abalando as expectativas em torno do *locus* de pertença da mulher nessa(s) sociedade(s). “Os romances de Emecheta arraigam-se no **realismo autobiográfico** e em dados culturais. Refletidos em sua obra e condizentes com a vida estão as prescrições da sociedade igbo acerca da maternidade compulsória e dos padrões duplos para homens e mulheres” (UMEH, 1998, p. 154, grifo nosso, tradução nossa).⁹⁴ Isso é o que torna a sua escrita relevante: não somente por chamar a atenção para os abusos perpetrados contra as meninas e mulheres de seu povoado de origem, Ibusa, mas também, por extensão, por enfatizar a generalizada subjugação feminina ao redor do mundo, propalando a educação como principal porta de acesso a uma vida melhor para meninas e mulheres (UMEH, 2013, p. 3).

Figura 6 – Buchi Emecheta com os cinco filhos pequenos.



Fonte: acervo pessoal família Onwordi.⁹⁵

⁹² “And then that mother must slave for her children and maybe die. [...] They seem to adore women who sacrifice themselves. She should never gain anything for herself. Why should that be?” (SCHIPPER, 1999, p. 189).

⁹³ Conforme já aludimos, a escrita da autora contém várias referências da cultura igbo, mas não apenas: ela também faz menção às tradições yorubá, hauçá e itsekiri (UMEH, 1996a, p. xxix), dentre outras, de modo a se poder afirmar que seu universo autoral é bastante amplo e está inserido na tradição literária nigeriana pós-colonial em seu sentido mais amplo, uma vez que não apenas foi escrito no contexto pós-independência, como aborda temáticas indígenas em confronto com as influências estrangeiras que para sempre lhe alteraram a configuração.

⁹⁴ “*Emecheta’s novels are rooted in autobiographical realism and cultural facts. Reflected in her oeuvre and true to life are Igbo society’s attitudes about the necessity of motherhood and the double standards for men and women*” (UMEH, 1998, p. 154, emphasis added).

⁹⁵ Disponível em: <<https://africanarguments.org/2017/02/01/remembering-buchi-emecheta-nigerian-novelist-feminist-my-mother/>>. Acesso em: 23 out. 2020.

Percebe-se claramente, pois, o elo entre as experiências de vida da autora – seus desafios e percalços, assim como suas reviravoltas e reinvenções – e os temas de sua obra, calcada tanto em inspirações autobiográficas quanto em análises (ensaísticas) de cunho sociológico.⁹⁶ Ciente de que a instrução formal que recebeu exerceu papel fundamental em sua vida, possibilitando-lhe fazer escolhas e gozar de oportunidades que, de outro modo, não lhe teriam sido acessíveis, ela fez de sua produção literária um manifesto em defesa da potencialidade feminina – tantas vezes ceifada pelos restritivos espaços aos quais a mulher (africana) encontra-se confinada. Sua contribuição, portanto, ultrapassa o âmbito literário e tem escopo (também) político, na medida em que “a representação das mulheres africanas como marginalizadas espelha a visão de mundo pessoal de Emecheta e situa a sua escrita num viés propagandista, à medida que a mensagem é continuamente reiterada” (UMEH, 1998, p. 154, tradução nossa).⁹⁷ Porém, não se pode afirmar que ela seja (necessariamente) feminista, pois embora feministas ocidentais a enxerguem como tal, ela própria sempre foi relutante em abraçar o termo (KILLAM et al., 2008, p. 124), polêmica que abordaremos no capítulo seguinte, quando intentaremos traçar um panorama do feminismo em África, e a aderência ou não de suas principais escritoras à episteme feminista clássica, bem como às vertentes locais que buscam se afastar de análises (distantes e) eurocentradas. Pode-se dizer, porém, sem propor adjetivações categóricas, que a abordagem da autora quanto ao destino feminino na maioria de seus textos revela uma clara consciência filógina que, se não pretende solucionar os problemas enfrentados pelas mulheres africanas e/ou afrodiáspóricas, pelo menos os expõe e incita o(s) leitor(es) a reflexões sobre temas que lhe são caros, espelhando os anseios da sua precursora Flora Nwapa, outra importante autora nigeriana cuja obra objetivava, segundo ela própria, “informar e educar as mulheres ao redor do globo [...] sobre o papel das mulheres na Nigéria, sua independência econômica, seus relacionamentos com os maridos e os filhos, suas crenças tradicionais e seu status na comunidade como um todo” (BUSBY, 1992, p. 399, tradução nossa).⁹⁸

Para Marie Umeh (1998, p. 149-150), a realização literária de Emecheta marca um ponto de inflexão na história literária nigeriana, pois, pela primeira vez, observa-se o esforço cômico

⁹⁶ Enquanto escrevia seus (três) primeiros romances, ela era aluna do Departamento de Sociologia da Universidade de Londres, onde eventualmente se diplomou bacharela e mestra (UMEH, 1996a, p. xxvi). Mais tarde, em 1992, recebeu a titulação honorária de Doutora em Literatura pela Universidade Fairleigh Dickinson, em Madison, New Jersey, EUA (UMEH, 1996a, p. xxiv).

⁹⁷ “[...] the depiction of African women as marginalized mirrors Emecheta’s personal worldview and places her writing in the propagandist vein as the message is significantly reiterated” (UMEH, 1998, p. 154).

⁹⁸ “[...] to inform and educate women all over the world [...] about the role of women in Nigeria, their economic independence, their relationship with their husbands and children, their traditional beliefs and their status in the community as a whole” (BUSBY, 1992, p. 399).

de uma escritora para denunciar a subjugação das mulheres (igbo) em sua busca por mudanças sociais; seu talento individual a distingue dos demais escritores por sua visão **consistentemente iconoclasta** e sua articulação explícita ao expor as atribulações d(ess)as mulheres num mundo regido por normas patriarcais repressivas, que as condenam a destinos pré-traçados e marcados pela dependência e inferiorização. Do ponto de vista estilístico, as tramas são (mais) episódicas, embora inovadoras, tendo a autora aperfeiçoado a arte da ironia em criações posteriores, mais maduras (UMEH, 1998, p. 155). O trâmite até a primeira (oportunidade de) publicação, porém, não se deu sem atribulações: após dois anos enviando semanalmente manuscritos datilografados a editoras londrinas, ela sofreu rejeição após rejeição até finalmente obter um *feedback* positivo, conforme já dissemos, de um periódico – e não de uma editora propriamente dita (EMECHETA, 1986, p. 67-69). Porém, ante o sucesso literário do primeiro romance, Emecheta foi procurada pela editora ganesa (radicada na Inglaterra) Margaret Busby, que passou, então, a publicar as obras da autora pela Allison and Busby (EMECHETA, 1986, p. 161-164), face à “importância de tornar as suas experiências pessoais – transmutadas em literatura autobiográfica – conhecidas na sociedade britânica em que ambas nos encontrávamos: **eram experiências compartilhadas por muitas mulheres negras**” (BUSBY, 1996, p. xvii, tradução nossa, grifo nosso).⁹⁹ Busby publicou os livros de Emecheta durante mais de uma década – até esta fundar a própria editora, Ogwugwu Afo, em 1986, a exemplo de outras (autoras) pioneiras antes dela, como Flora Nwapa na Nigéria,¹⁰⁰ Asenath Bole Odaga no Quênia e Aminata Sow-Fall no Senegal (BUSBY, 1996, p. xvii-xviii).

É relevante apontar tal fato, pois, à falta de onde pudessem publicar seus escritos, muitas foram relegadas ao anonimato e/ou à obscuridade – algumas delas só foram “reabilitadas” *post-mortem*. À guisa de exemplo, podemos citar dois dos maiores nomes da literatura (feminina) africana até hoje, Mariama Bâ e Bessie Head: a primeira teve somente um livro publicado em vida, o romance *Une si longue lettre*, de 1979, considerado um marco da literatura senegalesa; a segunda, embora nascida na África do Sul, foi uma das autoras mais influentes do Botsuana, onde estabeleceu residência, tendo morrido precocemente, sem obter o reconhecimento devido (BUSBY, 1996, p. xiii-xiv). Contemporânea de ambas, Emecheta podia facilmente ter tido um destino análogo, caso não tivesse encontrado no caminho quem lhe oportunizasse a promoção

⁹⁹ “[...] the importance of making her personal experiences – transmuted into autobiographical literature – known to the British Society in which we both found ourselves: they were experiences shared by many Black women” (BUSBY, 1996, p. xvii).

¹⁰⁰ Flora Nwapa, primeira mulher romancista africana (negra) a ganhar fama internacional (BUSBY, 1996, p. xiv), foi também a primeira africana a fundar uma casa editorial independente, a Flora Nwapa Company and Tana Press, em 1977, dedicada à publicação de livros infantis, tendo no catálogo nomes como Ama Ata Aidoo, Patience Ifejika, Leslie Ofoegbu, Abarry Abu, Peter Moneke e Ifeoma Okoye (SUTHERLAND-ADDY et al., 2007, p. 386).

da voz literária. Escritora prolífica, enquanto aguardava o processo de editoração de *Cidadã de segunda classe*, deu início à reescritura de *Preço de noiva* (*The bride price*, publicado em 1976), obra que teve a sua primeira versão consumida pelas chamas da ira piromaníaca do seu (agora) ex-marido. O novo manuscrito demorou cinco anos para ser reconstituído, e teve como principal alteração narrativa a morte da protagonista, uma decisão motivada pela mudança de perspectiva da autora após ter se divorciado (UMEH, 1996a, p. xl): a protagonista “Akunna, que teve uma criação quase idêntica à [da autora], [...] escolheu o seu próprio marido porque era ‘moderna’, mas não era forte o bastante para afastar as tradições e os tabus que informavam o tipo de garota que ela era” (EMECHETA, 1986, p. 165, tradução nossa).¹⁰¹

A moça finda, então, perecendo em razão de um grave quadro de desnutrição e anemia, iniciado durante a gestação e acentuado no parto de seu primogênito – situação vivenciada pela própria Emecheta quando deu à luz sua primeira filha, Chiedu.¹⁰² Mas Aku-nna morre, também, em decorrência da enorme culpa que sentia por ter se casado, à revelia de todos, com um homem que não pagou o preço da noiva, devido à família dela segundo o costume local (EMECHETA, 1986, p. 165). “Ela morreu porque contrariou nossa tradição. O enredo original terminava com marido e mulher voltando para casa e vivendo felizes para sempre, desconsiderando seu povo. Mas eu [...] acabei compreendendo que o que nos torna humanos é o pertencimento a um grupo” (EMECHETA, 1986, p. 166, tradução nossa).¹⁰³ Seu romance seguinte, *A menina escrava* (*The slave girl*, editado um ano depois, em 1977), também tinha inspiração biográfica, e recontava a juventude da mãe da autora, vendida pelo próprio irmão como escrava doméstica a uma parenta em Onitsha (EMECHETA, 1986, p. 3). Esse foi o primeiro livro que lhe exigiu alguma pesquisa (EMECHETA, 1986, p. 204), não tendo fluído espontaneamente como os outros (EMECHETA, 1986, p. 228), sobretudo porque a autora precisou, além de checar com precisão as informações sobre localidades referidas no romance durante o período histórico compreendido entre 1920 e 1944), revisitar os conceitos sociológicos sobre os diferentes tipos de escravidão (EMECHETA, 1986, p. 204). A obra (re)conta a história de Ojebeta Ogbanje, “aquela menina escrava que teve a coragem de se libertar e retornar a seu povo em Ibusa, e mesmo assim se curvou e deixou que a cultura desse povo a reescravizasse, e depois [ainda] permitiu que o Cristianismo apertasse o

¹⁰¹ “Akunna, who had an almost identical upbringing to mine, [...] chose her own husband because she was ‘modern’ but was not quite strong enough to shake off all the tradition and taboos that had gone into making her the type of girl she was” (EMECHETA, 1986, p. 165).

¹⁰² Chiedu Florence Onwordi morreu de anorexia, durante o sono, aos 23 anos de idade; aluna da Universidade de Edimburgo, na Escócia, ela estava fazendo dieta para perder peso antes de se casar (UMEH, 1996a, p. xxxix).

¹⁰³ “She died because she had gone against our tradition. The original story ended with husband and wife going home and living happily ever after, disregarding their people. But I [...] had realized that what makes all of us human is belonging to a group” (EMECHETA, 1986, p. 166).

nó da escravidão” (EMECHETA, 1986, p. 3, tradução nossa),¹⁰⁴ enfocando, pois, a escravidão das ideias, ou seja, a submissão voluntária (da protagonista) a um instituto – o casamento – e a uma religião – a cristã –, que findam por mantê-la para sempre aprisionada, sem jamais gozar da liberdade plena a que ela faria jus após ter sido libertada daquela circunstância tão degradante (EMECHETA, 1986, p. 204).

Entre um e outro romance, Buchi Emecheta ainda escreveu dois dramas para a televisão britânica – *A kind of marriage* (1975) e *Juju landlord* (1976) –, além da novela (infanto-juvenil) *The moonlight bride* (EMECHETA, 1986, p. 184), que só seria publicada alguns anos depois. Por volta dessa época ela começou a participar, como conferencista convidada, de eventos como o *International Women’s League*, ocorrido em 28 de junho 1975 (EMECHETA, 1986, p. 189). Até esse ano, conhecido como *International Women’s Year*, a incipiente autora não tinha sequer ouvido falar de “feminismo” antes, escrevendo a partir da própria experiência e da observação das vidas daqueles que a circundavam, alheia ao fato de que a sua maneira de escrever a situava em uma categoria à parte (EMECHETA, 1986, p. 189). Ao igualar o matrimônio a um tipo de escravidão que encabrestava a mulher ao marido (UMEH, 1998, p. 151), ela acenava, ainda que de forma não intencional ou inconsciente, à episteme feminista em voga à época, ecoando, v.g., a opinião da ativista feminista norte-americana Betty Friedan (1971, p. 262-263), para quem as donas-de-casa tinham a personalidade aniquilada, na domesticidade, à maneira dos prisioneiros nos campos de concentração nazistas.¹⁰⁵ Assim, ao investir contra a idealização da experiência materna no romance seguinte, *As alegrias da maternidade* (*The joys of motherhood*, editado em 1979), ela anuía, embora irrefletidamente, à episteme feminista de então: “[c]onquanto serva, a mulher tem direito às mais esplêndidas apoteoses. **Desde que foi escravizada como Mãe, é principalmente como mãe que será querida e respeitada.** Das duas faces da maternidade, o homem não quer mais conhecer senão a sorridente” (BEAUVOIR, 2016b, p. 237, grifo nosso).

Beneficiada com uma educação formal ocidental(izada) e habitante da capital de um dos mais cosmopolitas países europeus, não é demais inferir que Emecheta tenha tido contato com certas ideias “progressistas”, como as grassadas nas obras *The feminine mystique*, de Friedan – publicada em 1963 e considerada a catalisadora da segunda onda do feminismo nos EUA –,¹⁰⁶

¹⁰⁴ “[...] that slave girl who had the courage to free herself and return to her people in Ibusa, and still stooped and allowed the culture of her people to re-enslave her, and then permitted Christianity to tighten the knot of enslavement” (EMECHETA, 1986, p. 3).

¹⁰⁵ A também norte-americana bell hooks (2019, p. 29) critica a comparação de Friedan, alegando que sua metáfora reflete o “narcisismo, insensibilidade, sentimentalismo [e] autoindulgência” do feminismo branco.

¹⁰⁶ Para Betty Friedan (1971, p. 321), as mulheres seriam “cidadãs de segunda classe”, socialmente subalternizadas e marginalizadas em um mundo de configuração eminentemente androcêntrica. No segundo romance de Emecheta, *Cidadã de segunda classe* (1975), tal inferioridade referida no título é a princípio atrelada à discriminação racial sofrida pela protagonista Adah em solo britânico (EMECHETA, 2018b, p. 40), e só depois é associada (também)

e *Le deuxième sexe*, da filósofa (existencialista) francesa Simone de Beauvoir – que, em 1949, lançou as bases do pensamento feminista contemporâneo, levando o movimento das mulheres a alcançar novos voos, tomar novas frentes e defender pautas emancipadoras para além do sufrágio universal conquistado no século anterior. É bem provável, portanto, que uma escritora atenta e imersa no *zeitgeist* dos anos 1960 e 1970 tenha se inspirado em ideais de igualdade sexual; além do mais, sabemos que Emecheta leu, no último ano do bacharelado em sociologia, a obra *Sexual politics*, outro texto seminal da teoria feminista, de autoria da educadora norte-americana Kate Millett e publicado em 1970 (UMEH, 1996a, p. xxx). Dito isso, quando, em sua quinta investida literária, **ela se dedica a tecer uma dura crítica à sacralização da maternidade**, um dos mais venerados papéis sociais femininos em África, “Emecheta segue desenvolvendo a metáfora das mulheres igbo como escrav(izad)as, argumentando que a sociedade programa as mulheres para serem servas de seus filhos, assim como dos maridos” (UMEH, 1998, p. 151, tradução nossa),¹⁰⁷ um posicionamento que se alinhava totalmente às pautas feministas (mais) vanguardistas de seu tempo – e até mesmo às contemporâneas –, quer ela abrace o rótulo ou não. À revelia de si, ela findou tornada símbolo de uma vanguarda feminista que paulatinamente modificaria a realidade à sua volta.

Ao aludir às tais “alegrias” da maternidade, a autora faz uso de fina ironia para demolir os mitos que circundam as expectativas maternas – assim acompanhamos o gradual e relutante despertar da protagonista Nnu Ego, que finda reconhecendo que ter tido filhos não lhe trouxe a realização esperada (UMEH, 1998, p. 151). A ironia contida no título, aliás, é essencial para a consecução dos objetivos da obra, vez que, ao partir da premissa amplamente aceita de que ser mãe de fato traz “alegrias” para as mulheres, a destruição paulatina desse pressuposto acaba por realçar ainda mais a mensagem de desalento da obra. Entretanto, segundo Emecheta (1986, p. 241), o editor norte-americano George Braziller protestou contra o título do romance, alegando que *joys* seria uma palavra muito desgastada nos EUA, fato que talvez trivializasse a dureza da mensagem pretendida – mas a autora conseguiu convencê-lo do contrário e o título original foi mantido.¹⁰⁸ A inspiração para escrever a obra surgiu, novamente, a partir de um episódio de sua

à questão da desigualdade de gênero por ela experimentada: “ela era só **uma menina, um ser humano de segunda classe**; [...] Ao crescer seria uma mulher comum, não um ser humano completo, como os homens” (EMECHETA, 2018b, p. 169, grifo nosso), o que indica a consciência da autora acerca da estrutura patriarcal vigente na sociedade, quer a nigeriana, quer a inglesa.

¹⁰⁷ “Emecheta goes on to unfold her metaphor of enslaved Igbo women, arguing that the society also programs women to be slaves of their male offspring as well as their husbands” (UMEH, 1998, p. 151).

¹⁰⁸ Entretanto, em muitos países europeus a obra ficou conhecida como *As bênçãos da maternidade* (EMECHETA, 1986, p. 241). A edição em língua espanhola foi intitulada *Las delicias de la maternidad*; já a francesa, *Les enfants sont une bénédiction* – as crianças (ou os filhos) são uma bênção –; a alemã, por sua vez, simplesmente *Nnuego* – o nome da protagonista, apenas –, talvez porque falte ironia à língua germânica, conforme alfinetou Emecheta (EMECHETA, 1986, p. 241).

vida pessoal – especificamente, de uma briga com sua filha mais velha, que a acusou de não ser a boa mãe que ela achava que era, e depois saiu de casa para ir morar com o pai (EMECHETA, 1986, p. 237). Emecheta chegou, então, à conclusão de que “[e]sse seria [seu] fardo. [Ela] daria tudo o que tinha aos filhos, para depois vê-los cuspir na [sua] cara dizendo que ela era uma mãe ruim e correrem para os braços de um pai que em toda sua vida nunca tinha lhes dado [nada]” (EMECHETA, 1986, p. 238, tradução nossa).¹⁰⁹ Imbuída dessa torrente de emoções – um misto de desalento, autoflagelo, revolta e resignação –, em janeiro de 1977 ela começou a escrever na sua velha máquina de datilografar, obstinada e freneticamente, quase que em delírio febril,¹¹⁰ aquela que seria a sua *magnum opus* (EMECHETA, 1986, p. 238-239), *The joys of motherhood* – nosso (primeiro) objeto de estudo aqui.

Sua publicação seguinte, *Double yoke* (1982), expõe “as trágicas limitações da mulher nigeriana em busca da excelência acadêmica e a ansiedade da assimilação” (UMEH, 1998, p. 151, tradução nossa),¹¹¹ apontando – como o título sugere – o “duplo jugo” (da modernidade e da tradição) ao qual a mulher contemporânea se vê atrelada: “a nova situação de ter que carregar o velho jugo da maternidade e do casamento e o novo [jugo] acadêmico” (EMECHETA, 2018d, p. 113, tradução nossa),¹¹² que ela deve suportar ao mesmo tempo em que mantém um sorriso nos lábios (EMECHETA, 2018d, p. 126). Em *Destination Biafra* (também de 1982), a guerra civil que dilacerou seu país foi o tema central – encarada sob uma ótica feminina, como era de se esperar. No romance, a protagonista Debbie Ogedemgbe subverte o que se espera(va) de uma mulher no período pós-colonial nigeriano ao se alistar para servir ao exército e partir em missão conciliatória, fazendo de seu exemplo a vivificação da filosofia de vida de sua criadora (UMEH, 1998, p. 152): “[e]la queria fazer alguma coisa além de parir e criar filhos e ser uma esposa boa e passiva, para um homem cujo ego ela teria que alimentar todos os dias de sua vida, enquanto suprimia qualquer impulso capaz de torná-la um ser humano pleno” (EMECHETA, 2018c, p. 66, tradução nossa).¹¹³ Impregnada, pois, de nobres sentimentos de bondade, justiça e sacrifício,

¹⁰⁹ “This was going to be my lot. I was going to give all I had to my children, only for them to spit on my face and tell me I was a bad mother and then leave and run to a father who had never in all his life bought them a pair of pants” (EMECHETA, 1986, p. 238).

¹¹⁰ Ela rememora que a exaustão emocional decorrente do desentendimento com a filha, aliada à dedicação exigida para o processo de escrita, conduziram-na a um quadro de estafa e esgotamento total – a fadiga mental foi tamanha que um lado inteiro do seu corpo, inclusive os lábios, ficou totalmente paralisado; um médico precisou ser chamado para medicá-la e tratar a intensa dor física que sentia (EMECHETA, 1986, p. 239).

¹¹¹ “[...] the tragic limitations of Nigerian women in pursuit of academic excellence and the anxiety of assimilation” (UMEH, 1998, p. 151).

¹¹² “[...] the new situation of having to carry the old yoke of motherhood and wifedom with the new academic one” (EMECHETA, 2018d, p. 113).

¹¹³ “She wanted to do something more than child breeding and rearing and being a good passive wife to a man whose ego she must boost all her days, while making sure to submerge every impulse that made her a full human” (EMECHETA, 2018c, p. 66).

Debbie dedica-se às forças armadas de seu país “não como cozinheira ou enfermeira, mas como verdadeira oficial!” (EMECHETA, 2018c, p. 67, tradução nossa).¹¹⁴ Sua atuação diplomática para tentar dirimir desavenças e reconciliar os dois lados conflitantes de uma Nigéria dilacerada faz da incumbência, apesar dos reveses sofridos, uma empreitada que remove toda negatividade comumente associada ao feminino na literatura nigeriana (UMEH, 1998, p. 152). Poucas vezes, nesse tipo de literatura, a mulher é representada de forma tão grandiosa e heroica – a realidade feminina ficcional está, como na vida, costumeira e irremediavelmente atrelada à domesticidade e à maternidade, com os interesses profissionais (quando os há) geralmente relegados a segundo (ou terceiro) plano.

Este foi um livro que, como *Cidadã de segunda classe* (1974), “simplesmente precisava ser escrito” (EMECHETA, 2018c, p. vi), pois, embora a autora não morasse na Nigéria à época dos eventos, sentia que precisava exorcizar de alguma forma as emoções negativas atreladas às atrocidades que as imagens da guerra lhe provocaram (EMECHETA, 2018c, p. vi). Para tal, diz que tentou se manter, na narração, o mais imparcial possível (e sem manifestar amargura), pois era importante perdoar, mas não esquecer; e a maneira que ela encontrou para satisfatoriamente atingir a imparcialidade pretendida foi criando uma protagonista da tribo (minoritária) itsekiri (EMECHETA, 2018c, p. 22), que, mesmo sem fazer parte da tríade étnica que pleiteava o poder (igbos, hauçás e yorúbás), compadecia-se com a situação e almejava a pacificação do conflito. A inspiração veio da obra *The man died* (1972) – relato memorialístico da prisão arbitrária do escritor Wole Soyinka durante a guerra biafrense –, que a fez atentar para o sofrimento de povos não-igbo durante a contenda (EMECHETA, 2018c, p. vi-vii). Mas talvez a mais convincente – e comovente – explanação para tal urgência da autora em escrever *Destination Biafra* esteja na dedicatória da obra, que fornece exemplos (concretos) da real dimensão do horror e carnificina ocorridos, um triste episódio cuja tenebrosa lembrança irá para sempre “ensanguentar este país que a Grã-Bretanha considerava com magnanimidade como um exemplo de descolonização” (BONNEVILLE, 1968, p. 91). O legado da (má) administração colonial britânica na região foi, conforme vimos no tópico anterior, diretamente responsável pela catástrofe:

Eu dedico este trabalho à memória dos muitos parentes e amigos que morreram nessa guerra, em especial à minha sobrinha de oito anos, Buchi Emecheta, que morreu de fome, e à sua irmã de quatro anos, Ndidi Emecheta, que morreu dois dias depois, da mesma doença biafrense, na zona de refugiados do Centro de Estudos Migratórios em Ibuza. Eu também gostaria de dedicar este trabalho à minha tia Ozili Emecheta e ao meu tio paterno Okolie Okwuekwu, ambos os quais morreram de picadas de cobra ao correrem para a mata na noite que as forças federais os bombardearam enquanto eles fugiam para Ibuza. *Destination Biafra* também é dedicado à memória das mulheres de

¹¹⁴ “[...] not as a cook or a nurse, but as a true officer!” (EMECHETA, 2018c, p. 67).

Ibuza e suas crianças, incineradas vivas na mata em Nkpotu Ukpe. Que o espírito de Umejei, Pai fundador da nossa cidade, guie todos vocês na morte, e que todos durmam em paz (EMECHETA, 2018c, p. iii, tradução nossa).¹¹⁵

The Rape of Shavi (1983) é um romance satírico em que o estupro da personagem Ayoko pelo estrangeiro Ronje evidencia a disparidade com que um mesmo fato – a violação, no caso – é visto e tratado por homens e mulheres (UMEH, 1998, p. 151). Mas é, sobretudo, um romance sobre a violação do próprio continente africano durante a colonização europeia; utilizando como pano de fundo o temor de um holocausto nuclear que permeava a consciência humana durante o período da Guerra Fria (1945-1991), o enredo segue um grupo de forasteiros que, fugindo de um colapso atômico iminente, aterriza acidentalmente em um país africano desconhecido, onde é recebido com honrarias. A trama destaca o choque cultural e a inocência da gente local – que, tomando as intenções dos viajantes como boas, deixa-se explorar e sofre com os danos causados pela expedição alienígena; a narração ironiza a (típica) postura condescendente europeia: “Eram europeus, afinal, **e a missão dos europeus sempre tinha sido impor a sua cultura a todas as populações com as quais porventura entrassem em contato**” (EMECHETA, 2018i, p. 124-125, tradução nossa, grifo nosso).¹¹⁶ Já em *Gwendolen* (1989) – ou *The Family* (1990) –, o enredo aborda a vida da protagonista-título e sua família, da origem jamaicana humilde até a imigração para a Inglaterra, acentuando “os desumanizantes processos existenciais pelos quais [se] precisa passar em um país que não é o seu” (EMECHETA, 2018e, p. 63, tradução nossa).¹¹⁷ Porém, talvez o aspecto mais admirável da obra seja o de retratar a possibilidade de superação de uma menina que foi vítima de estupro pelas mãos de não um, mas dois homens de quem não se esperaria tal conduta. Depois de ter sido violada por um amigo de confiança da avó (quando ainda morava na Jamaica) e, mais adiante, já no Reino Unido, sofrer abuso sexual nas mãos de seu pai biológico, surpreende que a protagonista não tenha tido um final trágico – muito embora ter parido um filho incestuoso do seu próprio genitor não possa, tampouco, ser considerado um destino desejável – ou feliz.

¹¹⁵ “I dedicate this work to the memory of many relatives and friends who died in this war, especially my eight-year-old niece Buchi Emecheta, who died of starvation, and her four-year-old sister Ndidi Emecheta, who died two days afterwards of the same Biafran disease at the CMS refugee centre in Ibuza. I would also like to dedicate this work to my aunt Ozili Emecheta and my maternal uncle Okolie Okwuekwu, both of whom died of snake bites as they ran into the bush the night the federal forces bombed their way into Ibuza. Destination Biafra is also dedicated to the memory of those Ibuza women and their children who were roasted alive in the bush at Nkpotu Ukpe. May the spirit of Umejei, the Father founder of our town, guide you all in death, and may you all sleep well” (EMECHETA, 2018c, p. iii).

¹¹⁶ “They were Europeans, after all, **and it had always been the duty of Europeans to impose their culture on whoever they came in contact with**” (EMECHETA, 2018i, p. 124-125, emphasis added).

¹¹⁷ “[...] the dehumanizing processes of existence [one has] to go through in a country that is not your own” (EMECHETA, 2018e, p. 63).

Kehinde (1994), por sua vez, destaca-se por ser talvez a obra mais “positiva” da autora, justamente porque dá à protagonista-título uma conclusão esperançosa em termos de afirmação feminista. Casada com Albert Okolo há mais de dezoito anos e mãe de dois filhos, Kehinde é surpreendida pela decisão do marido de não somente deixar a vida confortável de que gozavam na Inglaterra (para retornar à Nigéria), como forçá-la a se submeter a um aborto, alegando que uma nova criança, àquela altura, frustraria os planos dele(s). De volta ao país natal, ele constitui nova família nos moldes poligâmicos tradicionais, intenção não combinada com a sua primeira esposa, que rejeita a nova situação e volta a viver no Reino Unido, não divorciada, mas separada de fato – e sexualmente liberta. A obra destaca a importância da educação para a emancipação feminina (EMECHETA, 2018g, p. 132), opinião ironicamente confirmada pelo posicionamento retrógrado do marido de Kehinde, que diz que a vida não é possível em um país onde a monarca é uma mulher e, em breve, outra mulher provavelmente seria consagrada primeira-ministra: “Os problemas começam quando as mulheres recebem educação, e agora é tarde demais para voltar atrás” (EMECHETA, 2018g, p. 49, tradução nossa),¹¹⁸ conclui. Por fim, *The new tribe* (2000), último romance que a autora teve publicado, acompanha a saga de uma criança negra adotada por uma família branca na Inglaterra, trazendo à tona questões sobre embate racial e busca das próprias raízes, bem como a luta para se adaptar em uma sociedade avessa à multiculturalidade, que ainda insiste em rotular e segregar as pessoas de acordo com critérios étnico-raciais. Além da produção ficcional ora referenciada, Emecheta publicou, em 1986, um volume de memórias, ao qual aludimos alhures – *Head above water*, que traça um amplo panorama de sua vida, desde a infância até a escrita de *The joys of motherhood*; é dedicado à memória de sua primogênita,¹¹⁹ morta antes da publicação do livro:

Eu ainda estou tentando entender por que você morreu subitamente. Parte de uma mãe morre junto com a sua criança. Você já não era criança, era uma jovem mulher, e nós fazíamos planos e ríamos muito, e, juntas, nós duas passamos por maus bocados, e de repente você se foi, quando eu estava para dizer “obrigado, filha”, por ter me ajudado a criar seus irmãos e irmãs mais novos. Nós falamos sobre você todos os dias. Você nem sempre era muito fácil de compreender, mas você foi a minha amiga de infância, que eu tive quando eu mesma era ainda uma criança. Desde aquela tarde, em maio de 1984, quando me anunciaram o seu falecimento, só agora estou começando a perceber que você não está mais aqui. Mas esse é um fato que vai me tomar muito tempo para

¹¹⁸ “*The trouble starts when women get educated, and now it's too late to change back again*” (EMECHETA, 2018g, p. 49).

¹¹⁹ Emecheta planejava, originalmente, dedicar *As alegrias da maternidade* à filha – cuja “ingratidão” catalisou a escrita da obra. Porém, após fazerem as pazes, a moça ameaçou queimar o manuscrito para evitar que a dedicatória a expusesse, tendo depois suplicado à mãe que o romance não fosse publicado de forma alguma. Emecheta acedeu apenas à primeira demanda, e alterou a homenagem, dedicando o livro “para todas as mães”. Depois, temendo que esse impulso piromaniaco fosse hereditário – afinal, seu ex-marido queimara seu primeiro manuscrito uma década antes –, ela fez quatro cópias do romance recém-escrito e as escondeu em lugares diferentes da casa (EMECHETA, 1986, p. 240).

aceitar. Aqui está *Head Above Water*, cujo título decidimos juntas quatro anos atrás. Filha, eu ainda agradeço a Deus todos os dias por ter nos cedido você durante vinte e três anos (EMECHETA, 1986, tradução nossa).¹²⁰

Apesar do luto, Emecheta continuou a escrever, um ato que, para ela, era tão natural que muitas vezes um novo romance era iniciado mal o anterior havia sido finalizado: sentada à mesa da cozinha, onde trabalhava, ela rabiscava ideias e escrevia à mão as obras, antes de transcrevê-las à máquina, segundo o testemunho de seu filho Sylvester Onwordi (2017). Ele afirma, ainda, que a mãe dizia que a escrita era o que a mantinha sã, e que juntamente com o amor pelos filhos, era o que a motivava a sair da cama de manhã (ONWORDI, 2017). Afetada por perdas sofridas ao longo dos anos – outra filha sua, Christy, também veio a óbito –, a saúde da autora começou a declinar, e (ainda segundo o relato de seu filho), a tristeza começou a consumi-la e ela nunca mais foi a mesma (fig. 7) – até sua paixão pela escrita arrefeceu (ONWORDI, 2017). Semanas antes de receber a Ordem do Império Britânico, distinção outorgada por seus serviços prestados à literatura, ela sofreu um derrame que lhe deixou sequelas, condenando-a à reclusão domiciliar e a impedindo de escrever ou viajar (ONWORDI, 2017). Buchi Emecheta faleceu em casa, aos 25 de janeiro de 2017; contava 72 anos. Deixou três filhos vivos e, além de uma vasta produção romanesca, as novelas *The moonlight bride* (1981), *Naira power* (1982) e *A kind of marriage* (1986), e os livros infanto-juvenis *Titch the cat* (1979), *Nowhere to play* (1980) e *The wrestling match* (1981). Seus três esforços dramáticos, *Juju landlord* (1975), *A kind of marriage* (1976) e *Family bargain* (1987), foram encenados na televisão e nos palcos ingleses – e dois de seus onze romances, *Double yoke* e *The joys of motherhood*, ganharam adaptações cinematográficas (UMEH, 1998, p. 149). Dentre as distinções obtidas, destacam-se, além da mencionada Ordem do Império Britânico, concedida em 2005, os prêmios literários “Daughter of Mark Twain”, por *Second class citizen* em 1975; e “New Statesman/Jock Campbell”, por *The slave girl* em 1978; bem como os títulos de “Best Third World Writer”, pelo triênio 1976-79, e “Best Black Writer in Britain”, por *The joys of motherhood* em 1980, dentre outros (UMEH, 1998, p. 149) – além do já aludido grau de “Doctor of Literature”, outorgado pela Fairleigh Dickinson University (UMEH, 1996a, p. xxiv).

¹²⁰ “I am still trying to work out why you suddenly died. A part of a mother dies with her child. You were no longer a child, you were then a young woman, and we did make plans and did have a lot of laughter, and the two of us went through bad times together, yet you suddenly left, when I was in a position to say ‘thank you daughter’ for helping me raise your younger brothers and sisters. We talk about you every day. You were sometimes not very easy to understand, but you were my childhood friend who I had when I was a child myself. Since that afternoon in May 1984, when I was told of your death, I am just beginning to realize that you are not here any more. But it is a fact that will take me a very long time to accept. Here is *Head Above Water*, the title we both agreed on four years ago. Daughter, I still thank God every day for lending you to us for twenty-three years” (EMECHETA, 1986, p. 1).

Figura 7 – Buchi Emecheta.



Fonte: Juliet Highet/Art Directors, 5 jan. 2007.¹²¹

O legado de Buchi Emecheta é atualmente mantido sobretudo pelos esforços de seu filho mais velho, Sylvester Onwordi, que tem se dedicado avidamente à manutenção da memória da mãe. Em 2018, um ano após a morte dela, suas principais obras foram reeditadas pela Omenala Press; também foram lançados um *website* oficial e um canal no YouTube (com documentários televisivos), podendo ser acessados nos sítios eletrônicos <https://www.buchiemecheta.co.uk> e <https://www.youtube.com/channel/UCN5C-qrU1Bk69gMinSQS5Bg>. Segue em alta o interesse do público pela obra da escritora, que, além de ter conquistado um lugar de destaque no panteão dos grandes autores nigerianos e africanos (de qualquer sexo), é continuamente descoberta por novos leitores. No Brasil, por exemplo, sua obra(-prima) foi editada pela primeira vez somente em (outubro de) 2017, ano de falecimento da autora, no clube de leitura TAG por indicação da também ficcionista e conterrânea nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, para quem *As alegrias da maternidade* (1979) sempre foi uma fonte de inspiração. O romance é, até hoje, o mais bem avaliado dentre todos os livros enviados para os assinantes do referido clube literário, bem como um dos mais vendidos pela editora Dublinense, que vem editando com sucesso a obra da autora no Brasil. Foram publicados, até agora, além de *As alegrias da maternidade*, em 2017, *Cidadã de segunda classe*, *No fundo do poço* e *Preço de noiva*, que saíram nos anos de 2018, 2019 e 2020, respectivamente. Outrossim, fomos informados, em resposta a *e-mail* enviado à editora indagando sobre futuros lançamentos, que há, sim, intenção de editar mais títulos da escritora

¹²¹ Disponível em: <<https://www.bbc.com/news/world-africa-38757048/>>. Acesso em: 23 out. 2020.

no Brasil, mas que as negociações com os herdeiros detentores dos direitos autorais ainda estão em curso, e por isso não podiam precisar que obra(s) em específico integra(m) o objeto do novo acordo editorial.

Essa disponibilidade recente de livros de Emecheta não é uma coincidência, pois se dá em um contexto de crescente interesse do público leitor brasileiro por esse tipo de literatura – outrora um nicho. Nos idos de 1970-1990, a editora Ática publicou uma série de obras africanas de escritores renomados na “Coleção Autores Africanos”. Consistindo na edição de vinte e sete volumes – dezesseis romances, uma novela, nove coletâneas de contos e uma de poesia (CRUZ, 2018, p. 113) –,¹²² a coleção jamais foi reeditada e existe apenas em bibliotecas particulares ou em sebos a preços exorbitantes. Como “não era algo rentável, a antologia caiu no esquecimento. E, assim, encerrou-se o ciclo” (CRUZ, 2018, p. 164). O pesquisador brasileiro Clauber Ribeiro Cruz (2018, 162) salienta, no entanto, que “a coletânea [...] serviu como esteira de apresentação dos escritores africanos para os leitores brasileiros. [...] seu papel [...] era o de instigar o público para o que estava sendo produzido e, ainda, aguçar a curiosidade por futuras publicações”. Esse interesse aflorou: hoje, quase todas as grandes editoras brasileiras possuem, em seus catálogos, títulos de autoria africana – como a Dublinense, a que já referimos, a Companhia das Letras, a Record, a Nós, a Globo, a Rocco, a Todavia etc. –; e outras há, ainda, que se dedicam exclusiva ou preponderantemente a esse tipo de publicação – como a Kapulana, a Malê e a Nandyala, por exemplo. A popularização da produção literária africana entre nós é celebrada inclusive pelos próprios (escritores) africanos, como se depreende do relato abaixo, escrito pelo moçambicano Mia Couto à guisa de posfácio para a edição brasileira de *Moisés Negro* (2015), romance de autoria do congolês Alain Mabanckou:

Encontrei-me com a escritora nigeriana Buchi Emecheta em 1990 num congresso na ilha da Madeira. Fiquei curioso em conhecer os seus livros. Não foi fácil. Tudo o que ela escrevera tinha sido publicado em língua inglesa, e os seus livros não circulavam fora do mercado da África anglófona. [...] Herdamos e perpetuamos essa divisão tão colonial de um continente separado pelas línguas europeias: [...] O artista africano continua a precisar da Europa para conhecer o que outros africanos estão a produzir [...] Foram necessários quase trinta anos para que Buchi Emecheta fosse publicada em língua portuguesa.¹²³ **E não foi nenhum dos países africanos de língua portuguesa que a traduziu e publicou. Foi uma editora brasileira que me proporcionou esse encontro.** Em 2017, a TAG publicou o notável romance *As alegrias da maternidade*,

¹²² Dentre os títulos editados, só um é de autoria feminina: o livro de contos *Dumba nengue: histórias trágicas do banditismo* (1987), da moçambicana Lina Magaia (CRUZ, 2018, p. 115).

¹²³ Na verdade, as primeiras traduções de obras de Buchi Emecheta para o português foram realizadas pela Editorial Caminho, de Portugal, que, em 2000 e 2002, respectivamente, editou os romances *A menina escrava* e *As alegrias da maternidade*. Ambos saíram pela “Coleção Uma Terra Sem Amos”, dedicada à publicação de obras de todo o mundo – e que incluía, também, obras do próprio Mia Couto. Não obstante, tal detalhe, tendo passado despercebido pelo autor, de modo algum invalida o argumento: a circulação de obras africanas no continente é bem precária em comparação com o resto do mundo editorial ocidental.

sob sugestão de Chimamanda Ngozi Adichie [...] Meio século depois da conquista da independência das suas nações, autores africanos continuam [...] sujeitos a um injusto desconhecimento dentro e fora do continente africano. O Brasil que reclama as raízes africanas da sua identidade nacional só muito recentemente enfrentou com verdade o quanto desconhecia das culturas africanas (COUTO, 2020, p. 221-222, grifo nosso).

Couto tem razão em apontar o ineditismo da valorização brasileira de suas raízes negras, mas, em vez de lamentarmos a demora desse (auto)exame de nossa própria identidade, achamos mais útil celebrarmos a sua ocorrência, ainda que tardia. Isto posto, veremos, no tópico a seguir, como a valorização da literatura de autoria africana tem se mostrado uma tendência mundial na contemporaneidade – e como a diversificação das vozes atualmente publicadas tem contribuído para o desenvolvimento de uma cultura letrada que preza pela multiplicidade, oportunizando a mais autores e autoras o ingresso no concorrido mercado editorial mundial e ampliando o leque de perspectivas e olhares mediante os quais podemos interpretar o mundo. Ayòbámi Adébáyò, autora sobre a qual nos debruçaremos doravante, é apenas um de muitos novos nomes que têm surgido em tempos recentes, um fluxo que não tem dado sinais de interrupção ou arrefecimento – e parece apontar para um mundo mais diverso e plural e, se não melhor, pelo menos mais bem equipado para enfrentar as inevitáveis intempéries que soem surgir no horizonte. Como se verá logo adiante, este (nosso) aparente otimismo não reflete apenas uma esperança de dias melhores (que certamente todos desejamos), mas a constatação empírica de que os esforços daqueles que vieram antes foram, sim, frutíferos – as sementes plantadas outrora germinaram e floresceram, e a geração atual dá prova disso.

1.4 Ayòbámi Adébáyò, nova filha da África

Eu queria poder perguntar aos escritores cujas obras eu apreciava: “Vocês têm alguma dica?” Então acabei fazendo o que geralmente faço quando tenho perguntas: busquei os livros. Incluí memórias literárias na pilha de livros que queria ler enquanto escrevia. [...] Eu nem sempre encontrei as respostas que buscava em suas páginas, mas descobri as perguntas que realmente precisava fazer (ADEBAYO, 2017a, tradução nossa).¹²⁴

Ao ser inquirida, em entrevista concedida a Adeola James em 1986, sobre o porquê de não haver autoras africanas do quilate de Chinua Achebe, Wole Soyinka ou Ngũgĩ wa Thiong’o, Ama Ata Aidoo (*apud* BUSBY, 1996, p. xiv-xv; *apud* KATRAK, 2011, p. 153) foi categórica ao associar a questão do silenciamento da voz da escritora à posição (subalterna) da mulher na

¹²⁴ “*I wished I could ask the writers whose work I admired, ‘[...] Do you have any tips?’ Eventually, I did what I usually do when I have questions: I turned to books. I added literary memoirs to the pile of books I wanted to read while I was writing. [...] I didn’t always find the answers I wanted in their pages, but I did discover the questions I really needed to ask*” (ADEBAYO, 2017a).

sociedade em geral; e acrescentou que a análise do trabalho de um(a) escritor(a) está nas mãos dos críticos, a quem compete ou colocá-lo num pedestal ou condená-la ao silenciamento e ao ostracismo.¹²⁵ A própria Aidoo, aliás, foi vítima desse tipo de descaso e menosprezo quando a crítica literária ganesa ignorou o lançamento de seu primeiro romance, *Our sister killjoy* (1977), prejudicando sua leitura pelo público local (KATRAK, 2011, p. 153-154). Apesar de estimadas como *griottes*,¹²⁶ contadoras de histórias, desde tempos imemoriais, foi somente na década de 1970 que as mulheres africanas de fato emergiram como escritoras de reputação (CHEVRIER, 2008, p. 87), embora já publicassem muito antes disso: Flora Nwapa, por exemplo, pioneira da autoria feminina africana contemporânea, teve o romance *Efuru* publicado na coleção *African Writers Series*, da editora britânica Heinemann, em 1966; outras escritoras expunham suas veias literárias ainda no século XIX, como Nana Asma'u (1793-1863), poeta e ativista social filha do fundador do Califado Sokoto (BUSBY, 2019, p. 3-4). Antologias femininas (e feministas) como *Daughters of Africa* (1992) e *New daughters of Africa* (2019), ambas organizadas pela ganesa Margaret Busby, buscam catalogar textos de autoras ignoradas ou esquecidas pela historiografia literária oficial, e acabam desempenhando um papel genuinamente arqueológico de recuperação e reabilitação de nomes pouco lembrados. Além do mais, tais coletâneas também trazem autoras atuais que merecem ser (re)descobertas – a edição de 1992 cita, dentre outras, **Buchi Emecheta**, Flora Nwapa, Ama Ata Aidoo, Mariama Bâ, Bessie Head e Aminata Sow Fall; já a de 2019 traz **Ayòbámi Adébáyò**, Chimamanda Ngozi Adichie, Leila Aboulela, Taiye Selasi, Sarah Ládípò Manyika, Sefi Atta, Imbolo Mbue etc. –, ajudando a divulgar a diversidade da autoria feminina africana e afrodiaspórica.

Listas desse tipo também são importantes porque ajudam a difundir o nome e a produção escrita de autores que, com isso, veem aumentadas as suas chances de serem (re)conhecidos e consumidos pelo público leitor. Assim, quando a influente revista literária *Granta* publicou, em 1983, um rol dos (que julgava serem os) “20 melhores jovens romancistas britânicos com menos de 40 anos” em atividade na época, ajudou a impulsionar a venda de 250.000 cópias de livros (a mais) na Inglaterra (THEN AND NOW, 2013; MASTERS, 2013). Sem leitor(es), não há escritor(es), e o estímulo que a lista proporcionou certamente rendeu frutos: autores como Julian Barnes, Ian McEwan, Salman Rushdie, Kazuo Ishiguro (vencedor do Nobel de Literatura em

¹²⁵ Em razão disso, muitas autoras africanas acaba(va)m sendo ignoradas, quer intencionalmente, quer não: “Bessie Head morreu de negligência. Então como ela poderia ser uma Achebe? Quando ninguém a reconhece como Bessie Head, uma mulher de pleno direito escrevendo algo relevante e significativo?” (AIDOO *apud* BUSBY, 1996, p. xv; AIDOO *apud* KATRAK, 2011, p. 153, tradução nossa).

¹²⁶ “*Griotte*” é um termo aproximativo moderno cunhado para designar as mulheres artistas da oralidade africana, mas cumpre alertar que cada cultura reserva um nome específico e uma função precisa para elas (SUTHERLAND-ADDY et al., 2007, p. 43).

2017) e a própria Buchi Emecheta (fig. 8) tornaram-se grandes nomes da prosa contemporânea em língua inglesa. Esse tipo de índice de autores promissores serve, também, como catalizador para a formação de leitores mais criativos e curiosos, sobretudo numa época em que a literatura não mais ocupa o espaço de destaque de que gozava outrora (MASTERS, 2013). Outra maneira eficaz de se fomentar a (boa) escrita é conceder incentivos financeiros aos autores, na forma de bolsas de estímulo criativo ou comissões especialmente designadas que os auxiliem a iniciar ou dar seguimento ao processo de escrita de uma obra – mormente a de um romance, que requer (mais) tempo e (muita) dedicação. Em 2013, o manuscrito de *Stay with me*, primeira incursão de Ayòbámi Adébáyò no universo romanesco, foi selecionado como potencial beneficiário do “Kwani? Manuscript Project”,¹²⁷ prêmio outorgado a esboços ainda não publicados de autores africanos e afrodiaspóricos, e que, naquele ano, recebeu mais de 280 submissões de 19 países (BARYA, 2013). Embora ela não tenha obtido este benefício, a mera menção numa lista como a da premiação queniana é benéfica, pois chama a atenção – inclusive a de potenciais editoras – para a qualidade dos empreendimentos literários em curso, tornando conhecidos, no circuito especializado, os nomes de seus respectivos autores.

Figura 8 – Retrato oficial de dezoito dos “20 melhores jovens romancistas britânicos com menos de 40 anos” na ativa em 1983, escolhidos pela prestigiosa revista *Granta*; última fileira (da esquerda para a direita) – William Boyd, Adam Mars-Jones, Julian Barnes, Pat Barker e Clive Sinclair; fileira central (da esquerda para a direita) – **Buchi Emecheta**, A. N. Wilson, Christopher Priest, Ian McEwan e Martin Amis; fileira da frente (da esquerda para a direita) – Shiva Naipaul, Kazuo Ishiguro, Ursula Bentley, Philip Norman, Graham Swift, Rose Tremain, Maggie Gee e Lisa St. Aubin de Terán.



Fonte: Lord Snowdon/ Camera Press.¹²⁸

¹²⁷ A premiação foi uma iniciativa do escritor queniano Binyavanga Wainaina (2018, p. 224) no intuito de fomentar a produção escrita africana: “Ganho o *Caine Prize* e choro, lágrimas melequentas, e volto com algum dinheiro. Eu e um grupo de escritores criamos uma revista, chamada *Kwani?* – que significa, *e daí?*”

¹²⁸ Disponível em: <<https://www.theguardian.com/books/2013/apr/06/then-now-granta-best-novelists/>>. Acesso em: 23 out. 2020.

Figura 9 – Ayòbámi Adébáyò.



Fonte: Tomiwa Ajayi.¹²⁹

Nascida em 29 de janeiro de 1988 em Lagos, Nigéria, Ayòbámi Adébáyò (fig. 9) cresceu entre a urbe natal e Ife-Ife, cidade universitária nigeriana onde a programação televisiva – como em muitas outras cidades fora de Lagos – só tinha início às 16h, fato que fez com que ela desde cedo tomasse gosto pela leitura, encontrando nos livros uma fonte de distração e entretenimento (BRARA, 2017). Tal hábito a conduziu, como se uma natural evolução, à escrita – ela rabiscava alguns poemas até que, por volta dos 16 anos, resolveu se aventurar também na prosa: “Por que eu de repente passei à ficção se tinha escrito só poesia até então? Talvez porque tivesse chegado a hora, ou [...] tendo finalmente admitido a verdade, por mais dolorosa que ela fosse, eu estava enfim livre da história única que havia me consumido até então” (ADEBAYO, 2017d, tradução nossa).¹³⁰ A “história única” a que ela se refere foi a morte do pai num acidente automobilístico quando a autora contava apenas 5 anos; trauma reprimido durante os anos formativos, ela conta que costumava fingir que ele não estava morto, imaginando cenários, ricos em detalhes, em que ele regressava ao lar (ADEBAYO, 2017d). Essa fértil imaginação foi eventualmente canalizada para a escrita, transmutando-se na manifestação de um potencial criativo que hoje pode ser visto em publicações as mais diversas: a autora conta com vários textos – literários e de opinião – em importantes veículos de comunicação de todo o mundo, como os jornais *New York Times*, *BBC*

¹²⁹ Disponível em: <<http://www.ayobamiadebayo.com/media-room/>>. Acesso em: 25 out. 2020.

¹³⁰ “*Why did I suddenly turn to fiction when all I’d written until then was poetry? Perhaps it was just time, or [...] It could be that I’d finally admitted the truth and, as painful as it was, it had set me free from the single story that had consumed my imagination until then*” (ADEBAYO, 2017d).

e *The Guardian*, e as revistas *Elle*, *Wasafiri*, *Grazia* e *Sabara Magazine*, dentre outras (BUSBY, 2019, p. 801), o que ajudou a pavimentar o caminho para o lançamento de sua primeira narrativa longa, planejada e gestada somente quando ela se julgou realmente pronta para enfim alçar voos mais altos.

O romance, *Fique comigo* (*Stay with me*, publicado em 2017), demorou cinco anos para ficar pronto; Adébáyò acreditava que o concluiria em apenas dois anos, pois já vinha pensando a respeito da história há pelo menos outros dois, fazendo anotações e transformando frases em parágrafos quando ficava presa no tráfego de Lagos; mas, ao final, acabou precisando de (pouco mais de) cinco anos para, enfim, terminá-lo (ADEBAYO, 2017a). Tendo concluído a primeira versão do texto em apenas dois meses, conforme planejado, ela não tocou no manuscrito durante um mês inteiro, voltando a se dedicar à escrita de narrativas curtas (ADEBAYO, 2017a). Então, nos anos seguintes, dedicou-se à reescritura e aperfeiçoamento do material até ficar totalmente satisfeita com o resultado, um processo que, além de exaustivo, também foi doloroso, como um demorado trabalho de parto: “[e]m determinadas noites, eu andava e andava, grata pelas longas e produtivas horas de trabalho realizado, mas tão imersa no desespero da minha protagonista que não sabia mais onde terminava a tristeza dela e começava a minha” (ADEBAYO, 2017a, tradução nossa).¹³¹ Todavia, tal padecer emocional compartilhado com a protagonista não foi a única provação pela qual a autora passou durante o processo de composição do texto: some-se ao labor intelectual necessário para talhar frases, lapidar parágrafos e polir capítulos, o fato de que ela o fazia enquanto trabalhava em um banco, circunstância que a obrigava a passar entre quatro e cinco horas presa no trânsito todos os dias, indo e voltando em um ônibus fretado pela empresa para o transporte de seus funcionários (ADEBAYO, 2017b). Foi durante esse percurso diário que a autora, certa vez, parada em um congestionamento mais intenso do que o normal, teve um *insight* decisivo:

Após o nosso ônibus ter ficado parado no mesmo lugar durante cerca de três horas, alguns colegas resolveram descer e esticar as pernas. Enquanto uma colega saía, seu lenço de cabeça caiu no chão. Por algum motivo, eu fiquei com aquela imagem na cabeça e me senti impelida a escrever sobre a maneira como o lenço trepidou no ar ao cair. Eu então peguei meu telefone e digitei uma descrição da cena. Não demorou muito para eu perceber que tinha acabado de encontrar a voz de Yejide, a protagonista do romance que eu queria escrever, [...] Lagos deixou claro para mim que **condições ideais não eram essenciais para meu processo criativo**. Talvez um dia eu tenha uma mesa com vista para um córrego. Por enquanto, eu me viro com qualquer superfície disponível, trabalhando quer as condições sejam perfeitas, quer não. Foi assim que eu

¹³¹ “Some nights, I walked and walked, grateful for the long productive hours I’d been able to put in, but so immersed in my protagonist’s despair that I no longer knew where her sadness ended and mine began” (ADEBAYO, 2017a).

consegui concluir meu primeiro romance (ADEBAYO, 2017b, tradução nossa, grifo nosso).¹³²

Em conferências proferidas em outubro de 1928 – depois compiladas e publicadas, no ano seguinte, na obra ensaística *A room of one's own* –, a escritora modernista inglesa Virginia Woolf (2004, p. 8, grifo nosso) defendia que “a mulher precisa ter dinheiro e **um teto todo seu** se pretende mesmo escrever ficção”. Se Shakespeare tivesse tido uma irmã tão talentosa quanto ele o foi, imaginava a autora, fatalmente teria sido impedida de escrever porque a) não teria tido acesso a uma educação formal igual à dele e b) estaria sempre às voltas com os infinitos afazeres do lar, uma sucessão de tarefas domésticas repetitivas e extenuantes que não cabiam aos homens (WOOLF, 2004, p. 53-55). Por mais criativamente fecundo que fosse, o potencial artístico que uma mulher nessas circunstâncias porventura detivesse teria sido logo sufocado; e ela, impedida de triunfar escrevendo ficção num mundo predominantemente masculino, o que talvez explique o fato de tantas delas terem se refugiado no anonimato – ou, a exemplo de Currer Bell, George Eliot e George Sand, terem precisado recorrer a pseudônimos para produzir literatura (WOOLF, 2004, p. 57). “De fato, eu arriscaria a supor”, continua Woolf (2004, p. 56), “que Anônimo, que escreveu tantos poemas sem assiná-los, foi muitas vezes uma mulher”, sustentando que, para uma mulher (europeia) talentosa nascida no século XVI, o destino mais provável seria a loucura, o suicídio ou o isolamento “fora da cidade, meio bruxa, meio feiticeira, temida e ridicularizada” por todos (WOOLF, 2004, p. 56). Para a autora – ela própria uma romancista, contista, ensaísta e crítica literária de sucesso –, as dificuldades impostas às mulheres escritoras são sempre mais severas, pois as restrições de gênero se sobreporiam aos naturais percalços enfrentados pelos (escritores) homens:

Mas qual o estado de espírito mais propício para o ato de criação? – perguntei. [...] escrever uma obra de gênio é quase sempre um feito de prodigiosa dificuldade. Tudo se opõe à probabilidade de que ela emerga da mente do escritor íntegra e completa. Em geral, as circunstâncias materiais opõem-se a isso. Os cachorros latem; as pessoas interrompem; o dinheiro tem de ser ganho; a saúde entra em colapso. Além disso, para acentuar todas essas dificuldades e torná-las mais difíceis de suportar, entra a notória indiferença do mundo. Ele não pede que as pessoas escrevam poemas e romances e contos; não precisa deles. [...] **Se algo sobrevive a despeito disso tudo, é um milagre, [...] nenhum livro nasce íntegro e sem mutilações, tal como foi concebido.** Mas para as mulheres, pensei, olhando as prateleiras vazias [da biblioteca], essas dificuldades

¹³² “After our bus had been on the same spot for about three hours, some colleagues decided to get out and stretch their legs. As one of them stepped on to the Tarmac, her headscarf fell to the floor. For some reason, I was struck by the image and felt compelled to write about the way that scarf fluttered as it fell. So I brought out my phone and typed a description of that scene. It wasn’t long before I realised I’d just found the voice of Yejide, the protagonist in the novel I wanted to write, [...] Lagos made it clear to me that **perfect conditions weren’t essential to my creative process.** Maybe I’ll have a desk that overlooks a stream some day. For now, I make do with any available surface, working whether the conditions are perfect or not. That’s how I managed to finish my novel” (ADEBAYO, 2017b, emphasis added).

eram infinitamente mais descomuns. [...] A indiferença [...] que Keats e Flaubert e outros homens de gênio tiveram tanta dificuldade de suportar, não era [só], no caso da mulher, indiferença, mas sim hostilidade (WOOLF, 2004, p. 58-60, grifos nossos).

O fato de uma mulher (africana) como Ayòbámi Adébáyò, menos de um século depois de proferidas tais palavras, não só poder escrever um romance – superando todos os obstáculos daí decorrentes –, mas poder fazê-lo sem precisar utilizar subterfúgios (como um criptônimo) e até de certo modo ser incentivada a escrevê-lo, não deixa de (nos) surpreender positivamente. Os tantos avanços que a reviravolta feminista propiciou às mulheres em geral – e às artistas em particular – do mundo inteiro precisa ser reconhecido e celebrado; e, embora muito mais ainda seja possível e desejável, as conquistas que têm se assomado em décadas recentes são inegáveis. Aliás, também deve ser celebrada a crescente aceitação, por parte da nova geração de escritoras africanas, do feminismo enquanto força motriz positiva na história humana; de fato, quase toda a história do século XX se resumiria à brutalidade das tantas guerras e genocídios, “não fosse a revolução feminista pacífica – uma das únicas desde o neolítico a não merecer a palavra *horror*” (MANGIN, 1999, p. 15, destaque do autor). Além disso, a questão racial também tem se feito presente no debate literário contemporâneo – não sem entusiasmo e esperança, temos visto que, apesar de uma mudança mais duradoura na força de trabalho editorial ainda se fazer necessária, “hoje em dia o mantra aspiracional da inclusão e da diversidade tem se revelado cada vez mais rotineiro na indústria corporativa convencional” (BUSBY, 2019, p. xxix, tradução nossa).¹³³ Esta transição de paradigma pôde ser vista em marcos culturais da história recente, repletos de simbolismo, como a concessão do Prêmio Nobel de Literatura à norte-americana Toni Morrison (primeira mulher negra a receber a láurea) em 1993, mesmo ano em que a autora Maya Angelou recitou o (seu) poema “On the pulse of the morning” na cerimônia de posse do presidente Bill Clinton, tornando-se a segunda poeta, apenas – o primeiro foi Robert Frost, na posse de John F. Kennedy, em 1961 –, e a primeira mulher afro-americana a fazê-lo (BUSBY, 2019, p. xxi). E outras pioneiras literárias merecem menção: a ex-escrava Phillis Wheatley, primeira negra e segunda mulher a publicar um livro de poesia nos Estados Unidos (BUSBY, 1992, p. xxxvii); Gwendolyn Brooks, poeta laureada do Illinois e primeira negra a vencer o Prêmio Pulitzer, em 1950 (BUSBY, 1992, p. xxxi); Jackie Kay, *Scots Makar* (poeta laureada) da Escócia a partir de 2016 (BUSBY, 2019, p. xxii); e a ex-primeira dama dos Estados Unidos, Michelle Obama, cuja autobiografia *Becoming* (2018) vendeu 1,4 milhões de cópias em apenas uma semana, batendo recordes editoriais (BUSBY, 2019, p. xx).

¹³³ “[...] the aspirational mantra of inclusivity and diversity has become increasingly routine in today’s mainstream and corporate industry” (BUSBY, 2019, p. xxix).

Figura 10 – Ayòbámi Adébáyò ganha o prêmio 9mobile de literatura em 2018.



Fonte: Lolá Shónéyìn, 8 ago. 2019.¹³⁴

Tais exemplos de sucesso são um alento porque, além de refletirem uma óbvia e bem-vinda mudança de ventos, sugerem que não há limite para a engenhosidade e o empenho criativo humano. Contudo, um ponto chave em relação ao qual ainda precisamos insistir continua sendo o da oportunidade.¹³⁵ O talento das escritoras africanas e afrodiáspóricas há muito não é mais objeto de controvérsia nos debates acadêmicos, e evidências de suas aptidões literárias abundam nas listas de best-sellers e em láureas e menções honrosas a elas concedidas: a clássica lista dos “20 melhores jovens romancistas britânicos” da revista *Granta* – que em 1983 incluiu Buchi Emecheta, como vimos –, em 2013 seguiu expandindo a inclusão afrofeminina, fazendo constar os nomes de Nadifa Mohamed, Taiye Selasi e Zadie Smith – esta última também figurando na lista de 2003 (BUSBY, 2019, p. xxxi). Homenagens assim impulsionam a gana dessas (jovens) escritoras e exaltam a ampla gama de possibilidades que a categoria autoria (feminina) africana tem a oferecer. *Fique comigo* (2017), o romance inaugural de Ayòbámi Adébáyò, não somente levou o “9mobile Prize for Literature” em 2018 (OBI-YOUNG, 2019), honraria que inclui um generoso estímulo financeiro (fig. 10), como também foi levado em consideração nas votações de vários prêmios literários de peso, como o “Baileys Prize for Women’s Fiction”, o “Wellcome Book Prize”, o “International Dylan Thomas Prize” e o “International Dublin Literary Award”

¹³⁴ Disponível em: <<https://brittlepaper.com/2019/08/ayobami-adebayo-wins-the-9mobile-prize-for-literature-for-stay-with-me/>>. Acesso em: 27 out. 2020.

¹³⁵ Margaret Busby (2019, p. xxix), citando Toni Morrison, aduz que não se trata de patrocínio ou ação afirmativa, mas de oportunizar a publicação de escritores que reflitam a diversidade social.

(BUSBY, 2019, p. 801). Além disso, a obra foi aclamada com as menções de “Notable Book of the Year”, pelo *New York Times*, e “Best Book of the Year”, pelas publicações *The Guardian*, *Wall Street Journal* e *The Economist* (BUSBY, 2019, p. 801), além de ter ganhado o “Prix Les Afriques 2020” por sua tradução francesa, *Reste avec moi* (NKODO, 2020).

A falta de maiores informações biográficas sobre Adébáyò decorre do caráter incipiente de sua carreira literária, o que faz com que haja, naturalmente, menos material disponível sobre a autora nas pesquisas empreendidas. Contudo, embora não tenhamos acesso a (mais) detalhes sobre sua vida – como as tantas entrevistas e depoimentos de Emecheta e o vasto material crítico e analítico sobre sua obra –, que de algum modo nos ajudem a compreender melhor a psique da (ainda) jovem autora, cremos que os dados coletados aqui são bastantes para nos permitir traçar um perfil satisfatório de sua produção artístico-literária. Destarte, são relevantes as informações biográficas que dão conta, por exemplo, que a autora possui não um, mas dois títulos de mestre em escrita criativa, e que foi aluna de sua compatriota Chimamanda Ngozi Adichie, assim como da canadense Margaret Atwood, autora da distopia *The handmaid's tale* (1985) – ambas grandes divulgadoras do feminismo hoje em dia (KAKUTANI, 2017). Também é pertinente o dado de que ela tem como primeira língua não o inglês, como seria de se esperar no contexto nigeriano contemporâneo, mas o yorùbá – ou, para ser mais preciso, o dialeto ijexá, primeiro idioma que ela dominou e que fala muito bem até hoje (STAY WITH ME..., 2019). Dentre os autores que aprecia, Adébáyò cita os norte-americanos Toni Morrison, James Baldwin e Elizabeth Strout, o conterrâneo nigeriano Wole Soyinka,¹³⁶ e os senegaleses Cheikh Hamidou Kane e Ousmane Sembène (STAY WITH ME..., 2019). Sobre seu primeiro romance, a autora afirma que, graças a ele, pôde começar a viver exclusivamente da literatura, e que a inspiração para escrever a obra surgiu após perder um caro amigo em decorrência da anemia falciforme (STAY WITH ME..., 2019), distúrbio genético hereditário que causa anomalia na hemoglobina (proteína condutora de oxigênio presente nos glóbulos vermelhos sanguíneos) e que, na obra, tem papel fundamental para o desenvolvimento do enredo, como veremos no capítulo analítico respectivo. Ademais, a mesma enfermidade desempenha função crucial em outra narrativa da autora, o conto *A kind of happiness* (2015), mencionado logo abaixo e, em mais detalhe, no capítulo final.

Assim, tendo como inspiração este evento trágico ocorrido com alguém muito próximo, a autora resolveu escrever um conto sobre um casal cujo matrimônio é arruinado pela perda de

¹³⁶ De Soyinka, ela cita especificamente as (também referidas por Emecheta) memórias do cárcere, *The man died* (1972), além de obras autobiográficas de outros escritores, como *The liars' club* (1995), de Mary Karr, *I know why the caged bird sings* (1969), de Maya Angelou, *Speak memory* (1951), de Vladimir Nabokov e *Darkness visible* (1989), de William Styron (ADEBAYO, 2017a) – relatos de vidas de autores que de algum modo a inspiraram, no conteúdo e/ou na forma.

um filho – e justamente em razão dessa enfermidade em específico –, mas logo percebeu que o tema merecia mais do que as 2.500 palavras que ela tinha escrito; o texto exigiu-lhe mais espaço e detalhamento, mais nuance e profundidade. O romance daí surgido foi, portanto, nas palavras dela, “um livro que insistiu em ser escrito a partir de determinado ponto” (STAY WITH ME..., 2019, tradução nossa);¹³⁷ e o foi, finalmente, entre 2010 e 2015, apesar de a ideia ter-lhe surgido ainda em 2008, ano em que finalmente deixou a Obafemi Awolowo University, em Ife (STAY WITH ME..., 2019). Adébáyò também alude, na obra, ao tema da (in)fertilidade, que é bastante recorrente (ou quase onipresente) no romance feminino nigeriano contemporâneo, o que faz da ficção da autora mais um elo numa longa tradição literária que vai desde *Efuru* (1966), de Flora Nwapa, até *Everything good will come* (2005), de Sefi Atta – vencedor da láurea “Wole Soyinka Prize for Literature in Africa” –, passando, é claro, por *The joys of motherhood* (1979), de Buchi Emecheta (ADEBAYO, 2017e). Assim como nas obras supralistadas, também em *Stay with me* (2017) o que está em jogo é a saúde mental da mulher (tida como) infértil no contexto nigeriano – bem como as catastróficas consequências que a maternidade compulsória e/ou a sua frustração causa(m) à sociedade como um todo. É um romance sobre a pressão social imposta às mulheres de seu país, sim, mas que inova em relação aos precursores por também retratar o dano causado aos homens envolvidos em tal circunstância. Dessa maneira, a obra acaba por atualizar o debate sobre o tema, trazendo para o século XXI algumas das questões atinentes à condição feminina africana, sob uma perspectiva assumidamente feminista (BRARA, 2017) – e anunciando o ápice de um longo percurso de aceitação epistêmica pontuado por dissidências e polêmicas, conforme se verá no capítulo a seguir.

Alguns dos contos de Ayòbámi Adébáyò acham-se disponíveis para leitura na internet, nas revistas on-line e *websites* literários em que foram originalmente publicados – e aqueles a que tivemos acesso revelam o apreço da autora pelo elemento surpresa, o choque, obtido a partir da construção cronologicamente não-linear do texto, de modo a provocar no leitor uma reação emocional. Assim como se dá em seu romance de estreia, cujos fatos se apresentam de modo a causar um sentimento de espanto diante de revelações e reviravoltas imprevistas, sua contística também é marcada por uma escrita que, tijolo a tijolo, constrói um arcabouço de cenas do qual a narrativa emerge, robusta e redonda, ao final. Tomemos como exemplo o seu primeiro conto publicado, *The angels of Peace Villa* (2009), que começa com Oladi batendo à porta de Ajibi, a noiva que não muito tempo atrás o abandonara no altar (ADEBAYO, 2009, p. 29). Ao iniciar o relato com a perturbação da protagonista, ficamos, de imediato, emocionalmente investidos

¹³⁷ “[...] a book that insisted that it had to be written after a certain point” (STAY WITH ME..., 2019).

no desenrolar dos fatos, desejosos de saber o que houve antes daquele reencontro. Então, somos “fisgados” pelos acontecimentos relatados, tanto pelas ocorrências em si – abuso sexual infantil, violência tribal, fúria vingativa homicida –, quanto pela forma como a autora as dispõe no texto, preenchendo as lacunas com uma revelação atrás da outra, dispostas de modo a manter o leitor hipnotizado. O mesmo se dá em *A kind of happiness* (2015), em que temas banais, cotidianos, como anemia falciforme, endometriose e infertilidade, dividem o espaço com situações menos ordinárias (e absurdas, até), como queda de avião, violação de sepultura, vilipêndio a cadáver, transtorno mental e suicídio – situações extremas que, contudo, são perfeitamente verossímeis no contexto narrativo, tal a habilidade ficcional e precisão estilística de Adébáyò.

The husband snatcher (2014) é outra historieta em que a sucessão de eventos surpreende a cada avanço, fazendo o leitor imaginar o que se passa como se uma cena fílmica – qualidade, aliás, também presente em *Fique comigo* (2017), cuja escrita sugere um enquadramento preciso e cortes tais que remetem a um enfoque de câmera, como se o verbo da autora fosse, na verdade, o manejo de uma lente, numa direção (audio)visual que nos diz exatamente para onde devemos olhar e em que detalhe devemos reparar a cada nova cena. Talvez seja precisamente esta a marca do bom narrador – a capacidade de guiar a atenção do leitor conforme a trama avança, fazendo-o submergir (ainda que momentaneamente) no universo ficcional criado. Prova disso é a frase inicial de *Homecoming* (2015) – “A sua viúva não o viu entrar, mas nós vimos” (ADEBAYO, 2015b, tradução nossa) –,¹³⁸ que prontamente prende nossa atenção e aguça nossa curiosidade tanto em relação ao conteúdo – afinal, quem é esse morto retornado? –, quanto à forma do relato – quem seria esse “nós” que fala? Somente ao final do enredo compreendemos que tal narrador em terceira pessoa – do plural – são as paredes da casa (ADEBAYO, 2015b), espectadoras de um evento paranormal que olhos humanos não são capazes de testemunhar. Essa escolha precisa do foco narrativo utilizado, aliás, é outra característica interessante da prosa da escritora, que sói privilegiar perspectivas as mais díspares – desde que à serviço da construção textual –, como veremos no capítulo analítico em que examinamos o seu romance de estreia.¹³⁹ Abordaremos, ali, como o uso de diferentes pontos de vista narrativos enriquecem a história, ao mesmo tempo em que jogam com a percepção do leitor – sempre refém da ótica do narrador que está a “falar” no momento, à espera da mudança de perspectiva que lhe forneça (o) outro enfoque.

¹³⁸ “His widow did not see him come in, but we did” (ADEBAYO, 2015b).

¹³⁹ O segundo romance da autora, *A spell of good things*, encontra-se atualmente no prelo, com lançamento previsto para fevereiro de 2023.

2 MULHERES, MÃES (MÁS) E MAIS: ANTAGONISMOS E SOBREPOSIÇÕES

2.1 Feminismo(s) em África: do rechaçamento público à aceitação corrente

O conceito de feminismo é desconfortável para muitas mulheres negras, que veem o movimento ocidental de liberação das mulheres como intrinsecamente maculado pelo racismo evidente na sociedade como um todo. [...] Mas independentemente de rótulos, é um fato incontroverso que, há mais de um século, mulheres negras têm erguido suas vozes em oposição ao sexismo, tanto dentro quanto fora de suas próprias comunidades (BUSBY, 1992, p. xxxxi, tradução nossa).¹⁴⁰

A rejeição do feminismo por parte de algumas autoras da primeira geração de escritoras publicadas do continente africano é uma questão que precisa ser abordada levando-se em conta as especificidades próprias das pautas femininas locais, de modo que essa (aparente) repulsa ao adjetivo feminista denota, conforme se verá ao longo deste tópico, menos uma afronta ao cerne do movimento do que, mais compreensivelmente, uma antipatia a alguns de seus pressupostos, que não fazem (muito) sentido para as africanas. Nessa perspectiva, a professora e pesquisadora nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí postula, em sua obra *The invention of women: making an African sense of Western gender discourses* – originalmente publicada em 1997, saiu no Brasil em 2021 como *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* –, que a chamada “questão feminina” seria “uma problemática ocidental – um legado do velho somatocentrismo do pensamento ocidental. É um problema importado e não é indígena ao [universo] yorùbá” (OYEWUMI, 1997, p. ix, tradução nossa).¹⁴¹ A autora também alega que a própria categoria “mulher”, pedra fundamental de qualquer estudo de gênero empreendido no Ocidente, sequer existia (como nós entendemos) na Yorùbálândia antes do contato prolongado com os ocidentais (OYEWUMI, 1997, p. ix). Dito isso, Oyěwùmí (1997, p. xi-xii) então passa a disputar alguns postulados estanques da episteme feminista tradicional, quais sejam: o gênero como princípio organizacional básico de todas as sociedades humanas; a subordinação feminina como algo universal; a designação “mulher” como pré-cultural, fixa e a-histórica, e sempre em oposição a outra categoria também imutável, “homem”; a essencialização de tais classificações, que são baseadas exclusivamente na corporeidade.¹⁴²

¹⁴⁰ “The concept of feminism is an uncomfortable one for many Black women who perceive the Western women’s liberation movement as tainted by the racism evident in society as a whole. [...] Yet whatever the labels, it is an incontrovertible fact that for over a century Black women have been vocal in resisting sexism both within and without their own communities” (BUSBY, 1992, p. xxxxi).

¹⁴¹ “[...] a Western-derived issue – a legacy of the age-old somatocentricity in Western thought. It is an imported problem, and it is not indigenous to the Yoruba” (OYEWUMI, 1997, p. ix).

¹⁴² O argumento da acadêmica ataca, sobretudo, a ênfase dada à questão biológico-sexual como premissa para a atribuição de papéis sociais, lógica inaplicável à realidade yorùbá pré-colonização (OYEWUMI, 1997, p. x-xi).

As inconsistências listadas por Oyěwùmí são pertinentes na medida em que escancaram (alguns d)os porquês da relutância de tantas mulheres africanas em abraçar a vertente feminista eurocêntrica – e nos fornece valiosas pistas sobre que feminismo(s) elas talvez possam acatar. Porém, antes de elencarmos as alternativas afrocentradas do discurso feminista contemporâneo, faz-se necessário esmiuçar as origens do próprio movimento das mulheres – que, tendo surgido na Europa (moderna) como um esforço de resistência à dominação masculina, espalhou-se para os quatro cantos do globo com o imperialismo colonial europeu. Na obra supracitada, Oyěwùmí (1997, p. xii-xiii) aduz que a diferença central entre a organização social yorùbá pré-colonial e a ocidental é que, enquanto nesta os corpos físicos são sempre corpos sociais, e as distinções se dão com base nos papéis de gênero automaticamente impostos pelo sexo biológico, naquela o critério de diferenciação calcava-se na senioridade, i.e., nas idades relativas entre os membros do grupo, independentemente de seus sexos. Assim, num mundo em que a genitália conferia ao indivíduo uma marca indelével – e irrevogavelmente norteadora de seu destino social desde o nascimento –, a masculinidade era, sem dúvida alguma, bastante vantajosa, pois dava ao macho (europeu) uma posição de superioridade necessária ao desenvolvimento de suas potencialidades individuais. Já as mulheres restringiam-se ao lar, atarefadas de tal modo que não dispunham de tempo hábil para sequer perceberem que, circunscritas à mais absoluta domesticidade, estavam condenadas a assim viver eternamente. “Os trabalhos domésticos a que está voltada, porque só eles são conciliáveis com os encargos da maternidade, encerram-na na repetição e na imanência; reproduzem-se dia após dia sob uma forma idêntica que se perpetua quase sem modificação através dos séculos” (BEAUVOIR, 2016b, p. 98).

Presas, deste modo, a um ciclo repetitivo de afazeres comezinhos e intermináveis – que Rosa Montero (2020, p. 25) chama de “a vida invisível” e a que Betty Friedan (1971, p. 17) se refere como “o problema sem nome” –, as europeias se mantinham à margem do mundo, alheias ao que acontecia para além dos muros e cercas de suas residências. Simone de Beauvoir (2016b, p. 99) aduz que a “desgraça [da mulher] consiste em ter sido biologicamente voltada a repetir a Vida, quando a seus próprios olhos a Vida não apresenta em si suas razões de ser e essas razões são mais importantes do que a própria vida”. A maternidade – cujas ramificações abordaremos em maior detalhe no subtópico 2.3 – é-lhe, portanto, um pesado fardo, um embaraço que, desde a pré-história, a diferencia e a distancia de seu companheiro de espécie, este ser autoindulgente que “só se pensa pensando o *Outro*: apreende o mundo sob o signo da dualidade” (BEAUVOIR, 2016b, p. 104, destaque da autora). A filósofa francesa afirma, ainda, que a maldição que recaiu sobre a mulher foi ter sido excluída das expedições guerreiras, não lhe sendo permitido, como ao homem, fazer o sacrifício da própria existência em prol de um ideal maior. “Não é dando a

vida, é arriscando-a que o homem se ergue acima do animal: **eis por que, na humanidade, a superioridade é outorgada não ao sexo que engendra, e sim ao que mata**” (BEAUVOIR, 2016b, p. 98, grifo nosso). Por razões de ordem biológica, a mulher foi relegada (também) à subalternidade socioeconômica – “pela invenção da ferramenta, a manutenção da vida tornou-se para o homem atividade e projeto, ao passo que na maternidade a mulher continua amarrada a seu corpo, como o animal” (BEAUVOIR, 2016b, p. 100) –, assim como a uma inferiorização espiritual e metafísica: “o projeto do homem não é repetir-se no tempo, é reinar sobre o instante e construir o futuro. [...] a atividade do macho [...] venceu as forças confusas da vida, escravizou a Natureza e a Mulher” (BEAUVOIR, 2016b, p. 100).

Para a acadêmica norte-americana Camille Paglia, essa identificação da mulher com a natureza, universal na pré-história humana – em sociedades caçadoras e/ou agrárias nas quais a feminilidade era celebrada como princípio imanente de fertilidade (PAGLIA, 1990, p. 7) –, está no cerne da diferenciação sexual operada pela mente masculina. “Todo ser humano precisa lutar contra a natureza. Mas o fardo da natureza recai mais pesadamente sobre um dos sexos. Com sorte, isso não limitará o potencial feminino” (PAGLIA, 1990, p. 9, tradução nossa);¹⁴³ a mulher não deseja ou cogita escapar do ciclo natural, pois **ela é esse ciclo** (PAGLIA, 1990, p. 10). Dito isso, para Paglia (1990, p. 10), é impossível que uma mente feminina tenha concebido a visão evolucionária e/ou apocalíptica da história, pois essa compreensão linear (com um ápice fálico) é uma ideia tipicamente masculina – fantasia escapista engendrada por uma psique insatisfeita tentando superar as imposições cíclicas da natureza. “A centralidade da mulher lhe confere uma estabilidade identitária. Ela não precisa se tornar, apenas ser” (PAGLIA, 1990, p. 9, tradução nossa);¹⁴⁴ daí por que a mulher primitiva celebrava o desconforto reprodutivo-sexual, enquanto a contemporânea parece que “está em uma relação agonizante com o próprio corpo; para ela, normalidade biológica é sofrimento, saúde é doença. Dismenorreia, dizem, é uma patologia da civilização” (PAGLIA, 1990, p. 10, tradução nossa).¹⁴⁵ Foi a “civilização”, aliás, a responsável pela transformação operada na mentalidade feminina do mundo pré-feminismo: à medida que o proto-capitalismo dos séculos XVI e XVII avançava em direção à Revolução Industrial do século XVIII, as insatisfações das mulheres começavam a vir à tona; muitas de suas atribuições tradicionais estavam sendo subtraídas, deixando-as ociosas:

¹⁴³ “Every human being must wrestle with nature. But nature’s burden falls more heavily on one sex. With luck, this will not limit woman’s achievement” (PAGLIA, 1990, p. 9).

¹⁴⁴ “Woman’s centrality gives her a stability of identity. She does not have to become but only be” (PAGLIA, 1990, p. 9).

¹⁴⁵ “[...] is in an agonistic relation to her own body; for her, biologic normalcy is suffering, and health an illness. Dysmenorrhea, it is argued, is a disease of civilization” (PAGLIA, 1990, p. 10).

[...] pela primeira vez a mulher foi entendida como um problema social. [...] havia acabado [...] a vida familiar tradicional. Antes **as donas de casa** estavam subordinadas ao varão, mas **carregavam nas costas um bom número de atividades cotidianas**. Faziam conservas, salgavam pescados, confeccionavam a roupa da família, cuidavam da horta e dos animais, fabricavam sabão, velas, sapatos, conheciam ervas medicinais e tratavam da saúde de toda a família. Eram personagens ativos e importantes no ambiente doméstico. No entanto, a Revolução Industrial lhes suprimiu pouco a pouco todas as atribuições: agora o sabão era comprado nas lojas, a população urbana crescia e havia cada vez menos hortas e menos animais, **a saúde passou a ser domínio dos médicos**. Enfim, a mulher ficou sem um lugar próprio no mundo (MONTERO, 2020, p. 29-30, grifos nossos).

A filósofa italiana Silvia Federici (2017, p. 176-177) ressalta a usurpação do parto por médicos homens como uma das primeiras instâncias de enfraquecimento do papel feminino na cura e no domínio do próprio corpo – dos quais as mulheres foram apartadas, terminantemente proibidas que estavam de atuar no cuidado dos doentes –; função predominantemente feminina até então, era desempenhada no seio doméstico desde tempos imemoriais. Com a interdição, as europeias tiveram furtado o controle sobre a própria procriação, o que findou instaurando uma nova divisão sexual do trabalho, que as reduzia à condição de “não trabalhadoras, um processo muito estudado pelas historiadoras feministas, e que estava praticamente completo até o final do século XVII. Nessa época, as mulheres haviam perdido espaço inclusive em empregos que haviam tradicionalmente ocupado” até então (FEDERICI, 2017, p. 182) – padeiro, chapeleiro, cabeleireiro, tecelão e costureiro, por exemplo, profissões que costumavam pertencer à esfera feminina, começaram, no século XVIII, a serem ocupadas pelos homens (FERGUSON, 1985, p. 1). Relegadas, então, a exaustivas jornadas nas funções mais inglórias,¹⁴⁶ mulheres “da classe baixa se arrebatavam de trabalhar com turnos fabris de dezesseis horas, tendo, além disso, que parir e cuidar da casa, [enquanto] as da classe média e alta estavam presas num cárcere de ouro” (MONTERO, 2020, p. 31). Angustiadas e combalidas,¹⁴⁷ foram justamente estas – burguesas e nobres que gozavam de tempo livre o bastante para se entediar e se aborrecer –, as responsáveis pela deflagração articulada (e impressa) do descontentamento que as consumia. Se na Inglaterra

¹⁴⁶ “Rapidamente, todo o trabalho feminino, quando realizado em casa, seria definido como ‘tarefa doméstica’, e até mesmo quando feito fora de casa era pago a um valor menor do que o trabalho masculino – nunca o suficiente para que as mulheres pudessem sobreviver dele. **O casamento era visto como a verdadeira carreira para uma mulher**, e a incapacidade das mulheres de sobreviverem sozinhas era algo dado como tão certo que, quando uma mulher solteira tentava se assentar em um vilarejo, era expulsa, mesmo se ganhasse um salário. [...] essa perda de poder com relação ao trabalho assalariado levou à massificação da prostituição” (FEDERICI, 2017, p. 184, grifo nosso).

¹⁴⁷ “A moda insana e torturante dos espartilhos [...] fomentava as asfixias e os desmaios, e a falta de um lugar no mundo e de perspectiva de vida ampliava as depressões e as angústias. Por conseguinte, a mulher era tida como um ser doente, e de fato adoecia: no final do século XIX e início do XX, houve uma *epidemia* de anoréxicas, [...] acometidas por estranhas patologias crônicas, até chegar às histéricas de Freud” (MONTERO, 2020, p. 30-31, destaque da autora).

o primeiro registro feminista de que se tem notícia data de 1578, na França tal grito surgiu bem mais cedo, ainda na Idade Média. Considerada a primeira escritora profissional da história,¹⁴⁸ a veneziana Christine de Pizan (1364-1430) deflagrou o que se denominou, à época, de *querelle des femmes*,¹⁴⁹ i.e., “a causa feminista, [...] a reivindicação do direito das mulheres à educação e ao conhecimento” (MONTERO, 2020, p. 235). Sua obra máxima, *La cité des dames* (c. 1405), expunha ao mundo “o valor das mulheres desde a Antiguidade por meio de histórias de senhoras relevantes. [...] Sua escrita é elegantíssima e precisa, e faz parte da grande literatura clássica do Renascimento” (MONTERO, 2020, p. 235).

Mais de três – quase quatro – séculos depois, foi a vez da inglesa Mary Wollstonecraft, talvez a intelectual (mulher) mais famosa de seu tempo, deixar sua marca na luta pela igualdade entre os sexos; sua obra, da qual se destaca o manifesto *Reivindicação dos direitos da mulher*, editado em 1792, estabeleceu as bases do feminismo moderno (MONTERO, 2020, p. 52). Mas aqueles eram tempos sombrios e, nos anos de Terror que se seguiram à Revolução Francesa, a feminista Olympe de Gouges foi guilhotinada e o Marquês de Condorcet, já condenado à morte, clandestinamente escrevia em defesa dos direitos da mulher até que, capturado, tomou veneno no cárcere para evitar a execução (MONTERO, 2020, p. 57). O destino de Wollstonecraft não foi menos trágico: morreu em 1797, na precoce idade de 38 anos, “devorada pela infecção” dez dias após parir uma filha – futura autora da obra clássica *Frankenstein*, de 1831 (MONTERO, 2020, p. 58). E, para muitos, seu legado se resume a apenas isso: ter sido mãe da escritora Mary Shelley; depois de morta, ela “[f]oi demonizada e ridicularizada, e o sentido de seus trabalhos foi desvirtuado. Durante um século e meio conseguiram enterrá-la num conveniente estereótipo circular: **era uma louca, uma desgraçada, uma imoral, uma feminista; as feministas eram imorais, desgraçadas, loucas**” (MONTERO, 2020, p. 59, grifo nosso). Rosa Montero, autora espanhola que, a exemplo de Christine de Pizan, resgatou e recontou a história de grandes vidas femininas (em ótimas minibiografias, à altura das homenageadas) na obra *Historias de mujeres* (1995), adverte sobre a falsidade da ideia de perfectibilidade da marcha da história e aponta que nem sempre o progresso humano é contínuo e, de tempos em tempos, perigosos reveses ocorrem

¹⁴⁸ Curiosamente, o primeiro vestígio de autoria na história humana documentada pertence a uma mulher: trata-se de Enheduanna (c. 2300 a.C.); “[f]ilha do rei acádio Sargão I, essa princesa mesopotâmica tem o privilégio de ser o primeiro autor literário da história da humanidade. Sua obra *Exaltação de Inanna* é o primeiro texto assinado de que se tem notícia. [...] De sua obra, escrita em tabuletas cuneiformes, foram feitas inúmeras cópias, algumas delas séculos depois de sua morte, o que revela a enorme importância e influência dessa mulher que está na origem da literatura” (MONTERO, 2020, p. 215).

¹⁴⁹ A expressão *querelle des femmes* pode ser entendida no sentido literal de “querela” (queixa, reclamação), mas uma tradução mais adequada talvez fosse “disputa”, ou até mesmo “questão” (das mulheres). Semelhantemente, a designação inglesa *women’s issues*, que significa literalmente “problemas das mulheres”, pode ser expressa com mais fidedignidade como “questões das mulheres”.

(MONTERO, 2020, p. 28) – como a caça às bruxas que se seguiu à Renascença, retrocesso que provocou dezenas de milhares de execuções por toda a Europa, em números assombrosos: 85% dos réus queimados vivos sob a acusação de bruxaria eram mulheres ou meninas; em vilarejos alemães, seiscentas execuções públicas eram levadas a cabo anualmente; na cidade occitana de Toulouse, quatrocentas mulheres foram conduzidas à fogueira em um único dia (MONTERO, 2020, p. 28).

Parecia haver de fato, em território europeu, uma guerra contra as mulheres, travada, em maior ou menor grau, ao longo de vários séculos de história – e, como sói acontecer, muitas vezes com a complacência das próprias vítimas. “As mulheres se calam porque, instruídas pela religião, acreditam firmemente que a resignação é uma virtude; calam-se por medo da violência do homem; [...] pelo hábito da submissão; [...] porque, por força de séculos de escravidão, acabaram por ter alma de escravas”, eloquentemente discursou o dramaturgo espanhol Gregorio Martínez Sierra (*apud* MONTERO, 2020, p. 105) – declaração digna de muitos aplausos, não fosse por um detalhe: quem a escreveu foi María Lejárraga, sua esposa – e a verdadeira autora de todas as obras teatrais, ensaios e conferências assinadas pelo marido; pesquisas irrefutáveis comprovam que Gregorio colaborou muito pouco, ou talvez nada, para a produção literária que levava seu nome, embora tenha sempre colhido todos os louros da glória (MONTERO, 2020, p. 98). Trata-se de um exemplo recente – Lejárraga nasceu em 1874 e morreu, aos 99 anos, em 1974; há menos de meio século, portanto –, que nos dá um vislumbre do flagrante silenciamento (nesse caso literal) da voz feminina na história do Ocidente.¹⁵⁰ O arrazoamento de María, aliás, que usou o marido “como o boneco de um ventríloquo” (MONTERO, 2020, p. 105) para expor a sua revolta íntima, **traçando um paralelo entre a condição feminina e a de um escravo**, é uma metáfora que se coaduna perfeitamente com o pensamento da dramaturga, poeta e tradutora inglesa Aphra Behn (1640-1689). Primeira mulher britânica a viver exclusivamente da escrita (FERGUSON, 1985, p. 2), Behn foi voz ativa tanto na promoção da ascensão feminina quanto na luta antiescravagista,¹⁵¹ uma posição pioneira para a época, posto que apenas no século XIX o combate à escravidão foi incluído na pauta corrente dos autores e autoras que lutavam contra toda forma de discriminação e tirania (FERGUSON, 1985, p. 33).

¹⁵⁰ Lejágarra cita, como razões para sua opção de renunciar à própria identidade, permanecendo à sombra enquanto Gregorio brilhava: a frieza com que sua família recebeu seu primeiro livro (um volume de contos, única obra que ela assinou); o temor de “embaçar a limpidez de [seu] nome com a fama duvidosa” e o “estigma quase desonroso” associado às mulheres literatas de seu tempo; o amor, ou o “orgulho de humildade que domina toda mulher quando ama verdadeiramente um homem” (LEJÁGARRA *apud* MONTERO, 2020, p. 104). O relato está na obra *Gregorio y yo*, que a autora publicou aos 78 anos, quando, exilada no México, “velha e viúva, [viu-se] obrigada a proclamar [sua] maternidade para poder receber [seus] direitos” de autora (MONTERO, 2020, p. 106).

¹⁵¹ “Sua obra *Oroonoko* [lê-se Orunoko] foi o primeiro romance antiescravagista da história” (MONTERO, 2020, p. 246).

De fato, é de se ponderar se “os escritos de mulheres contra o cativo e o comércio de escravos [são] feministas [...] na medida em que a oposição à escravização física e psicológica das pessoas de cor [...] é uma condição necessária para **a liberação das mulheres de cor** e, por extensão, de todas” (FERGUSON, 1985, p. 27, tradução nossa, grifo nosso).¹⁵² Porém, pautas de combate à inferiorização e dominação da população negra – ou melhor, não-caucasiana, pois o imperialismo europeu também estendia seus tentáculos em direção aos orientais, ameríndios e aborígenes – ainda constituíam exceção no período histórico em que o feminismo se firmava como movimento filosófico-intelectual articulado no Ocidente. Então, na África (colonizada), a experiência feminina se diferenciava em muito da de suas contemporâneas europeias e norte-americanas; as africanas não estavam limitadas ao lar, tinham direito à propriedade e gozavam de certo grau de autonomia, inclusive compondo organizações de apoio feminino mútuo – como é o caso das *mikiri* na Nigéria –,¹⁵³ que ocupavam lugar de destaque na vida religiosa e política de suas comunidades (CHRISTIAN, 1994, p. 96-97). Mas a ingerência colonial estrangeira fez com que as restrições sociais europeias baseadas em papéis de gênero fossem impostas também às populações locais, tornando as nativas cada vez mais circunscritas ao lar e despojadas de seu poder de atuação (CHRISTIAN, 1994, p. 97). Tais interferências não tinham escopos perversos, no sentido de propositadamente prejudicá-las, de modo que os “missionários e oficiais coloniais ocidentais [...] sem dúvida achavam que estavam melhorando a sorte das mulheres como parte dos benefícios que os padrões ocidentais traziam” (STEARNS, 2015, p. 105, tradução nossa).¹⁵⁴ Almejando, pois, “civilizar” os povos que julgavam mergulhados nas trevas, os colonizadores europeus tomavam o seu próprio modelo como ideal de conduta – o que incluía, é claro, a forma como encaravam a mulher e qual devia ser sua função precípua no tecido social:

A visão europeia sobre as mulheres africanas foi sempre negativa. Os europeus não gostavam do fato de as africanas trabalharem junto aos homens na produção agrícola, pois esse tipo de trabalho servil era impróprio para os valores vitorianos. Os europeus não entendiam que a participação na produção agrícola era uma forma de as africanas obterem mobilidade social e econômica ascendente em suas sociedades. [...] Em certas colônias, uma série de leis foi aprovada para proibir que mulheres possuíssem terras. Em toda a extensão do continente, missionários tentavam estabelecer a domesticidade para as mulheres, ensinando-lhes “habilidades adequadas”, nas escolas e nos serviços

¹⁵² “[...] writings by women opposed to slavery and the slave trade [are] feminist [...] since opposition to the physical and psychological enslavement of people of color [...] is a necessary condition for the liberation of women of color and, by extension, all women” (FERGUSON, 1985, p. 27).

¹⁵³ *Mikiri* ou *mitiri* era o nome dado às reuniões das mulheres igbo, convocadas sempre que necessário (ALLEN, 1972, p. 169) e baseadas na solidariedade feminina (ALLEN, 1972, p. 165). Nesses encontros, elas expunham os problemas que enfrentavam e discutiam seus interesses individuais enquanto comerciantes, agricultoras, esposas e mães – interesses que geralmente se opunham aos dos homens e que só podiam ser enfrentados de forma coletiva, por meio de artifícios como boicotes, greves e protestos (ALLEN, 1972, p. 170).

¹⁵⁴ “Western missionaries and colonial officials [...] unquestionably thought they were improving the lot of women as part of the benefits Western standards entailed” (STEARNS, 2015, p. 105).

públicos. Tais esforços alteraram o papel econômico da mulher na sociedade africana e, em alguns casos, pioraram o status feminino. Os europeus também tentaram impor os seus próprios ideais de família à sociedade africana. Medidas foram tomadas para garantir o domínio masculino no ambiente familiar. [...] eram *a priori* as mulheres que trabalhavam no campo para sustentar a família, mas sob o novo sistema social imposto pelos europeus, **as mulheres deviam ficar em casa. Essa contradição causou sérios problemas econômicos nas comunidades africanas** (STEARNS, 2001, p. 88-89, tradução nossa, grifo nosso).¹⁵⁵

Mas esse enfraquecimento da independência financeira das mulheres africanas, instadas, pelos missionários (cristãos), a serem “dóceis donas-de-casa”, “ajudantes civilizadas”, “esposas mais castas e mães melhores” (STEARNS, 2015, p. 109), não foi recebido passivamente: leis que minavam o trabalho feminino, como a ameaça de taxaço do comércio das mulheres, foram enfrentadas com tenacidade. Em 1929, ano em que uma regulação local onde hoje se situa Gana prendeu mulheres comerciantes juntamente com prostitutas (STEARNS, 2015, p. 109), ocorreu a chamada Rebelião de Aba – ou Guerra das Mulheres de Aba –, revolta feminina realizada na região sudeste da atual Nigéria, no delta do Níger, contra o rumor de que o comércio feminino seria taxado como o dos homens, tributado pela administração britânica desde 1926 (FALOLA et al., 2018, p. 15). A polícia reagiu com violência, atirando nas manifestantes – matando 30 e ferindo mais 30 –, fato que escancarou a necessidade de democratização dos governos locais (FALOLA et al., 2018, p. 15). Todavia, após a revolta, uma nova interferência da administração colonial prejudicou ainda mais as nigerianas: a proibição das tradicionais associações (políticas) femininas, que dali em diante seriam consideradas ilegais; reduzia-se cada vez mais o poder das mulheres, agora impedidas de agir coletivamente na defesa de seus interesses (UMEH, 1996a, p. xxxii). Tamanha era a sanha imiscuidora estrangeira que alcançava até mesmo a indumentária feminina; diante do desconforto provocado pela alegada concupiscência das mulheres africanas – racialmente estereotipadas pela Europa como sendo espécimes altamente sexualizadas –, um vestuário totalmente inconciliável com as condições climáticas locais “foi imposto às mulheres africanas na tentativa de limitar a provocação sexual. À exceção da elite urbana, a maioria das mulheres africanas rejeitou o estilo europeu, que foi considerado impraticável para o cotidiano

¹⁵⁵ “The European view of African women was negative from the start. Europeans disliked the fact that African women worked with the men on agricultural production, as this type of menial work was inappropriate, according to Victorian values. The Europeans did not understand that participation in agricultural production was one of the ways for African women to have upward social and economic mobility in their societies. [...] In some colonies, a series of laws were passed to prohibit African women from owning land. Throughout the continent, European missionaries tried to establish the domesticity of women by teaching them ‘appropriate skills’ in schools and public services. These efforts disrupted the economic role of women in African society and in some cases worsened the status of women. Europeans also attempted to impose their own ideas of family on African society. Measures were taken to ensure the dominance of men in the family. [...] it would have been the women who would tend the fields and support the family, but under the new social system imposed by the Europeans, **women were supposed to stay at home. This contradiction caused serious economic problems within African communities**” (STEARNS, 2001, p. 88-89, emphasis added).

africano” (STEARNS, 2001, p. 89, tradução nossa).¹⁵⁶ Essa preocupação doentia com a lascívia, por sinal – obsessão neurótica da cristandade agravada pela forte repressão da era vitoriana –, fez com que redigissem leis condenando o adultério feminino (o masculino seguia liberado),¹⁵⁷ o que muito contribuiu para exacerbar o comportamento machista de homens africanos que, no afã de restabelecer a própria masculinidade – ferida pela humilhante submissão aos brancos –, impunham sua autoridade sobre as mulheres e filhas que consideravam “rebeldes” (STEARNS, 2015, p. 110).

Como o foco deste estudo são as literaturas africanas de autoria feminina produzidas no contexto pós-colonial, i.e., as escritas por mulheres em línguas europeias a partir de meados do século passado – no esteio das lutas contra o imperialismo e a dominação estrangeira –, é natural que a nossa atenção recaia mais precisamente sobre a episteme (judaico-)cristã que informa(va) o Ocidente – e que foi transplantada para a África durante a colonização. Porém, não podemos deixar de assinalar a chegada da religião muçulmana ao norte do continente alguns séculos antes como fator que também trouxe seu quinhão de tirania para as mulheres da região. Em referência à opressão feminina na região norte da Nigéria, área predominantemente islâmica, Marie Umeh (1996a, p. xxxiii) lembra uma notícia que chocou o mundo na década de 1980: a jovem Hauwa Abubakar, de 13 anos de idade (casada desde os 9), ao tentar fugir do marido pela terceira vez, veio a óbito após ter tido suas pernas amputadas a golpes de machado pelo cônjuge enfurecido. Socorrida por vizinhos que ouviram seus gritos, a vítima foi então informada que a lâmina usada havia sido embebida em um tipo de veneno caseiro, dificultando a cicatrização dos ferimentos; recusando-se a comer, ela findou não resistindo e faleceu ainda no hospital (HARDEN, 1987). Mais exemplos de abusos perpetrados no seio da religião islâmica (africana) serão pontualmente abordados ao longo dos próximos tópicos, de modo a ilustrar a amplitude da opressão feminina nos vários contextos socioculturais do continente.

“Esposas e mães passivas e cristãs, não amazonas, era o que eles tinham em mente para as mulheres africanas” (UMEH, 1996a, p. xxxii, tradução nossa),¹⁵⁸ razão por que a resistência precisava se dar de forma coletiva – e, no discurso de autoras como Buchi Emecheta, o político

¹⁵⁶ “[...] was imposed on African women in an effort to limit sexual provocation. Except for the urban elite, African women mostly rejected the European styles, as they were impractical in daily African life” (STEARNS, 2001, p. 89).

¹⁵⁷ Curiosamente, a poligamia que já existia em certas regiões africanas foi de certo modo reforçada pelo comércio de escravos. Como o interesse do tráfico escravagista recaía desproporcionalmente sobre os homens, considerados mais aptos para o trabalho braçal nas lavouras de cana-de-açúcar e algodão do Novo Mundo, o potencial problema das mulheres excedentes foi sanado com a expansão das práticas poligâmicas, ou seja, com o incentivo para que os homens africanos tomassem mais esposas (STEARNS, 2015, p. 108) – mais uma desculpa a serviço do fomento da poliginia, nunca da poliandria.

¹⁵⁸ “Passive, Christian wives and mothers, not Amazons, is what they had in mind for African women” (UMEH, 1996a, p. xxxii).

não se limitava ao pessoal (UMEH, 1996a, p. xxxv). No que tange à necessidade de cooperação mútua para combater o enfraquecimento do poderio feminino, é reveladora a preocupação das mulheres da zona rural do leste africano (em pesquisa conduzida nos anos 1970) com o acesso à educação e um maior controle da natalidade (STEARNS, 2001, p. 89). Tais demandas indicam uma tomada de liderança das famílias pelas mulheres ante o egoísmo e a falibilidade masculina, mas “suas metas não eram as carreiras e a autorrealização a que feministas ocidentais poderiam almejar. Em vez disso, queriam formar novas alianças com suas filhas, no intuito de ressuscitar a solidariedade familiar e o apoio mútuo” (STEARNS, 2001, p. 89, tradução nossa).¹⁵⁹ Entender e internalizar isso é essencial, pois traduz o imperativo de dar um sentido genuinamente africano à experiência feminina local, evitando conclusões que promovam uma homogeneização do que significa ser mulher no mundo. É precisamente nesse sentido que Florence Stratton (1994, p. 109-110) denuncia certas críticas feministas da obra de Buchi Emecheta, citando nominalmente Katherine Frank e Marie Umeh como exemplos de feministas ocidentais que, de alguma forma, contribuíram para disseminar **uma noção unitária e monolítica da mulher africana enquanto sujeito** – postura que elidiria o feminismo indígena africano ao situar o modelo euro-ocidental como se universal (STRATTON, 1994, p. 111).

Destarte, assim como não podemos nos curvar inteiramente à vertente eurocêntrica da episteme feminista, tampouco podemos desconsiderar suas contribuições para os debates acerca da igualdade de gênero. Semelhantemente, abordagens feministas de viés decolonial – como as empreendidas pela nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí ou pela argentina María Lugones – não dão conta de, sozinhas, iluminar toda a complexidade da questão feminina africana, uma vez que o “objeto de análise das teóricas da decolonialidade diz respeito em particular [àqueles] países densamente povoados por indígenas (México, Guatemala, países andinos) que conservam suas línguas e suas tradições culturais” (FIGUEIREDO, 2020, p. 36) – o que não é o caso da Nigéria, por exemplo, onde a imiscuição alienígena alterou irrevogavelmente padrões de conduta social e sexual. Logo, embora a hipótese de um mundo africano (yorùbá) pré-colonização em que não havia discriminação de gênero não seja de todo descartável (OYEWUMI, 1997, p. 12), não se pode negar que, atualmente, tal premissa não é mais válida senão como argumento histórico. O ponto central da arguição de Oyěwùmí – a caracterização das mulheres, no discurso feminista clássico, como um grupo homogêneo e (bio)anatomicamente determinado, invariavelmente tido como impotente e sempre vitimado pela dominação masculina (OYEWUMI, 1997, p. 10) – não

¹⁵⁹ “[...] *their goals were not the careers and self-actualization that Western feminists might urge. Rather, they hoped to build new coalitions with their daughters, to resurrect family solidarity and mutual support*” (STEARNS, 2001, p. 89).

traduziria, segundo a autora, a experiência ancestral yorùbá, pois, ao contrário do que ocorre no Ocidente, onde o uso da biologia mapeia o mundo social e termos como “sexo” e “gênero” são (praticamente) sinônimos, a realidade biológica não sugeria funções sociais pré-determinadas no contexto yorùbá pré-colonial, sendo necessário usar outro mapa para a correta interpretação das categorias sociais ali vigentes (OYEWUMI, 1997, p. 12-13). Entretanto, achamos provável que houvesse, sim, nesse universo africano antigo, algum tipo de “organização patriarcal, ainda que diferente da do gênero ocidental e que poderia ser descrita como **um patriarcado de baixa intensidade**” (SEGATO, 2012, p. 116, grifo nosso), hipótese que exploraremos mais adiante, apresentando alguns exemplos que a corroboram. Não obstante, reiteramos nossa aquiescência à objeção de Oyèwùmí (1997, p. 11) quanto à aplicação indiscriminada de postulados teóricos do feminismo ocidental a relações de gênero engendradas a partir de construtos sócio-históricos e filosóficos não-ocidentais.

“Nessa perspectiva de[s]colonial é preciso pensar para o feminismo a desobediência epistêmica de que fala Walter Mignolo [...] ao propor um ‘pensamento de fronteira’ ou uma ‘epistemologia de fronteira’ a fim de evitar qualquer fundamentalismo” (FIGUEIREDO, 2020, p. 63). Assim, no intuito de não fomentar contendas fundamentalistas, nossa análise utiliza ora a episteme feminina clássica, ora as provocações da teoria decolonial, sempre que uma ou outra se mostrem razoáveis e úteis ao debate, ignorando os extrem(ism)os – a não ser que sua menção seja útil ao desenvolvimento de nosso raciocínio. cremos que o radicalismo de certas instâncias do feminismo, aliás, situa-se no cerne da implicância da primeira geração de escritoras africanas com a adjetivação “feminista”; muitas delas repeliam o uso do vocábulo em referência às suas obras por julgarem, não sem razão, que ele não contempla(va) as especificidades da experiência feminina autóctone. A própria Buchi Emecheta chegou a afirmar que, se a julgavam feminista, que a tachassem, então, de “feminista africana” (STRATTON, 1994, p. 111) – ou melhor ainda, de “feminista africana com ‘f’ minúsculo” (KATRAK, 2006, p. 19; NNAEMEKA, 1997, p. 11; STRATTON, 1994, p. 13; UMEH, 1996a, p. xxxi; UMEH, 1998, p. 149). Essa relutância inicial de escritoras como Ama Ata Aidoo, Flora Nwapa, Buchi Emecheta, Lauretta Ngcobo e Marjorie Oludhe Macgoye em descrever suas produções literárias como feministas não significava que se opusessem à luta contra a opressão da mulher, mas, sim, que desejavam se distanciar de uma concepção unitária da experiência feminina que invariavelmente priorizava a mulher ocidental (MWANGI, 2009, p. 242). É fato incontestado que a modernidade colonial distorceu as relações tradicionais entre homens e mulheres no contexto africano, fazendo com que muitas das críticas dirigidas ao feminismo ocidental – tantas vezes tomado por radical, lésbico e anti-maternidade – concentrem-se no fato de ele falhar em levar em conta as das nuances sócio-históricas com as

quais as mulheres africanas precisa(va)m se debater para determinar seus destinos – individuais e coletivos (MWANGI, 2009, p. 240). Não é de se estranhar, pois, que tantas delas tenham tão ferozmente rejeitado a adoção do termo para se (auto)adjetivarem:

Um pequeno apanhado de citações do extenso catálogo de rejeições ao feminismo por mulheres escritoras e intelectuais africanas revela alguns dos problemas percebidos pelas próprias mulheres. ‘Eu não sou feminista, se é isso que você quer dizer’, insistiu a poeta nigeriana nortista Hauwa M. Sambo, quando um entrevistador apontou ideais ‘feministas’ em sua obra: ‘Não sou nem feminista nem contra o feminismo’, concluiu, ambígua, indicando a irrelevância desse debate para o seu trabalho [...] Similarmente, a dramaturga nigeriana Tess Onwueme, cujas peças polêmicas frequentemente giram em torno de questões femininas, expressou ‘forte antipatia pela modalidade ocidental do feminismo’, rotulando-o de ‘ideologia de ódio ao homem [e] que destrói a família’ [...] ‘Eu nunca me considerei e ainda não me considero uma “feminista”’, declarou a professora universitária ganesa Florence Abena Dolphyne no seu livro *A emancipação das mulheres: uma perspectiva africana* [...] Curiosamente, até mesmo Mariama Bâ e Flora Nwapa, cujo trabalho e ideias muitas vezes parecem abertamente ‘feministas’, dissociaram-se deste vocábulo em particular [...] Outras mulheres cuja escrita tem sido associada à ‘rebelião feminista’ também questiona[va]m o rótulo, incluindo Ama Ata Aidoo e Buchi Emecheta [...] **Embora** seus textos literários **produzam significados e identidades de gênero que contestam declaradamente a autoridade masculina, seus posicionamentos ideológicos revelam forte repúdio ao ‘-ismo’ que parece mais adequado para descrever as suas obras**” (NEWELL, 2006, p. 150, tradução nossa, grifos nossos).¹⁶⁰

A motivação mais provável para tamanho desdém ou repulsa seria, conforme insistimos ao longo destas páginas, não um antagonismo à luta pela igualdade de gênero, mas uma rejeição a **radicalismos** feministas dos anos 1960 e 1970, que, de certo modo, parecem ter cristalizado, em África, a noção (inexata) de que o feminismo não passaria de um movimento com vistas à “promoção do lesbianismo e de comunidades utópicas exclusivamente femininas” (NEWELL, 2006, p. 152, tradução nossa),¹⁶¹ ou “uma ideologia que se opõe à maternidade e ao casamento heterossexual” (NEWELL, 2006, p. 152, tradução nossa).¹⁶² Esta percepção não está de todo equivocada, pois é fruto de um ambiente cultural em que o debate sobre gênero sói privilegiar

¹⁶⁰ “A short selection of quotations from the long catalogue of disavowals of feminism by African women writers and intellectuals indicates some of the problems perceived by women themselves. ‘I’m not a feminist if that’s what you mean’, insisted the Northern Nigerian poet, Hauwa M. Sambo, when her interviewer remarked on the ‘feminist’ ideals in her work: ‘I’m neither a feminist nor against feminism’, she concluded ambiguously, indicating the irrelevance of the entire discourse to her work [...] Similarly, the Nigerian dramatist, Tess Onwueme, whose controversial plays frequently revolve around women’s issues, expressed ‘strong dislike for western type feminism’, labelling it a ‘man-hating, family-wrecking ideology’ [...] ‘I never considered and still do not consider myself a “feminist”’, insisted the Ghanaian professor, Florence Abena Dolphyne, at the start of her book, *The Emancipation of Women: An African Perspective* [...] Interestingly, even Mariama Bâ and Flora Nwapa, whose work and ideas often appear to be overtly ‘feminist’, dissociated themselves from this particular term [...] Other women whose writing has been associated with ‘feminist rebellion’ also question this label, including Ama Ata Aidoo and Buchi Emecheta [...] **While their literary texts produce meanings and gender identities that openly contest the authority of men, their ideological self-positioning involves a forceful repudiation of the one ‘-ism’ that would seem the most appropriate to describe their work**” (NEWELL, 2006, p. 150, emphasis added).

¹⁶¹ “[...] promotion of lesbianism and utopian, women-only communities” (NEWELL, 2006, p. 152).

¹⁶² “[...] an ideology opposed to motherhood and heterosexual marriage” (NEWELL, 2006, p. 152).

a ótica masculina: os homens africanos, de tanto ridicularizarem e retaliarem pautas femininas, acabaram transformando as mulheres em seres apologéticos, e o adjetivo feminista, em palavrão (NEWELL, 2006, p. 149). Além disso, fatores como censura, insegurança financeira e política, autoritarismo etc. ajudaram a enrijecer a postura conservadora da imprensa africana (NEWELL, 2006, p. 149), como atesta, por exemplo, uma reportagem publicada aos 4 de novembro de 1983 no periódico nigeriano *Daily Times* – controlado pelo governo naqueles tempos de instabilidade política e colapso econômico –, que atribuía a “culpa” do fracasso das políticas estatais ao “fato” de “a maioria das mães ter falhado em cumprir com as boas ações e a disciplina que estabelecem parâmetros para que os filhos emulem” (NEWELL, 2006, p. 149, tradução nossa).¹⁶³ Também no âmbito literário, a imprensa promovia odiosos ataques às escritoras, acusando-as de inflamar (com seus escritos) a causa feminista: “A nigeriana Flora Nwapa, a senegalesa Mariama Bâ e a egípcia Nawal el Saadawi – agem em conluio para levar os princípios do feminismo a níveis escandalosos, até mesmo criminosos e assassinos”, acusou o crítico cultural Charles E. Nnolim (*apud* NEWELL, 2006, p. 150, tradução nossa),¹⁶⁴ num tom tão alarmista que preambula uma provável fúria censora.

Alegações desse tipo podem até parecer exageradas e/ou ridículas nos dias de hoje, mas deixaram sua marca na sociedade africana de forma quase indelével. No romance *Tudo de bom vai acontecer* (2005), da nigeriana Sefi Atta (2020, p. 219), a protagonista Enitan, ante a postura passiva e servil das mulheres que a cercam, em dado momento se diz “tentada a [se] posicionar do lado dos homens só para estimular uma discussão real. [...] Então, do lado oposto, vinha uma acusação tão venenosa que [ela] quase caía para trás com seu impacto: feminista” (ATTA, 2020, p. 219). Usado de forma invariavelmente acusatória, o termo é atirado como uma flecha contra a mulher que não se adequa ao que dela se espera socialmente, escancarando sua insubordinação diante do ideal de conduta pré-estabelecido – e como, assim agindo, ela seria indigna da própria feminilidade. Em *Double yoke*, de Buchi Emecheta, o teor pejorativo do vocábulo é usado como paradigma para a mulher que, por ousar buscar uma formação superior, passa logo a ser tachada de “má, solta, **feminista**, desavergonhada, [...] que [terá] que brigar com os homens a vida toda” (EMECHETA, 2018d, p. 156-157, tradução nossa, grifo nosso),¹⁶⁵ em direta oposição à mulher “sem diploma, [...] boa esposa amorosa e mulher cristã” (EMECHETA, 2018d, p. 157, tradução

¹⁶³ “[...] most mothers have failed to abide with the good deeds and discipline which set standards for children to emulate” (NEWELL, 2006, p. 149).

¹⁶⁴ “The Nigerian Flora Nwapa, the Senegalese Mariama Bâ and the Egyptian Nawal el Saadawi—all are in league to push the tenets of feminism to scandalous, even criminal and murderous levels” (NNOLIN *apud* NEWELL, 2006, p. 150).

¹⁶⁵ “[...] bad, loose, **feminist**, shameless, [...] who [will have] to fight men all her life” (EMECHETA, 2018d, p. 156-157, emphasis added).

nossa).¹⁶⁶ De modo a tentar conciliar o duplo jugo feminino e evitar o teor depreciativo atribuído à designação **feminista**, a narrativa aduz que muitas nigerianas busca(va)m se docilizar: “[a]qui o feminismo significa tudo aquilo que a sociedade diz que é ruim nas mulheres. Independência, assertividade, imoralidade [...] Então até as instruídas, que são classicamente feministas e livres, [...] acabam mudando de ideia” (EMECHETA, 2018d, p. 121, tradução nossa),¹⁶⁷ mostrando-se não-agressivas – amansadas, obsequiosas, flexíveis. Submissas.

Essa tentativa de suavização traduz tanto um esforço de distanciamento do radicalismo a que o feminismo era (e de certo modo ainda é) associado quanto um questionamento das suas premissas eurocêntricas – no afã de dar contornos locais ao movimento das mulheres, até então visto como (mais) uma imposição neocolonial, mostrar-se gentil foi a maneira encontrada pelas africanas para remover a carga negativa evocada pelo termo. Nesse sentido, no discurso em que se autodeclara “uma feminista africana com ‘f’ minúsculo”, Buchi Emecheta afirma que escreve sobre famílias porque confia na instituição, razão por que sua ficção exhibe mulheres que tentam manter a família unida até que isso seja absolutamente impossível (KATRAK, 2006, p. 18); ela não simpatiza com mulheres que abandonam seus filhos, mas tampouco aprecia as que insistem em uniões com homens violentos só para manter o status de respeitabilidade (KATRAK, 2006, p. 18). Outrossim, ela lembra que a maternidade está indissociavelmente atrelada à experiência feminina africana, pois uma mulher, ali, não pode simplesmente “optar” por não ser mãe, como ocorre na Europa; e que, “no momento, **o feminismo é um luxo para a maioria das mulheres africanas**, que continua lutando por condições materiais de sobrevivência as mais básicas, como água, lenha, comida e roupa” (SCHIPPER, 1999, p. 191, tradução nossa, grifo nosso).¹⁶⁸ Ciente das dificuldades, a autora acredita(va) que a promoção da educação feminina alavanca(ria) toda a comunidade (KATRAK, 2006, p. 18), pois, além do suprimento das necessidades elementares – obviamente prioritário –, era preciso, também, focar a melhoria da qualidade de vida psíquica das mulheres, conscientizando-as sobre a disparidade entre os sexos como a causa geradora de diversos padecimentos. “Eu ocasionalmente escrevo sobre guerras e o holocausto nuclear, mas, nestes livros, também falo da vida e das experiências de mulheres que vivem sob tais condições” (KATRAK, 2006, p. 18, tradução nossa).¹⁶⁹ Ao propor a educação como força emancipadora

¹⁶⁶ “[...] without her degree, [...] a good loving wife and Christian woman” (EMECHETA, 2018d, p. 157).

¹⁶⁷ “Here feminism means everything the society says is bad in women. Independence, outspokenness, immorality [...] So even the educated ones who are classically feminist and liberated [...] will come round” (EMECHETA, 2018d, p. 121).

¹⁶⁸ “[...] **feminism is a luxury** at the moment **for most women in Africa** who continue to struggle for the most elementary material things everyday, such as water, firewood, food, and clothing” (SCHIPPER, 1999, p. 191, emphases added).

¹⁶⁹ “I do occasionally write about wars and the nuclear holocaust but again in such books I turn to write about the life and experiences of women living under such conditions” (KATRAK, 2006, p. 18).

tanto para a mulher individualmente tomada quanto para a sociedade como um todo, ela punha em evidência a necessidade de democratização do acesso aos estudos como elemento nivelador indispensável para o progresso tanto feminino quanto comunitário.

Mas a educação feminina sempre constituiu exceção no contexto colonial (nigeriano), de modo que, desde a alvorada do século XX, a enorme disparidade entre o número de meninos e meninas na escola já se revelava um problema para homens que procuravam esposas educadas à moda ocidental (OYEWUMI, 1997, p. 132). Mas “[t]alvez o efeito duradouro mais danoso de restringir a educação aos homens [...] tenha sido o psicológico [...] A ideia de que mulheres não são mentalmente hábeis como os homens é lugar-comum para parte da [...] sociedade nigeriana contemporânea. Faz parte da herança colonial” (OYEWUMI, 1997, p. 135, tradução nossa).¹⁷⁰ Não surpreende, pois, que tal legado maldito tenha contaminado, também, a produção artístico-intelectual das primeiras autoras. A zimbabuana Tsitsi Dangarembga, por exemplo, finalizou o manuscrito de sua obra(-prima) *Condições nervosas* em 1984, mas encarou reiteradas rejeições editoriais até, graças à insistência de uma amiga, ter o romance publicado pela editora londrina The Women’s Press em 1988. Só então, após a obtenção desse “selo de aprovação” estrangeiro, a obra teve o seu valor literário devidamente (re)conhecido no seu Zimbábue natal (KATRAK, 2006, p. xxv). E não deixa de ser irônico que esse reconhecimento (internacional) tenha partido justamente de uma editora autodeclarada feminista – associação que, como visto, muitas autoras africanas desejavam evitar. Entretanto, embora saibamos que, enquanto ideologia, **o feminismo é histórica, cultural e geograficamente específico**, não se pode negar que algumas tendências hegemônicas o tornam um pouco universal – se não aberta, ao menos sutilmente – (KATRAK, 2006, p. 18), na medida em que apontam para um desejo comum: fazer com que a voz da mulher seja ouvida, no mundo real como nas literaturas que se propõem a espelhá-lo.

Nesse sentido, a ganesa Ama Ata Aidoo é incisiva ao expor o silenciamento a que são submetidas as escritoras africanas, frequentemente marginalizadas e/ou ignoradas nos debates literários. A autora também denuncia a condescendência dos críticos que se propõem a analisar a produção literária feminina africana, assinalando a maneira ressentida, belicosa e até mesmo caluniosa com que muitos se referem a tais mulheres (KATRAK, 2006, p. 18). Buchi Emecheta, em contrapartida, acusa outra prática de ser também danosa à escrita (afro)feminina: o interesse masculino nas histórias da tradição africana como uma empreitada de cunho essencialmente monetário (KATRAK, 2006, p. 31). Ela alega que o domínio (até então) feminino da contação

¹⁷⁰ “Perhaps the most damaging lasting effect of the association of men with education [...] may be its psychological effect [...] The notion that females are not as mentally capable as males is commonplace among some of the [...] contemporary Nigerian society. It is part of the colonial legacy” (OYEWUMI, 1997, p. 135).

de histórias foi usurpado pelos autores homens tão logo eles se deram conta do enorme potencial financeiro que havia na transcrição da extensa oratura africana para fins editoriais (KATRAK, 2006, p. 31). Houve uma verdadeira apropriação, pelos primeiros escritores publicados, desse universo costumeiramente associado às mulheres, e o papel feminino tradicional de “guardiãs da história”, na expressão de Emecheta (KATRAK, 2006, p. 37), foi-lhes subtraído aos moldes do (ocorrido no) Ocidente: cada vez mais empurradas em direção à domesticidade absoluta, as mulheres passavam a ser vistas apenas como mães e esposas, não como criaturas pensantes ou seres capazes de grandes realizações (intelectuais), como os homens. Foi preciso que houvesse ali, então, uma outra revolução feminista, semelhante à ocorrida na Europa pouco antes –, para que essas “guardiãs” de tradições e costumes locais conseguissem, por fim, poder reivindicar a sua (justa) posição de copartícipes na produção cultural erudita do continente:

[...] contrariamente ao que se conta sobre a virilidade, fica provado de maneira certa, absolutamente explícita, que o lugar forte [...] que, na nossa linguagem, chamamos **o lugar fálico por excelência, é aquele ocupado pela mulher**. [...] será aquela que se encontra no suposto lugar de fraqueza, no suposto lugar do vencido, que [...] poderá, de uma certa maneira, perpetuar, inesperadamente, todos esses deuses considerados destruídos, apagados, enterrados, mas que podem conservar suas chamas sob a cinza. [...] nas populações oprimidas, **se os antepassados conseguem, de certa maneira serem transmitidos clandestinamente, sobreviver, mesmo quando não há mais ritual, ou que esses rituais devam ser reinventados, é pelas mulheres que isso se faz** (MELMAN, 2000, p. 29, grifos nossos).

De fato, se a mulher só existisse na ficção escrita pelos homens, poder-se-ia imaginá-la como uma pessoa da maior importância: muito versátil; [...] admirável e sórdida; infinitamente bela e medonha ao extremo; tão grande quanto o homem e até maior, para alguns. [...] Um ser muito estranho, complexo, emerge [...] **Na imaginação, ela é da mais alta importância; em termos práticos, é completamente insignificante**. Ela atravessa a poesia de uma ponta à outra; por pouco está ausente da história. [...] Algumas das mais inspiradas palavras, alguns dos mais profundos pensamentos saem-lhe dos lábios na literatura; na vida real, mal sabia ler, quase não conseguia soletrar e era propriedade do marido (WOOLF, 2004, p. 50-51, grifo nosso).

Assim, esse valioso legado, fruto da conservação de ritos, mitos e ditos que compunham o acervo ancestral africano – e que de certo modo fora “tomado” por autores homens que logo se tornariam célebres –, pôde, enfim, ser compartilhado também pelas mulheres, embora pouco ou nenhum crédito lhes tenha sido dado quanto ao papel de reais mantenedoras e divulgadoras da cultura (africana). As primeiras escritoras africanas, a exemplo de europeias pioneiras antes delas, também tiveram que transpor barreiras e preconceitos. No século XVIII, a inglesa “Aphra Behn provou que era possível ganhar dinheiro escrevendo, [...] assim, gradativamente, **escrever tornou-se não um mero sinal de loucura e de uma mente perturbada**, mas passou a ter uma importância prática” (WOOLF, 2004, p. 73, grifo nosso). Em África, autoras precursoras como Bessie Head, Efua Sutherland, Flora Nwapa e Ama Ata Aidoo, dentre outras, precisaram lutar

contra estigmas negativos semelhantes associados à mulher escritora (KATRAK, 2006, p. 18), enfrentando, inclusive, campanhas difamatórias que visavam impedir suas iniciativas literárias. Aidoo, por exemplo, foi acusada de ter plagiado a frase “*no sweetness here*” (“nenhuma doçura aqui”, em tradução exata) do romance *The beautiful ones are not yet born*, de autoria do também ganhês Ayi Kwei Armah, publicado em 1968 – apesar de o conto em que ela faz uso da referida locução ter sido editado seis anos antes, em 1962 (KATRAK, 2006, p. 19). O status das autoras africanas parecia não diferir muito da de suas contemporâneas europeias – que ainda não eram levadas muito a sério –, mas com um agravante: enquanto no Ocidente o feminismo já dava os primeiros frutos e as pautas de emancipação feminina avançavam cada vez mais, no continente africano as nativas estavam só começando a despertar do pesadelo (misógino) que a ingerência europeia lhes havia legado, tendo que lutar contra a dupla opressão da discriminação de gênero e das forças neocoloniais.

Afinal, além de precisarem combater toda sorte de aviltamentos quanto ao fato de serem mulheres, também precisavam se impor enquanto mulheres africanas – i.e., contra o feminismo eurocêntrico, o qual, na tentativa de irmanar indiscriminadamente todas elas, homogeneizando-as, seguia ignorando as peculiaridades das mulheres situadas na periferia do discurso ocidental. Assim, insurgindo-se contra essas muitas formas de submissão, as africanas – embora negassem exibir posturas ou empregar postulados que pudessem ser lidos como feministas – promoviam, sim, uma verdadeira **(transform)ação feminista**. Não obstante, não nos escapa a ironia de que o feminismo, enquanto movimento político articulado, só se fez necessário no contexto africano devido à transposição prévia da misoginia ocidental: não tivesse o imperialismo europeu sido tão incisivo na imposição de suas ideias patriarcais nas colônias de além-mar, as mulheres dali talvez não tivessem motivo para se rebelar. Afinal, a função primordial da luta feminista era (e ainda é) **estabelecer a igualdade entre os sexos**, e não propor melhorias à relação entre homens e mulheres (BADINTER, 2005, p. 245) – embora este seja um efeito colateral desejável. Assim, na tentativa de alcançar tal igualdade sem, contudo, precisar se submeter à lógica do feminismo ocidental, alguns “-ismos” foram cunhados em África, alternativas talvez “mais palatáveis para os nacionalistas culturais africanos e para o público local” (NEWELL, 2006, p. 152, tradução nossa);¹⁷¹ Maternismo (*motherism*), femismo (*femalism*), ginandrismo (*gynandrism*) e ginismo (*gynism*) são alguns desses neologismos, criados por feministas africanas para tentar adaptar as teorizações de gênero ao contexto local (NEWELL, 2006, p. 152). Outro termo a ganhar adeptas foi mulherismo (*womanism*), vertente que, baseada em formulações teóricas da afro-americana

¹⁷¹ “[...] *more palatable to African cultural nationalists and local audiences*” (NEWELL, 2006, p. 152).

Alice Walker acerca da identidade feminina negra,¹⁷² situava a afirmação da maternidade como fonte suprema de poder (NEWELL, 2006, p. 152-153) – uma leitura que curiosamente coincidia com as mutações sofridas pelo feminismo europeu da época:

Em menos de um decênio (fim dos anos 1970, início dos anos 1980), a teoria feminista [ocidental] operou uma virada de 180°. Dando as costas à abordagem culturalista de Simone de Beauvoir, que preconizava igualdade política e de coeducação em virtude de suas semelhanças (o que os une é mais importante do que aquilo que os distingue), **uma segunda onda do feminismo descobre que a feminilidade é** não apenas uma essência, mas também **uma virtude da qual a maternidade é o cerne**. A igualdade – dizem as feministas – será sempre um engodo enquanto não se tiver reconhecido essa diferença essencial que comanda todo o resto. Diferentemente de Beauvoir, que via aí apenas um epifenômeno na vida das mulheres, fonte de sua opressão milenar, **uma nova geração de feministas considera a maternidade a experiência crucial da feminilidade** a partir da qual se pode construir um mundo mais humano e mais justo (BADINTER, 2011, p. 71, grifos nossos).

Situar a maternidade no epicentro da experiência feminina talvez pareça um retrocesso – porque de fato o é. A própria Buchi Emecheta, que admitia a compulsoriedade da maternidade em África (SCHIPPER, 1999, p. 191), dizia, como vimos no tópico dedicado à sua vida e obra, que era, antes de tudo, uma escritora (SCHIPPER, 1999, p. 190). Embora, enquanto mulher, ela atribuísse ao papel de mãe a maior relevância (SCHIPPER, 1999, p. 190), era como autora que desejava ser celebrada e lembrada. Em declaração correlata, a romancista senegalesa Mariama Bâ disse estar farta da idealização da maternidade, criticando a evocação nostálgica da imagem da Mãe África amiúde conjurada pelos poetas (da *négritude* e do panafricanismo, notadamente) – e exigindo a constatação da real participação feminina na batalha pela libertação do continente (NEWELL, 2006, p. 138). Tal postura, na contramão do (neo)essencialismo da pauta feminista em voga, sinalizava um desejo de explorar toda a extensão da potencialidade feminina, apesar de certas (vertentes) feministas africanas insistirem em sacralizar a função materna. Conquanto seja um tema relevante nos debates literários (afro)femininos – tanto que constitui o foco central do nosso estudo –, a **maternidade africana** hoje divide espaço com outras questões igualmente importantes, como a infertilidade, a violência doméstica, a educação (NEWELL, 2006, p. 138-139), a religiosidade, o matrimônio, a (in)dependência financeira, a livre fruição sexual etc. Via de regra, a visão feminina sobre si própria tende a se mostrar menos reducionista do que a ótica masculina; mesmo quando resolvem escrever sobre uma África mítica, ancestral ou tradicional,

¹⁷² Segundo Walker (2005, p. xi), “mulheristas” são feministas negras ou de cor; trata-se de um termo cunhado em reação à expressão pejorativa “mulherzinha” (*womanish*), frequentemente utilizada por (homens) afro-americanos para denegrir mulheres justamente em razão de sua feminilidade. Mulherista, portanto, estaria para feminista assim como a cor roxa está para a lavanda (WALKER, 2005, p. xii) – um indicativo de força, já que a primeira tonalidade apresenta maior intensidade.

essas “mulheres escritoras tendem a abandonar o ícone da Mãe África que permeou o discurso nacionalista cultural masculino, em favor de representações de mulheres como atores sociais heterogêneos” (NEWELL, 2006, p. 140, tradução nossa),¹⁷³ como seres pluridimensionais, não como meros símbolos – i.e., com toda a sua humanidade em evidência.

Enquanto, nas décadas de 1980 e 1990, muitos autores (homens) africanos – à exceção do senegalês Ousmane Sembène – eram criticados “por suas criações de personagens femininas submissas e passivas, que pairavam em silêncio no fundo das narrativas como esposas e mães, raramente participando da resistência ao colonialismo” (NEWELL, 2006, p. 138, tradução nossa),¹⁷⁴ as narrações femininas apresentavam enfoques mais abrangentes, demolindo imagens outrora erigidas por tradicionalistas a serviço do discurso patriarcal e paternalista do Ocidente. Assim, textos fundadores do cânone africano, como o romance *Efuru*, da nigeriana Flora Nwapa – publicado em 1966 e descartado, à época, como “trivial” e “doméstico” (NEWELL, 2006, p. 138) –, foram enfim resgatados e (re)avaliados sob um novo olhar mais apto a lhes analisar com a justeza devida. As obras das autoras forneciam “a outra metade” da história africana, trazendo perspectivas não contempladas ou sequer cogitadas por escritores do sexo masculino (DAVIES, 1986, p. 254); “[n]as obras de Nwapa, há uma ação consciente das mulheres contra as restrições do sexo. Em Emecheta, a verdadeira feminista africana é revelada na consciência da opressão política do colonialismo, da dominação ocidental e da [...] dominação de natureza sexista” (DAVIES, 1986, p. 255, tradução nossa).¹⁷⁵ Essa compreensão acerca das múltiplas formas de subalternidade a que estão sujeitas as mulheres locais, a propósito, é essencial para que se possa enfrentá-las; e em vez de apenas rechaçar o feminismo ocidental como se totalmente inaplicável à África, é imperioso que se reconheça sua utilidade em determinadas situações:

Ao contrário do que frequentemente se pensa, discursos feministas africanos não são necessariamente antiocidentais nem obcecados em repicar o feminismo ocidental. De fato, [...] desde os anos 1980, teóricas feministas pós-coloniais deixaram de estudar a distorção do feminismo terceiro-mundista no discurso do Ocidente e passaram a focar mais a representação de sujeitos femininos em textos do “Terceiro Mundo” e em como a intersubjetividade da mulher subalterna é recuperada em textos sobre mulheres em contextos não-ocidentais. [...] noções africanas de gênero são mostradas como o Outro do feminismo ocidental, sem nenhuma atenção dada à especificidade e à diversidade das declarações teóricas. Assim, conceber o feminismo não-ocidental como contrário axiomático do feminismo ocidental significa não enxergar as relações indeterminadas e indetermináveis entre essas duas categorias de pensamento e prática. Uma eminente

¹⁷³ “[...] women writers tend to abandon the Mother Africa icon that permeated male cultural nationalist discourse, in favour of portraits of women as heterogeneous social actors” (NEWELL, 2006, p. 140).

¹⁷⁴ “[...] for their production of submissive, passive female characters who hovered silently in the background of narratives as wives and mothers, rarely participating in the resistance to colonialism” (NEWELL, 2006, p. 138).

¹⁷⁵ “In the works of Nwapa, there is the conscious movement of women against restrictions of sex. In Emecheta, **the true African feminist is revealed** in the consciousness of political oppression of colonialism, Western domination and [...] domination of a sexist nature” (DAVIES, 1986, p. 255, emphasis added).

feminista africana da Nigéria, Obioma Nnaemeka, já alertou contra a tendência de se conceituar o feminismo africano em termos de como ele difere das práticas e teorias do Ocidente (MWANGI, 2009, p. 239-240, tradução nossa).¹⁷⁶

Assim, em vez da total rejeição da episteme feminista ocidental, é preciso utilizá-la com parcimônia, como tem ocorrido nos últimos anos; com o feminismo cada vez mais difundido (e distanciado de posições extremistas que acabam prejudicando sua palatabilidade *mainstream*), o mundo africano tem abraçado a igualdade de gênero como nunca. Talvez o maior exemplo disso seja o sucesso editorial, inclusive no Brasil, de duas obras de Chimamanda Ngozi Adichie: *Sejamos todos feministas* (2014) e *Para educar crianças feministas: um manifesto* (2017). A primeira contém a transcrição de uma conferência de 2012 que, um ano depois, teve um excerto contido na canção “Flawless”, da cantora norte-americana Beyoncé;¹⁷⁷ a segunda é a adaptação de correspondência da autora endereçada a uma amiga de infância que, tendo dado à luz uma menina, pedia-lhe dicas sobre como criá-la feminista – conteúdo expresso com mais clareza no título original do livro, em inglês: *Dear Ijeawele, or A feminist manifesto in fifteen suggestions* (*Querida Ijeawele, ou Um manifesto feminista em quinze sugestões*). Sem ignorar a forte carga negativa costumeiramente associada ao vocábulo – “a feminista odeia os homens, odeia sutiã, odeia a cultura africana, [...] ela não se pinta, não se depila, está sempre zangada, não tem senso de humor, não usa desodorante” (ADICHIE, 2015, p. 14-15) –, Adichie busca desmistificar os estereótipos negativos que o adjetivo às vezes evoca, enfatizando a luta pela igualdade entre os sexos como verdadeiro cerne dos debates de gênero:

“Por que usar a palavra ‘feminista’? Por que não dizer que você acredita nos direitos humanos, ou algo parecido?”. Porque seria desonesto. O feminismo faz, obviamente,

¹⁷⁶ “Contrary to popular misconception, African feminist statements are neither necessarily anti-Western nor obsessed with duplicating Western feminism. Indeed, [...] since the 1980s, feminist postcolonial theory has moved away from examining the distortion of ‘Third World’ feminism in Western discourses in order to focus more on the representation of the female subject in ‘Third World’ texts and on how subaltern female intersubjectivity is recovered in texts about women in non-Western spaces. [...] African notions of gender are presented as the Other of Western feminism without attention being given to the specificity and diversity of theoretical statements. Yet to conceive non-Western feminism as a contrary axiomatic to Western feminism is to fail to see the interdetermined and interdetermining relationships between the two categories of thought and practice. A leading African feminist from Nigeria, Obioma Nnaemeka, has warned against the tendency to conceptualize African feminism in terms of how it is diferente from practices and theories from the West” (MWANGI, 2009, p. 239-240).

¹⁷⁷ Os trechos sampleados foram os seguintes: “Ensina as meninas a se encolher, a se diminuir, dizendo-lhes: ‘Você pode ter ambição, mas não muita. Deve almejar o sucesso, mas não muito. Senão você ameaça o homem. [...] Já que eu pertencço ao sexo feminino, espera-se que eu almeje me casar. Espera-se que faça minhas escolhas levando em conta que o casamento é a coisa mais importante do mundo. O casamento pode ser bom, uma fonte de felicidade, amor e apoio mútuo. Mas por que ensinamos as meninas a aspirar ao casamento, mas não fazemos o mesmo com os meninos?” (ADICHIE, 2015, p. 30-32); “Criamos nossas filhas para enxergar as outras mulheres como rivais – não em questões de emprego ou realizações, o que, na minha opinião, poderia até ser bom –, mas como rivais da atenção masculina. Ensina as meninas que elas não podem agir como seres sexuais, do modo como agem os meninos” (ADICHIE, 2015, p. 34); “**Feminista: uma pessoa que acredita na igualdade social, política e econômica entre os sexos**” (ADICHIE, 2015, p. 49, grifo nosso).

parte dos direitos humanos de uma forma geral – mas **escolher uma expressão vaga** como “direitos humanos” é negar a especificidade e particularidade do problema de gênero. Seria uma maneira de fingir que as mulheres não foram excluídas ao longo dos séculos. **Seria negar que a questão de gênero tem como alvo as mulheres.** Que o problema não é ser humano, mas especificamente um ser humano do sexo feminino. [...] É no mínimo justo que a solução para esse problema esteja no reconhecimento desse fato (ADICHIE, 2015, p. 42-43, grifos nossos).

A colocação de Adichie parece opor-se diretamente ao expresso por Oyěwùmí quanto à inexistência – ou inaplicabilidade – da categoria “mulher” nas sociedades tradicionais yorùbás, posição compartilhada pela filósofa nigeriana Nkiru Nzegwu, que julga uma distorção a análise de sociedades igbos pré-coloniais como patriarcais, atacando inclusive *Things fall apart* (1958), de Chinua Achebe, por retratar um mundo igbo que equivocadamente enfatizaria, segundo ela, a superioridade masculina (MWANGI, 2009, p. 240). Porém, como assinalamos anteriormente, a premissa destas e de outras autoras da decolonialidade – de que o gênero não constituiria fator preponderante de diferenciação naquelas sociedades ancestrais – não parece se sustentar quando se leva em conta a facilidade com que as mulheres (nigerianas) foram subalternizadas pela força da administração colonial europeia, o que reflete a fragilidade das bases em que se assentava o poder de autodeterminação feminino antes da chegada dos estrangeiros. Da mesma forma como ocorreu com as europeias na alvorada da industrialização, as africanas também foram afastadas de várias das funções que tradicionalmente desempenhavam, sobretudo aquelas atreladas à cura – médiuns, parteiras, produtoras de bebidas ritualísticas etc. (SCHIPPER, 1999, p. 125). Igreja e Estado, dissemos alhures, minaram a autonomia das africanas, desvalorizando a mão-de-obra feminina ao separar o ambiente doméstico do ambiente de trabalho – prescrição capitalista que restringia as mulheres à zona rural, onde elas trabalhavam pela própria subsistência, sem acesso a empregos ou à educação, enquanto seus maridos preenchiam a demanda de labor urbano: “[o] trabalho não remunerado de mulheres e crianças praticamente subsidiou a folha de pagamento colonial” (SCHIPPER, 1999, p. 125, tradução nossa).¹⁷⁸ Destarte, ainda que quiséssemos crer no paraíso igualitário (pré-colonial) defendido por pensadoras como Oyěwùmí ou Nzegwu, não temos como ignorar que a longa ocupação do continente africano, enquanto fato histórico cujos efeitos ainda perduram no tempo, para sempre modificou a configuração das relações de gênero na região.

Consequentemente, partindo do pressuposto de que a experiência feminina africana tem contornos únicos e que, por tal motivo, os postulados feministas locais seriam (mais) “proativos, e não reativos” como os da vertente ocidental (MWANGI, 2009, p. 241), cremos que axiomas

¹⁷⁸ “*The unpaid labour of women and children essentially subsidized the colonial wage bill*” (SCHIPPER, 1999, p. 125).

de gênero calcados na igualdade têm seu lugar no âmbito africano, independentemente de sua origem – desde que em conformidade com a realidade do continente. Isto posto, “a maioria das feministas africanas [destaca] a importância de sopesar o contexto, de modo que mesmo as práticas patriarcais mais hostis, como a mutilação genital feminina, não sejam tratadas da forma insurrecional e salvacionista ocidental, desumanizando as africanas” (MWANGI, 2009, p. 241, tradução nossa).¹⁷⁹ Este é um ponto de vista, aliás, endossado por Buchi Emecheta em relação a Alice Walker; para a autora nigeriana, a norte-americana, embora bem-intencionada, peca ao condescendentemente enxergar o continente africano como se carecido da ajuda de gente como ela – para emergir da obscuridade em que estaria imerso –,¹⁸⁰ uma visão neocolonial que espelha a postura socorrista (pseudo)benevolente a que os invasores estrangeiros outrora recorriam para justificar sua imiscuição colonizadora. É mister encarar o feminismo africano, portanto, a partir dessa perspectiva autorreferencial, levando em conta idiossincrasias locais, de modo a **permitir que um espírito feminista verdadeiramente africano emerja**. É por meio da voz das próprias mulheres africanas, sobretudo a das escritoras, que essa emergência se dá, conforme veremos a seguir, ao meditarmos sobre como os discursos (literários) insurrecionistas femininos moldaram a consciência africana no que diz respeito às questões femininas, jogando luz sobre cenários há muito merecedores de atenção e que, conforme se verá no tópico adjacente, seguem relevantes na atual conjuntura.

2.2 “Ter uma menina é ter um problema”:¹⁸¹ dominação masculina (à) africana

Eu pessoalmente nunca fui capaz de entender exatamente o que é o feminismo. Só sei que as pessoas me chamam de feminista sempre que eu expresso sentimentos que me diferenciam de um capacho (SMITH, 2006, p. 195, tradução nossa).¹⁸²

Antes de rejeitarmos [...] explicações essencialistas, é importante levar em conta que, na maioria das vezes, elas provêm de clichês, que são suficientemente plausíveis para adquirir autoridade de senso comum. [...] Na medida em que passo a discutir a África, tenho que fazer duas observações. A primeira é que, como os clichês são onipresentes, merecem atenção. Eles não passam de uma maneira frívola de expressar a nossa visão

¹⁷⁹ “[...] most African feminists [highlight] the importance of considering contexts in which even the most inimical patriarchal practices, such as female genital cutting, are not approached in an insurrectionary and a Western salvationist mind-set that further dehumanizes African women” (MWANGI, 2009, p. 241).

¹⁸⁰ Em entrevista concedida a Oladipo Joseph Ogundele (1996, p. 454) em 22 de julho de 1994, Emecheta acusa a autora Alice Walker de se promover à custa de sensacionalismo, insistindo em temas irrelevantes e obsoletos, que denigrem o povo africano como um todo e desrespeitam mulheres africanas mais velhas. Mas a recriminação mais ferrenha de Emecheta talvez seja a de que a norte-americana desconhece e, portanto, **exotiza o continente africano** em sua produção literária, **retratando-o como um ambiente de inferioridade e selvageria** (OGUNDELE, 1996, p. 454, grifos nossos).

¹⁸¹ “To bear a girl is to bear a problem”, ditado tigrínia da Eritreia (SCHIPPER, 2006, p. 88).

¹⁸² “I myself have never been able to figure out precisely what feminism is. I only know that people call me a feminist whenever I express sentiments that differentiate me from a doormat” (SMITH, 2006, p. 195).

do ‘outro’, e que revela tanto sobre nós quanto sobre quem estereotipamos. A segunda é que os clichês devem ser levados a sério pelos cientistas sociais, pelo simples motivo de que eles refletem a ‘sabedoria popular’ que faz parte do mundo em que nós vivemos (CHABAL, 2009, p. 181, tradução nossa).¹⁸³

Antes de abordarmos alguns dos (tantos) exemplos de subjugação feminina que pululam em textos sobre a realidade africana, é imperativo esclarecer que nossa análise não pretende se impor como um veredito final sobre a questão. É preciso ter em mente, quando da feitura desse tipo de trabalho, que a utilização de textos de autores de posições as mais díspares possíveis do espectro tem como função auxiliar a realização de uma análise (mais) rica e multifacetada, que abra novas possibilidades e alternativas de enfoque e ajude a enrobustecer os nossos argumentos e pontos de vista. Dito isso, a “[nossa] abordagem – a interpretação de significado – é projetada para priorizar a tarefa de pesquisa de tentar dar um sentido às circunstâncias locais” (CHABAL, 2009, p. 180, tradução nossa),¹⁸⁴ o que não pode ser feito sem a utilização de epistemologias de origem (também) ocidental. Por defendermos uma perspectiva comparativa (CHABAL, 2009, p. 180), intentaremos, como temos feito até aqui, esboçar como os pensamentos eurocêntrico e africano muitas vezes coincidem em suas conclusões, embora muitas vezes partam de premissas distintas.¹⁸⁵ Importa, aqui, reforçar o nosso compromisso de continuar perseguindo uma ótica que, embora se coloque do lado da experiência africana, não descarte contribuições alienígenas que possam ser úteis para o descortinar das múltiplas significações do texto literário. Assim, ao compararmos o estatuto da mulher africana ao de suas congêneres ocidentais, conseguimos não apenas confirmar a inferiorização feminina – em diferentes medidas – em ambos, como também avaliar a aplicabilidade ou não de perspectivas feministas diversas, independentemente de onde tenham sido originadas ou de quem as enuncia.

O provérbio que intitula este tópico fornece um bom exemplo de enunciação polivalente, pois, a despeito de originária do nordeste africano, aplica-se muito bem à Nigéria, onde meninas e mulheres também são costumeiramente vistas como “problemas”. Isso ocorre porque, apesar de as crianças em geral serem ensinadas desde cedo a respeitar os mais velhos, as consequências

¹⁸³ “Before we reject [...] essentialist explanations, it is well to consider that in most instances they are drawn from clichés, which are plausible enough to acquire commonsensical authority. [...] As I move on to discuss Africa, I want to make two remarks. The first is that, because clichés are ubiquitous, they deserve attention. They are but a frivolous way of expressing our vision of the ‘other’, which reveals as much about us as it does about those we stereotype. The second is that clichés ought to be taken seriously by social scientists for the simple reason that they reflect ‘popular wisdom’, which forms part of the world in which we live” (CHABAL, 2009, p. 181).

¹⁸⁴ “[...] my approach – the interpretation of meaning – is designed to prioritise the research task of trying to make sense of local circumstances” (CHABAL, 2009, p. 180).

¹⁸⁵ Nesse sentido, Patrick Chabal (2009, p. 180) afirma a importância de certas “generalizações”, atribuindo maior relevância ao que existe em comum no comportamento humano, em vez de focar no que há de singular nas nossas diferenças. Para confirmar seu posicionamento, ele se baseia no fato de que, mesmo países, regiões e povos que *a priori* parecem distintos, apresentam similitudes inegáveis (CHABAL, 2009, p. 180).

dos ensinamentos repassados são muito diferentes caso se tratem de meninos ou meninas: nos ritos de iniciação, meninas aprendem que seus futuros serão determinados pela exogamia e por negociações de troca; enquanto os homens mantêm-se no ambiente familiar durante toda a vida, cercados pelos “seus”, elas são mandadas para outras aldeias, onde viverão entre estranhos, com os familiares de seus maridos; desde a mais tenra idade, as meninas aprendem que estão apenas “em trânsito”, preparando-se para o trauma da inevitável separação futura (SCHIPPER, 1999, p. 128). O valor das meninas costumeiramente se reduz ao seu potencial gestador – sobre o qual iremos nos debruçar no tópico seguinte – e à sua força de trabalho, quer no ambiente doméstico de nascimento, quer no do seu futuro cônjuge. Esta é uma situação recorrente e que também se manifesta no extremo oposto do continente,¹⁸⁶ segundo atesta a moçambicana Paulina Chiziane (2018a, p. 36-37) – “Na etnia Tsonga (minha etnia), quando uma rapariga nasce [...] significa mais uma força de ajuda a transportar água, mais dinheiro ou gado pago pelo *lobolo*.¹⁸⁷ [...] Mal vê a primeira menstruação, é entregue a marido por vezes velho, polígamo e desdentado”. Mas, mesmo compreendendo que o destino feminino se limita ao matrimônio e à maternidade – “[a] única carreira que lhe é destinada é casar e ter filhos” (CHIZIANE, 2018a, p. 37) –, ela acaba reforçando a aparente naturalidade (ou inescapabilidade) do papel gerador feminino, anuindo à lógica local que compara a mulher ao solo:¹⁸⁸

Porque a mulher é terra. Sem adubar, sem regar, ela nada produz (CHIZIANE, 2002, p. 207).¹⁸⁹

Toda a mulher é terra, que se pisa, que se escava, que se semeia. [...] Que se fertiliza. Que se infertiliza (CHIZIANE, 2002, p. 267).

Qual a vida da mulher estéril? Marginalidade, ausência. Quais os sentimentos dela? Dor e silêncio. Quais os sonhos dela? Eterna ansiedade, desespero. A mulher estéril sente dentro de si um ser sem vida, **condenada a desaparecer sem assentar na terra as raízes** (CHIZIANE, 2002, p. 136, grifo nosso).

Comparo a mulher à terra, porque lá é o centro da vida. **Da mulher, emana a força mágica da criação**. Ela é abrigo no período da gestação. É alimento no princípio de todas as vidas. Ela é prazer, calor, conforto de todos os seres humanos na superfície da terra. [...] Quando uma grande desgraça recai na comunidade sob a forma de seca, epidemias, guerra, as mulheres são severamente punidas e consideradas as maiores

¹⁸⁶ “Na terra do meu marido sou estrangeira. Na terra dos meus pais sou passageira. Não sou de lugar nenhum. Não tenho registo, no mapa da vida não tenho nome. Uso este nome de casada que me pode ser retirado a qualquer momento” (CHIZIANE, 2002, p. 92).

¹⁸⁷ Denomina-se *lobolo*, no contexto moçambicano, o que nos países anglófonos recebe o nome de *bride price*, ou seja, o “preço” pago pela família do noivo à da futura esposa, que passará a compor o clã do marido.

¹⁸⁸ “Identificada com a mãe, a terra é um símbolo de **fecundidade** e regeneração. [...] A terra fértil e a mulher são frequentemente comparadas na literatura: [...] Segundo certas crenças, tanto na África quanto na Ásia, as mulheres estéreis podem tornar infértil a terra familiar e seus maridos têm o direito de repudiá-las por isso” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995, p. 879, destaque dos autores).

¹⁸⁹ Ditado zambeziano (aqui expresso na voz da narradora-protagonista) que também epigrafa o romance *Niketche: uma história de poligamia* (2002), de autoria de Chiziane.

infratoras dos princípios religiosos da tribo pelas seguintes razões: são os ventres delas que geram feiticeiros, as prostitutas, os assassinos e os violadores de normas. Porque é o sangue podre das suas menstruações, dos seus abortos, dos seus nadomortos, que infertiliza a terra, polui os rios, afasta as nuvens e causa epidemias, atrai inimigos e todas as catástrofes. [...] No *mbelele*,¹⁹⁰ elas correm nuas debaixo do sol, revolvendo sepulturas, purificando a terra, gritando, cantando para que as nuvens escutem. Só a nudez da mulher que quebra o silêncio dos deuses e das nuvens, **porque ela é a mãe do universo** (CHIZIANE, 2018a, p. 30-32, grifos nossos).

Embora, no romance *Ventos do apocalipse* (1999), a narração julgue o ritual degradante para as mulheres – “expressão sublime de submissão e humilhação é o mbelele” (CHIZIANE, 1999, p. 59) –, nos excertos acima, extraídos do romance *Niketché: uma história de poligamia* (2002) e do manifesto-testemunho *Eu, mulher... por uma nova visão de mundo* (1992), Chiziane ratifica a associação da feminilidade à fecundidade do solo, “contribui[ndo] não só para desviar o foco das obscuras origens de uma prática feita em detrimento dessa mesma força vital, como também colabora[ndo] para reforçar velhos estereótipos, reduzindo a mulher a mero receptáculo da semente (masculina)” (FARIAS, 2019, p. 31). Percebe-se, nos trechos em destaque, como o senso comum – ou o clichê, no dizer de Patrick Chabal (2009, p. 181) – ajuda a corroborar uma opressão velada: através de um provérbio aparentemente elogioso, reforça-se a importância de um atributo que apenas perpetua a subalternidade feminina – ao celebrar a fertilidade da mulher-terra, o ditado a mantém fixa, imóvel, irremovível, presa ao papel (convenientemente louvado) que é a causa maior de sua miséria. Para tentar compensar a subserviência feminina, atribui-se à maternidade uma magnitude superlativa – mas a glorificação materna exagerada não se traduz em benefícios à mulher, e sim em uma idealização que é, no fundo, inapelavelmente prescritiva: aplaude-se a figura materna ao mesmo tempo em que dela se esperam os maiores sacrifícios; sacraliza-se a progenitora não como a mulher real, de carne e osso, que ela é, mas como um ser inumano, estoico e etéreo, que tudo deve suportar, ainda que em detrimento de si mesma. Em vários outros ditados africanos – alguns bem menos sutis – a mesma subalternização feminina é ressaltada, abrigando, sob o véu do elogio, o real desprezo que é (frequentemente) dirigido às mulheres:

[...] um provérbio fon do Benin: ‘A mulher é fonte de todo o mal: somente *nossa* alma nos salva do dano que ela causa’ (grifo nosso). Desnecessário indagar quem fala nesse provérbio e de quem é a perspectiva apresentada (SCHIPPER, 1999, p. 144, tradução nossa, destaques do autor).¹⁹¹

¹⁹⁰ Chama-se *mbelele* a dança ritualística por meio da qual as mulheres buscam a restauração da ordem – perturbada em tese por elas próprias, que, tendo sofrido abortos espontâneos, não sepultaram os fetos em conformidade com os ditames da lei tribal, o que acarretaria secas e toda sorte de punições celestiais (JUNOD, 1913, 294-295).

¹⁹¹ “[...] a Fon proverb from Benin: ‘Woman is the source of all evil; only our soul saves us from the harm she does’ (emphasis added). Needless to ask who is speaking in this proverb and whose perspective is presented” (SCHIPPER, 1999, p. 144, emphasis in original).

A única mulher boa é a mulher calada. Isso é enfatizado por meio de ditos de inúmeras culturas africanas (e do mundo todo). De acordo com um provérbio wolof do Senegal, o nome de família de uma esposa é ‘Sim’; ela deve dizer sempre ‘sim’ para qualquer comando. Entre os quicuios [no Quênia], o nome dela é Mutumia, ‘aquela que sempre guarda tudo para si’: aquela que não tem opinião própria e nunca responde, que é vista mas nunca ouvida (SCHIPPER, 1999, p. 130, tradução nossa).¹⁹²

A galinha sabe quando é de manhã, mas olha para a boca do galo. Provérbio ashanti, Gana (SCHIPPER, 1999, p. 122, tradução nossa).^{193; 194}

Tais exemplos são úteis na medida em que nos dão uma noção aproximada de como as mulheres africanas eram/são vistas pelos (homens) locais. Como sabiamente aduz um provérbio igbo, “[a]lguma coisa precisa ter ocorrido para necessitar de um provérbio” (SCHIPPER, 2006, p. 28, tradução nossa),¹⁹⁵ ou seja, os ditos populares não surgem em um vácuo, sendo invocados toda vez que acontece algo a que os remete. Os aforismos acima, portanto, certamente surgiram para colocar a mulher “em seu devido lugar”, perenemente lembrando-lhe seu local de pertença naquela(s) sociedade(s). Um ditado da África Ocidental diz que “[a] inteligência de uma mulher equivale à de uma criança” (SCHIPPER, 2006, p. 40, tradução nossa);¹⁹⁶ e outro, também dali, aconselha aos maridos: “[b]ata na sua mulher regularmente; se não souber o motivo, ela saberá” (SCHIPPER, 2006, p. 261, tradução nossa).¹⁹⁷ Mas um adágio de origem yorubá consegue ser ainda mais claro quanto ao emprego de violência para o “controle” das esposas: “[a] vara usada para açoitar a esposa mais velha fica no telhado à espera da mais moça” (SCHIPPER, 2006, p. 114, tradução nossa).^{198; 199} Resta inquestionável, pois, nos exemplos citados acima, o status de (cidadãs de) segunda classe reservado às africanas, frequentemente situadas abaixo dos homens, a quem devem deferência – infame sujeição a que a crítica e teórica indiana Gayatri Chakravorty Spivak deu o grave nome de **clitoridectomia simbólica**,²⁰⁰ ou seja, “a obliteração das mulheres

¹⁹² “The only good woman is a silent woman. This is emphasized through proverbs in countless cultures in Africa (and elsewhere). According to a proverb among the Wolof in Senegal, a wife’s family name is ‘Yes’; she must always say ‘yes’ to any command. Among the Kikuyu [in Kenya], her name is Mutumia, ‘she who keeps everything to herself’: she who has no opinion and never answers back, who is seen but never heard” (SCHIPPER, 1999, p. 130).

¹⁹³ “The hen knows when it is morning, but she looks at the mouth of the cock. Ashanti proverb, Ghana” (SCHIPPER, 1999, p. 122).

¹⁹⁴ “La poule ne chante pas parmi les coqs” – “a galinha não canta (quando) entre os galos” –, diz o ditado lembrado pelo acadêmico (africanista) francês Jacques Chevrier (2008, p. 87) ao especular sobre os porquês da entrada tardia da mulher africana no mundo das letras. Ele adverte, contudo, que já havia nomes de mulheres literatas imponentes sendo celebrados antes dos anos 1970 (CHEVRIER, 2008, p. 87-88).

¹⁹⁵ “A thing must happen to necessitate a proverb” (SCHIPPER, 2006, p. 28).

¹⁹⁶ “Woman’s intelligence is a child’s intelligence” (SCHIPPER, 2006, p. 40).

¹⁹⁷ “Beat your wife regularly; if you don’t know why, she will know why” (SCHIPPER, 2006, p. 261).

¹⁹⁸ “The rod that is used to beat the senior wife is waiting in the roof for the junior” (SCHIPPER, 2006, p. 114).

¹⁹⁹ Em Naira Power, o mesmo ditado é expresso com “vassoura” em vez de “vara” (EMECHETA, 1982, p. 60).

²⁰⁰ Para a autora, a expressão é uma metonímia para a definição legal da mulher como sujeito-objeto de reprodução (SPIVAK, 2006, p. 152). Essa repressão ideológico-material clitoriana, i.e., a interdição da possibilidade de prazer da mulher, corrobora a norma uterina da feminilidade, atuando como mantenedora da ordem fálica capitalista na

por meio de normas culturais como a poligamia, a preferência por filhos varões e o levirato” (UMEH, 1996a, p. xxiv, tradução nossa).²⁰¹ Outra metáfora, de autoria de Marie Umeh (1996b, p. 191), postula que as nigerianas da etnia igbo – assim como tantas africanas das mais diversas origens (etno)geográficas – seriam inconscientemente programadas para **carregar um albatroz moral em volta de seus pescoços**.²⁰²

Para impedir a rebelião feminina, o que conduziria a um total desrespeito da tradição e dos costumes dos ancestrais, vários métodos foram devisados pelo patriarcado para controlar a sexualidade das mulheres igbo: clitoridectomia, estupro, incesto, privação sexual, ostracismo, medo, humilhação e cegueira sexual das mulheres. De modo geral, o único momento em que a mulher é vista como casta e pura é quando **o ato sexual é realizado com propósito recreativo para o marido e desígnio reprodutivo para a mulher**. O prazer da esposa não figura na equação (UMEH, 1996b, p. 191, tradução nossa, grifo nosso).²⁰³

É justamente esse “moralismo” sexual africano – exposto nos textos de tantas escritoras proeminentes da contemporaneidade – que faz com que muitas personagens desenvolvam certas “condições nervosas” (UMEH, 1996a, p. xxvii) ou, frustradas e insatisfeitas, revelem-se novas “loucas do sótão” (UMEH, 1996b, p. 193). As “condições nervosas” a que alude Umeh referem-se ao título do romance de Tsitsi Dangarembga, publicado em 1988, cuja epígrafe é um excerto de *Os condenados da terra* (1961), do psiquiatra e ensaísta antilhano Franz Fanon, que diz que “[a] condição de nativo é uma condição nervosa” (DANGAREMBGA, 2004, p. v). Já a locução “loucas do sótão” se refere à desumanização da personagem Bertha Antoinette, primeira esposa de Mr. Edward Rochester no romance gótico *Jane Eyre* (1847), de autoria da britânica Charlotte Brontë. Na obra, Bertha encontra-se presa em cárcere privado no sótão de casa, enlouquecida e

medida em que busca apagar o “excesso” do feminino, ou seja, a sua expressão sexual não-reprodutiva (SPIVAK, 2006, p. 152-153).

²⁰¹ “[...] *the effacement of women through cultural norms such as polygamy, son preference, and wife inheritance*” (UMEH, 1996a, p. xxiv).

²⁰² Em língua inglesa, a expressão “carregar um albatroz em volta do pescoço” significa trazer consigo um pesado fardo (de culpa) que obsta qualquer possibilidade de progresso pessoal. É em alusão ao poema “A Balada do Velho Marinheiro”, de Samuel T. Coleridge, em que um marujo é obrigado a carregar, em volta do pescoço, a carcaça de um albatroz inocente por ele alvejado – e cuja morte teria trazido toda sorte de infortúnios à embarcação e aos seus tripulantes. *The thing around your neck*, aliás – *A coisa em volta ao seu pescoço* –, é o nome do livro de contos de Chimamanda Ngozi Adichie (2009), lançado no Brasil sob o inócuo título de *No seu pescoço*, que lamentavelmente ignora a força da expressão original e furta o leitor brasileiro do manancial semântico dela decorrente. A propósito, o conto que dá título à coletânea reforça justamente tal ideia, de sufocamento, de algo que oprime (e comprime) a existência da protagonista, restringindo seu horizonte de atuação e reprimindo suas ambições, de modo a torná-la uma mulher esganada, estagnada por balizas e entraves que acabam engessando seu proceder de forma (quase que fisicamente) asfixiante.

²⁰³ “*To prevent female rebellion, which would lead to a complete disregard for tradition and the ways of the ancestors, various methods have been devised by patriarchy to control Igbo women’s sexuality: clitoridectomy, rape, incest, sexual deprivation, ostracization, fear, humiliation, and the sexual blinding of women. Generally speaking, the only time a woman is regarded as being chaste and pure is when **the sex act is performed by her husband for his recreation, and for her procreation**. The wife’s joy does not figure in the equation*” (UMEH, 1996b, p. 191, emphasis added).

totalmente isolada do mundo; ou, no dizer de Sandra M. Gilbert e Susan Gubar (2000, p. xxxvi), racial e geograficamente marginalizada por mecanismos que visa(va)m à aniquilação do Outro, este ser pagão e bestial, que precisava ser conformado à subjetividade feminina europeia vigente então. A misteriosa e reclusa personagem inspirou a escrita do romance *Vasto mar de sargaços* (1966), da caribenha Jean Rhys, que tentou imaginar a vida pregressa daquela jamaicana fictícia e “dar voz a essa mulher intensa e vivaz, **oriunda de uma cultura muito diferente da cultura vitoriana opressora de seu marido, e nunca compreendida por ele [...]** – o romance funciona como uma ‘introdução’ a *Jane Eyre*, uma releitura construída a partir de um ponto de vista pós-colonial” (PORTILHO, 2012, p. 7, grifo nosso).

Na literatura africana, as mães da ficção de Emecheta constituem metáforas para doença, loucura e morte prematura (UMEH, 1996b, p. 193); o mesmo pode ser dito sobre a protagonista do (primeiro) romance de Adébáyò. Para Florence Stratton (1996, p. 96), estas mulheres seriam mortas-vivas ou paradigmas de uma sepultura rasa, reagindo de forma ansiosa ante a subjugação sofrida, impotentes que se encontram face à esmagadora e onipresente força de que são vítimas. De fato, a maioria dos textos africanos de autoria feminina parece convergir na maneira como a resposta psicológica e artística dessas mulheres se dá; autoras tão díspares – e geograficamente distantes – quanto Mariama Bâ, Buchi Emecheta, Bessie Head, Rebeka Njau, Flora Nwapa e Grace Ogot, v.g., tornam “altamente improvável que se trate de um caso de influência literária, [...] A hipótese mais plausível [...] malgrado as especificidades culturais em suas manifestações, é um constante cultural: o patriarcado” (STRATTON, 1996, p. 96, tradução nossa),²⁰⁴ sistema de dominação cujo propósito, segundo a autora, seria a regulação da vida sexual das dominadas, em benefício dos dominadores (STRATTON, 1996, p. 96), por meio de um conjunto de normas que visa tornar as mulheres (co)dependentes dos homens e a eles submissas. Em *Xala* (1973),²⁰⁵ romance do senegalês Sembène Ousmane, o protagonista El Hadji Abdou Kader Beye entra em declínio quando não consegue consumir seu terceiro casamento, fato que atesta a importância da potência sexual para a manutenção da dominação masculina. Enquanto isso, às mulheres não é dado sequer cogitar pedir divórcio, vez que “[s]em a ajuda de um homem, uma mulher precisa se prostituir para [sobre]viver e criar os filhos. É o que o nosso país deseja. É o fardo de todas as nossas mulheres” (OUSMANE, 1976, p. 33-34, tradução nossa).²⁰⁶ Fardo que se agrava pelo

²⁰⁴ “[...] highly unlikely that this is an instance of literary influence, [...] The most likely hypothesis [...] despite cultural specificity in its manifestations, is a cultural constant: **patriarchy**” (STRATTON, 1996, p. 96, emphasis added).

²⁰⁵ Pronuncia-se “hala” (OUSMANE, 1976, p. 25) e designa, em wolof, a impotência sexual transitória provocada por feitiço de terceiro(s).

²⁰⁶ “Without a man’s help a woman has to fall back on prostitution to live and bring up her children. This is the way our country wants it. It is the lot of all our women” (OUSMANE, 1976, p. 33-34).

fato de a esmagadora maioria dos senegaleses ser adepta da fé islâmica: “[s]ua ambição era **ser esposa de acordo com os ensinamentos do Islã [...] demonstrando completa obediência ao marido**. Sua religião e a educação dos filhos se tornaram os esteios da vida dela” (OUSMANE, 1976, p. 20-21, tradução nossa, grifos nossos).²⁰⁷

Não que o cristianismo seja mais libertador; a própria Emecheta atribuía à fé (cristã) de sua mãe o predicado de escravização voluntária, conforme dissemos anteriormente. Dissemos, também, que o islã chegou ao continente africano bem antes do advento da cristandade – sendo responsável por formas ainda mais draconianas de opressão feminina. Exemplo ilustrativo disso é a obrigatoriedade do uso do véu hijab – para não mencionar o niqab e a burqa, modelos ainda mais contundentes de jugo. Ao admitir que era “exigência do profeta Maomé que suas esposas usassem o véu para proteger-se dos olhares de visitantes e estrangeiros” (WALKER, 2011, p. 71), a norte-americana Alice Walker (2011, p. 71-72) tenta justificar o uso da peça como uma necessidade, apenas, e não uma imposição: depois de alegar que, nos países desérticos, grande parte da hidratação de uma pessoa é perdida pela nuca (o que poderia levar a uma insolação), a autora defende que “um véu que envolva o pescoço é essencial para impedir essa perda. O alto da cabeça é coberto porque, se a mulher [...] passa muito tempo fora de casa, o sol bate nela, causando dores de cabeça, tonteira, náusea, apoplexia e outros problemas de saúde”. Tudo isso é verdade, e seria natural que o uso do aparato protetivo fosse uma escolha livre, mas não é – e a própria Walker, mais adiante no mesmo texto, reproduz o testemunho de uma mulher palestina sobre um policial que a surpreendeu de cabeça nua durante uma operação de resgate após um bombardeio em Gaza: “em vez de ajudá-la imediatamente a se proteger, ele chamou um colega para testemunhar seus trajes – ou a falta deles. Ele estava aborrecido porque ela não usava um véu, apesar de foguetes israelenses estarem destruindo os prédios ao seu redor” (WALKER, 2011, p. 73). Eis um claro exemplo de como o olhar estrangeiro salvacionista enxerga de forma condescendente os sujeitos que pretende “socorrer”; é justamente esse tipo de visão paternalista que Buchi Emecheta aponta como uma grave e inadmissível intromissão por parte de Walker a respeito do continente africano:

Lendo alguns de seus livros, tem-se a impressão de que, tão logo chega à África, toda garota é apanhada e circuncidada. Esse é o tipo de imagem que ela pinta, e nós estamos muito ofendidos com isso aqui em Londres [...] Não temos orgulho dela. A circuncisão feminina na África está acabando.²⁰⁸ Alice Walker mora na Califórnia, onde mulheres

²⁰⁷ “*Her ambition was to be a wife according to the teachings of Islam [...] showing her husband complete obedience. Her religion and the education of her children became the mainstays of her life*” (OUSMANE, 1976, p. 20-21, emphasis added).

²⁰⁸ A autora alude, aqui, à mutilação genital feminina praticada por sua gente, que vinha declinando com o avanço do progresso. Não obstante, tais práticas ainda persistem sobretudo na África de conformação muçulmana, onde a

mutilam os seios e [preenchem] os lábios todo dia. Se ela deseja salvar a humanidade, que escreva sobre isso. [...] Eu pessoalmente não admito sua intromissão [...] Nós não precisamos dessa denegrição. Nosso povo já compreendeu que a circuncisão feminina não é mais importante. [...] Eu gostava do trabalho dela, mas mudei de opinião quando ela adentrou neste tópico. Ela desfila por aí difamando mulheres africanas mais velhas e nos reduzindo a nada. [...] Isso é imperdoável. É por isso que prefiro Toni Morrison (OGUNDELE, 1996, p. 454-455, tradução nossa).²⁰⁹

Ao se analisar uma determinada cultura, é mister aprofundar a investigação tanto quanto for possível, sob pena de, não o fazendo, correr-se o risco não só de desagradar os nativos, como também de preconceituosamente projetar nossos próprios valores (muitas vezes em contradição com os da civilização que se está a sondar). Para conferir legitimidade às hipóteses formuladas, pois, é preciso não somente confrontar posicionamentos díspares, como também buscar o rumo teórico mais apropriado – talvez composto por uma terceira via situada entre dois extremos –, apto a dar respaldo às suposições levantadas. Assim, no caso da mutilação genital feminina, por exemplo, em vez de acusar a “barbárie” do ato (como Walker), ou de defendê-lo sob o pretexto de se tratar de uma manifestação cultural africana legítima, optamos pela posição intermediária, de questionamento sobre os porquês de sua continuidade ante a forçosa alteração dos costumes. Buchi Emecheta talvez não aborde o tema em sua literatura por não o considerar relevante; já Flora Nwapa, em *Efuru* (1966), narra com naturalidade, sem nenhum alarde, a excisão clitoriana a que é submetida a protagonista – mulher em muitos aspectos à frente de seu tempo, e sempre questionadora de barreiras impostas a seu sexo, *Efuru* é circuncidada sem oposição ou arguição de qualquer natureza (NWAPA, 1966, p. 14). Essa aparente “naturalização” da prática por parte de Nwapa, contudo, assim como sua omissão na literatura de Emecheta, não deve(m) ser lida(s) como concordância ou apoio tácito à prática. Não podemos encarar essa aparente complacência das autoras como um endosso, pois, ao que nos parece, no repositório de vivências e memórias das duas, tal costume não se afigura(ria) uma instância preponderante como questões femininas outras o foram para a vida delas ou das que as rodeavam. A ruandesa Scholastique Mukasonga (2020, p. 129) lembra que descobriu com horror o que sofriam, em nome do costume, mulheres

religião incorporou o hábito ancestral de circuncidar meninas: “a moral sexual islâmica, uma moralidade de origem tribal, [foi] alçada à condição de dogma do islamismo. Essa moralidade pré-moderna foi santificada no Alcorão e [...] nas tradições do profeta Maomé. Para muitos muçulmanos, essa moralidade se expressa em uma obsessão pela virgindade [e] pelo domínio sobre a sexualidade feminina [...] O valor atribuído à virgindade é grande a ponto de eclipsar catástrofes humanas e os custos sociais resultantes” (HIRSI ALI, 2008, p. 41).

²⁰⁹ “Reading some of her books, you would think that as soon as you get to Africa, every girl is snatched and circumcised. That is the type of picture she is painting and we are very offended about it here in London [...] We are not proud of her. Female circumcision in Africa is dying. Alice Walker lives in California where women mutilate their breasts and reshape their lips everyday. If she wants to save humanity let her write about that. [...] I personally don’t welcome her intervention [...] We can do without her denigration. Our people have realized that female circumcision is no longer relevant. [...] I used to like her work but I changed my opinion when she delved into this topic. She parades herself all over talking down on African old women and reducing us to nothing. [...] that is unforgivable. That’s why I stick to Toni Morrison” (OGUNDELE, 1996, p. 454-455).

do Djibouti (país localizado no Chifre da África, na parte oriental do continente), e que essas “djibutianas [...] não conseguiam entender como [ela], uma africana – e para elas, por [...] ter vindo do centro da África, não havia ninguém mais africana [...] – não tinha sofrido as mesmas mutilações”. Ela prossegue seu relato afirmando que o que tais mulheres (mais) queriam era simplesmente poder desabafar – e não alterar a realidade:

Escutá-las, era tudo que eu tinha para lhes oferecer. Aliás, era tudo que elas esperavam de mim. Não estava em questão, nem para elas, nem para mim, travar uma luta em prol da abolição dessas práticas. Evidentemente eu não tinha os meios para isso e elas aparentemente estavam prisioneiras dessas práticas. Sem dúvida elas supunham que, como africana, eu poderia compreendê-las: **sentiam-se protegidas dos julgamentos a priori que temiam de um ocidental, que condenaria sua cultura**, fosse ela issa ou afar, como cruel e bárbara. [...] Sem dúvida foi no Djibouti que se afirmou em mim o sentimento profundo da minha identidade [...] africana” (MUKASONGA, 2020, p. 129-130, grifo nosso).

A lição aqui é que críticas à mutilação genital feminina não podem partir do pressuposto de que se trata de uma forma de opressão feminina pura e simplesmente, vez que sua ocorrência se dá em contextos culturais bastante específicos – os chamados ritos de iniciação – que incluem também os meninos. Assim, embora certas modalidades – como a clitoridectomia, a excisão e a infibulação –,²¹⁰ possam ser consideradas deveras arcaicas, pouco higiênicas e prejudiciais à incolumidade física e psíquica das mulheres – posto que questionáveis do ponto de vista clínico e muitas vezes redutoras do prazer sexual feminino –, sua função precípua não é esta, e inclusive há algumas que visam justamente o contrário.²¹¹ A pressão internacional é justificável, é claro, mas inúmeras vezes não passa de um mero paternalismo neocolonial: infantiliza-se o continente africano ao passo que práticas controversas em detrimento de mulheres ocidentais são ignoradas ou minimizadas, como os procedimentos cirúrgicos estéticos, por exemplo (trazidos à baila por Emecheta em citação supra) – que mutilam e deformam a fêmea humana mirando um ideal de beleza, quase sempre impossível, que é definido pelo macho da espécie. O crítico não-africano precisa, portanto, tentar compreender cada realidade local de modo a não fazer uso de premissas impertinentes para a análise de manifestações socioculturais africanas específicas. Dito isso, ao aludirmos à existência de **um patriarcado africano**, por exemplo, temos plena ciência de que

²¹⁰ Clitoridectomia é a “remoção parcial ou total do clitóris e da pele do entorno”; excisão é a remoção do clitóris e dos pequenos lábios; e infibulação, o “corte ou reposicionamento dos grandes e dos pequenos lábios”, geralmente com uma sutura que deixa apenas uma pequena abertura (ONTIVEROS, 2019).

²¹¹ “Procedimento praticado principalmente na província do Tete, [...] Moçambique, o *kukhuna*, *kupfuwa* ou puxa-puxa, consiste no alongamento dos pequenos lábios vaginais e tem finalidades que vão desde motivos estéticos até a satisfação sexual da mulher, passando pelo deleite do parceiro e o seu estímulo erétil” (FARIAS, 2019, p. 32). Para a moçambicana Paulina Chiziane (2002, p. 46), a prática, que não deixa de ser uma forma de mutilação genital feminina, é considerada benéfica: “[...] noutras partes de África se faz a famosa excisão feminina, aqui os genitais se alongam. Nesses lugares o prazer é reprimido, aqui é estimulado”.

se trata de uma configuração social recente – diferente da europeia, que em termos históricos se estende por milênios –, e que tal “patriarcado [seria] mais ou menos atenuado pelas origens matriarcais da sociedade [africana]” (DIOP, 2014, p. 112), como se verá. “Não é demais realçar o papel desempenhado, nesta transformação, por factores externos, tais como as religiões, Islão e Cristianismo, e a presença temporária da Europa em África” (DIOP, 2014, p. 112), três fatores que, juntos, alteraram a configuração social africana.

O historiador senegalês Cheikh Anta Diop, na obra *A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*, originalmente publicada em 1959, propõe a tese de uma matrilinearidade original das sociedades africanas, questionando a velha tese antropológica de que o matriarcado, enquanto forma de organização social, seria um estágio passageiro ou mero degrau evolutivo em direção ao inevitável patriarcado. Para o autor, “não faz sentido imaginar um salto qualitativo que explicaria a passagem de um para o outro” (DIOP, 2014, p. 45), uma vez que a promiscuidade primitiva das sociedades agrícolas arcaicas – nas quais prevaleciam as famílias sindiásmicas, i.e., formadas por casamentos grupais –, não necessariamente implicaria uma inferioridade em relação às de configuração monogâmica, em que o divórcio era virtualmente impossível (DIOP, 2014, p. 44). Esta possibilidade de separação espontânea deveria ser considerada benéfica (notadamente para as mulheres), porquanto revela não o império de costumes dissolutos, mas, ao contrário, um grau de desenvolvimento tal que permitia mais liberdade aos cidadãos, independentemente do gênero: a “africana, mesmo depois do casamento, conserva toda a sua personalidade e os seus direitos; esta continua a usar o nome da sua família, contrariamente à mulher indo-europeia que perde o seu para adoptar o do seu marido” (DIOP, 2014, p. 44). O antropólogo utiliza, para ilustrar sua hipótese, civilizações cuja longevidade e estabilidade tornam impossível a ilação entre matriarcado e atraso civilizatório, como o Egito, por exemplo, que

[...] é um dos países da África onde o matriarcado foi mais manifesto e mais duradouro [...] Durante este longo período, único pela sua duração nos anais históricos do mundo, o Egito terá conhecido todos os refinamentos da civilização e iniciado todos os [...] povos do Mediterrâneo, sem que a sua estrutura social deixasse de ser [...] matriarcal. Podemos, então, ficar legitimamente surpreendidos com o facto de não ter existido uma passagem do matriarcado para o patriarcado (DIOP, 2014, p. 54).

[...] no regime agrícola, o pivô da sociedade é a mulher; é ela que transmite todos os direitos, [...] porque representa o elemento fixo, podendo o homem ser relativamente móvel: [...] viajar, emigrar, etc., enquanto que a mulher educa as crianças e sustenta-as. É normal, portanto, que estas herdem tudo daquela e não do homem que, mesmo na vida sedentária, mantém um certo nomadismo. [...] No casamento, o homem traz o dote à mulher. Esta última, durante toda a história egípcia faraônica, usufrui de uma liberdade total que se opõe à condição de mulher sequestrada indo-europeia [...] grega ou romana. Não há conhecimento de qualquer testemunho literário ou de documentos

históricos [...] dando conta de um mau tratamento sistemático das [...] egípcias pelos homens. Estas eram honradas e circulavam livremente e sem véu, contrariamente a algumas Asiáticas. A afeição pela mãe e, sobretudo, o respeito com o qual esta devia ser tratada, representava o mais sagrado dos deveres (DIOP, 2014, p. 56-57).

A história de Gana é conhecida [...] graças aos textos dos escritores árabes. [...] dados [...] informam-nos [...] que no Gana a filiação era matrilinear, particularmente no que concerne à sucessão do trono. A dinastia real era a dos Sarakollé Cissé. [...] antes de Mahomet e do Islão, os Árabes não tinham qualquer potencial de expansão, [...] neste período, era um Estado Negro, tal como o Sudão (Méroé), que exercia a sua suserania sobre a Arábia; [...] a penetração árabe na África Negra é relativamente recente e [...] não poderia, de modo algum, explicar o regime matriarcal do Gana. O matriarcado prevalecia igualmente no Império do Mali, com os Malinké. [...] Com a islamização, isto é, sob a influência de um fator externo, e não devido a um processo de evolução interna, [...] parte das populações que, na Idade Média, eram matrilineares, tornaram-se patrilineares, pelo menos aparentemente (DIOP, 2014, p. 62-63).

O historiador destaca que a patrilinearidade africana seria “aparente” porque influências de fora foram as responsáveis por alterar a organização social local: “[o] Africano islamizado é automaticamente dominado [...] pelo regime patriarcal. O mesmo sucede com o Cristão, [...] além disso, a legislação colonial tende a atribuir [...] um estatuto oficial a estas opções privadas” (DIOP, 2014, p. 112). O patriarcado hoje vigente seria fruto, portanto, do enfraquecimento das ligações ancestrais – e resultado direto das exigências da vida moderna –, que sói desagregar as antigas estruturas (DIOP, 2014, p. 113). Daí porque eventuais análises focadas nas questões de gênero, como a que estamos desenvolvendo aqui, precisam levar em consideração que tudo que é considerado “costumeiro” ou “indígena” na sociedade africana, nada mais é que um construto social – afetado, em grande medida, pelo processo de colonização do continente (NZEGWU, 2004, p. 565), assim como por sua islamização e/ou cristianização. Nesse sentido, Chimamanda Ngozi Adichie (2017b, p. 15) vai ao cerne da questão quando afirma que argumentos em defesa da tradição costumam ser utilizados seletivamente, a depender da causa que o interlocutor esteja patrocinando. Dizer que a mulher deve se dedicar apenas ao lar e aos filhos é, para a autora, um claro exemplo do uso convenientemente seletivo dessa ideia de tradição, pois “uma família com **dupla fonte de renda constitui a verdadeira tradição igbo**, não só porque as mães plantavam e comercializavam antes do colonialismo britânico, mas também **porque o comércio era uma atividade exclusivamente feminina** em certas partes da Igbolândia” (ADICHIE, 2017b, p. 15, grifos nossos). No romance *Um grão de trigo* (1967), do queniano Ngũgĩ wa Thiong’o, a noção apriorística de que certas atribuições ou atividades seriam necessariamente femininas também é reforçada: quando o personagem Gikonyo resolve comercializar o excedente de sua produção agrícola no mercado local, é de início encarado com preconceito – “[p]rimeiro os outros homens o desprezavam por fazer um trabalho de mulher. Roçando o corpo nos vestidos das mulheres. Mas quando sua sorte mudou, eles começaram a respeitá-lo” (THIONG’O, 2015, p. 85).

Nos exemplos acima, a mesma atividade – o comércio feminino – é ora desestimulada em prol da domesticização das mulheres (nigerianas), ora referendada como atividade exclusiva das mulheres (quenianas), a depender do contexto geográfico e do período histórico em questão. Conclui-se, então, que a “tradição” nada mais é do que o amálgama de influências resultante de um perene processo de transformações e reconfigurações histórico-culturais; e que não há nada “tradicional” que já não tenha passado por inúmeras alterações anteriores (indeterminadamente estendidas no tempo pretérito) – de modo que não se pode cogitar pureza nesse quesito. Assim, anuímos à asserção de que “[a]lgumas das mais óbvias deficiências das análises feministas se dão em decorrência da **desatenção à historicidade**” (NZE GWU, 2004, p. 568, tradução nossa, grifo nosso),²¹² e esperamos que o percurso teórico traçado (até) aqui tenha sido claro o bastante para situar satisfatoriamente nossa abordagem. Visando, pois, não cair na armadilha de usarmos acriticamente teorizações euro-(norte-)americanas referentes à “construção de gênero e sua tese implícita da subordinação feminina” (NZE GWU, 2004, p. 568, tradução nossa),²¹³ precisamos reiterar que nossas alusões à opressão das mulheres em África têm como fundamento os muitos exemplos literários que ilustram tal ocorrência em várias partes do continente no contexto pós-colonial. Outrossim, se utilizamos certas teorizações ocidentais para a abordagem da realidade africana, é precisamente porque esta, tendo sido contaminada por noções patriarcais de origem estrangeira, carece de proposições feministas exógenas para fazer frente à misoginia importada. Tal sujeição feminina africana, pois, enquanto realidade social palpável, precisa ser enfrentada com todas as armas teóricas disponíveis – quer endógenas, quer ocidentais –, não se podendo prescindir de nenhuma, nomeadamente porque “[e]m várias culturas [africanas] uma mulher só é conhecida como a filha ou a mãe de algum homem. Sua identidade depende de seu pai, marido ou filho” (SCHIPPER, 1999, p. 132, tradução nossa),²¹⁴ conforme se verá no rol de exemplos listados a seguir.

No romance *O mundo se despedaça* (1958), o escritor nigeriano Chinua Achebe reforça, em várias instâncias da obra, o status de subalternidade da mulher no universo igbo tradicional, como bem ilustra o excerto seguinte: “[n]ão importava quão próspero um homem fosse, se ele não conseguisse comandar suas mulheres e seus filhos (e sobretudo suas mulheres), ele não era um homem de verdade” (ACHEBE, C., 2017, p. 53, tradução nossa).²¹⁵ Já em *O menino negro*

²¹² “Some of the principal shortcomings in feminist analyses come from inattentiveness to historicity” (NZE GWU, 2004, p. 568).

²¹³ “[...] construal of gender and its implicit thesis of female subordination” (NZE GWU, 2004, p. 568).

²¹⁴ “In a number of cultures a woman is only known as some man’s daughter or mother. Her identity is dependent on her father, husband or son” (SCHIPPER, 1999, p. 132).

²¹⁵ “No matter how prosperous a man was, if he was unable to rule his women and his children (and especially his women) he was not really a man” (ACHEBE, C., 2017, p. 53).

(1953), romance semiautobiográfico do guineano Camara Laye, a tirania masculina é retratada de forma bem mais “amena”, e a sujeição feminina não está posta – sendo encarada como algo a que a mulher da Guiné(-Conacri) poderia, em tese, aquiescer ou não, segundo a citação abaixo transcrita. O trecho contíguo, por sua vez – extraído do romance *Condições nervosas* (1988), da zimbabuana Tsitsi Dangarembga –, atribui a opressão secular feminina às sucessivas derrotas a que as mulheres foram impostas e as fizeram internalizar a posição de subalternas, num ciclo inescapável fadado a se eternizar:

Sei que essa autoridade que minha mãe demonstrava pode parecer surpreendente; via de regra imagina-se que é ridículo o papel da mulher africana, e na verdade há regiões em que ele é insignificante, mas a África é [...] tão diversa quanto grande. Na nossa terra, o costume tem a ver com uma independência profunda, com um orgulho inato; só se submete quem se deixa submeter, e as mulheres se deixam submeter muito pouco (LAYE, 2013, p. 57).

[...] as imagens sensíveis que as mulheres tinham de si, imagens que na realidade não passavam de reflexos. Mas as mulheres tinham sido treinadas a identificar tais reflexos como elas mesmas, e agora era assustador sequer cogitar que os próprios fatos que as distinguiam enquanto grupo, enquanto mulheres, enquanto um tipo determinado de pessoa, eram apenas mitos; assustador perceber que gerações de ameaças, violências e negligências conduziram esses mitos à realidade extrema e dividida delas [...] Então em vez de uma ampliação [...], em vez de uma expansão abrangente e um crescimento, o medo tornava necessário fechar-se. **Cada uma se retraía mais resolutamente em seus papéis**, fingindo que estavam de fato avançando, de fato iniciando uma ofensiva, quando na realidade, para cada uma delas, tratava-se de uma última tentativa, solitária e desesperançosa, de defender a segurança de suas ilusões (DANGAREMBGA, 2004, p. 140, tradução nossa, grifo nosso).²¹⁶

Sem pôr em dúvida a veracidade da alegação de Laye (vez que a África é de fato diversa como é imensa), cremos que a submissão das mulheres não é uma questão (meramente) volitiva, pois nos custa acreditar que alguma delas optasse por isso, sobretudo se a alternativa oposta lhe fosse concedida. O mais provável é que o protagonista-narrador do romance tenha baseado sua interpretação na própria experiência, levando em consideração, exclusivamente, aquilo que ele testemunhou na intimidade do lar, onde cresceu com uma mãe assertiva e um pai respeitador disso – algo que ele mesmo admite mais adiante: “Meu pai [...] não pensava em submeter pessoa alguma, principalmente minha mãe; ele tinha grande respeito por ela, todos tínhamos [...]. Creio

²¹⁶ “[...] the sensitive images that the women had of themselves, images that were really no more than reflections. But the women had been taught to recognise these reflexions as self and it was frightening now to even begin to think that, the very facts which set them apart as a group, as women, as a certain kind of person, were only myths; frightening to acknowledge that generations of threat and assault and neglect had battered these myths into the extreme, dividing reality they faced [...] So instead of a broadening [...], instead of an encompassing expansion and a growth, the fear made it necessary to tighten up. **Each retreated more resolutely into their roles**, pretending while they did that actually they were advancing, had in fact initiated an offensive, when really, for each one of them, it was a last solitary, hopeless defence of the security of their illusions (DANGAREMBGA, 2004, p. 140, emphasis added).

que o motivo era a própria personalidade da minha mãe, que se impunha” (LAYE, 2013, p. 57-58), de modo que a nossa hipótese resta provada. Trata-se de uma exceção, portanto – e são as exceções que confirmam a regra: a opressão das africanas é real e provavelmente decorrente de séculos de violência que lhes legou papéis sociais limitados que elas continuam desempenhando até hoje. Como bem aduz Dangaremgbá na “explicação” acima, a imagem que as mulheres têm de si não passaria de um reflexo – e por reflexo entenda-se tanto a **reflexão** (distorcida) de suas imagens no espelho quanto a **reação** delas ao que o mundo (masculino) lhes exige. Indagações sobre a “real” essência feminina, pois, não passariam de projeções das expectativas masculinas: condicionadas, como fantoches, a agirem sempre em resposta ao que foi (pre)estabelecido pelos homens, as mulheres estariam inevitavelmente condenadas à imobilidade – e reféns de ilusões de emancipação.

Todavia, muitas personagens africanas tentam – e por vezes logram êxito em – sair das situações de sujeição em que se encontra(va)m. Farta do marido, Maami Ama, personagem de *No sweetness here*,²¹⁷ conto de Ama Ata Aidoo, assim relata a uma amiga sua frustração íntima: “[q]uando eu reclamava a [minha mãe] sobre o tratamento que recebia do meu marido, ela dizia-me que no casamento uma mulher às vezes precisa ser idiota. Mas eu tenho sido idiota há tempo demais” (AIDOO, 2011, p. 61, tradução nossa).²¹⁸ Preocupada somente com a guarda do filho que, segundo a tradição, pertencia ao pai, ela pede o divórcio mesmo correndo o risco de perdê-lo, pois “[seu] povo crê que um casamento ruim mata a alma” (AIDOO, 2011, p. 62, tradução nossa).²¹⁹ “Por que [ela] deveria permanecer infeliz junto a um homem para o qual [deixara] de existir fazia muito tempo?” (AIDOO, 2011, p. 62, tradução nossa).²²⁰ De maneira semelhante, Ramatoulaye, viúva protagonista do romance epistolar *Une si longue lettre* (1979), de Mariama Bâ, expressa descontentamento face ao iminente levirato com que a lei local a ameaça: “[v]ocê esquece que eu tenho um coração, uma mente, que não sou um objeto a ser passado de mão em mão” (BÂ, 1989, p. 58, tradução nossa),²²¹ acrescentando que pensar assim não a tornava uma feminista, necessariamente, pois ela não era “a única a insistir em mudar as regras do jogo e lhe injetar vida nova. As mulheres não deveriam mais ser acessórios decorativos, objetos a serem

²¹⁷ A narrativa faz parte da coletânea de mesmo nome publicada em 1970, que reunia contos esparsos previamente publicados pela autora.

²¹⁸ “When I complained to [my mother] about the treatment I was getting from my husband, she told me that in a marriage, a woman must sometimes be a fool. But I have been a fool for far too long a time” (AIDOO, 2011, p. 61).

²¹⁹ “[...] our people say a bad marriage kills the soul” (AIDOO, 2011, p. 62).

²²⁰ “Why should I make myself unhappy about a man for whom I ceased to exist a long time ago?” (AIDOO, 2011, p. 62).

²²¹ “You forget that I have a heart, a mind, that I am not an object to be passed from hand to hand” (BÂ, 1989, p. 58).

movidos de lugar, companhias a serem lisonjeadas ou acalmadas com promessas” (BÂ, 1989, p. 61, tradução nossa).²²² Nestes exemplos, nota-se que, quer agindo dentro dos limites impostos pelas convenções e costumes, como Maami Ama, quer pondo em xeque a validade e atualidade das diretrizes normativas, como Ramatoulaye, as mulheres questionavam frequentemente o seu lugar de pertença no mundo, reavaliando seus direitos e deveres, expondo seus anseios e dando vazão a suas indagações – com a eloquência possível, conforme a instrução que receberam e o grau de liberdade a que podem aspirar de acordo com a realidade e o horizonte de expectativas de cada uma.

A maternidade, entretanto – ou a sua idealização, para ser mais preciso –, parece (ainda) constituir uma barreira intransponível para as mulheres africanas. Da compulsoriedade de gerar às expectativas em torno da mãe, passando pelo drama da infertilidade, várias são as instâncias em que se impõe, à mulher, uma conduta quase sempre inexecutável. Por ter se tornado um ideal, a maternidade provoca ansiedade e aflições diversas para aquelas que, como seria de se esperar, não conseguem atingir a perfeição comportamental que delas se aguarda – e a literatura africana de autoria feminina é um manancial de exemplos de como essas mulheres (re)agem diante disso. Desenvolveremos a seguir, pois, algumas considerações acerca da maternidade contemporânea, com foco especial em suas manifestações africanas, expondo de que maneira(s) tal papel social evoluiu ao longo dos últimos anos, assim como a forma como as mulheres o encaram a depender de seus respectivos cenários sócio-histórico-culturais. Para Mariama Bâ, “torna-se mãe para se entender o inexplicável. É-se mãe para aclarar a escuridão” (BÂ, 1989, p. 82, tradução nossa).²²³ Intentaremos, portanto, lançar alguma luz sobre essa temática que, se não exatamente obscura, é no mínimo controversa e cercada de tabus – e, se não inexplicável, é de difícil abordagem por envolver emoções profundas e pantanosas. Ainda segundo Bâ (1989, p. 80, tradução nossa),²²⁴ “os filhos queridos fazem [a mãe] pagar pela alegria de trazê-los ao mundo!” Como um pedágio a ser pago para se poder desfrutar as supostas alegrias da maternidade, muitas mulheres parecem dispostas a se entregar totalmente. Por quê? É o que tentaremos responder a seguir, objetivando, se não chegar ao cerne dessa espinhosa questão, pelo menos nos aproximar o mais possível de seu núcleo psicocultural, de modo a aprofundarmos o debate e nos municiarmos com horizontes úteis para as análises literárias que empreenderemos nos capítulos finais desta tese. Ademais, a

²²² “[...] the only one to insist on changing the rules of the game and injecting new life into it. Women should no longer be decorative accessories, objects to be moved about, companions to be flattered or calmed with promises” (BÂ, 1989, p. 61).

²²³ “[...]one is a mother in order to understand the inexplicable. One is a mother to lighten the darkness” (BÂ, 1989, p. 82).

²²⁴ “[...]dearly children make one pay for the joy of bringing them into the world!” (BÂ, 1989, p. 80).

abordagem proposta, de viés (também) junguiano, destina-se não a dar contornos (meramente) psicanalíticos ao nosso enfoque, mas a poli-lo, tornando-o mais redondo – de modo a ressaltar a integração dos muitos elementos que informam o caráter biopsicossocial da nossa visão sobre o tema (e, em última instância, da maternidade em si).

2.3 Alegre *ma non troppo*: delícias, dissabores e desafios da (afro)maternidade

É-se mãe para abrigar quando o relâmpago corta a noite, quando o trovão abala a terra, quando a lama nos atola. É-se mãe no intuito de amar sem começo nem fim. Para fazer do meu ser uma barreira defensiva entre a minha filha e qualquer obstáculo (BÂ, 1989, p. 83, tradução nossa).²²⁵

E as mulheres perseveram! Cegas ou cegadas, correm rumo ao sacrifício, no altar da maternidade, à glória de um deus que só lhes deu ovários para justificarem a sua existência. Nos poços, nos campos, nos mercados, carne de canhão na linha de frente da pobreza, pedem ao corpo para se entregar até ao último sopro de vida. [...] já não se contam as parturientes e os recém-nascidos que morrem por falta de medicamentos, mas isso não desencoraja ninguém. Prontamente enterrados, são esquecidos tão depressa como sonhos (DIOME, 2004, p. 152).

Ora, quando se é mulher, nenhuma graça é superior à fecundidade. Você sabia muito bem disso, você, que chegou estendendo um recém-nascido a um homem, [...] Ele era como todos os outros, obcecado pela ideia de se reproduzir, de deixar na terra a marca de sua passagem. Como todos os outros, ele acreditava que assim escapava da morte. Bastava que ele tivesse me feito, que tivesse engendrado a meus irmãos e a mim. A preocupação com o que aconteceria comigo depois que ele partisse, ou com a dor que lhes havia plantado no coração por seu desamor, nada disso contava (MIANO, 2009, p. 52).

Uma das maiores preocupações das mulheres era com a gravidez. Ter um filho era conquistar o auge da admiração, respeito e poder desejados por todas as mulheres. Esperavam de uma jovem casada que ela engravidasse o mais rápido possível. Se uma esposa demorasse a anunciar a gravidez, o marido ficava preocupado, sentia o olhar de desprezo dos outros homens e as fofocas sobre ele começavam a circular. Logo lhe aconselhariam a, discretamente, rejeitar a esposa estéril (MUKASONGA, 2017a, p. 146-147).

Um ano se passou e nenhuma criança veio. Efuru não se desesperou. [...] uma criança viria quando Deus assim quisesse. Os vizinhos falavam porque tinham que falar. Eles não entendiam por que Azidua não se casava com outra mulher, pois, de acordo com eles, dois homens não podiam viver juntos. Para eles Efuru era um homem, já que não conseguia gerar (NWAPA, 1966, p. 24, tradução nossa).²²⁶

Ele devia compará-la a outras mulheres, ela pensava; mulheres limpas que pariam bebês saudáveis e de mandíbula forte um atrás do outro e punham-se em pé em poucas horas para cozinhar a próxima refeição. O fantasma de uma segunda esposa parecia mais real a cada aborto e natimorto. Os parentes dele [já] deviam estar sussurrando

²²⁵ “One is a mother to shield when lightning streaks the night, when thunder shakes the earth, when mud bogs one down. One is a mother in order to love without beginning or end. To make my being a defensive barrier between my daughter and any obstacle” (BÂ, 1989, p. 83).

²²⁶ “A year passed, and no child came. Efuru did not despair. [...] a child would come when God willed it. Neighbours talked as they were bound to talk. They did not see the reason why Azidua should not marry another woman since, according to them, two men do not live together. To them Efuru was a man since she could not reproduce” (NWAPA, 1966, p. 24).

palavras em seu ouvido, apontando para jovens belas com seios maduros e quadril largo e dizendo: “Por que não? Por que não?” (MOHAMED, 2015, p. 151).

A Independência do País veio encontrar o jovem casal unido há cerca de dois anos e amando-se com o mesmo arrebatamento dos primeiros tempos de casados, apesar de não terem filhos. Aliás, Alima, convencida, como a maioria das mulheres, de que a “culpa” da esterilidade do casal lhe cabia exclusivamente, rogou ao marido que tomasse uma segunda esposa. Somente o grande desgosto de ver o seu homem sem descendência a levou a formular tal pedido, porquanto nutria por ele um profundo e cioso amor (MOMPLÉ, 1997, p. 42).

Se conhecessem as insónias, velando o sono de cada criança, olhando para as estrelas do céu, e depois abrir o corpo para um companheiro ocasional, fazer amor que nada tem de amor mas de ódio, só para voltar a engravidar, satisfazendo a teimosia do ventre de não fechar as comportas da vida! [...] Quem somos nós, mulheres negras, neste regime sem esperança? O fim da mãe negra é ficar encostada ao umbral da porta num choro eterno, perante a indiferença do mundo, colocando flores em túmulos imaginários dos filhos que perdemos (CHIZIANE, 2018b, p. 101-102).

Era melhor ser feia, aleijada ou até ladra do que ser estéril. [...] tínhamos sido criadas acreditando que os grandes dias da nossa vida seriam: o nascimento do primeiro filho, o dia do casamento e o da formatura, nessa ordem. Uma mulher poderia ser perdoada por ter um filho fora do casamento se não tivesse esperança de casar [...] O casamento podia apagar imediatamente um passado comprometedor, mas, fosse ela um anjo ou não, tinha de ter filhos (ATTA, 2020, p. 114).

A garota foi pega passando um bilhete para o garoto, e não foi a primeira vez. [...] O diretor diz para Enebeli entrar e entrega para ele o bilhete que diz “Buki, eu te amo. Eu vou te dar muitos filhos”, e Enebeli precisa fazer muito esforço para não gargalhar. A quem ela puxa? Não à mãe, que tem um tipo mais quieto de personalidade e humor, nem a ele, [...] promete castigar a garota e garante ao diretor que isso não acontecerá novamente. Acontece mais duas vezes [...] E ele deveria castigá-la, ele sabe [...] Aos quatorze anos, a garota é quase uma mulher, mas é, ainda, uma garota, e a mãe está tentando prepará-la para o mundo (ARIMAH, 2018, p. 48-49).²²⁷

Se alguma das minhas amigas me ouvisse gemendo, diria que estou me comportando como alguém que nunca perdeu um filho antes, como uma noiva inexperiente que vê o seu primeiro bebê morrer. Agora tudo o que eu precisava fazer era me preparar para uma nova gestação, porque essa parece ser a razão por que eu fui criada . . . para ficar grávida durante nove dos doze meses de cada ano. . . . Ou será que há uma saída? [...] Preciso me acostumar a isso. . . . É o padrão estabelecido para a minha vida (AIDOO, 2011, p. 81, tradução nossa).²²⁸

Você começa a chorar. Um som familiar, peculiar: o som do seu nome. Você põe seus braços em torno da cintura dela. É mais macia do que você imaginava. Você a abraça com força, e ela lhe segura como se para o resto da vida. Você queria poder dizer algo para confortá-la. Mas o quê? Nessa peculiar hierarquia das famílias africanas, o único degrau mais baixo do que a criança órfã é uma mãe sem filhos (SELASI, 2019, p. 755, tradução nossa).²²⁹

²²⁷ No original, o bilhete diz “*I will give you many sons*” (ARIMAH, 2017, p. 57), ou seja, muitos **filhos homens**. Tal detalhe é importante porque, em português, “filhos” pode designar tanto meninos quanto meninas, i.e., crianças de ambos os sexos, e não somente as do sexo masculino, como o vocábulo em língua inglesa designa.

²²⁸ “*Should any of my friends hear me moaning, they will say I am behaving like one who has not lost a baby before, like a fresh bride who sees her first baby dying. Now all I must do is to try and prepare myself for another pregnancy, for it seems this is the reason why I was created . . . to be pregnant for nine of the twelve months of every year. . . . Or is there a way out of it all? [...] I shall have to get used to it. . . . It is the pattern set for my life*” (AIDOO, 2011, p. 81).

²²⁹ “*You start to cry. A familiar sound, peculiar: the sound of your name. You put your arms around her waist. It is softer than you’d imagined it. You hold her very tightly, and she holds you as if for life. You wish there was*

A miríade de textos (afro)femininos que abordam as ramificações da maternidade como tema literário é de uma variedade tal que os excertos acima transcritos compõem apenas uma pequena amostra do manancial criativo africano sobre o assunto. Seleccionamos, pois, somente algumas citações ilustrativas dos aspectos mais prementes passíveis de abordagem analítica, de modo a podermos delinear, a partir destes trechos exemplares – pinçados de obras célebres de renomadas autoras africanas –, como se encaram questões como: a idealização da maternidade, a deferência à fertilidade, a marginalização da mulher estéril, a preponderância da continuidade da linhagem paterna e a preferência por filhos varões, bem como a poligamia, o levirato, o luto neonatal etc. Assim, seguindo a ordem dos excertos transcritos, tem-se, na ficção da senegalesa Mariama Bâ, a mãe como (se) uma heroína sobre-humana, uma entidade da qual se esperam os maiores sacrifícios possíveis – inclusive a negação e/ou o aniquilamento de si mesma – a favor da prole. Sua contrarrãnea Fatou Diome, por seu turno, no romance *O ventre do Atlântico* (2003), caminha na contramão desta sacralização, censurando a imolação de mulheres em nome de tal deificação da função materna – pensamento que reverbera o tom denunciador de *As alegrias da maternidade*, de Emecheta, como se verá no capítulo (analítico) seguinte. O prestígio atribuído à fecundidade feminina, a propósito, é também abordado em *Contornos do dia que vem vindo* (2006), romance da franco-camaronesa Leonora Miano; e o inverso, a tragédia da infertilidade, é trazido no relato memorialístico *A mulher de pés descalços* (2008), da ruandesa Scholastique Mukasonga, que expõe o total desprezo direcionado às mulheres recém-casadas que não geram, imediatamente, descendentes – desdém que não costuma ser estendido aos seus maridos, como se somente as mulheres tomassem parte no processo reprodutivo.

A esterilidade, aliás, é também tema das obras *Efuru* (1966), da nigeriana Flora Nwapa, e *O pomar das almas perdidas* (2013), da somali-britânica Nadifa Mohamed, romances cujas personagens vocalizam o maior temor da mulher infecunda: ser substituída por outra, capaz de desempenhar a função que a natureza lhes negou. Incapazes ou incapacitadas de conceber – ou, grávidas, de segurar as crianças que carregam nos ventres –, veem escoar pelas pernas o sangue menstrual ou abortivo que insiste em lembrá-las do fracasso biológico a que foram condenadas. Situação análoga é experimentada pela protagonista de *O sonho de Alima*, da coletânea *Os olhos da cobra verde* (1997), da moçambicana Lília Momplé; a diferença é que, em vez de temer que seu marido tome uma segunda esposa em razão da infertilidade do casal – e cuja culpa ela não cogita atribuir a ele –, Alima o incentiva a fazê-lo. Outra moçambicana, Paulina Chiziane retrata

something you could say, to comfort her. But what? In the peculiar hierarchy of African households the only rung lower than motherless child is childless mother” (SELASI, 2019, p. 755).

a maternidade (negra), no romance *O alegre canto da perdiz* (2008), como uma eterna lamúria, um rosário de lágrimas pela perda de filhos que, ainda que não desejados – pois a maternidade é compulsória enquanto a menopausa não chega –, não são menos amados. Essa obrigatoriedade de procriar – demanda que parece se impor sem ressalvas a todas as africanas em idade fértil – é também lembrada nas obras de duas nigerianas contemporâneas: o romance *Tudo de bom vai acontecer* (2005), de Sefi Atta, e o conto *Luz*, da antologia *O que acontece quando um homem cai do céu* (2017), de Lesley Nneka Arimah. Naquele, a protagonista-narradora declara que o casamento, embora seja uma prioridade na Nigéria, pode até não ocorrer, mas não se tornar mãe é algo impensável; já neste, vemos que mesmo uma menina (pré-)pubescente se vê como esposa e mãe – e de meninos, futuros homens que garantam a continuidade da descendência masculina, pois meninas asseguram a patrilinearidade do clã alheio. Assim, ainda que subconscientemente, estas mulheres seguem se deixando imolar em proveito dos homens – cuja tirania nem sempre é clara ou ostensiva.

As citações finais apenas confirmam a noção de que a maternidade é uma sina feminina – e a sua inocorrência, fonte de enorme padecimento psíquico para as mulheres. No conto *A gift from somewhere*, da ganesa Ama Ata Aidoo – contido na coleção *No swetness here* (1970) –, a protagonista se autocensura e inibe o próprio luto ante a perda de (mais) um filho, estoicamente se erguendo e atestando a aceitação do “padrão” estabelecido para a vida das mulheres em geral: gestar durante nove dos doze meses do ano – até que a natureza não mais o permita. Já o conto *The sex lives of African girls*, da anglo-americana (de ascendência nígero-ganesa) Taiye Selasi, publicado na revista *Granta* em 2011, traz uma das mais emblemáticas frases da literatura sobre a maternidade (africana) frustrada, um lamento que situa a mãe fracassada no último degrau da hierarquia familiar africana; nem sequer a orfandade é considerada um destino pior do que não ter concretizado o desejo de ser mãe. Como um oroboro, os excertos transcritos fecham-se em si mesmos, circularmente validando a supremacia do papel materno no horizonte africano – e, ainda que lamentem ou censurem o destino social que sua biologia lhes impõe, as mulheres dali – tanto as personagens fictícias como as autoras que lhes dão voz – escancaram a inevitabilidade do referido papel. Destino inescapável, ser mãe parece modelar o futuro das meninas e consumir o presente das mulheres, corroendo a malha mental e dominando a psique até (ou sobretudo?) daquelas que, por infortúnio ou falta de alternativa, não se fizeram mães. Outrossim, mães que, por um motivo ou outro, não são consideradas “boas o suficiente” – ou seja, aquelas que não se sacrificam o bastante ou que não se empenham absolutamente na consagração da própria vida aos filhos –, são sempre admoestadas: não basta ser mãe, é preciso (também) ser perfeita,

a encarnação da própria Virgem (fig. 11), para o Ocidente,²³⁰ ou da Grande Mãe (figs. 12 e 13), para o imaginário africano:

Figura 11 – *Madonna col Bambino* (c. 1300), de Duccio Di Buoninsegna, têmpera e ouro sobre madeira.



Fonte: Metropolitan Museum of Art.²³¹

Figuras 12 e 13 – Máscara elmo *Iyaibejí* (c. 1950), de Moshood Olusomo Bámiḡbóyè, madeira e pigmento.



Fonte: Smithsonian, National Museum of African Art.²³²

²³⁰ “A imagem mais famosa da mãe ideal convive conosco há séculos, na forma da Nossa Senhora com o Menino, a mais sedutora expressão da maternidade serena, tranquila, benevolente. [...] O Menino Jesus jamais foi pintado chorando [...] Sua mãe nunca tem uma aparência irritada ou cansada” (FORNA, 1999, p. 17-18).

²³¹ Disponível em: <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/110003462>>. Acesso em: 15 fev. 2022.

²³² Disponível em: <<https://africa.si.edu/collections/objects/14375/epa-mask-named-iyai-beji-mother-of-twins>>. Acesso em: 15 fev. 2022.

Nas sociedades africanas, ser mãe é uma imposição cultural e um privilégio. [...] a fetichização e idealização do corpo da “*mère/terre*” é um atributo da *négritude*, cujos autores visavam rebater as imagens negativas da África prevalentes à época. É irônico, contudo, que esses mesmos autores não tenham feito louvores às suas próprias esposas da mesma maneira. Nos textos masculinos [...], ser mãe geralmente significa ter filhos homens que lhe oferecerão elogios. A ausência de filhos – leia-se: de filhos homens – porém, causa vazio e sofrimento (LARRIER, 1997, p. 194-195, tradução nossa, grifo nosso).²³³

O falante [ou eu-lírico] é invariavelmente um homem, um intelectual educado à moda ocidental. A destinatária é sempre uma mulher. Ela é pura fisicalidade, sempre bonita e em geral [está] nua. Ele se constitui como sujeito da escrita, como criador de arte e de ideias sociopolíticas; o status dela é de objeto estético/sexual. Ela toma a forma ora de jovem moça, núbil e erótica, ora de mãe fecunda e acolhedora. A poesia celebra o intelecto dele ao mesmo tempo em que **homenageia o corpo dela, amiúde associado à paisagem da África, que é dele para ser explorada e descoberta.** Enquanto mãe encarnada, ela dá à metáfora um nome: a Mãe África [...]. No período contemporâneo, [essa] metáfora é onipresente, encontrada nas obras da maioria dos escritores homens (STRATTON, 1994, p. 41, tradução nossa, grifo nosso).²³⁴

Florence Stratton (1994, p. 41), aludindo à (oni)presença da metáfora da Mãe África em alguns romances notáveis do cânone (masculino) africano, enumera como casos exemplares as obras *De uma costela torta* (1970), do somaliano Nuruddin Farah, *Season of anomy* (1972), do nigeriano Wole Soyinka, *Perpétue et l'habitude du malheur* (1974), do camaronês Mongo Beti, e *Pétalas de sangue* (1977), do queniano Ngũgĩ wa Thiong'o – todos eles autores de educação ocidentalizada que, de um modo ou de outro, contribuíram para erigir o tropo. Já Renée Larrier, ao apontar que os poetas da *négritude* não compunham odes em tributo às suas próprias esposas, legitima a observação de Stratton de que só havia espaço, na poesia como na prosa dos escritores africanos pós-coloniais, para dois tipos (ou duas imagens) de mulher – a sedutora e/ou a mãe. Esta, fértil e afetuosa, acolhedora; aquela, lasciva e (sempre) jovem, receptiva e disposta. O fato de a maternidade africana se concretizar, em regra, antes de a mulher atingir a meia-idade talvez ajude a explicar tal percepção: a donzela, tida como objeto de desejo, passa à categoria seguinte tão logo engravida; deixa de ser (puramente) sexual e se torna (exclusivamente) maternal, como

²³³ “**In African societies being a mother is a cultural mandate and a privilege.** [...] fetishization, idealization of the body, of the “*mère/terre*,” is one characteristic of *négritude* whose writers were responding to the negative images of Africa that were prevalent at the time. It is ironic, however, that these same writers do not eulogize their own wives who are also mothers in the same manner. In male texts [...], being a mother often means having sons who will offer their praise. The absence of children—read sons—however, brings emptiness and suffering” (LARRIER, 1997, p. 194-195, emphasis added).

²³⁴ “The speaker is invariably male, a western-educated intellectual. The addressee is always a woman. She is pure physicality, always beautiful and often naked. He is constituted as a writing subject, a producer of art and of sociopolitical visions; her status is that of an aesthetic/sexual object. She takes the form either of a young girl, nubile and erotic, or of a fecund nurturing mother. The poetry celebrates his intellect at the same time as it **pays tribute to her body which is frequently associated with the African landscape that is his to explore and discover.** As embodying mother she gives the trope a name: the Mother Africa [...]. In the contemporary period, the trope is ubiquitous, to be found in the works of most major men writers” (STRATTON, 1994, p. 41, emphasis added).

se os dois papéis não pudessem se sobrepor. Esta percepção dicotômica, que evoca o complexo (psicanalítico) de Madona-prostituta,²³⁵ também ajuda a explicar o enorme horror causado pela maternidade frustrada; uma mulher “de certa idade” que, não tendo sido mãe, tampouco é jovem e desejável, encontra-se em um não-lugar e, por isso – por tentar escapar à restritiva catalogação feminina africana –, é repudiada como uma ímpia. Ademais, cremos que os poetas da *négritude* não louvavam suas esposas não porque não as amassem, mas porque as penas deles não estavam a serviço de mães (e mulheres) reais, mas, sim, da idealização da figura materna, esse ser idílico e angelical que só existia na visão utópica dos bardos – e era muito diferente das mulheres reais que se encontravam ao lado deles.

Em seu rigoroso estudo sobre a idealização da maternidade no Ocidente, intitulado *Mãe de todos os mitos: como a sociedade modela e reprime as mães* (1998), a escritora escocesa (de ascendência serra-leonesa) Aminatta Forna (1999, p. 76) atribui à maternidade contemporânea o epíteto de mãe-pigmalião, por ser ela totalmente “resultante do ponto de vista de um homem sobre a mãe perfeita. [...] o ideal da supermãe amorosa, totalmente dedicada e sempre em casa tornou-se, e permanece até hoje, a visão estabelecida do que constitui a maternidade ‘normal’”, e o menor desvio a essa “norma” é tratado com hostilidade – psicossocial, midiática, jurídica e médica, conforme aduz a autora ao longo da obra. Ao expor, com fartos exemplos, os perigos que circundam o mito da maternidade perfeita – e a imposição deste ideal(ismo) em detrimento das mães reais –, Forna traça o percurso histórico que nos conduziu até aqui, denunciando como a chamada “falácia da tradição” é empregada, ou seja, a forma como a autoridade do argumento da “mãe (à moda) tradicional” é usado para tentar naturalizar uma função que é, antes de tudo, social e culturalmente constituída e mutável (FORNA, 1999, p. 302). Não obstante, talvez por se tratar de uma relação evocadora de emoções tão ambivalentes, “[a] retórica da maternidade permaneceu intocada por tanto tempo que ficou entrelaçada no tecido da nossa consciência [...] quer suas raízes estejam na cultura popular, nos achados supostamente científicos, nos fatos historicamente aceitos, ou no legado da tradição” (FORNA, 1999, p. 11). Conjecturando que a idealização materna talvez seja um mal exclusivamente ocidental, a pesquisadora conclui, com base em suas próprias memórias de infância em Serra Leoa, que “[u]m adulto em visita à África Ocidental não tem a impressão da imagem idealizada da maternidade prevalente no Ocidente” (FORNA, 1999, p. 33), posicionamento talvez um pouco apressado, tendo em vista o calibre da

²³⁵ O complexo de Madona-prostituta foi observado pela primeira vez pelo austríaco Sigmund Freud no ensaio “A forma mais prevalente de degradação na vida erótica”, da obra *Sexualidade e psicologia do amor*, de 1912, como um distúrbio que afeta a performance sexual masculina. Trata-se de uma forma de impotência psíquica na qual o sujeito só consegue sentir desejo sexual por uma parceira “degradada” (a prostituta), não sendo capaz de direcionar sua pulsão sexual para um objeto libidinoso que seja por ele respeitado (a Madona).

ansiedade e apreensão que só angustiar as mães africanas que almejam ao ideal de maternidade local.

O que Forna talvez tenha tentado enfatizar – e isso fica (mais) claro no capítulo em que ela se debruça sobre a chamada maternidade transcultural – é que o modelo ocidental de conduta materna é mais nocivo, na medida em que promove o isolamento total das mães, que, sozinhas, devem arcar com todos os encargos da maternidade. Ao aduzir que “em [sua] família ocidental, tudo, fosse prático ou emocional, ficava a cargo de [sua] mãe” (FORNA, 1999, p. 33), a autora enfatiza a individualidade do Ocidente como um fator de oneração extra para essas mães, e que em tese não existe em culturas outras onde a maternidade não é exclusivista, mas compartilhada. A veracidade desta alegação pode ser constatada na literatura de Buchi Emecheta, por exemplo – em *Preço de noiva* (1976), lemos que, para os igbos como para os yorúbás da Nigéria, a mãe natural não é a única mãe da criança: “A avó pode ser tomada como ‘a grande mãe’ ou ‘a velha mãe’, e a verdadeira mãe ser chamada de ‘pequena mãe’, caso sua mãe ou sua sogra ainda esteja viva. O título é estendido a todas as jovens tias ou irmãs mais velhas; a qualquer jovem mulher, na verdade, que ajude na criação” (EMECHETA, 2018h, p. 44, tradução nossa).^{236; 237} Todavia, embora esta forma de maternidade estendida seja comum e realmente “tradicional” no universo africano, o que testemunhamos atualmente é uma ocidentalização cada vez maior dos costumes, que alterou permanentemente, como temos insistido ao longo deste capítulo, a forma como as africanas (em geral, e as nigerianas em específico, sobretudo as de zonas urbanas) se veem e se comportam diante das atribuições femininas contemporâneas. A própria Forna corrobora nosso raciocínio ao citar um excerto de *As alegrias da maternidade* (1979) em que a protagonista Nnu Ego, saída do interior (rural) em direção a um grande centro, tenta ajustar sua conduta de acordo com o que dela se espera no (novo) contexto em que agora se encontra: cuidar da casa e do(s) filho(s), sem exercer atividade profissional, enquanto o marido sai para trabalhar fora (FORNA, 1999, p. 240-241).

Entretanto, para grande parte das mulheres ao redor do globo, é inconcebível “o luxo de ficar em casa tomando conta dos filhos. [...] não há conflito entre a *ideia* de a mulher trabalhar, ganhar dinheiro e ser mãe ao mesmo tempo [...] é difícil para as mulheres desses países entender que as ocidentais fazem aparentemente tão pouco” (FORNA, 1999, p. 241, destaque da autora).

²³⁶ “A grandmother may be known as ‘the big mother’ or ‘the old mother’, and one’s actual mother may be called ‘little mother’, if her mother or mother-in-law is still alive. The title is extended to all young aunts or elder sisters, in fact to any young female who helps in mothering the child” (EMECHETA, 2018h, p. 44).

²³⁷ Mais ao sul do continente, no Zimbábue, a configuração familiar é semelhante: na etnia shona, *mai* é o vocábulo usado para designar a mãe; já *maiguru*, o termo para se referir a uma tia mais velha; e *mainini*, cuja tradução literal é “mãe mais jovem”, é utilizado para indicar uma tia mais moça ou jovens mulheres em geral (TAVENGERWEI, 2018, p. 204).

Logo, é preciso ter em mente, ao atacar escritos de autoras que abordam a maternidade africana, que a ótica ocidental – na qual a maioria das análises feministas está calcada – (ainda) se mostra míope diante de algumas diferenças histórico-culturais e especificidades locais da experiência materna. Mesmo assim, não seria prudente rechaçar por completo tudo o que vem do eixo euro-(norte-)americano, pois muitas das ideias lá desenvolvidas são aplicáveis ao contexto africano, sim – mormente porque o passado colonial europeu legou aos territórios outrora ocupados, em maior ou menor grau, suas próprias convicções, prescrições e preconceitos sobre como os seres humanos ditos civilizados deve(ria)m se (com)portar, inclusive sobre como maternar. Percebe-se, pois, observando as experiências (reais ou literárias) femininas africanas, um amálgama de influências tal que faz da maternidade, ali, uma instância deveras singular. *O sol mais brilhante* (2018), romance da norte-americana Adrienne Benson,²³⁸ ilustra esse ponto ao retratar o drama da infertilidade sob uma ótica ancestral: para a protagonista Simi, mulher infértil pertencente a uma tribo (queniana) massai, não ser capaz de gerar uma criança significa precisar “arcar com as expectativas de gerações de antepassados que esperavam que a vida dela se desenrolasse de certa maneira tornava aquilo pior. Não era simplesmente a ausência de um bebê, mas também a ausência de um lugar” (BENSON, 2020, p. 114-115). Não (poder) ser mãe, naquele contexto particular, implica frustrar a própria organização do universo: “mulher sem filho é sinal de caos, uma desordem na maneira como o mundo funcionava. Afinal de contas, que importância tem uma mulher sem filhos? **A mulher foi feita para produzir crianças; se não conseguir gerá-las, o que poderá oferecer?**” (BENSON, 2020, p. 49, grifo nosso) – uma visão que em muito se assemelha à maneira como o Ocidente encara a infecundidade feminina, porém acrescida de uma dimensão metafísica, transcendental, que agrega ainda mais peso ao fato:

[...] o desejo de ter um filho pode ter ligações profundas com a percepção do papel feminino, e quanto mais forte o desejo de seguir esse estereótipo, mais forte é o desejo de ter filhos. [...] A maternidade é tradicionalmente um estado tão reverenciado que **o fracasso em obter esse status tem um amargor especial para a mulher que o deseja mas não pode. Essa condição incita a ver com maior nostalgia uma instituição já romanceada**” (FORNA, 1999, p. 167-168, grifo nosso).

Na África, continente com uma multiplicidade de estruturas sociais, a significância da maternidade é um valor “universal”, talvez devido a valores espirituais comuns. [...] sem descendência, a existência espiritual africana é extinta, pois os mortos deste plano terreno seguem existindo em outra dimensão – desde que lembrados e invocados. A imortalidade de uma pessoa depende não apenas de sua progênie, mas também de ter descendentes que a *recordem*. [...] A mãe africana é uma âncora espiritual; por isso ela é tão respeitada nas sociedades africanas. Ao dar à luz filhos, as mulheres africanas

²³⁸ Embora não seja (nem tenha ascendência) africana, a escritora passou a infância em diferentes partes da África com os pais missionários, que atuaram em países como Zâmbia, Libéria, Quênia e Costa do Marfim. Sua literatura merece ser mencionada como exemplo de um olhar que, embora ocidental, não se mostra condescendente e oferece uma visão afetiva da maternidade, africana ou não.

garantem a continuidade de seu povo, tanto aqui quanto no além. Mas se a mulher [...] for “estéril”, ela é uma pária em sua comunidade. Daí porque a grande consideração pelas mães na sociedade africana tem efeitos tanto positivos quanto negativos para as mulheres, limitando-as embora as honre (CHRISTIAN, 1994, p. 96, tradução nossa, destaque da autora).²³⁹

Logo, o éthos africano concernente à vida espiritual faz da maternidade não concretizada tanto um fator de desilusão pessoal quanto de decepção familiar; é ao mesmo tempo um fracasso reprodutivo e um malogro “sobrenatural”. Independentemente de religião, crença ou devoção, trata-se de uma mentalidade coletiva arraigada, de um sistema de valores comum aos africanos – assim como a base judaico-cristã permeia a psique euro-ocidental, mesmo de quem não (mais) celebra culto ou professa alguma fé. Não é uma questão de credo ou misticismo, mas do próprio fundamento que alicerça o conjunto de princípios locais – daí por que a mãe ocidental tende a emular o ideal Mariano, ao passo que a africana tem como modelo maior a Mãe África, a grande matriarca continental. Mas há uma diferença crucial na maneira como homens e mulheres veem esse protótipo materno; enquanto, para os escritores do sexo masculino, a “metáfora *mère/terre* nas mitologias nacionais e nacionalistas esconde os traumas, perturbações e ambivalências das histórias pessoais e coletivas” (NNAEMEKA, 1997, p. 14, tradução nossa),²⁴⁰ para as autoras, o foco recai sobre as experiências reais, de maneira que **a realidade sobrepuja a idealização e os fatos desmascaram o mito**. E mesmo na seara ficcional (romanesca), a verdade do que se narra está calcada na autenticidade das práticas e/ou nos anseios e receios de mães genuínas, do mundo real:

Argumentos a favor da maternidade nos textos africanos [escritos por mulheres] não se baseiam na maternidade enquanto instituição patriarcal, mas enquanto experiência (“o materno”), com suas aflições e recompensas. Consequentemente, a maternidade é discutida em termos relativos, refletindo diferentes histórias pessoais. Pode-se dizer que os textos [femininos] africanos conferem uma face humana à maternidade. Assim, não surpreende que, apesar das dores da maternidade, tantas mães, nesses textos, não estejam dispostas a dela abdicar [...] porque sabem que também são beneficiárias das recompensas do materno (NNAEMEKA, 1997, p. 5, tradução nossa).²⁴¹

²³⁹ “In Africa, a continent with a multiplicity of social structures, the significance of motherhood is a ‘universal’ value, perhaps because of shared spiritual beliefs. [...] without descendants, an African spiritual existence is nullified, since the dead of this earthly plane continue to exist in another dimension—as long as they are remembered and called upon. A person’s immortality depends not only on his progeny, but also on whether he has descendants who remember him. [...] The African mother is a spiritual anchor; thus she is greatly respected in African societies. By giving birth to children, African women ensure their people’s continuity, both in the here and in the hereafter. But if the [...] woman was ‘barren,’ she was an outcast in her society. Thus the high regard for mothers in African society has both positive and negative effects for women, circumscribing them even as it honors them” (CHRISTIAN, 1994, p. 96, emphasis in original).

²⁴⁰ “[...] *mère/terre* trope in individual, national and nationalist mythologies hide the traumas, disruptions, and ambivalences of personal and collective histories” (NNAEMEKA, 1997, p. 14).

²⁴¹ “The arguments that are made for motherhood in the African texts are based not on motherhood as a patriarchal institution but motherhood as an experience (“mothering”) with its pains and rewards. Consequently, motherhood is discussed in relative terms that reflect different personal histories. As it were, the African texts give a human

Uma razão central para a rejeição do feminismo pelas mulheres negras foi a omissão da vanguarda branca e de classe média, que não levou em conta a perspectiva das mulheres negras e de outras minorias étnicas. [...] Enquanto as feministas brancas lutavam pelo direito de aborto, negras e indígenas americanas queriam liberdade de reprodução, sempre dificultada por políticas sociais repressoras, esterilização forçada e pobreza. E a situação continua igual. **O trabalho de jovens feministas de hoje continua a ignorar a história, a experiência e os desejos de mulheres que não são brancas ou não pertencem à classe média**, na teimosa convicção de que estas nada têm a lhes ensinar” (FORNA, 1999, p. 238, grifo nosso).²⁴²

Segundo Aminatta Forna (1999, p. 20), o calcanhar de Aquiles do pensamento feminista moderno é justamente a maternidade, “instituição datada, estreita, inalterada [...], que obriga a mulher a ser mãe”, ponto de vista que espelha o da jornalista norte-americana Maureen Freely, cuja obra *What about us? An open letter to the mothers feminism forgot* (1995) – *E (quanto a) nós? Uma carta aberta às mães que o feminismo esqueceu*, em tradução livre – sustenta que o feminismo focou só as necessidades das mulheres enquanto indivíduos, ignorando as demandas das mães e de seus filhos (HOLLWAY et al., 1997, p. 2). Porém, longe de constituir um ataque, a intenção dela – bem como o sentido da crítica de Forna – é de oportunizar a reformulação das políticas feministas para incluir em suas pautas a questão materna (HOLLWAY et al., 1997, p. 2). Encarar a maternidade como uma realidade da vida feminina não é o mesmo que reduzir as mulheres a isso, mas, sim, reconhecer o fato de que muitas delas são mães – por vontade própria ou por imposição (psico)cultural –, e não deveriam ter sua experiência negada porque algumas (pautas) feministas equiparam a maternidade a uma prisão, pura e simplesmente, recusando-se a lidar com suas ramificações. Soam(-nos) injustas, portanto, declarações como a de Simone de Beauvoir (2016a, p. 315), que categoricamente afirma que a mãe “é quase sempre uma mulher insatisfeita: sexualmente, é frígida ou irrealizada; socialmente, sente-se inferior ao homem; não tem domínio sobre o mundo e o futuro; [e] procurará compensar através do filho todas as suas frustrações” – afirmação tão presunçosa quanto o argumento oposto, que visa canonizar as mães romantizando a função materna; afigura-se mais justo buscarmos um meio-termo conciliatório. A solução (que nos soa) mais apaziguadora foi proposta pela feminista e poeta norte-americana Adrienne Rich, que, em 1976, lançou a obra *Of woman born: motherhood as experience and*

face to motherhood. It is not surprising then that in spite of the pains of motherhood, most mothers in the texts are not prepared to evacuate it [...] because they know that they are also the beneficiaries of the rewards of mothering” (NNAEMEKA, 1997, p. 5).

²⁴² Como exemplo dessa miopia, a autora cita o fracasso em se obter apoio das não-ocidentais na questão do direito à interrupção voluntária da gravidez durante o Congresso Internacional de Mulheres realizado em Pequim no ano de 1995, “uma indicação do grau de insensibilidade cultural em jogo, pois a dolorosa ironia de levar o aborto à mesa de discussão num país onde se nega às mulheres o direito de ter mais que um filho, onde as grávidas são frequentemente obrigadas a abortar contra a vontade em nome do controle populacional, passou despercebida à irmandade ocidental” (FORNA, 1999, p. 260).

institution – livro jamais lançado no Brasil, cujo título em português seria *Nascido/a de mulher: a maternidade como experiência e instituição* –, em que estabelece a cisão da maternidade em dois “tipos”: como vivência feminina propriamente dita e como monumento a serviço da ordem patriarcal (NNAEMEKA, 1997, p. 4-5; RICH, 1995, p. 13).

Enquanto instituição, é fácil se opor à maternidade, acusando-a de ser a responsável por perpetuar, ao longo dos séculos, o status de subalternidade da mulher, que, presa às funções do lar e da geração e criação dos filhos, não pôde desenvolver suas aptidões intelectuais do mesmo modo que os homens. Já enquanto experiência, a coisa muda de figura, tornando-se mais difícil criticar uma realidade que, malgrado as diferenças histórico-culturais, faz-se presente em todas as civilizações humanas e está na própria base organizacional destas sociedades. Como vivência real, a maternidade é encarada com menos hostilidade e de maneira menos impositiva, e é este aspecto o que nos interessa aprofundar aqui, porquanto os romances que analisaremos têm como tema central justamente a experiência da maternidade de suas (duas) protagonistas. No entanto, a maternidade-instituição seguramente informa esta maternidade-experiência – de maneiras que nem as próprias mães percebem, fazendo-as reproduzir padrões de conduta que soem perpetuar o caráter sacrossanto atrelado ao maternar, ainda que muitas vezes em prejuízo do próprio bem-estar psicológico. “O maternar se constrói em contextos sociais específicos que diferem quanto às fontes e restrições culturais. Contudo, **a forma como o maternar é concebido, organizado e desempenhado** não é determinada apenas por essas condições” (GLENN, 1994, p. 3, tradução nossa, grifo nosso);²⁴³ é a atuação de homens e mulheres em meio às circunstâncias (históricas) específicas em que vivem que realmente determina sua constituição (GLENN, 1994, p. 3). Daí por que tanto a análise do maternar em si quanto os debates sobre sua deificação cultural devem levar em consideração a historicidade local, sob pena de, não o fazendo, chegar-se a conclusões equivocadas baseadas em premissas inaplicáveis (ou irrelevantes) para o contexto sob exame:

A discriminação tradicional do Ocidente contra as mulheres apoiou-se no isolamento delas em unidades nucleares estruturadas em torno da divisão [laboral] entre produção e reprodução. O projeto feminista ocidental acertadamente enxergou, na formação de uma comunidade de mulheres, um meio eficiente e prático de resistir à armadilha que as mantinha sem voz dentro das unidades familiares. A comunidade podia atenuar o poder do pai e marido. Porém, a maioria das experiências africanas foi muito diferente. De fato, a comunidade em si era usada mais proeminentemente para policiar e limitar as opções disponíveis para as mulheres. A autoridade paterna se apoiava na noção de comunidade, de modo que a comunidade era, na pior das hipóteses, intrinsecamente suspeita ou, na melhor, pouco eficiente para ser utilizada como meio de subverter o patriarcado. A solução [...] foi reivindicar a individualidade e, dessa maneira, limitar

²⁴³ “*Mothering occurs within specific social contexts that vary in terms of material and cultural resources and constraints. How mothering is conceived, organized and carried out is not simply determined by these conditions, however*” (GLENN, 1994, p. 3).

o poder exercido pela comunidade sobre cada mulher individualmente (ROTHWELL, 2007, p. 306, tradução nossa).²⁴⁴

A análise supra dirige-se, em específico, ao romance de estreia de Emecheta, *In the ditch* (1972), em que a protagonista Adah se recusa a seguir fazendo parte da “comunidade” feminina que, à margem da sociedade produtiva britânica, contenta(va)-se em viver do assistencialismo estatal indeterminadamente. Ao abraçar os valores (capitalistas) ocidentais, ela sai em busca de melhores condições de vida para si e para os filhos, já que trabalhar, em sua Nigéria natal, não é e jamais seria considerado incompatível com o desempenho da maternidade. Para Adah, como “[p]ara Emecheta, o feminismo ocidental claramente implicava na autorização para que as mães trabalhassem, quebrando os grilhões do isolamento da [auto]definição através da maternidade. Mas, em África, [...] a Maternidade sempre constituiu uma parte, e não a totalidade, da definição de feminilidade” (ROTHWELL, 2007, p. 307, tradução nossa).²⁴⁵ Aliás, nenhum dos romances “londrinos” da escritora – *In the ditch* (1972), *Second-class citizen* (1975), *Gwendolen* (1989), *Kehinde* (1994) e *The new tribe* (2000) – colocam a maternidade e o trabalho fora de casa como incompatíveis;²⁴⁶ e a independência financeira feminina nunca entra jamais em conflito com as atribuições maternas. Em *The joys of motherhood* (1979), por sua vez, tal inconciliabilidade se verifica – por se tratar de uma obra cronologicamente ambientada no período colonial, talvez a individualidade (ainda) não fosse um atributo desejável ou uma aspiração possível. Num mundo em que a lógica comunitária estava em processo de ruína, e o individualismo não era uma opção válida, a experiência materna da protagonista mescla influências ditas tradicionais e ocidentais. Longe de sua comunidade de origem, Nnu Ego não conta com a rede de apoio de que de outro modo disporia, e acaba sendo compelida a arcar, sozinha, com o fardo da maternidade. Em *Stay*

²⁴⁴ “Traditional Western discrimination against women has relied on their isolation in nuclear units structured around the division between production and reproduction. The Western Feminist project rightfully saw the formation of a community of women as an efficient and practical way of resisting female entrapment voicelessly within the family unit. Community could break the power of the father and husband. However, most experiences in Africa were very different. Indeed, the community itself was more prominently used to police and limit the options available to women. Paternal authority resided within the notion of community, so that community is at worst intrinsically suspect, at best less than efficient, if one is in need of a means of subverting patriarchy. One solution [...] is to claim an individuality and thus to limit the power community is allowed to exercise over individual women” (ROTHWELL, 2007, p. 306).

²⁴⁵ “For Emecheta, Western Feminism clearly means allowing mothers to work, breaking the isolation shackles of a sole definition through maternity. But, in Africa, [...] Motherhood has always been a part of, not the entire, description of womanhood” (ROTHWELL, 2007, p. 307).

²⁴⁶ Em *Cidadã de segunda classe*, Adah arranja um bom emprego, “de primeira classe”, tão logo chega a Londres, recusando-se a trabalhar em uma fábrica com seus compatriotas nigerianos (EMECHETA, 2018b, p. 40). Contudo, ela é constrangida a dar os filhos em adoção para casais ingleses os criarem, pois, segundo o raciocínio prevalente ali, uma mãe que porventura desejasse – ou precisasse – trabalhar, era considerada inepta para cuidar dos próprios filhos, já que a maternidade seria, por si só, uma “ocupação” em tempo integral (EMECHETA, 2018b, p. 45-46). Para Adah, porém, afigurava-se absurda a noção de que a vida de uma mãe devesse girar em torno das necessidades de seu(s) bebê(s).

with me (2017), de Adébáyò, a protagonista Yejide se encontra em um limbo semelhante: assim como Nnu Ego, ela também se vê sozinha e isolada com suas atribuições maternas e, embora o desenrolar do romance se dê na (recente) década de 1980, as tradições autóctones ainda influem na maneira como ela concebe o maternar, e o contexto urbano em que vive a conduz à fatalidade da solidão e do desamparo.

Portanto, para tais mulheres, a opção pela individualidade em detrimento da comunidade é mais acidental do que volitiva: o processo de colonização acabou deixando como legado – ou sequela – um ensimesmamento que fragiliza emocionalmente os indivíduos. Quer por força de decisões normativas da administração colonial britânica, como vimos, quer em virtude da rápida urbanização que se seguiu à ocupação estrangeira, “a ideia de comunidade tem se tornado cada vez mais confusa, e [...] **o mundo tem se tornado uma coleção de indivíduos, largados para morrer sozinhos**” (ROTHWELL, 2007, p. 303, tradução nossa, grifo nosso).²⁴⁷ Em *As alegrias da maternidade* (1979), a protagonista sofre as primeiras consequências dessa cisão; e em *Fique comigo* (2017), a questão mostra-se ainda longe de ser resolvida – e o isolamento, que em outras partes do mundo poderia fazer aflorar potencialidades individuais, na Nigéria parece complicar ainda mais a situação das mães, que ficam sem saber por qual gnose pautar as decisões relativas à maternidade. Yejide se revela herdeira das neuroses e frustrações de Nnu Ego; ambas, embora distantes no tempo e no espaço e pertencentes a etnias distintas, apresentam vivências maternas que parecem convergir para irmaná-las nas angústias, aflições e dissabores experimentados. Por mais díspares que sejam as circunstâncias (histórico-culturais e pessoais) de cada uma delas, a experiência da maternidade as nivela, revelando a chaga exposta e não cicatrizada deixada pela colonização. A vida materna impõe uma conduta homogênea e homogeneizante a tais mulheres porque “[m]aternidade e gênero estão intimamente entrelaçados: um é elemento constitutivo do outro [...] Talvez porque a [...] alocação do **maternar parece fluir inevitavelmente da divisão baseada na função reprodutiva**” (GLENN, 1994, p. 3, tradução nossa, grifo nosso),²⁴⁸ a qual delega à mãe, quase que exclusivamente, o fardo da criação dos filhos.

Isso não implica dizer, é claro, que essa premissa biológica não seja passível de críticas – e não foram poucas as feministas que a contestaram (GLENN, 1994, p. 3-4) –, mas é inegável que o fator biológico influencia enormemente, sim, a divisão das funções parentais; por mais que se deseje relativizar a biologia, são as mães que gestam e amamentam seus filhos, e, muito

²⁴⁷ “[...] the idea of community has become increasingly confused, and [...] the world has become a collection of individuals, left to die alone” (ROTHWELL, 2007, p. 303).

²⁴⁸ “Motherhood and gender are closely intertwined: each is a constitutive element of the other [...] Perhaps because the [...] allocation of mothering appears to flow inevitably from the division based on reproductive function” (GLENN, 1994, p. 3).

embora outras configurações familiares sejam perfeitamente possíveis, o imperativo biológico explica por que a compulsoriedade do dever – e devir – maternal ainda recai majoritariamente sobre os ombros das mulheres. Esta conclusão não é de forma alguma essencialista, na medida em que não nega as influências culturais que, em determinadas circunstâncias, buscam amenizar os encargos femininos. Todavia, não se pode negar que, mesmo em localidades onde o exercício da maternidade não segue as restritivas cominações ocidentais – ou seja, não se conforma ao arcabouço prescritivo eurocêntrico das classes média e alta –, a tendência é que “uma orientação direcionada à nutrição e ao cuidado se torna parte da personalidade feminina, porque o processo de formação identitário das meninas se dá através de apego contínuo e identificação com a mãe” (GLENN, 1994, p. 4, tradução nossa),²⁴⁹ ao passo que o processo formativo dos meninos tende a fomentar a independência e impulsioná-los para o mundo, através da separação e do contraste com a mãe (GLENN, 1994, p. 4). No caso do Ocidente, já demonstramos como a deificação da maternidade isola e sobrecarrega as mães, e a própria Buchi Emecheta manifesta surpresa diante disso, mas é preciso assinalar que, na cultura africana, a sacralização da figura materna também é promovida em detrimento da maternidade real:

Em seu país, na Nigéria, tudo o que uma mãe precisava fazer pelo bebê era banhá-lo e alimentá-lo e, caso ele estivesse inquieto, amarrá-lo às costas e prosseguir com seus afazeres enquanto o bebê dormia. Mas na Inglaterra ela precisava lavar pilhas e pilhas de fraldas, passear com a criança para tomar sol durante o dia, dedicar-se a alimentá-la com frequência de quem está servindo a um mestre, conversar com a criança mesmo que ela tenha apenas um dia de vida! Ah, sim, na Inglaterra, **cuidar de bebês era em si um trabalho em tempo integral**. Isso era difícil para uma esposa nigeriana lidar com, sobretudo quando ela percebia **que não podia mais contar com a ajuda que a família estendida normalmente daria em casos assim**. Então, a maioria das crianças nigerianas nascidas dos chamados ‘estudantes’ eram condenadas à adoção [...] Apenas os cidadãos de primeira classe moravam com os filhos, não os negros (EMECHETA, 1983, p. 46-47, tradução nossa, grifos nossos).²⁵⁰

[...] por que é que um dos nomes mais comuns que damos aos nossos filhos é Nneka, ou “Mãe é Suprema”? Todos nós sabemos que o homem é a cabeça da família e suas esposas cumprem as ordens dele. A criança pertence ao pai e à família dele, não à mãe e à família dela. O homem pertence à terra do seu pai e não à da sua mãe. Ainda assim nós dizemos Nneka – “Mãe é Suprema”. Por que isso? [...] É verdade que a criança pertence ao pai. Mas quando um pai bate em seu filho, ele busca a simpatia da cabana

²⁴⁹ “[...] *an orientation toward nurturance and care becomes part of women’s personality because the process of identity formation in girls takes place through continuous attachment to and identification with the mother*” (GLENN, 1994, p. 4).

²⁵⁰ “*At home in Nigeria, all a mother had to do for a baby was wash and feed him and, if he was fidgety, strap him onto her back and carry on with her work while that baby slept. But in England she had to wash piles and piles of nappies, wheel the child round for sunshine during the day, attend to his feeds as regularly as if one were serving a master, talk to the child, even if he was only a day old! Oh, yes, in England, **looking after babies was in itself a full-time job**. This was difficult for a Nigerian wife to cope with, especially when she realised **that she could no longer count on the help the extended family usually gave in such situations**. So most Nigerian children born to the so-called ‘students’ were condemned to be fostered away [...] Only first-class citizens lived with their children, not blacks*” (EMECHETA, 1983, p. 46-47, emphases added).

da mãe. O homem pertence à terra do pai quando as coisas estão bem e a vida é doce. Mas quando há dor e amargura ele encontra refúgio na terra da mãe. A mãe está aqui para protegê-lo. Ela está enterrada aqui. E é por isso que dizemos que a mãe é suprema (ACHEBE, C., 2017, p. 133-134, tradução nossa).²⁵¹

O primeiro excerto descreve a surpresa de Adah – e da própria Emecheta, pois se trata de uma versão romanceada de sua própria vida, como dissemos alhures – ante a extravagante e exaustiva expectativa posta sobre as mães no contexto ocidental, uma tarefa tão extenuante que inclusive negava às imigrantes de classes mais baixas (que precisavam trabalhar para se manter) a possibilidade de serem mães – exigindo delas que optassem entre o emprego e a maternidade. Como, na prática, quem depende só de si para obter o próprio sustento não pode simplesmente abandonar seu ganha-pão, o resultado óbvio era o cerceamento do direito à maternidade, já que qualquer alternativa que escapasse ao ideal de família nuclear burguesa – com o pai provedor e a mãe dona-de-casa – era desencorajado. Essa visão estreita da “instituição da maternidade, ou seja, **a construção cultural e social de como a mãe deve criar os filhos, é a estrutura que promove e sustenta o mito da Mãe Perfeita**, ao qual todas devem aspirar” (FORNA, 1999, p. 301, grifo nosso), e que, por ser inatingível, condena todas ao (inevitável) fracasso. Mas embora em seu país natal a vida fosse bem menos prescritiva que no Ocidente, a experiência (materna) nigeriana não era necessariamente mais fácil. O segundo excerto, extraído de *Things fall apart* (1958), de Chinua Achebe, expõe a ambivalência da visão igbo quanto ao valor materno. Apesar de à primeira vista o trecho parecer elogioso à mãe – que é tratada como “Suprema” e refúgio do(s) filho(s) nos momentos difíceis –, a verdade é que ela só é valorizada nestas circunstâncias, na adversidade, sendo totalmente esquecida durante os tempos de bonança. Na obra, Okonkwo chega à terra da mãe após ter quebrado um tabu ao matar o jovem Ikemefuna e, em razão disso, ter sido banido da aldeia em que vivia; é na condição de refugiado, pois, que ele procura abrigo no clã materno durante o exílio, valorizando a linhagem da progenitora apenas porque cometeu um delito e se encontra em maus lençóis, não tendo onde mais se abrigar.

Não fosse por isso, a terra da mãe seguiria sendo apenas o lugar da sepultura dela; e caso ele não tivesse uma pena de banimento a cumprir, talvez jamais tivesse posto os pés novamente ali. Fora dessa situação de excepcionalidade, o status feminino permanece o mesmo: o homem é quem comanda e a mulher a ele se sujeita; os filhos pertencem a ele, à terra dele, à linhagem

²⁵¹ “[...] why is it that one of the commonest names we give our children is Nneka, or ‘Mother is Supreme?’ We all know that a man is the head of the family and his wives do his bidding. A child belongs to its father and his family and not to its mother and her family. A man belongs to his fatherland and not to his motherland. And yet we say Nneka – ‘Mother is Supreme.’ Why is that? [...] It’s true that a child belongs to its father. But when a father beats his child, it seeks sympathy in its mother’s hut. A man belongs to his fatherland when things are good and life is sweet. But when there is sorrow and bitterness he finds refuge in his motherland. Your mother is here to protect you. She is buried there. And that is why we say that mother is supreme” (ACHEBE, C., 2017, p. 133-134).

dele. Emecheta chega à mesma conclusão em *The bride price* (1976), aduzindo que, na Nigéria, quando se perde o pai, perde-se ambos os pais, pois “[s]ua mãe é apenas uma mulher, e mulheres são supostamente fracas. Uma família sem pai é uma família sem cabeça, [...] sem abrigo, [...] sem pais, uma família de fato não existente. Essas tradições não mudam muito” (EMECHETA, 2018h, p. 32, tradução nossa).²⁵² No romance, após ter perdido o pai, Aku-nna, que nascera em Lagos, vai morar em Ibuza com a mãe, “herdada” pelo irmão mais velho de seu falecido esposo. O levirato, tradicional na cultura (poligínica) igbo, é apenas mais uma dentre tantas instâncias de subalternidade feminina, corroborando o estatuto de inferioridade a que estão relegadas essas mulheres. Percebe-se que mesmo uma cultura que celebra a figura da mãe e (elogiosamente) a designa de Suprema finda por tratá-la como uma escrava a serviço da ordem patriarcal – se, no Ocidente, a mãe é posta à mercê da criança, devendo dedicar cada segundo de seu tempo útil a cuidar do infante, na Nigéria (em particular, e na África como um todo) ela sói estar à disposição do mundo masculino, cuidando do marido e dos filhos pequenos, ou mesmo dos (filhos) adultos, quando estes se encontram em apuros. Similarmente, a gnose ancestral yorùbá diz que “mãe é ouro, pai é vidro” – “*yá ni wùrà, bàbá ni dígi*” –, ou seja, enquanto aquela é sólida e preciosa, este é frágil cristal que, embora tenha algum valor, pode facilmente se quebrar (SEMLEY, 2011, p. 2-3), o que denota a supremacia da mãe como símbolo maior de amor e sacrifício (SEMLEY, 2011, p. 4).

A maternidade é, pois, no contexto africano, o corolário da (tão valorizada) fecundidade feminina, e o sustentáculo basal da estrutura familiar patriarcal. É, ainda, o papel feminino mais importante para a maioria das sociedades, glorificado inclusive por pensadoras como Oyèrónké Oyěwùmí (1997, p. 75, tradução nossa),²⁵³ que tanto se opõe(m) à ênfase (somato)biológica da episteme ocidental; segundo afirma a própria, a “[m]aternidade era a instituição mais valorizada da Yorùbálândia, e qualquer coisa que tornasse a *obìnrin* uma mãe mais efetiva era incentivado, ainda que afetasse outras pessoas e outros eventos”. Defendendo que não havia hierarquia entre os sexos, a autora alega que somente no contexto da gestação era feita distinção entre *obìnrin* e *okùnrin* – pois só a primeira podia engravidar –, mas que tal diferenciação se resumiria ao fator reprodutivo, não existindo hierarquização outra com base no gênero (OYEWUMI, 1997, p. 36). Porém, embora insista em dizer que “[a] construção yorùbá da maternidade era muito diferente da que é **projetada pelas fantasias ocidentais**” (OYEWUMI, 1997, p. 72, tradução nossa, grifo

²⁵² “Your mother is only a woman, and women are supposed to be boneless. A fatherless family is a family without a head, a family without shelter, a family without parents, in fact a non-existing family. Such traditions do not change very much” (EMECHETA, 2018h, p. 32).

²⁵³ “Motherhood was the most valued institution in Yorùbáland, and anything that made an *obìnrin* a more effective mother was promoted, even if it impinged on other people and other engagements” (OYEWUMI, 1997, p. 75).

nosso),²⁵⁴ ela se limita a concluir que o sustento da prole era atribuição feminina e que, por isso, as mães yorùbás tradicionais comercializavam (OYEWUMI, 1997, p. 72) – como se o incentivo ao labor feminino bastasse para provar uma igualdade absoluta entre os dois sexos. Entretanto, como temos insistido em reiterar aqui, a biologia é um dado real, e não um fato(r) que possa ser simplesmente ignorado na análise das relações humanas. Argumentar que, “[n]a lógica cultural yorùbá, a biologia se limita[va] a temas como gravidez, e remet[ia] diretamente à reprodução” (OYEWUMI, 1997, p. 36, tradução nossa),²⁵⁵ é de um radicalismo tal que não parece encontrar guarida na realidade fática. Seria plenamente oportuna uma defesa da supremacia das relações sociais em detrimento das sexuais, mas essa insistência na negação total da corporeidade soa-nos (no mínimo) questionável.

O papel de geradora de vida da mulher persiste sendo algo universalmente aceite porque, em todas as sociedades humanas de que se tem notícia, são sempre – e *exclusivamente* – elas que engravidam, geram e dão à luz bebês. “Esta última informação é ‘óbvia’ e é redundante e pedante mencioná-la. Uma mulher engravidar é ‘natural’ e não apresenta variação intercultural – diferentemente de tear cestos ou produzir utensílios de argila, que são variáveis, ‘culturais’ e dignos de menção” (KOPYTOFF, 2005, p. 128, tradução nossa).²⁵⁶ Mas é preciso, sim, dizê-lo claramente, para que eventuais relativizações deste papel intrinsecamente feminino não findem por promover o apagamento da categoria analítica *mulher* – cuja existência nos permite, aqui, traçar de forma precisa as muitas formas por meio das quais a opressão de gênero se manifesta nas mais distintas culturas humanas. Já no que tange à maternidade, nomeadamente, é imperioso (re)afirmar sua condição de instituição marginalizadora feminina – fonte de angústia e dissabor para uma quantidade significativa de mulheres, que têm a experiência materna afetada por uma pressão “ideológica” que lhes causa mais mal do que bem. Embora, como vimos, a maternidade não mais defina, necessariamente, a essência da condição feminina na contemporaneidade, em inúmeras sociedades ser mãe (ainda) constitui um papel central para a expressão e identificação da feminilidade – papel este que costuma entrar em conflito com outras disposições identitárias, na medida em que “obriga” as mulheres a serem supermães e reprimirem todo e qualquer anseio e/ou questionamento que porventura entre(m) em conflito com a magnanimidade do sacrifício maternal socialmente prescrito.

²⁵⁴ “The Yorùbá construction of motherhood was far different from that which is **projected in these Western-based fantasies**” (OYEWUMI, 1997, p. 72, emphasis added).

²⁵⁵ “In the Yorùbá cultural logic, biology is limited to issues like pregnancy that directly concern reproduction” (OYEWUMI, 1997, p. 36).

²⁵⁶ “The latter piece of data is ‘obvious’ and it is redundant and pedantic to mention it. Childbearing by women is ‘natural’ and shows no cross-cultural variation—unlike basket weaving and pottery, which are variable, ‘cultural,’ and worth mentioning” (KOPYTOFF, 2005, p. 128).

Para Aminatta Forna (1999, p. 302), “[a] maternidade é o maior obstáculo que resta para a mulher alcançar a igualdade na sociedade contemporânea pós-moderna. O problema não são os filhos, [tê-los] ou amar e cuidar [deles], mas a estrutura da Maternidade e a persistência dos mitos que a cercam”. O maior deles, “a crença na maternidade exclusiva, com a noção agregada de que tudo o que a criança precisa está contido na díade mãe/filho” (FORNA, 1999, p. 304), é uma ênfase tipicamente ocidental, que insiste na ideia de que a maternidade é não só instintiva como transcendental – um impulso feminino irresistível cuja efetivação automaticamente traria uma recompensa para a mulher. Segundo a autora, o atual “problema sem nome” é precisamente esse mito da maternidade perfeita – a retórica perniciosa que impede um debate aprofundado e honesto acerca da maternidade real, de suas demandas e dificuldades, dores e alegrias. No caso africano em específico, a questão do mito materno também se faz presente, tanto em virtude da importação da episteme ocidental (com a colonização europeia do continente), quanto em razão da própria essência do instituto em si – que, conforme veremos em detalhe doravante, apresenta uma configuração biopsicossocial mais ou menos equivalente onde quer que se manifeste. Daí por que iremos centrar nossa abordagem em três níveis (complementares): biológico, i.e., como a fisiologia feminina conduz – e muitas vezes induz – à maternidade; psíquico, ou seja, como a mente humana recebe e projeta os estímulos que (in)formam as (cor)relações criança-mãe, mãe-mulher e mulher-sociedade; e sociológico, que, em paralelo ao enfoque (pré-)histórico, propõe-se a revelar como aspectos psicossomáticos contribuem diretamente para erigir estratos sociais de gênero que variam muito pouco de uma cultura a outra.

2.4 Procriar é preciso, materno não é preciso: instinto vs. (a)cultura(ção)

[...] em muitas sociedades que estimulam a natalidade, **a maternidade é estruturada como uma promessa** – a promessa de que ser mãe [...] vai implicar uma vida melhor para as mulheres do que a que tinham antes de ter filhos. [...] Para muitas mulheres, a transição para a maternidade é como atravessar uma ponte. Do outro lado as aguarda a aceitação em sua comunidade, da qual se sentiam excluídas ou à qual não pertenciam antes de engravidar e dar à luz (DONATH, 2017, p. 39, grifo nosso).

[...] a maternidade, assim como a religião, está ligada a sacrifício e devoção, portanto a “boa” mãe é aquela que sofre. Estas são as mães veneradas. São criaturas trágicas, cuja imagem é exposta diante de nós. Preferem a morte à falta de filhos, preferem a maternidade à vida (FORNA, 1999, p. 128-129).

A natureza dotou as mulheres com a capacidade da reprodução, mas foi a cultura que tendeu a confiná-la a essa capacidade... a natureza deu à mulher um “toque de Midas”, e a cultura transformou [essa] bênção em fraqueza, em doença [...] A vida de todas as criaturas gira em torno do trabalho de conceber, ter e criar a prole. O que é unicamente humano é nossa opção de celebrar esse poder ou de temê-lo – e, por medo, negá-lo, subvertê-lo e distorcê-lo (MAUSHART, 2006, p. 65-66).

Segundo Adrienne Rich (1995, p. 12, tradução nossa),²⁵⁷ “a maternidade é conquistada, primeiro através de um intenso rito de passagem físico e psíquico – a gravidez e o parto – depois por meio da aprendizagem do cuidado, o que não acontece por instinto”. E, não importa o que aconteça após a concepção – aborto (espontâneo ou induzido), suicídio, abandono de incapaz, infanticídio etc. –, o corpo da mulher enfrentará mudanças irreversíveis e sua mente jamais será a mesma (RICH, 1995, p. 12). Portanto, na visão dela, a maternidade calcifica, guetiza e avilta as potencialidades femininas, alienando as mulheres de seus próprios corpos ao enclausurá-las neles (RICH, 1995, p. 13). Mas nem sempre foi assim, pois, consoante Rich (1995, p. 99-101), teria havido uma etapa pré-patriarcal e ginocêntrica na história humana na qual a mulher detinha um status social (mais) elevado porque era reverenciada como uma deusa – devido ao fascínio (masculino) ante seus místicos dons geradores. A acadêmica (italo-)americana Camille Paglia, contudo, refuta a hipótese, argumentando que as feministas norte-americanas que ressuscitaram as grandes deusas-mães da Antiguidade convenientemente esqueceram sua ambivalência moral (PAGLIA, 1990, p. 8), ou seja, o fato de que elas também ostentavam um lado escuro, perverso – e não só a face luminosa e afável, “maternal”.²⁵⁸ Ademais, ela lembra que todo objeto de culto é prisioneiro de sua própria inflação simbólica; e que todo totem vive em tabu (PAGLIA, 1990, p. 9) – ou, em outras palavras, que reconhecer o fato de ter havido um culto feminino na aurora da civilização não implica, necessariamente, na conclusão de que as mulheres do período teriam sido de algum modo beneficiadas por isso durante a sua vigência.

“A fertilidade feminina, seguindo as suas próprias regras, provocava admiração e medo. Embora as mulheres estivessem no centro do simbolismo primevo, mulheres reais não possuíam poder algum” (PAGLIA, 1990, p. 42, tradução nossa).²⁵⁹ O ciclo reprodutivo feminino era algo misterioso e fascinante, à semelhança de um milagre; a correlação entre o coito e a gestação era ignorada, de modo que a deificação feminina se assentava na noção (errônea) de que a mulher, sozinha, gerava a vida. **O mito do matriarcado**, porém, não possui lastro na realidade, vez que as mulheres estavam habitualmente presas ao ciclo infinito de gestar, parir, amamentar e cuidar – ciclo que era interrompido apenas pela morte (mormente durante o parto), ou pelo climatério,

²⁵⁷ “Motherhood is earned, first through an intense physical and psychic rite of passage – pregnancy and childbirth – then through learning to nurture, which does not come by instinct” (RICH, 1995, p. 12).

²⁵⁸ Essa natureza dual do Feminino ancestral não pode ser minimizada; o ciclo da mulher era comparado às fases da lua, ao movimento das marés, ao ciclo vida-morte da natureza hostil. O nascimento estava intimamente ligado à destruição e à morte, pois tinham como fonte o mesmo princípio criativo e a mesma força motriz. Com a ascensão posterior dos valores patriarcais, i.e., com a insurgência dos deuses masculinos (solares e luminosos), tais aspectos negativos do Feminino – e, não se pode esquecer, do Materno – foram submergidos no inconsciente (NEUMANN, 1972, p. 153-155).

²⁵⁹ “Woman’s fertility, following its own laws, inspired awe and fear. Though woman was at the center of early symbolism, real women were powerless” (PAGLIA, 1990, p. 42).

uma ocorrência rara, tendo em vista a baixíssima expectativa de vida àquela altura. “Para muitas mulheres, a vida era então **uma série ininterrupta de partos**”, diz Simone de Beauvoir (2016b, p. 171, grifo nosso), antes de traçar um aterrorizante panorama de como a maternidade constitui, até hoje, um embaraço no mínimo incômodo para a fisiologia feminina, e um verdadeiro estorvo para as compleições mais frágeis. A filósofa francesa, longe de romantizar as consequências de se conceber e gestar, pinta com cores fortes as inconveniências e os desgastes causados no corpo e no psiquismo da mulher:

[...] contrariamente a uma teoria otimista cuja utilidade social é demasiado evidente, a gestação é um trabalho cansativo que não traz à mulher nenhum benefício individual [...] e exige, ao contrário, pesados sacrifícios. Acompanha-se, não raro, durante os primeiros meses, de falta de apetite e de vômitos, [...] que manifestam a revolta do organismo contra a espécie que dele toma posse;²⁶⁰ [...] e se a mulher não for robusta, se sua higiene não for perfeita, ficará prematuramente deformada e envelhecida pelas maternidades: [...] O parto é em si doloroso, é perigoso. É nessa crise que vemos com maior evidência que o corpo nem sempre satisfaz a espécie e o indivíduo ao mesmo tempo. Acontece de a criança morrer e também, ao nascer, matar a mãe ou acarretar-lhe uma enfermidade crônica. O aleitamento é também uma servidão esgotante; [...] O conflito espécie-indivíduo, que no parto assume um aspecto dramático, confere ao corpo feminino uma inquietante fragilidade (BEAUVOIR, 2016b, p. 57-58).

Do ponto de vista psicológico, a feminista existencialista admite que a maternidade pode ser “útil” à mulher – assim como pode lhe ser desastrosa –, insistindo que os efeitos fisiológicos é que são consistentemente perniciosos. Sobre o ciclo menstrual feminino, ela afirma que “[é] nesse período que ela sente mais penosamente seu corpo como uma coisa opaca[,] alienada; [...] a mulher, como o homem é seu corpo, [...] mas seu corpo não é ela, é outra coisa” (BEAUVOIR, 2016b, p. 57, destaque da autora). Esta alienação – um dado biológico –, é sentida pela fêmea humana como se um deslocamento, um banimento ou um exílio de si. “A experiência feminina jaz submersa no mundo dos fluidos, que é dramaticamente revelado na menstruação, no parto e na lactação. [...] A tumescência masculina é uma afirmação [...] Uma ereção é arquitetônica, [...] é um instrumento, a tumescência feminina, uma obstrução” (PAGLIA, 1990, p. 91, tradução nossa),²⁶¹ daí por que o tabu referente à “impureza” da menstruação talvez esteja ligado não ao sangue em si, mas às gelatinas uterinas que evocam o pântano ancestral, à albumina menorreica, essa matriz morna repleta de algas e bactérias da lama primitiva (PAGLIA, 1990, p. 92). É esse imaginário selvagem, desordenado, úmido, que está na gênese do culto ao Feminino: o temor e

²⁶⁰ Camille Paglia (1990, p. 11) considera tais efeitos, na gestação desejada, um feliz sacrifício; mas, naquela fruto de estupro ou de infortúnio, eles são um verdadeiro horror – o feto é comparável a um tumor, um vampiro a sugá-la para sobreviver.

²⁶¹ “*Female experience is submerged in the world of fluids, dramatically demonstrated in menstruation, childbirth, and lactation. [...] Male tumescence is an assertion [...] An erection is architectural, [...] is an instrument, female tumescence an obstruction*” (PAGLIA, 1990 p. 91).

o fascínio provocados pelo desconhecido, pelo pantanoso, pelo hostil, levaram o homem a erigir ídolos para prestar tributo àquelas forças que não conseguia controlar ou explicar – e o símbolo supremo dessa religião da fertilidade era a Grande Mãe, ubíqua no mundo primitivo:

Muitas deusas-mães do mundo mediterrâneo foram indiscriminadamente fundidas no sincretismo do império romano. Elas incluem a egípcia Ísis, as cretenses e micênicas Gaia e Reia, a cipriota Afrodite, a frígia Cibele, a efésia Artêmis, a síria Dea, a persa Anaíta, a babilônica Ishtar, a fenícia Astarte, a cananeia Atargatis, a capadócia Ma e as trácias Bendis e Cotito. A Grande Mãe personificava [...] a incognoscibilidade da natureza primitiva. Ela apareceu no período anterior à agricultura, quando a natureza parecia[-nos] autocrática e caprichosa. Mulher e natureza estavam em uma misteriosa harmonia (PAGLIA, 1990, p. 41-42, tradução nossa).²⁶²

O filósofo e psicólogo junguiano germânico Erich Neumann postula, em *A Grande Mãe: uma análise do arquétipo* (1956), que a consciência humana seria “masculina”, em oposição ao inconsciente, que, sendo “maternal, feminino”, precisaria ser superado para que o homem logre se desenvolver psíquica e socialmente (NEUMANN, 1972, p. 147). De acordo com esta teoria, a etapa matriarcal das primeiras sociedades corresponderia à infância humana, período em que a consciência do homem, embrionariamente contida na da mãe, necessita desta se alforriar para (poder) se constituir como um ser independente e autônomo. Isso não quer dizer, é claro, que o fundo simbólico do inconsciente seja sempre necessariamente feminino, mas sim que, em geral, a relação dialética estabelecida entre a consciência emergente e o inconsciente tomaria a forma alegórico-mitológica desse embate entre mãe e criança; a força aflorante do infante equivaleria, então, ao domínio crescente da consciência no desenvolvimento humano (NEUMANN, 1972, p. 148), quer individualmente pensado, quer socio(-histórico)culturalmente tomado. Outrossim, embora tal explicação pareça excluir ou desconsiderar o amadurecimento psíquico da mulher, o autor alemão é cauteloso ao citar a experiência feminina como parte integral e indissociável da evolução (mental) da humanidade como um todo, posto que, independentemente do gênero do indivíduo, o processo se daria da mesma maneira:

Como a emancipação da consciência masculina do inconsciente feminino-maternal é uma batalha árdua e dolorosa para toda a humanidade, ela [...] expressa a experiência arquetípica de toda a espécie, tanto homens quanto mulheres. Pois, na medida em que a mulher toma parte desse desabrochar, a sua consciência também é, simbolicamente, masculina, e ela também pode experimentar o inconsciente como algo “negativamente feminino”. O simbolismo da Mãe Terrível retira suas imagens predominantemente do

²⁶² “Many mother goddesses of the Mediterranean world were indiscriminately fused in the syncretism of the Roman empire. They include Egyptian Isis, Cretan and Mycenaean Gaia and Rhea, Cyprian Aphrodite, Phrygian Cybele, Ephesian Artemis, Syrian Dea, Persian Anaitis, Babylonian Ishtar, Phoenician Astarte, Canaanite Atargatis, Cappadocian Mâ, and Thracian Bendis and Cottyto. The Great Mother embodied the gigantism and unknowability of primeval nature. She descended from the period before agriculture, when nature seemed autocratic and capricious. Woman and nature were in mysterious harmony” (PAGLIA, 1990, p. 41-42).

“interior”; ou seja, [...] se expressa em imagens fantásticas e quiméricas que não têm origem no mundo externo. [...] a Fêmea Terrível simboliza o inconsciente. E [...] toma a forma de monstros, quer no Egito ou na Índia, no México ou na Etrúria, em Bali ou em Roma (NEUMANN, 1972, p. 148-149, tradução nossa).²⁶³

Ainda sobre a psique feminina em particular, mormente no que diz respeito à psicologia por trás da **extraordinária dedicação materna à (sua) criança** – e as consequências disso para a socialização humana –, ele conclui que,

[...] embora a transformação da mulher em mãe se complete com o parto, o nascimento põe em marcha uma nova constelação arquetípica que reconfigura a vida dela de modo bastante profundo. Nutrir e proteger, manter aquecido e seguro – [...] essa relação está na base da transformação da mulher. [...] a relação mãe-infante e o comportamento do grupo feminino tecido a partir desta estão na base da vida social e, como resultado, da cultura humana. Tal hipótese sólida ganha ainda mais credibilidade com a observação biológica de que a espécie humana é a única em que a criança, durante o primeiro ano de vida, pode ser considerada como um “embrião fora do útero”. [...] Isso implica que a criança conclui sua vida extrauterina em um ambiente essencialmente determinado pela mãe. Tal circunstância realça a importância da mãe para a criança e fortalece a ligação da mãe à criança, cuja dependência embrionária se torna a base da solicitude maternal dela, conscientemente ou não (NEUMANN, 1972, p. 32, tradução nossa).²⁶⁴

Tal reflexão nos ajuda a colocar em perspectiva a relação mãe-criança tanto do ponto de vista biológico quanto sob uma perspectiva psicanalítica, restando claro que ambas as instâncias se retroalimentam para compor a singularidade desse vínculo, quiçá único no rol das conexões humanas. Na história da arte, abundam as representações de mães em atitude de afeto e cuidado diante dos filhos; escavações arqueológicas nos sítios mais diversos e distantes trouxeram à luz artefatos do tipo em inúmeras localidades habitadas por agrupamentos humanos mais ou menos desenvolvidos. Para melhor ilustrar este trabalho, incluímos aqui apenas dois exemplos, ambos africanos (figs. 14 e 15): Ísis e o filho Hórus – que, juntamente com Osíris, compõem a principal

²⁶³ “Since the liberation of the male consciousness from the feminine-maternal unconscious is a hard and painful struggle for all mankind, it [...] expresses an archetypal experience of the whole species, male and female alike. For in so far as the woman participates in this development of consciousness, she too has a symbolically male consciousness and may experience the unconscious as ‘negatively feminine.’ The symbolism of the Terrible Mother draws its images predominantly from the ‘inside’; that is to say, [...] expresses itself in fantastic and chimerical images that do not originate in the outside world. [...] the Terrible Female is a symbol for the unconscious. And [...] takes the form of monsters, whether in Egypt or India, Mexico or Etruria, Bali or Rome” (NEUMANN, 1972, p. 148-149).

²⁶⁴ “[...] although the woman’s transformation to motherhood is completed with birth, birth sets in motion a new archetypal constellation that reshapes the woman’s life down to its very depths. To nourish and protect, to keep warm and hold fast – [...] this relation is the basis of the woman’s own transformation. [...] the mother-child relationship and the female group behavior built upon it as the foundation of social life and hence of human culture. This well-supported hypothesis gains further cogency from the biological observation that the human species is the only one in which the infant, during the first year of life, may be regarded as an ‘embryo outside the womb.’ [...] This implies that it completes its extrauterine embryonic life in a social environment essentially determined by the mother. The circumstance enhances the importance of the mother for the child and strengthens the mother’s attachment to the child, whose embryonic dependency becomes a basis for her unconscious and conscious maternal solicitude” (NEUMANN, 1972, p. 32).

tríade do panteão egípcio –, e uma mãe anônima com seu bebê. A primeira escultura apresenta, por óbvio, um objeto de culto, vez que conhecemos os mitos por trás dela; já a segunda, embora ausentes muitos detalhes sobre autoria, datação e contexto, também se assemelha a um artefato sacro; em ambas vemos mães amamentando seus bebês e, embora as posturas divirjam, está-se diante do mesmo acontecimento – o vínculo que une mãe e criança mesmo após o rompimento do cordão umbilical. Sentada, Ísis ampara o filho com uma mão e, com a outra, oferece o seio ao infante; de pé, a africana desconhecida empunha, numa mão, um vaso – recipiente ligado à fertilidade, como veremos adiante – e, na outra, sustém a criança junto ao peito. “É o triunfo de uma maternidade ferina, cujo prazer orgulhoso e avassalador [...] não é alheio à criança. Aqui não encontramos a solicitude terna e pessoal de Ísis para com seu filho, mas [...] o Feminino se experimentando [...] enquanto mãe, natureza, terra e geradora de vida” (NEUMANN, 1972, p. 129, tradução nossa).²⁶⁵

Figuras 14 e 15 – Representações materna(i)s na escultura africana egípcia e subsaariana: “Ísis com Hórus”, cobre, Egito, c. 2040-1700 a.C.; “Mãe e filho”, madeira, Congo belga, [s.d.].



ISIS WITH HORUS
Copper, Egypt, c. 2040-1700 B.C.



MOTHER AND CHILD
Wood, Belgian Congo

Fonte: NEUMANN, 1972, pl. 38 e 39.

²⁶⁵ “It is the triumph of a wild motherhood, whose proud, overpowering pleasure [...] is not unrelated to the child. Here we do not find the tender and personal solicitude of Isis toward her son, but [...] the Feminine [experiencing] itself [...] as mother, nature, earth, and giver of life” (NEUMANN, 1972, p. 129).

Se no primeiro entalhe temos uma imagem idealizada da maternidade serena – trata-se, afinal, da representação antropomórfica de seres divinos, apartados da humanidade vulgar –, no segundo deparamo-nos com uma maternidade crua, visceral, quase animalesca: a mãe não pausa seus afazeres para se dedicar ao cuidado exclusivo da criança, incluindo-a no rol de tarefas; seu rosto denota força, viço; o temperamento contemplativo de Ísis é substituído pelo olhar feroz e ativo de uma mulher em harmonia com a vida, em completa simbiose com o filho e seu entorno. Porque, nos primórdios da civilização, já se nascia mulher, não era preciso tornar-se; o aparato somático bastava para orientar o instinto feminino, direcionando a fêmea ao destino inescapável de sua condição corpórea: a maternidade. A própria acepção do vocábulo mulher, aliás, guarda estreita correlação com a ideia de tornar-se mãe. “*Gyne*, palavra grega para mulher, significava, de início, ‘parturiente’. Para as sociedades da Grécia ‘clássica’, o valor da mulher residia, antes de tudo, no fato de que, sendo a mãe dos filhos do homem, ela dava continuidade à sua estirpe” (RINNE, 2017, p. 81-82, destaque da autora). Em português, o substantivo mulher vem do latim *muliere*, que tem origem indeterminada, e também legou o espanhol *mujer*, o italiano *moglie* e o francês arcaico *moillier* (NASCENTES, 1955, p. 346). No francês moderno, mulher é *femme*, do latim *femina*, “aquela que dá frutos” (SCHELER, 1888, p. 211, tradução nossa),²⁶⁶ vocábulo que, em língua portuguesa, pariu palavras como fêmea, feminal, femíneo, feminino, feminismo etc. (NASCENTES, 1955, p. 212). Já em inglês, *woman*, mulher, também tem sua genealogia etimológica atrelada à fertilidade: o termo, cuja raiz é a mesma de *wife*, esposa,²⁶⁷ guarda ecos tanto de *weaving/weaver*, tecelagem/tecelã (ocupação tipicamente feminina), quanto de *womb*, útero, de modo que “mulher era aquela que dava à luz” (WEDGWOOD, 1872, p. 730, tradução nossa).²⁶⁸

A fala, como sabemos, não surge no vácuo; ela é fruto de uma necessidade comunicativa coletiva e de uma vontade de nomear o mundo. Os exemplos supra talvez bastassem para provar a conexão ancestral entre feminilidade e fecundidade, mas podemos reforçá-la com mais ilações e associações. A raiz etimológica indo-europeia *bhreus*, por exemplo, que deu origem à palavra inglesa *breast*, seio,²⁶⁹ e significa inchar ou brotar, remete-nos ao imaginário aquoso ao qual a maternidade é com frequência associada (RONNBERG; MARTIN, 2010, p. 388). Mar também

²⁶⁶ “[...] *celle qui porte fruit*” (SCHELER, 1888, p. 211).

²⁶⁷ A partir do anglo-saxão e do nórdico/islandês antigos *wif*, do alto alemão antigo *wib*, *wip*, e do teutônico *weib*, *woman*, *wife* (WEDGWOOD, 1872, p. 730).

²⁶⁸ “*The woman would be viewed as the child-bearing*” (WEDGWOOD, 1872, p. 730).

²⁶⁹ Em português, seio alude ao formato dessa parte da anatomia feminina: do latim *sinu*, curvatura (NASCENTES, 1955, p. 463); não deve ser confundida com a raiz etimológica de sino, do latim *signu*, sinal (NASCENTES, 1955, p. 472).

é uma imagem evocativa desse universo fluido, desse manancial arquetípico que remete a fonte, jorro, profusão: “Jung especula que as palavras para mar (como o latim *mare*, o alemão *Meer* e o francês *mer*),²⁷⁰ talvez indiquem a ‘grande imagem primordial da mãe’ [...] O sentido maternal do seio é visivelmente um de seus aspectos dominantes. O primeiro encontro humano é com o seio” (RONNBERG; MARTIN, 2010, p. 388, tradução nossa).²⁷¹ O vocábulo latino para seio é *mamma*, e, para o recém-nascido, seio é mãe e é vida (RONNBERG; MARTIN, 2010, p. 388). Todavia, embora o termo latino esteja bastante próximo, em sonoridade, do português mamã(e), do espanhol *mamá*, do italiano *mamma* e do francês *maman*, não há ligação (etimológica) entre eles, sendo mais provável que estas formas tenham se originado a partir do vocabulário infantil, pois as bilabiais são as primeiras consonâncias que aparecem na linguagem da criança, e o *a* é uma das primeiras vocalizações, daí as palavras papá e mamã (NASCENTES, 1955, p. 312). Já pai e mãe, oriundas das formas latinas *pater* e *mater*, partem das conformações arcaicas *padre* e *madre* (ainda presentes no castelhano moderno), tendo perdido, nos séculos XV e XVI, suas acepções primitivas, muito provavelmente por influência da fala infantil (NASCENTES, 1955, p. 310 e 373).

Os sons e os sentidos, as formas e os conteúdos das palavras são, como se vê, moldados pela experiência, maleáveis que são às influências das trocas socioculturais realizadas ao longo de milênios. Intentamos aqui, pois, situar o leitor nesse emaranhado de referências que, se não trazidas à baila e destrinchadas adequadamente, faz com que os mais incautos acreditem numa perspectiva “inocente” sobre o funcionamento do mundo – ignorando que tudo aquilo que hoje reputamos normal passou por um processo de depuração até atingir tal status de norma(lidade). “O mundo social constrói o corpo como realidade sexuada e [...] A diferença *biológica* entre os sexos, isto é, [...] a diferença *anatômica* entre os órgãos sexuais, pode [portanto] ser vista como justificativa natural da diferença socialmente construída entre os *gêneros*” (BOURDIEU, 2014, p. 24, destaques do autor). Logo, toda associação (irrefletida) da mulher à maternidade, embora pareça óbvia face à sua constituição fisiológica, não passaria de um construto cujo alicerce é a percepção – humana, mas sobretudo masculina – de que a estrutura anatômica feminina, porque sugere guarida, abrigo, acolhimento, seria, por conseguinte (e forçosamente), um receptáculo

²⁷⁰ Ademais, mar, em francês, é do gênero feminino, de modo que, foneticamente, *la mère*, a mãe, e *la mer*, o mar, têm pronúncias equivalentes. O vocábulo *mare*, neutro em latim, já foi do gênero feminino em português, conforme se depreende dos vestígios “preamar” e “baixa-mar”, por exemplo, ambos substantivos femininos (NASCENTES, 1955, p. 316). “Sem querer fazer uma concessão à homofonia, pode-se, entretanto, dizer que o simbolismo da mãe (fr. *mère*) está ligado ao do mar (fr. *mer*), na medida em que eles são, ambos, receptáculos e matrizes da vida. O mar e a terra são símbolos do corpo materno” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995, p. 580).

²⁷¹ “Jung speculates that words for sea (such as the Latin *mare*, the German *Meer* and the French *mer*) may point back to the ‘great primordial image of mother’ [...] The maternal significance of the breast is clearly one of its dominant aspects. The first human encounter is with the breast” (RONNBERG; MARTIN, 2010, p. 388).

protetor, um recipiente ou vaso a ser enchido (com a semente do homem) para acomodar a vida. Desse modo, funções femininas como gestar, parir e cuidar passam a ser vistas não como uma possibilidade, uma alternativa ou uma escolha para as mulheres, mas como um imperativo, um dever, uma obrigação – uma sentença inescapável da qual não podem se esquivar sem adquirir a pecha de desnaturadas.²⁷²

Por motivos óbvios, a mulher é vista como o recipiente por excelência. A mulher como corpo-vaso é a expressão natural da experiência humana que a vê com o filho “dentro” dela e vê o homem que a “penetra” no ato sexual. [...] a identificação da personalidade feminina com o corpo-vaso envoltório no qual a criança fica abrigada está na base da existência feminina, [...] Só quando consideramos toda a esfera das funções femininas básicas – dar vida, alimentar, aquecer e proteger – é que logramos entender por que o Feminino ocupa uma posição tão central no simbolismo humano e tem, desde o início, uma aura de “grandeza”. [...] Enquanto, no mundo animal, uma espécie de consciência sensorial se instala imediatamente após o nascimento, a consciência do homem surge no decurso dos primeiros anos de vida, sendo em parte moldada pelo vínculo social do bebê com o grupo, mas em particular [pelo relacionamento] com seu representante mais proeminente, a mãe (NEUMANN, 1972, p. 42-43, tradução nossa).²⁷³

É a socialização humana, portanto, que molda esse aparato simbólico, esse conjunto de referências arquetípicas, e o situa na “realidade”, isto é, transforma-o em convenção, converte-o em práxis. Seguindo este mesmo raciocínio, a invisibilidade do útero tê-lo-ia tornado símbolo de um mistério que, inacessível ao macho, por metonímia tornou a própria fêmea sinônimo de enigma, de oculto: “A insuportável opacidade do corpo feminino reflete-se em todos os aspectos da relação entre homens e mulheres. [...] O mistério ronda a sexualidade feminina. Esse mistério é a razão maior para o aprisionamento que o homem impôs à mulher” (PAGLIA, 1990, p. 22, tradução nossa).²⁷⁴ Para Adrienne Rich (1995, p. 61-62), todas as teorias, ideias, arquétipos e

²⁷² A socióloga israelense Orna Donath (2017, p. 14, grifo nosso) estuda os efeitos danosos dessa imposição social, com ênfase especial nas mulheres que, após virarem mães, reconsideraram a decisão e expressaram profundo pesar, querendo poder voltar atrás: “arrepender-se de ser mãe lança luz de um ângulo diferente sobre nossa (in)capacidade de **tratar a maternidade como apenas mais uma das relações humanas, e não como um papel ou um reino de sacralidade**. [...] o arrependimento pode ajudar a abrir o caminho para romper com a ideia de que as mães são objetos cujo propósito é servir constantemente aos outros, vinculando estreitamente seu bem-estar ao dos filhos, em vez de reconhecê-las como sujeitos individuais”.

²⁷³ “For obvious reasons woman is experienced as the vessel par excellence. Woman as body-vessel is the natural expression of the human experience of woman bearing the child ‘within’ her and of man entering ‘into’ her in the sexual act. [...] the identity of the female personality with the encompassing body-vessel in which the child is sheltered belong to the foundation of feminine existence, [...] Only when we have considered the whole scope of the basic feminine functions—the giving of life, nourishment, warmth, and protection—can we understand why the Feminine occupies so central a position in human symbolism and from the very beginning bears the character of ‘greatness.’ [...] While in animals a kind of sensory consciousness sets in immediately after birth, the consciousness of man arises in the course of the first years of life, and is in part molded by the social bond of the infant with the group, but particularly with its most prominent representative, the mother” (NEUMANN, 1972, p. 42-43).

²⁷⁴ “The female body’s unbearable hiddenness applies to all aspects of men’s dealings with women. [...] Mystery shrouds woman’s sexuality. This mystery is the main reason for the imprisonment man has imposed on women” (PAGLIA, 1990, p. 22).

descrições da maternidade constituem forças invisíveis, ao redor da mulher, que a influenciam assim que ela toma consciência de sua feminilidade – e que, apesar transmitidas pelas próprias mulheres, tais influências não passariam de criações patriarcais,²⁷⁵ ou seja, de imagens literárias e visuais sobre o papel feminino filtradas pelas lentes de uma consciência masculina (individual ou coletiva). De fato, a esmagadora maioria das sociedades humanas de que se tem notícia sói situar o homem no centro, cabendo à mulher ocupar a margem. No entanto, é preciso (re)afirmar que tal estruturação não é aleatória; embora a submissão feminina e a maternidade compulsória sejam realidades mantenedoras dessa marginalização, ela se calca em fatos biológicos concretos que corroboram a nossa conclusão – óbvia, mas que muitos ainda insistem em negar – de que **a estrutura biológica humana influencia enormemente, e às vezes domina, nossas ações e reações.**²⁷⁶ Fatores biopsicossociais estão sempre em jogo – essa confluência de experiências e eventos biológicos afeta a psique (individual), que, por sua vez, dita o *modus operandi* (social), configurando nossa existência no mundo:

Que a natureza age sobre os sexos de maneira diferente fica provado pelo estudo de caso das homossexualidades masculina e feminina modernas, ilustrativas de como os sexos funcionam separadamente, fora das convenções sociais. O resultado, de acordo com as estatísticas de frequência sexual: satíriase masculina e aninhamento feminino. O homossexual masculino faz sexo com mais assiduidade do que seu correspondente heterossexual; a mulher homossexual, menos do que a sua [...] uma polarização radical dos sexos ao longo de um *continuum* de não-conformidade sexual compartilhada. [...] **Abandonemos a pretensão da igualdade sexual e admitamos a terrível dualidade do gênero.** [...] É de grande interesse para a natureza incitar os machos dominantes a espalharem indiscriminadamente sua semente. Mas **a natureza também lucra com a pureza feminina.** Mesmo na mulher livre ou na lésbica há certa contenção biológica sussurrando[-lhe]: mantenha o canal de parto limpo. **Ao prudentemente abster-se, a mulher está protegendo um feto invisível** (PAGLIA, 1990, p. 26-27, tradução nossa, grifos nossos).²⁷⁷

²⁷⁵ Cremos que “os sentimentos de misoginia estão tão arraigados na psique feminina quanto na masculina [em] razão [de] nossa experiência comum de total dependência da mãe, vista como uma criatura infinitamente poderosa” (MAUSHART, 2006, p. 51), e que, por isso – e não devido a um “complô” patriarcal – “essa experiência [...] leva inexoravelmente a desejos de vingança contra nossas mães num primeiro momento e, à medida que amadurecemos, contra as mulheres em geral. O que expressamos com **essa misoginia comum é uma espécie de ódio primordial** contra o poder materno em nossos primeiros anos de vida” (MAUSHART, 2006, p. 52, grifo nosso).

²⁷⁶ “Embora [hoje em dia] seja considerado politicamente incorreto falar nesses termos, parir e cuidar de crianças tem inegavelmente uma base biológica. Deixando de lado a questão exasperante dos ‘instintos’, a maternidade é, *ipso facto*, algo no qual as mulheres são impelidas a pôr todo o seu ser: o corpo, a alma, a inteligência e o espírito” (MAUSHART, 2006, p. 15-16).

²⁷⁷ “That nature acts upon the sexes differently is proved by the test case of modern male and female homosexuality, illustrating how the sexes function separately outside social convention. The result, according to statistics of sexual frequency: male satyriasis and female nesting. The male homosexual has sex more often than his heterosexual counterpart; the female homosexual less often than hers, a radical polarization of the sexes along a single continuum of shared sexual nonconformity. [...] Let us abandon the pretense of sexual sameness and admit the terrible duality of gender. [...] It is in nature’s best interest to goad dominant males into indiscriminate spreading of their seed. But nature also profits from female purity. Even in the liberated or lesbian woman there is some biologic restraint whispering: keep the birth canal clean. In judiciously withholding herself, woman protects an invisible fetus” (PAGLIA, 1990, p. 26-27).

A virgindade é categoricamente distinta para os sexos. O menino tornando-se homem busca experiência. O pênis é como o olho ou a mão, uma extensão do ser, projetando-se para fora. Já a menina é um recipiente selado que precisa ser rompido à força.²⁷⁸ O corpo feminino é o protótipo de todo espaço sagrado, dos santuários nas cavernas aos templos e igrejas. [...] O tabu sobre o corpo da mulher é o tabu que sempre paira sobre [...] a magia. [...] Esses significados assombrosos não podem ser modificados, apenas suprimidos, até que novamente invadam a consciência cultural (PAGLIA, 1990, p. 23, tradução nossa).²⁷⁹

A sacralização da constituição feminina, ou melhor, a associação da fisiologia da mulher ao insondável, correlação que vigora até hoje (vide, por exemplo, “o continente negro” de Freud e “o irrepresentável” em Lacan),^{280; 281} tem como efeito mais avassalador a compulsoriedade da função maternal, pois, conforme já apontamos alhures, a deificação materna se dá em um altar sacrificial: a mãe não é reverenciada como uma estátua talhada em mármore, esculpida em barro ou forjada em ferro; ela é imolada como um cordeiro vivo, de cujo sangue vertido se nutrem os fiéis de seu culto. Em se tratando de fé, assim como se deu no mundo mediterrâneo primitivo, a devoção às grandes deusas(-mães) também floresceu em África – e tal crença até hoje permeia o imaginário de diversos povos locais. Em muitos deles, a extensão da reverência a tais deidades (fecundas) femininas inclui: festivais em sua homenagem, santuários para seus cultos, templos e sociedades de sacerdotisas para a iniciação em seus mistérios sagrados, dramas ritualísticos, indumentária e acessórios específicos, celebração de seus “aniversários”, plantação de lavouras em seus nomes etc. (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 293). Ademais, da mesma forma que as

²⁷⁸ Dean Travish (1973, p. 72) registra que a dificuldade de ruptura do selo virginal se revela ainda mais acentuada nas tribos (africanas) em que práticas extremadas de mutilação genital feminina são comuns: “Tendo em conta que a infibulação [...] determina a quase total união dos grandes lábios excepto numa pequeníssima abertura para [...] o escoamento urinário e menstrual, [...] como poderia o marido consumir o matrimónio[?] Desselar tal virgindade, obtida artificialmente, [...] parecia-me empreendimento [...] heróico”. Mais adiante, ao revelar que sua inquietação foi sanada por meio de observação voyeurística da intimidade conjugal de membros da etnia *afar*, ele informa que “o obstáculo criado pela infibulação não pode ser removido senão por meio de afiado cutelo; assim como se usa o canivete para abrir um envelope” (TRAVISH, 1973, p. 75).

²⁷⁹ “*Virginity is categorically different for the sexes. A boy becoming a man quests for experience. The penis is like eye or hand, an extension of self reaching outward. But a girl is a sealed vessel that must be broken into by force. The female body is the prototype of all sacred spaces from cave shrine to temple and church. [...] The taboo on woman’s body is the taboo that always hovers over [...] magic. [...] These uncanny meanings cannot be changed, only suppressed, until they break into cultural consciousness again*” (PAGLIA, 1990, p. 23).

²⁸⁰ Segundo Sigmund Freud (2017, p. 225), “a vida sexual da mulher adulta é um *dark continent* para a Psicologia”, pois “a menina sente como difícil a falta de um membro sexual masculino equivalente, sente-se inferior por isso, e [...] essa ‘inveja do pênis’ é a origem de toda uma série de reações femininas características”. A locução foi tirada da obra *Through the dark continent* (1878), do explorador galês-americano Henry Morton Stanley, um best-seller, à época, que narrava as peripécias de seu autor desbravando o (até então) desconhecido (pelos europeus) continente africano (FREUD, 2017, p. 292).

²⁸¹ Jacques Lacan (1985, p. 99) alega que “[n]ão há mulher senão excluída pela natureza das coisas que é a natureza das palavras, [...] – simplesmente, elas não sabem o que dizem, é toda a diferença que há entre elas e eu”. Para o psicanalista francês, “a mulher não é toda, há sempre alguma coisa nela que escapa ao discurso” (LACAN, 1985, p. 46), ou seja, “A mulher, isto só se pode escrever barrando-se o A. Não há A mulher, artigo definido para designar o universal. Não há A mulher pois [...] por sua essência ela não é toda” (LACAN, 1985, p. 98, destaques do autor). Trata-se de uma declaração que, como se vê, não “resolve” o problema freudiano – e talvez até o reforce, na medida em que mantém a mulher à deriva, em um limbo conceitual, envolta em névoas de um insondável mistério.

(grandes) deusas(-mães) eram veneradas pelos (diversos) povos indo-europeus da antiguidade, as deidades femininas também despontaram como centrais em muitas mitologias do continente africano, que também atrelavam, à incompreendida aptidão geradora da mulher, uma aura de magia, força e proeza sobrenaturais:

As deusas africanas estão mais ligadas ao processo de procriação humana, em termos de feminilidade, maternidade, fertilidade, gestação e parto. [Elas] são frequentemente associadas ao simbolismo de vasos, cálices e outros recipientes sagrados que simulam o útero, agindo sobre a iniciação do [processo de] nascimento. Em razão disso, o útero e o sangue menstrual (que são águas sagradas) fazem das deusas guardiãs de grandes corpos de água (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 293, tradução nossa).²⁸²

Os lagos encarnam propriedades aquáticas únicas distintas das de riachos, rios, quedas d'água, mares e oceanos. Como os regatos e rios, eles são fonte de preciosa água doce e de peixes, ambos essenciais para a manutenção da vida. Mas, ao contrário dos rios, são totalmente delimitados por terra, que, com sua capacidade de nutrir e sustentar a vida, remetem aos fluidos uterinos que retêm a vida. Assim, muitos lagos são considerados “mães”, têm atributos femininos ou estão ligados às origens. O nome luo do lago mais famoso de África, Nalubaale (Victoria), o segundo maior lago de água doce do mundo, traduz-se como “Mãe dos Deuses”. *Lubaale* significa divindade, e o prefixo *na* denota o feminino. [...] O lago Nalubaale é também nascente do rio Nilo. Os egípcios antigos se referiam às terras a sul do Vale do Nilo como *ta-kenset*, ou, **literalmente, terra da placenta** (ASANTE, MAZAMA, 2009, p. 375, tradução nossa, grifo nosso).^{283; 284}

A fertilidade, que, como se sabe, possui uma relevância incontestável em todo o continente, ocupa uma dimensão central nas religiões africanas, pois diz respeito tanto à perpetuação quanto à regeneração da vida – um tema de suma importância que, ali, diz respeito não só à reprodução humana, mas também à fecundidade da terra e à procriação dos animais (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 263). Um exemplo dessa mentalidade encontra-se expresso em *Efuru*, de Flora Nwapa, romance em que a protagonista-título se debate com a própria infertilidade e, depois, com o luto da perda da única filha, questionando, ao final, por que as mulheres veneravam a deusa do lago

²⁸² “African goddesses are most associated with the process of human creation in terms of womanhood, motherhood, fertility, childbirth, and pregnancy. African goddesses are often linked to the symbolism of sacred vessels, bowls, and other containers that signify the womb so they oversee the initiation of birth. In doing so, the womb and menstrual blood (which are sacred waters) cause goddesses to be keepers of great bodies of water” (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 293).

²⁸³ “Lakes embody unique qualities of water that are distinct from streams, rivers, waterfalls, seas, and oceans. Like streams and rivers, lakes are a source of precious freshwater and fish, both essential for sustaining life. However, unlike rivers, lakes are completely bordered by land that, combined with their ability to nurture and sustain life, liken them to the life-sustaining fluids of the womb. Therefore, many lakes are considered ‘mothers,’ have feminine attributes, or are connected with origins. The Luo name for Africa’s most famous lake, Nalubaale (Victoria), the second largest freshwater lake in the world, translates as ‘Mother of Gods.’ Lubaale means deity, and the prefix *na* denotes the feminine. [...] Lake Nalubaale is also the source of the Nile River. The ancient Egyptians referred to the lands south of the Nile Valley as *ta-kenset* or **literally placenta land**” (ASANTE, MAZAMA, 2009, p. 375, emphasis added).

²⁸⁴ Sob uma perspectiva simbólica, a placenta – órgão que realiza o intercâmbio de substâncias entre a circulação do feto e a materna – sempre espelhou “as águas primordiais e a terra, onde a vida tomou forma e se desenvolveu. Entre os maoris, a mesma palavra **whenna** significa terra e placenta” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995, p. 722, destaque dos autores).

(local), uma divindade-mulher que, apesar de bela, rica e feliz,²⁸⁵ jamais conhecera “a alegria da maternidade” (NWAPA, 1966, p. 221). Ela se chama(va) *Uhamiri*, “aquela que tem *mmiri*, ou água como sua raiz”, em igbo (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 404, tradução nossa),²⁸⁶ e é integrante do contingente espectral *Mami Wata* – que abrange o panteão de deidades aquáticas da tradição vodum praticada sobretudo no Benin e no Togo –, batizada conforme a paragem na qual se assenta seu culto.²⁸⁷ *Mami Wata* é provavelmente a corruptela do inglês *mommy/mammy* e *water*, ou seja, “mamãe das águas” (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 404), embora haja quem advogue sua origem etimológica a partir do egípcio antigo: *ma* ou *mama* quer dizer verdade ou sabedoria, e *uati* significa água; além disso, *wat* ou *waat* é a palavra para “mulher” em várias línguas sudânicas (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 404).

No romance de Nwapa, a deusa escolhe Efurú como uma de suas sacerdotisas (NWAPA, 1966, p. 147), o que na prática significa uma condenação à esterilidade (NWAPA, 1966, p. 162-163). É por esse motivo que a protagonista, até o final da narrativa, não mais engravida, vendo frustrados os planos de ser novamente mãe e ceifada a possibilidade de voltar a sentir a ansiada “alegria da maternidade” – locução que inspirou o título do romance de Emecheta, a cuja análise iremos nos dedicar no capítulo seguinte. Menções à tal alegria, aliás, aparecem ao menos mais três vezes nesta obra de Nwapa: “Um ano se passou e nenhum filho veio. Efurú não esmoreceu. ‘Ainda sou jovem, Deus certamente não iria me negar a alegria da maternidade’, dizia amiúde a si mesma” (NWAPA, 1966, p. 24, tradução nossa);²⁸⁸ “Mas nossos ancestrais foram bondosos o bastante para me abençoarem com uma filha e a alegria de ter tido um bebê, a realização de que eu não era estéril me encheu de felicidade” (NWAPA, 1966, p. 63, tradução nossa);²⁸⁹ “[...] graças a Deus meu útero carregou um bebê durante nove meses. Graças a Deus eu tive o bebê e ela era uma criança normal. Teria sido terrível se me fosse negada a alegria da maternidade” (NWAPA, 1966, p. 165, tradução nossa).²⁹⁰ Tais excertos reforçam o peso social, para a mulher, da incoerência da maternidade em uma comunidade (igbo) tradicional durante o período pré-

²⁸⁵ Representação típica desse tipo de divindade, geralmente descrita como forte, mas ao mesmo tempo elegante e majestosa (ASANTE, MAZAMA, 2009, p. 293).

²⁸⁶ “[...] which has *mmiri*, or water as its root” (ASANTE, MAZAMA, 2009, p. 404).

²⁸⁷ Entre os igbo, além de *Uhamiri*, *Mami Wata* recebe nomes como *Ezenwaanyi*, “Rainha ou Chefe das Mulheres”, *Nnekwunwenyi*, “Mulher Honorável”, *Ezebelamiri*, “Rainha que vive nas Águas”, e *Nwaanyi mara mma*, “Mulher Mais do que Bela”; em partes do antigo Zaire, ela é *Mamba Muntu*, “Pessoa Crocodilo”; na diáspora, é conhecida como *Watramama* no Suriname e na Guiana; *Mamadjo* em Granada; *Iemanjá/Yemaya* no Brasil e em Cuba; *La Sirène*, *Erzulie* e *Simbi* no Haiti; e *Lamanté* na Martinica (ASANTE, MAZAMA, 2009, p. 404).

²⁸⁸ “A year passed, and no child came. Efurú did not despair. ‘I am still young, surely God cannot deny me the joy of motherhood,’ she often said to herself” (NWAPA, 1966, p. 24).

²⁸⁹ “But our ancestors were kind enough to bless me with a daughter and the joy of having a baby, the realization that I was not barren filled me with happiness” (NWAPA, 1966, p. 63).

²⁹⁰ “[...] thank God my womb carried a baby for nine months. Thank God I had this baby and she was a normal baby. It would have been dreadful if I had been denied the joy of motherhood” (NWAPA, 1966, p. 165).

colonial; Efuru, apesar de ter perdido sua única filha – vitimada por uma enfermidade infantil não especificada (NWAPA, 1966, p. 68) – sentia-se grata por tê-la tido, pois sempre que outras mães falavam sobre suas experiências maternas, podia dividir com elas sua exultação, embora a pequena Ogonim não estivesse mais viva (NWAPA, 1966, p. 165).

Mesmo tendo vivido o resto de seus dias na vã esperança de novamente conceber, Efuru sentia certo alívio por se saber capaz de gerar e parir uma criança – o que, por si, já era motivo de júbilo. E a razão por trás dessa fixação (africana) pela (in)fertilidade está diretamente ligada à forma como o universo é encarado no continente: “Os africanos [...] creem em uma força vital que permeia tudo o que há – seres humanos, animais, plantas, minerais, objetos e fenômenos. Essa força vital compartilhada, responsável pela unidade ontológica do mundo, deriva de Deus, o Ser Supremo, e é, portanto, sagrada” (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 263, tradução nossa).²⁹¹ Logo, para manutenção da ordem cósmica, é preciso haver fecundidade, pois sem descendência e fartura, “viola[-se] o tecido da sociedade. É como rasgar um furo em uma bela trama. É preciso repará-la ou todos sofrem” (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 51, tradução nossa).²⁹² Daí porque a *tanatofobia*, i.e., o medo da morte, adquire uma dimensão comunitária em África; não se trata de mero temor individual, como no Ocidente (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 51), mas de uma preocupação com a conservação da existência como um todo. Não espanta, pois, que haja uma abominação generalizada da esterilidade nas sociedades africanas; esse estigma social constitui uma incompreensível perturbação da ordem social e religiosa (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 540). “Uma pessoa que não gera filhos, e, portanto, não tem descendentes, encerra a reprodução social e extingue a linhagem familiar” (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 540, tradução nossa),²⁹³ uma ocorrência calamitosa, pois **os descendentes são o meio pelo qual o nome ancestral e a herança da família se perpetuam** (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 540): “Em outras palavras, os filhos asseguram a imortalidade pessoal das famílias e a continuidade da existência humana” (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 540, tradução nossa).²⁹⁴

O antigo evoca [...] uma espécie de elo com as forças supratemporais de conservação. [...] Aos olhos de certos psicanalistas, de uma forma paradoxal mas bastante justa, o antigo sugere a infância, a primeira idade da pessoa, a nascente do rio da vida. Colore-

²⁹¹ “African people [...] believe in a life force that permeates all that is—human beings, animals, plants, minerals, objects, and phenomena. That shared life force, which is responsible for the world’s ontological unity, ultimately derives from God, the Supreme Being, and is therefore sacred” (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 263).

²⁹² “[...] violates the fabric of the society. It is like tearing a hole in a beautiful blanket. It must be repaired or everyone suffers” (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 51).

²⁹³ “A person who bears no children, and therefore has no descendants, in effect terminates social reproduction and extinguishes the family line” (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 540).

²⁹⁴ “In other words, children ensure the personal immortality of families and the continuity of human existence” (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 540).

se assim com os prestígios do paraíso perdido. Para a simbólica, o *antigo* não é o que está perempto, mas sim o que é persistente, durável, participante do eterno. Influencia o psiquismo como elemento estabilizador do Além. É o contrário do *velho* que, em geral, associamos [...] ao perecível, à fragilidade” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995, p. 63-64, destaques dos autores).

A ideia por trás da fertilidade reprodutiva pode ser de sacrifícios rituais para os Mortos por parte dos descendentes vivos. Ao sacrificar, os vivos recebem força vital do [seu] ancestral, e o ancestral recebe imortalidade. O que se busca é a ausência total de morte infinitamente perpetuando a sociedade através da força vital (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 566, tradução nossa).²⁹⁵

A compulsoriedade reprodutiva africana, portanto, vai além do imperativo biológico e, embora deste não possa se distanciar, ganha contornos transcendentais, fundados na mística da perenidade espiritual da existência humana. O valor atrelado à procriação talvez ajude a explicar a persistência das práticas poligâmicas nas comunidades africanas mais tradicionais (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 540), nas quais a mulher estéril é repudiada e preterida em favor de outra, em regra mais jovem, que possa cumprir o importante papel de dar continuidade à família. Daí se deduz porque a mulher que se torna mãe é reverenciada por isso – embora, como vimos, tal condição não a poupe de violências de gênero. Mesmo nas zonas urbanas, longe das prescrições tribais que outrora imperavam, essa mentalidade persiste, coagindo as mulheres à maternidade. Isto posto, nosso foco doravante será a experiência materna à luz dos subsídios aqui compilados, de modo a se investigar, em cada um dos (dois) romances objeto de análise, como a maternidade é enxergada (e vivida) pelas protagonistas, anotando semelhanças e apontando diferenças entre ambas, no intuito de aferir se há, em África, como no Ocidente, **uma percepção monolítica da maternidade**. Para tal, nortearemos nossa abordagem a partir do enfoque biopsicossocial, bem como de uma perspectiva transcendental, metafísica, “porque a mãe é um ser humano e introduz fantasias na relação interativa com seu bebê” (LEBOVICI, 1987, p. 45), isto é, pauta sua prática materna a partir de (pre)concepções não necessariamente racionais, herdadas da cultura e época em que ela se situa, bem como de questões pessoais muitas vezes inescrutáveis, mas que podem ser sempre objeto de inquirição científica.

²⁹⁵ “The idea behind reproductive fertility may be ritual sacrifices for the Dead by the living descendants. By sacrificing, the living receive the vital force of the ancestor and the ancestor receives immortality. What one seeks is infinite deathlessness by perpetuating the society through vital force” (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 566).

3 A APOTEOSE MATERNA COMO TRAGÉDIA FEMININA: BUCHI EMECHETA E AS IRONIAS DA MATERNIDADE

3.1 A mulher implodida: Buchi Emecheta, iconoclasta (afro)feminista

Homens misóginos ficam ameaçados quando uma mulher reclama o poder da caneta, que é a reserva criativa patriarcal da masculinidade. É de se esperar. Contudo, muitas leituras feministas do texto de Emecheta são feitas em nome de um grupo e não de um indivíduo. [...] sempre ler um autor individual como se representante de uma categoria subalterna se traduz em cerceamento e apropriação: espelha a tentativa pirogênica de Francis de silenciar a voz de Adah. Apesar disso, Emecheta é quase invariavelmente lida como uma escritora africana, uma designação que, a depender do posicionamento ideológico do leitor, pode tanto ajudá-la quanto prejudicá-la (ROTHWELL, 2007, p. 294, tradução nossa).²⁹⁶

Emecheta, que mais tarde assumiu o rótulo de feminista africana, claramente desejava que seu trabalho fosse lido como texto literário, e não como manifesto (ROTHWELL, 2007, p. 299, tradução nossa).²⁹⁷

Quando publicou *O riso da Medusa* (1975) – ensaio que insta(va) as mulheres a tomar a caneta e escrever – a escritora francesa (nascida na Argélia) Hélène Cixous não sabia que seu texto seria considerado um manifesto feminista. A obra tornou-se maior que a (sua) autora, que, surpresa com a repercussão, demorou 35 anos para permitir uma reedição no mercado editorial francês (CIXOUS, 2022, p. 35-36) – embora não tenha deixado de apreciar as ramificações de suas palavras, consideradas um marco do feminismo francófono. No referido ensaio-manifesto, Cixous (2022, p. 61) censura o uso da locução “continente negro”,²⁹⁸ atribuída à mulher na obra freudiana para designar uma suposta inescrutabilidade do (ser) feminino: “nos fizeram acreditar que ele era escuro demais para ser explorável. E [...] querem nos levar a acreditar que o que nos interessa é o continente branco, com seus monumentos à Falta. E nós acreditamos”. Os homens, prossegue a autora, “dizem que há dois irrepresentáveis: a morte e o sexo feminino [...] porque precisam que a feminilidade esteja associada à morte; [...] precisam ter medo de nós” (CIXOUS, 2022, p. 62-63) – foi contra esse temor projetado, portanto, contra essa “invenção” masculina,

²⁹⁶ “Chauvinist men feel threatened when a woman assumes the power of the pen, the patriarchal creative preserve of masculinity. We can expect no less. However, many feminist reading’s of Emecheta’s pen writes in the name of a group, rather than as an individual. [...] always reading an individual writer as the token of a particular subaltern category is tantamount to curtailment and appropriation: it mirrors Francis’s pyrrhogenic attempt to silence Adah’s voice. However, Emecheta is almost invariably read as an African woman writer, an attribute which, depending on the ideological position of her reader, is deemed to work in her favor or against her” (ROTHWELL, 2007, p. 294).

²⁹⁷ “Emecheta, who later went on to assume the label of African feminist, clearly wanted her work to be read as literary text, not a manifesto” (ROTHWELL, 2007, p. 299).

²⁹⁸ “[...] porque você é África, você é negra. Teu continente é negro. A escuridão é perigosa. Na escuridão você não vê nada, você tem medo. Não se mova porque você pode cair. [...] O horror à escuridão, nós o interiorizamos” (CIXOUS, 2022, p. 46).

que ela se rebelou, convocando as mulheres a uma insurreição verbal, à tomada da escrita para si. “Ao longo de sua história abafada, elas viveram em sonhos, em corpos calados, em silêncios, em revoltas áfonas” (CIXOUS, 2022, p. 65), e somente por meio do assalto da caneta – símbolo máximo do poder(io) masculino – elas, outrora tão amordaçadas, pode(ria)m enfim dizer de si, clamando a própria verdade e atestando que “o continente não é um escuro impenetrável. Eu já fui várias vezes para lá” (CIXOUS, 2022, p. 63).

Eu defendo [...] que a escrita foi, até agora, e de maneira bem mais extensa, repressiva, mais do que supomos ou confessamos, administrada por uma economia libidinal e cultural [...] tipicamente masculina –, lugar no qual se reproduziu de modo mais ou menos consciente e de maneira aterrorizante – [...] o afastamento da mulher; lugar que trouxe consigo [...] todos os sinais da oposição sexual (e não da diferença), lugar no qual a mulher nunca teve *sua* fala, sendo isso o mais grave e imperdoável, já que é justamente a escrita *a própria possibilidade* de mudança, o espaço do qual pode se lançar um pensamento subversivo, o movimento precursor de uma transformação das estruturas sociais e culturais. [...] Quase toda a história da escrita se confunde com a história da razão, da qual ela é ao mesmo tempo o efeito, o suporte, e um dos álibis privilegiados (CIXOUS, 2022, p. 49, destaques da autora).

A escrita – literária ou não – sempre representou, no Ocidente, a materialização física, documental, da dominação masculina, o arcabouço da lógica fálica, o sustentáculo da virilidade tirana e da opressão das mulheres. Mas, segundo avalia Cixous (2022, p. 70), é justamente nesse alijamento, nessa condenação à outridade absoluta, que a mulher, “em segredo, em silêncio, no seu foro íntimo, [...] se expande e se multiplica, pois, por outro lado, ela sabe muito mais sobre viver e sobre a relação entre a economia pulsional e o controle de si do que qualquer homem”, fazendo deste comedimento uma oportunidade de fermentação que culminará em uma produção escrita amadurecida, *sua*, e não meramente referencial ou submissa à letra masculina. Portanto, a literatura (de autoria) feminina é, idealmente, uma instância de realização total para a mulher – razão por que sua expressão artístico-intelectual não deveria ser tolhida por classificações que a aprisionem. Definir a obra de uma autora como sendo a “de uma mulher negra”, por exemplo, é uma adjetivação útil somente na medida em que nos ajuda a situá-la no mundo, mas pode se tornar perigosa a partir do momento em que a empregamos para além desse escopo ilustrativo, como se uma bandeira (panfletária) ou o símbolo de uma causa qualquer – quer a feminina (ou feminista), a racial, a social etc. Escritores (homens, brancos) são lidos como “autores”, apenas, o que reproduz e reitera a lógica da supremacia masculina (eurocêntrica), confirmando-os como o molde a partir do qual todos os outros (e todas as outras) serão medidos e rotulados. Assim, embora Buchi Emecheta seja, de fato, uma mulher negra (africana), quando lemos sua produção escrita sob uma ótica estritamente feminina/feminista e/ou racial/marginal(izada), corremos o

risco de reforçar a sua outridade e estabelecer limites às possibilidades interpretativas de seu(s) texto(s), condenando-a à fixidez interpretativa.

Isso não impede, é claro, que a sua criação literária, assim como a de Adébáyò, sobre a qual nos debruçaremos no capítulo subsequente, seja(m) lida(s), interpretada(s) e dissecada(s) à luz de um aparato teórico de cunho feminista, por exemplo. Afinal, uma vez publicada, a obra não mais pertence ao autor, mas ao público – que lhe confere o(s) valor(es) e significado(s) que bem desejar, de acordo com suas próprias inclinações (e preconceitos) e em conformidade com seu repertório particular. Logo, embora Cixous (2022, p. 36, grifo da autora) rejeite rotulações e afirme, convicta, “não sou *autora de manifestos*. Ouviram bem?”, foge ao controle dela o que o leitor faz de seu texto. Tendo isso em vista, é no mínimo curiosa a declaração de Emecheta sobre qual seria o objet(iv)o central de *As alegrias da maternidade*: segundo a autora, o romance seria um argumento em defesa do controle da natalidade – “[t]er muitos filhos não lhe torna um ser humano melhor. [...] O que o tipo de civilização ocidental demandava não era a mesma coisa exigida anteriormente” (OGUNDELE, 1996, p. 453, tradução nossa).²⁹⁹ O tema que a própria escritora enxerga como prevalente em sua obra-prima não é de todo descabido, por óbvio, mas é apenas uma de várias interpretações possíveis, um enfoque dentre tantos; embora sua intenção tenha sido apontar que ter uma prole extensa não necessariamente garante, à mãe, o amparo (de seus filhos) na velhice, a crítica preponderante sempre enxergou no texto, mais do que qualquer outra coisa, **uma desmistificação da maternidade como única instância de autorrealização feminina em África**. Assim, mesmo quando diante de declarações categóricas saídas da boca (ou da pena) dos próprios autores, a verdade é que nós podemos captar “[t]udo, exceto o instante em que as palavras surgiram, luminosas e distintas, na mente do criador, e que a mão começou a escrever” (MANGUEL, 2021, p. 39).

O labor criativo, afinal, é sempre um mistério inescrutável. Mas por mais que a magia e os *insights* da escrita jazam ocultos, imersos em segredos, nós ainda assim ansiamos por (tentar) “descobrir o que os autores dizem sobre as circunstâncias que envolveram o ato de criação, que livros leram, quais eram os pormenores cotidianos da vida deles, o estado de saúde, a coloração de seus sonhos” (MANGUEL, 2021, p. 39), de modo a descortinar, ainda que apenas parcial ou brevemente, os meandros da criação literária. Para o escritor argentino Alberto Manguel (2021, p. 38), este impulso seria irresistível, pois “exigimos uma explicação para tudo: desejamos saber como cada coisa foi criada, o que a fez acontecer, qual a primeira pulsação que pôs o animal em movimento, de onde veio aquela coisa que temos hoje diante de nós”. O mesmo raciocínio

²⁹⁹ “Having so many children does not make you a better human being. [...] What the western type of civilization demanded was not the type of civilization demanded earlier on” (OGUNDELE, 1996, p. 453).

é defendido pelo autor peruano Mario Vargas Llosa (2015, p. 97), que postula que “o romancista não cria a partir do nada, mas em função de sua experiência, [e] o ponto de partida da realidade fictícia é sempre a realidade real, tal como a vive o escritor”. Em *A orgia perpétua: Flaubert e Madame Bovary* (1975) – ensaio que dissecou a *magnum opus* do célebre autor francês Gustave Flaubert –, o ganhador do Nobel de Literatura de 2010 defende que são os temas que escolhem os escritores, e não o contrário, e que é esse “mistério” que faz com que, rendidos ao chamado, grandes autores escrevam grandes obras:

Isso não quer dizer, naturalmente, que a “inspiração” baixe sobre ele como um eflúvio celeste, mas apenas que tem um passado e um presente, uma soma de experiências, algumas das quais lhe servem como material de trabalho. Certos assuntos tocam fibras profundas do seu ser, excitam sua sensibilidade, provocam nele a vontade de criar, e outros, ao contrário, o deixam indiferente. Por que alguns sim e outros não? Porque os temas que o estimulam em nível consciente preexistem, de modo embrionário e difuso, em sua subjetividade. Eles o fascinam porque dão forma, envoltório episódico, figura simbólica a experiências que são a própria origem de sua vocação, decepções radicais da vida que fizeram brotar nele e necessidade de recriar a vida, experiências que, ao indispor-lo com a realidade, lhe despertaram essa vocação de criar realidades imaginárias. [...] a escolha do tema é, na realidade, uma “aceitação”, [...] Sua primeira **ação de romancista consiste em uma pilhagem sistemática de tudo o que está ao alcance de sua sensibilidade** (VARGAS LLOSA, 2015, p. 97-98, grifo nosso).

Conforme vimos no tópico 1.3, a escrita de *The joys of motherhood* foi catalisada por um episódio de desavença entre mãe e filha (EMECHETA, 1986, p. 237), mas é preciso que se diga, ainda, que isso não se deu em um vácuo, e que outros fatores contribuíram para a decisão da escritora de escrever sobre este tema em particular. “O grau de consciência que o romancista tem de seus roubos varia, [...] e não é raro o caso de autor inconsciente do furto que fundamente sua obra. Por outro lado, é difícil que um romancista chegue a ter consciência cabal de tudo o que usou para criar” (VARGAS LLOSA, 2015, p. 98-99). Logo, muito embora não seja possível catalogar com exatidão todo o arsenal de vivências de um autor que culminou em determinada obra – pois esta é fruto “sempre de um conglomerado de experiências, importantes, secundárias, ínfimas, ocorridas em épocas e circunstâncias diferentes, estagnadas no fundo do subconsciente ou frescas na memória, algumas vividas pessoalmente, outras apenas ouvidas, outras lidas” etc. (VARGAS LLOSA, 2015, p. 99) –, é perfeitamente cabível, sim, apontar episódios que tenham contribuído para a sua feitura. No caso de Buchi Emecheta, a briga com sua filha foi apenas um estímulo final, por assim dizer, **o incentivo que faltava para que a escrita ocorresse naquele momento em particular**, e não antes ou depois. Porém, a inspiração para escrever um romance sobre a maternidade em particular surgiu a partir de uma experiência inusitada da vida da autora

– que, conforme se verá, já há muito vinha ruminando sobre o assunto, muito antes de se sentar para efetivamente escrevê-lo.

Antes de mais nada, cumpre esclarecer que Emecheta (1986, p. 203) já havia resolvido, desde 1975, que seus livros sobre África seriam escritos em forma de saga; o plano original era escrever um romance sobre a realidade africana que sua mãe conhecera (*The slave girl*), depois outro (cujo título ainda não fora escolhido) que seria sucedido, cronologicamente, por *The bride price* e *Second-class citizen* – os únicos do projeto que ela havia escrito até então – e, por fim, uma autobiografia que culminaria no momento atual. *A menina escrava* (1977) “seria o primeiro livro, em ordem cronológica, de meu estudo sobre a mulher negra da minha parte do mundo” (EMECHETA, 1986, p. 228, tradução nossa),³⁰⁰ posto que não dispunha de informações sobre a vida de nenhuma de suas avós, ambas mortas antes de ela ter nascido (EMECHETA, 1986, p. 228-229). Pode-se inferir, então, que o livro sem título a que ela aludia à época era (ou acabou sendo) *As alegrias da maternidade* (1979), cuja ação se passa justamente no período histórico entre 1934 até o final da década de 1950 – se considerarmos apenas a vida da protagonista Nnu Ego; ou desde 1909, se também levarmos em conta a história dos pais dela (EMECHETA, 2017, p. 14). Já a escolha do tema, a maternidade, deu-se a partir de um curioso evento, que a comoveu profundamente: a atmosfera de paz do leito de morte da mãe de seu editor inglês, Clive Allison (EMECHETA, 1986, p. 232-233). Emecheta menciona tal acontecimento – ter podido observar aquela senhora calmamente se despedir da vida em um quarto no apartamento do filho – como algo da maior importância “porque [a] ajudou a escrever [seu] livro de maior sucesso comercial até então, *As alegrias da maternidade*” (EMECHETA, 1986, p. 233, tradução nossa, destaque da autora).³⁰¹

Esse incidente me mostrou que a morte pode ser pacífica e bela. Que alguns filhos [homens] podem realmente cuidar de suas mães. Em nossa região do mundo, quando uma mãe adoece assim, as pessoas procuram a filha dela e, na falta, a nora. Toda vez que eu encontrava Clive Allison depois disso, recordava como ele havia transformado seu apartamento num quarto de hospital para a mãe moribunda (EMECHETA, 1986, p. 233, tradução nossa).³⁰²

Em *As alegrias da maternidade*, eu criei uma mulher, Nnu Ego, que gastou toda a sua energia, todo o seu dinheiro e tudo o que tinha para criar os filhos. [...] ela fez de tudo, exceto se prostituir, para ganhar dinheiro. E esteve tão ocupada com tudo isso que não

³⁰⁰ “[...] was to be the first book in chronological order of my study of the black woman from my part of the world” (EMECHETA, 1986, p. 228).

³⁰¹ “[...] because it helped me in writing my most best-selling book to date, *The joys of motherhood*” (EMECHETA, 1986, p. 233).

³⁰² “That incident showed me that death can be peaceful and beautiful. That some sons can really care for their mothers. In our part of the world when a mother is that ill, people start looking for her daughter, and failing that her daughter-in-law. Whenever I saw Clive Allison after that, I always remembered how he turned his flat into a hospital room for his dying mother” (EMECHETA, 1986, p. 233).

teve tempo de cultivar nenhuma amizade [...] Seus filhos cresceram e foram embora. Eles ainda a amavam, mas estavam ocupados com as suas próprias vidas – tanto que, quando [...] ela ficou muito cansada, morreu sozinha à beira da estrada, sem nenhum dos seus oito filhos vivos para lhe segurar a mão (EMECHETA, 1986, p. 239, tradução nossa).^{303; 304}

O enredo do romance, brevemente delineado por Emecheta acima, é a perfeita antítese do evento que lhe serviu de inspiração; ao contrário da mãe de seu editor, que morreu de forma digna e serena, cercada pelos seus e sob os cuidados do filho, a protagonista da obra perece no total abandono, precocemente consumida pelos intensos anos de total dedicação à prole. Talvez justamente por isso a força da mensagem seja tão impactante: a tragédia de Nnu Ego acentua a inocuidade de seus esforços – e sua frustração, intuída ao longo de toda a obra e consumada no drama final de seu abandono e morte, coroa a mensagem do romance, potencializando sua verve denunciadora e iconoclasta. Mas, antes de adentrarmos na análise minuciosa da trama, cumpramos atacar seus aspectos formais, destrinchando alguns elementos constitutivos básicos. Não no intuito de divorciar fundo e forma, pois “[a] melhor crítica [...] é aquela que dilui considerações sobre o conteúdo na discussão formal” (SONTAG, 2011, p. 12, tradução nossa) –,³⁰⁵ mas para melhor situar, para fins didáticos, os pilares básicos do texto, e assim apreender a estrutura que sustém o edifício ficcional, o esqueleto que ampara o corpo narrativo. Isto posto, já informamos que, no que concerne ao **tempo histórico**, a ação do romance se desenvolve no período em que a Nigéria se encontrava sob domínio colonial britânico.³⁰⁶ Quanto ao **tempo cronológico**, trata-se de uma narrativa linear que começa *in media res* – no primeiro capítulo, intitulado “A mãe”, deparamo-nos com a protagonista em estado de agitação e desespero, mas não sabemos, ainda, o porquê; a partir do segundo, “A mãe da mãe”, a ação transcorre de forma sequencial, contínua, do começo ao fim da narração; e, ao final do quarto capítulo, “Primeiros sustos da maternidade”, o tempo narrativo finalmente “alcança”, cronologicamente, o do início do romance, ocasião em que tomamos ciência do que levou Nnu Ego à instância de perturbação e ímpeto suicida em que se ela encontra(va) no momento em que a conhecemos:

³⁰³ “*In The Joys of Motherhood I created a woman, Nnuego, who gave all her energy, all her money and everything she had to raise her children. [...] she did everything except whore herself to raise money. She was so busy doing all this that she had no time to cultivate any friends [...] The children grew up and left. They loved her still, but they were busy with their own lives – so much so that when [...] she became too tired, she died alone by the wayside with none of her living eight children to hold her hand*” (EMECHETA, 1986, p. 233).

³⁰⁴ Na verdade eram sete, e não oito, os filhos vivos da protagonista ao final da narrativa, dos nove que ela parira.

³⁰⁵ “*The best criticism [...] is of this sort that dissolves considerations of content into those of form*” (SONTAG, 2001, p. 12).

³⁰⁶ “**O ano era 1934 e o local era Lagos, na época colônia britânica.** [...] naquele tempo, Lagos estava crescendo depressa e, pouco depois, seria a capital de um país recém-estabelecido chamado Nigéria” (EMECHETA, 2017, p. 11-12, grifo nosso).

Então, uma manhã, **na manhã em que esta história teve início**, quando Nnu Ego foi pôr o bebê nas costas antes de ir [...] vender seus produtos, ela o viu, seu bebê, Ngozi, deitado onde ela o deixara um momento antes, morto. Morto feito pedra. Não gritou; não chamou o marido. [...] saiu do quarto, trôpega, andando de costas, até girar como um furacão ardente e correr (EMECHETA, 2017, p. 77, grifo nosso).

Nnu Ego recuou e saiu do quarto, os olhos perdidos e vidrados, contemplando o vazio. [...] ela avançava como se estivesse em transe, [...] Foi de encontro à porta, afastou-se dela e [...] correu como se a perseguissem, [...] Correu como se nunca mais fosse parar. [...] sentiu [...] dor em seus pequenos jovens seios, soltos sob a blusa, [...] se enchendo depressa de leite, desde o nascimento de seu menininho, **quatro semanas antes**. Seu bebê... Seu bebê! [...] os braços de Nnu Ego envolveram os seios doloridos, mais para confirmar sua maternidade que para aliviar o peso deles. [...] sentiu o leite escorrer, umedecendo sua blusa; e a outra dor sufocante se intensificou, [...] como se tivesse o propósito de espremer para fora de seu corpo [...] a própria vida. Só que o leite tinha como sair e aquela dor não (EMECHETA, 2017, p. 11-12, grifo nosso).

No primeiro trecho, ocasião em que a história que está sendo narrada chega ao momento em que o relato teve início (a corrida frenética de Nnu Ego, envolta em dor e luto, tencionando tirar a própria vida), **o narrador fica aparente**, expondo o “artifício” em que consiste a ficção: ao afastar o véu, a voz narrativa revela se tratar de alguém contando uma história. História essa que “teve início” não necessariamente naquela fatídica manhã, mas que começou a ser relatada a partir dali, daquele ponto em específico, por opção do narrador – que poderia muito bem tê-la iniciado antes ou depois. Ao começá-la num instante de frenesi, com a protagonista surgindo abalada e confusa, o narrador cumpre dois propósitos: primeiramente, a) apresenta a heroína do romance – a “mãe” do título – num momento pivotal de sua vida, tomada por um arrebatamento tal que a faz descuidar da própria aparência; e, ao mesmo tempo, b) mostra o entorno, a cercania, indicando (ao leitor) quando e onde se passa a ação narrada – situando-a no tempo, como vimos alhures, e no **espaço**, como veremos a seguir:

Um ou dois madrugadores a viram, tentaram detê-la para perguntar aonde ia. Porque viram **uma jovem de vinte e cinco anos, cabelo comprido não muito bem trançado e sem pano de cabeça para cobri-lo**, vestido uma buba solta de andar em casa e [...] uma lappa desbotada amarrada com força em torno da cintura fina, e deduziram que as coisas não iam nada bem. [...] **a indumentária da jovem estava muito desleixada** para ser usada fora de casa e seu cabelo muito desarrumado para ficar descoberto, [...] uma espécie de **selvageria em seus olhos** [...] denotava **um espírito perturbado**. [...] a dor e a raiva competiam dentro dela; [...] E era àquilo que ela queria dar fim muito, muito depressa (EMECHETA, 2017, p. 12-14, grifos nossos).

O bairro residencial de Yabá, a uma pequena distância da ilha, fora construído pelos britânicos e para os britânicos, embora muitos africanos, como o marido de Nnu Ego, trabalhassem lá como serviçais e empregados domésticos; [...] Nnu Ego passou a toda velocidade pelas bancas do mercado Zabo, [...] Pedrinhas [...] no caminho por onde ia espetaram seus pés quando chegou à Baddley Avenue; [...] chegou ao mercado de Oyingbo, [...] se aproximando de uma área agitada da cidade [onde] já havia gente na rua. [...] Logo tudo estaria encerrado, [...] sob a água profunda que corria embaixo da ponte Carter (EMECHETA, 2017, p. 11-14).

Em poucas páginas, o cenário é estabelecido e o leitor é transposto para o caos daquela manhã: percorremos com Nnu Ego as ruas de Lagos, avançando agitadamente sob os primeiros raios de sol, testemunhando a crescente agitação das ruas à medida que o dia progride – mesmo quem não conhece a geografia local consegue acompanhar o percurso da protagonista do pacato bairro de Yabá, onde o marido dela trabalha, até a ponte Carter, de onde ela planeja(va) se atirar em direção à própria morte. Neste ponto da narrativa, ainda não sabemos ao certo o que houve: estamos diante de uma jovem mãe em estado de notória aflição – com seios cheios de leite, que latejam e escorrem. Através dos olhos dos madrugadores, ficamos sabendo que ela tem vinte e cinco anos e aparência descuidada – roupas desalinhadas, cabelos desgrehados –, e que devido ao aspecto desleixado e à bestialidade de seu olhar, pode-se inferir que algo não está certo, que as coisas vão mal. Dor e raiva são as duas emoções (prevalentes) que, alternadamente, tomam-na – sabemos disso porque **a onisciência do narrador a penetra e nos informa o que se passa em seu íntimo**. Mas há outro sentimento à espreita, que, ao que parece, ela ainda não é capaz de nomear: a vergonha – “Pois como Nnu Ego poderia mostrar o rosto ao mundo depois do que acontecera? Não, melhor nem tentar. Melhor acabar com tudo daquele jeito, o único jeito certo” (EMECHETA, 2017, p. 12). Aqui vemos o uso exemplar do chamado **discurso indireto livre**, em que a voz narrativa (onisciente) se mescla à consciência (subjativa) da própria personagem; a frase soa como um comentário da própria Nnu Ego, e não de alguém que desinteressadamente só relata os fatos. Não fica explicitado de quem seria a opinião de é “melhor nem tentar e acabar tudo”, pois, ao fazer uso desse recurso, o narrador imprime sub-repticiamente o pensamento da protagonista na (sua) exposição da cena, sem precisar chamar a (nossa) atenção para isso; ele o faz “naturalmente”, mediante uma técnica empregada, pela primeira vez, por Gustave Flaubert:

[...] a chave da flexibilidade de seu estilo, o que permite as constantes mudanças, essa harmoniosa conjugação de perspectivas diferentes que vai estruturando a realidade fictícia em muitos planos ao mesmo tempo [...] acabaria sendo subversiva na história do romance. [...] A grande contribuição [...] consiste em aproximar tanto o narrador onisciente do personagem que as fronteiras entre ambos se evaporam, em criar uma ambivalência na qual o leitor não sabe se aquilo que o narrador diz provém do relator invisível ou do próprio personagem que está monologando *mentalmente*: [...] o leitor tem a impressão de que se produziu a transsubstanciação (VARGAS LLOSA, 2015, p. 238-239, destaque do autor).

O estilo indireto livre, **ao relativizar o ponto de vista, consegue uma via de entrada para a interioridade do personagem**, uma aproximação com sua consciência, que é tanto maior quanto o intermediário – o narrador onisciente – parece se volatilizar. **O leitor tem a impressão de ter sido recebido no próprio seio dessa intimidade**, de estar escutando, vendo, uma consciência em movimento antes e sem necessidade de que se converta em expressão oral, ou seja, sente que participa de uma subjetividade. O método [...] para conseguir isso é um uso sábio dos tempos verbais e, sobretudo, da interrogação (VARGAS LLOSA, 2015, p. 240, grifos nossos).

Como *poderia* Nnu Ego encarar o mundo após o ocorrido? Não poderia, é *melhor nem tentar*. A única saída possível era *acabar com tudo*. A pergunta feita e logo respondida, embora apareça textualmente como uma observação exterior, é, na verdade, um mergulho na psique da protagonista – é ela quem se interroga e é ela quem rebate o próprio questionamento. O tempo verbal utilizado, **o futuro do pretérito do indicativo**, anuncia uma dúvida, uma conjectura, um arrazoamento. Estrutura similar é utilizada na frase que se repete, sinistramente, como um (mau) presságio, ao longo da obra: “O que mais uma mulher pode(ria) querer/desejar?” (EMECHETA, 2017, p. 70, 164, 237, 308).³⁰⁷ Inicialmente proferida em voz alta por Nnaife (o segundo marido de Nnu Ego) em admoestação à esposa insatisfeita, a frase é repetida pela própria protagonista numa tentativa de se autoconsolar; e, mais adiante, reaparece na boca de uma senhora aleatória em censura a Adaku (a esposa que Nnaife herdara de seu falecido irmão); por fim, a provocativa pergunta (res)surge na voz narrativa em forma de discurso indireto livre, como uma provocação: “Por acaso não tivera o maior sepultamento que Ibuza já vira? [...] as pessoas não entendiam por que Nnu Ego não atendia às preces que lhe dirigiam, **pois o que mais uma mulher poderia desejar, além de ter filhos que lhe dessem um sepultamento decente?**” (EMECHETA, 2017, p. 308, grifo nosso); “*for what else could a woman want but to have sons who would give her a decent burial?*” (EMECHETA, 2013, p. 224). A dureza da pergunta, claramente retórica, está no fato de que ela só admite uma resposta – nada, a uma mulher não é dado desejar nada além do (pouco) que já possui, devendo ademais se mostrar contente para não parecer insubmissa ou ingrata. Repetida, no ocaso do romance, sem aspas que indiquem ter sido proferida por alguém em específico, a tal indagação provoca um efeito ainda mais desolador. Como tampouco denota uma opinião ou conclusão do **narrador onisciente**, o que ela na verdade simboliza é o concurso de vozes daquela localidade naquela época – o pensamento corrente ali, a convicção reinante então.³⁰⁸

Esse senso comum arbitrário, que diz que à mulher (africana) não é lícito almejar nada além da maternidade – nem nada aquém, vez que não maternar tampouco se lhe apresenta como uma opção viável –, constitui o cerne do romance; a mensagem de controle da natalidade talvez seja uma decorrência dessa premissa dogmática, um efeito colateral que, embora previsto e até desejável, não nos parece configurar sua essência. A repetição da pergunta (retórica), esparsada porém contundentemente reiterada ao longo do texto, “ecoa mais horripilantemente a cada nova

³⁰⁷ No original, em inglês, a frase aparece como “*What else/more does a woman want?*” (EMECHETA, 2013, p. 49, 117, 170, 224).

³⁰⁸ No romance *Jardim de mulheres* (*Ancestor stones*, 2006), da escritora escocesa e serra-leonense Aminatta Forna (2007, p. 194-195), a personagem Hawa assim se expressa em dado momento: “Dei-lhe três filhos. [...] O que mais podia um homem pedir?”

iteração” (ROBOLIN, 2013, p. 3, tradução nossa),³⁰⁹ e expõe a limitação das opções femininas (em África). Dito isso, embora saibamos “que obras de arte não devem nunca ser dissecadas do princípio ao fim em significados especificáveis, [...] escrever significa, primeiro, refletir acerca da vida, para só então representá-la” (MUSIL, 2018, p. 144), de modo que, enquanto críticos, o nosso trabalho é tentar ir sempre (mais) a fundo, “não apenas no teor escandalosamente visível das ideias, mas **também nas iluminações absolutas e indefiníveis da dicção, no cintilar das formas, no silêncio**, e em todas as coisas que não podem ser reproduzidas” (MUSIL, 2018, p. 144, grifo nosso), esquadrinhando as entrelinhas da ficção em busca de significados possíveis, ainda que não sejam (auto)evidentes. Só assim atingiremos seu núcleo, seu âmago – e, absortos nessa sonda exploratória, traremos à tona os sentidos que saltam aos olhos (assim como aqueles que jazem imersos nas profundezas), propondo novas visões que amplifiquem a compreensão da obra e do universo que a informa. E é o próprio texto quem nos diz como lê-lo, pois

[...] está implícita na ficção, uma estrutura conceitual que é resultado do criado e nunca o precede, algo que jaz no mais profundo da história, e diante dessa verdade submersa **o autor e o leitor têm exatamente os mesmos direitos de mergulhar atrás dela e trazê-la à luz**. [...] a intencionalidade do autor se extravia no curso da criação e é substituída por uma intencionalidade moral, política e filosófica gerada pela própria ficção, que pode ser discrepante com a ideologia consciente do criador. [...] Desse modo, **fica descartada uma leitura unívoca: a interpretação será sempre exterior ao criado, um acréscimo que poderá variar conforme a obra repercute em cada época ou em cada pessoa**. É o leitor quem deve, segundo sua inteligência, convicções e experiências, relacionar ficção e realidade, vincular (ou desvincular) o imaginário do vivido (VARGAS LLOSA, 2015, p. 268).

Porém, para podermos lançar um novo olhar sobre o clássico de Emecheta, é mister que avali(z)emos as leituras anteriormente realizadas – todas uníssonas em reputar *As alegrias da maternidade* **uma incisiva e inequívoca crítica à idealização da maternidade**. Pois a autora, sempre muito investida na promoção de mudanças sociais, “foge do retrato prevalente na escrita africana em que a maternidade é honorífica. [...] Ao narrar as ‘alegrias’, Emecheta [...] constrói uma **trama elaborada para demolir o mito, ao mesmo tempo em que finge defender o velho ideal**” (UMEH, 1998, p. 151, tradução nossa, grifo nosso).³¹⁰ Este juízo valorativo é ratificado em outros exames críticos da obra, como os trechos exemplares a seguir – redigidos por algumas das mais importantes vozes de pesquisadoras africanistas da contemporaneidade, exegetas tanto do trabalho da escritora em particular quanto autoria (feminina) africana como um todo:

³⁰⁹ “[...] resonates more chillingly with each iteration” (ROBOLIN, 2013, p. 3).

³¹⁰ “[...] breaks away from the prevalent portraiture in African writing in which motherhood is honorific. [...] In describing the ‘joys,’ Emecheta [...] builds an elaborate story to demolish the myth, while at the same time pretending to uphold the age-old idea” (UMEH, 1998, p. 151).

[...] em muitas sociedades africanas *a maternidade define a feminilidade*. [...] Casar e ter um filho confere à mulher mais respeito ante os parentes do marido, pois ela passa a ser referida então como “Mãe de _____”. [...] Tal preocupação com a maternidade é patente em quase toda a ficção africana moderna. [...] quase todo romance dramatiza os esforços de uma mulher para conceber: o seu medo de ser substituída, a felicidade causada pela concepção e pelo parto ou a aflição face à maternidade fracassada, vários esforços para apaziguar os Deuses e precipitar a gravidez, seguidos das alegrias e/ou dores da maternidade (DAVIES, 1986, p. 243, tradução nossa, destaque da autora).³¹¹

A desmistificação da definição unidimensional de **feminilidade como maternidade** é retratada de maneira admirável em *As alegrias da maternidade*, da nigeriana Buchi Emecheta, exemplar ao representar as alegrias paradoxalmente experimentadas como pesares da maternidade. A protagonista Nnu Ego é levada a crer que **a maternidade é sua única identidade enquanto mulher**. Após parir vários filhos, e mesmo durante seus esforços para criá-los, ela se diminui ao confessar que não sabe “como ser outra coisa senão uma mãe”. As experiências de Nnu Ego revelam as violentas implicações da noção social que equipara feminilidade a maternidade. Uma mulher não é nada, é um ser não-humano se não for mãe. Gestações incessantes também são uma forma de violência, e consomem a força vital de Nnu Ego. É como se ela se encontrasse exilada do próprio corpo, que não a pertence; ele é debilitado com o parto e o cuidado de nove filhos, provocando-lhe a morte aos quarenta (KATRAK, 2006, p. 214, tradução nossa, grifos nossos).³¹²

A devoção de Nnu Ego ao bem-estar dos filhos e do marido lamentavelmente lhe traz poucas e fugazes alegrias. Sua busca por validação através da maternidade é frustrada a cada passo, tragicamente minada por um complexo aparato de contradições com as quais ela se vê incapaz de negociar. Deste romance emerge uma voz autoral corajosa e irreverente, que desafia os estilos de vida tradicionais e atuais para pôr em evidência o que jazia oculto. Emecheta contesta não o fato da maternidade em si, mas os seus opressivos termos sociais: as extraordinárias expectativas e os sacrifícios exigidos das mulheres em nome de um ideal que se torna ainda mais esquivo diante das mudanças sociais. [...] A conexão explícita entre o status feminino e a escravidão se dá ao longo de toda a obra substancial de Emecheta. Essa ilação enfatiza as opressivas condições domésticas e sociais que condenam mulheres africanas a vidas de abnegada servidão. [...] o valor da mulher depende, primeiro, de sua capacidade de gerar filhos e, segundo, de sua [pre]disposição para atender aos desejos e necessidades dos outros (ROBOLIN, 2013, p. 1-3, tradução nossa).³¹³

³¹¹ “[...] in many African societies motherhood defines womanhood. [...] To marry and mother a child, entitles a woman to more respect from her husband’s kinsmen for she can now be addressed as “Mother of _____.” [...] This preoccupation with motherhood is evident in almost all modern African fiction. [...] almost every novel dramatizes a woman’s struggle to conceive: her fear of being replaced, the consequent happiness at conception and delivery or agony at the denial of motherhood, various attempts to appease the Gods and hasten pregnancy, followed by the joys and/or pains of motherhood” (DAVIES, 1986, p. 243, emphasis in original).

³¹² “Demystification of the one-dimensional definition of **womanhood as motherhood** is represented strikingly in Nigerian Buchi Emecheta’s *The Joys of Motherhood*, exemplary in its representation of the joys that are experienced paradoxically as the sorrows of motherhood. The protagonist Nnu Ego is socialized most effectively to believe that **motherhood is her sole identity as a woman**. After bearing several children, and even as she struggles to raise them, she belittles herself in this admission that she does not know “how to be anything but a mother.” Nnu Ego’s experiences reveal the violent implications in the social notion of womanhood equated with motherhood. A woman is nothing, a non-human if she is not a mother. Incessant childbearing is also a form of violence which consumes Nnu Ego’s bodily strength. It is as if she is exiled from her own body which did not belong to her; it is consumed in bearing nine children, feeding them, and dying prematurely at forty” (KATRAK, 2006, p. 214, emphases added).

³¹³ “Nnu Ego’s devotion to her children’s and husband’s well-being yields lamentably few and fleeting joys. Her quest for validation through motherhood is thwarted at every turn, tragically undermined by a complex set of contradictions she finds herself unable to negotiate. From this novel emerges a bold, irreverent authorial voice that confronts traditional and new ways of life to make starkly clear what has been rendered invisible. Emecheta

O foco temático de Emecheta nesse romance são as implicações, para as mulheres, da patrilinearidade num contexto em que “uma mulher que não produz um filho para seu marido [é] uma mulher fracassada”, pois que **seu papel principal na vida é tornar o marido imortal pela geração e criação de filhos homens** [...]. A ironia central nasce da expectativa da heroína do romance, Nnu Ego, de que, ao desempenhar essa função, as “alegrias da maternidade” – a realização na glória refletida e a garantia de segurança na velhice – serão suas. [...] Nnu Ego é, de fato, tanto em sua composição psicológica quanto no sacrifício de seu potencial humano em favor da ordem patriarcal, a escrava reencarnada – assim como o são todas as mulheres que não desafiam a ordem e tentam inventar um modo alternativo de ser (STRATTON, 1996, p. 106-107, tradução nossa, grifo nosso).³¹⁴

Essa constatação do tema central da obra, repetida *ad nauseam* em absolutamente todas as análises a que tivemos acesso durante a realização desta pesquisa, costuma chamar a atenção de especialistas como de leigos, devido, dentre outras coisas, à **composição das personagens**, i.e., à estruturação narrativa da vida (sobretudo) da protagonista, que nos permite testemunhar e vivenciar as experiências que culminam na confirmação da tese fulcral do romance – a de que ter filhos em excesso não constitui garantia de satisfação intrínseca ou sossego futuro. “É [...] a personagem que com mais nitidez torna patente a ficção, e através dela a camada imaginária se adensa e se cristaliza” (ROSENFELD, 2014, p. 21). É através da personagem/protagonista que o enredo ganha vida (CANDIDO, 2014, p. 53), que a história adquire corporeidade, que a ação concatenada toma forma humana e, assim, penetra mais vividamente em nós – “na vida, a visão fragmentária é imanente à nossa própria experiência; é uma condição que não estabelecemos, mas a que nos submetemos. No romance, ela é [...] **racionalmente dirigida pelo escritor, que delimita e encerra, numa estrutura elaborada, [...] o conhecimento do outro**” (CANDIDO, 2014, p. 58, grifo nosso). É esse jogo de palavras montado com um fim específico, é esse recorte verbal tecido no afã de criar um todo coeso, que faz com que percebamos as personagens como “vivas”. Se o enredo é bem amarrado, como é certamente o caso em *As alegrias da maternidade*, a protagonista surge com uma lógica interna própria, uma coerência subjetiva sólida, crível, que

challenges not the fact of motherhood itself, but rather its oppressive social terms: the extraordinary expectations and sacrifices demanded of women in the name of an ideal made all the more elusive by dramatically changing times. [...] The explicit association of women's status and enslavement runs throughout Emecheta's substantial oeuvre. This linkage stresses the oppressive domestic and social conditions that force African women into lives of self-abnegating servitude. [...] a woman's worth rests on, first, her ability to bear children and, second, her willingness to meet the desires and needs of others” (ROBOLIN, 2013, p. 1-3).

³¹⁴ “*Emecheta's thematic focus in this novel is on the implications for women of patriliney in the context of which 'a woman without a child for her husband [is] a failed woman,' her primary role in life being to render her husband immortal by producing and nurturing a number of sons [...]. The central irony arises from the anticipation of the novel's heroine, Nnu Ego, that if she executes this function, the "joys of motherhood" – fulfillment in reflected glory and the assurance of security in her old age – will be hers. [...] Nnu Ego is, indeed, both in her psychological makeup and in the sacrifice of her human potential to the patriarchal order – the slave woman reborn – as are all women who do not defy that order and attempt to establish an alternative mode of being*” (STRATTON, 1996, p. 106-107).

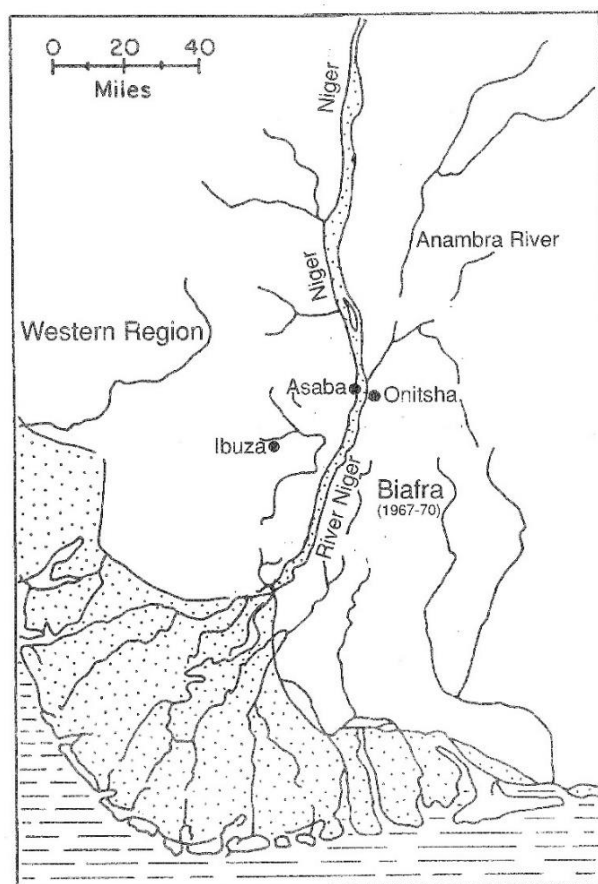
é fruto do minucioso labor estilístico dos bons autores. “A força das grandes personagens vem do fato de que o sentimento que temos da sua complexidade é máxima [...] devido à unidade, à simplificação estrutural que o romancista lhe deu” (CANDIDO, 2014, p. 59), o que as faz saltar da página e nos acompanhar como se uma presença “real”.

Ademais, grandes personagens, como é o caso de Nnu Ego, costumam deixar sua marca em nós mesmo depois de terminada a leitura, daí porque sentimos o fim do romance como se a partida de um amigo íntimo, de alguém sobre quem sabemos os passos e os segredos, os juízos e as pulsações. Se estamos, de certo modo, condenamos a esquecer os seres (humanos) de carne e osso que abandonam nossas vidas, isso não ocorre com as personagens (fictícias), que podem ser reavivadas a todo instante: sua “deliquescência na memória [não] é irremediável, na medida em que o personagem literário pode ser ressuscitado indefinidamente, com o mínimo de esforço de abrir as páginas do livro e deter-se nas linhas adequadas” (VARGAS LLOSA, 2015, p. 14). Ao revisitar personagens marcantes, aliás, é sempre possível divisar um pormenor não avistado antes, um detalhe ou outro que, tendo passado despercebido na leitura inicial, ganha relevância inédita e nos ajuda a melhor compreender o fascínio que nutrimos pela obra. É exatamente isso que intentaremos fazer a seguir: lançar um novo olhar sobre o **enredo** e as **personagens** da obra em questão, no intuito de buscar outras possibilidades de leitura – minúcias inexploradas, dados negligenciados, recantos obscuros. Começaremos, pois, pelo capítulo dois, “A mãe da mãe”, a **analepse** que narra a ancestralidade imediata da protagonista. Esta, a propósito, que no capítulo anterior se encontrava em pleno empenho suicida, perguntava-se por que razão seu *chi* a estaria punindo daquela maneira. Certa de que o *chi* era uma mulher – pois apenas uma mulher saberia castigar tão exemplarmente outra –, ela atribui as dores de que padece à sede de vingança desse *chi*-mulher, responsável por fazer de sua vida “um catálogo de desastres” (EMECHETA, 2013, p. 9), uma existência recheada de infortúnios e sabores, iniciada vinte e cinco anos antes, em uma remota aldeia chamada Ibuza.

Ibuzá, anglicização de Igbo-uzo, que significa literalmente “Igbo que vivem a meio do caminho” (EMECHETA, 2000a, p. 13), é a terra ancestral de Buchi Emecheta e também o berço de sua protagonista mais famosa, Nnu Ego. Segundo a mitologia local, o tal povoamento surgiu quando o jovem príncipe Umejei – exilado de Isu por ter matado acidentalmente um adversário durante uma luta amigável – fundou a cidade após ter deixado a Igbo-uzo e atravessado o rio Níger, a oeste. É a própria Emecheta (2000a, p. 11-12) que relata isso, no prólogo de *A menina escrava*, que funciona como prelúdio à (toda a) sua obra sobre as mulheres igbo: o pai de Umejei abençoou seu filho emigrante e, entregando-lhe uma cabaça, disse-lhe que onde ela pingasse no chão, “aí será tua casa, aí crescerás e te multiplicarás. O teu povo, os teus filhos e filhas encherão

a cidade, [...] Perdoo-te o que aconteceu: [...] Mas as almas são iguais no nosso clã: nenhuma é maior que outra. A lei da nossa terra não consente que continues vivo em Isu; [...] vai em paz”. Situada em uma zona próspera ladeada pelos rios Oboshi e Atakpo, e protegida em meio a uma espessa vegetação florestal (fig. 16), “para chegar a Ibuza, deixamos para trás o rio Níger perto de Onitsha, caminhamos para a afanosa cidade-mercado de Asaba e continuamos depois sempre a direito” (EMECHETA, 2000a, p. 12). Nascida na (então) capital nigeriana, Lagos, Emecheta se mudou para Ibuza depois da morte do pai – trajetória ficcionalizada em *The bride price* –, ao passo que Nnu Ego faz o percurso inverso: natural de Ibuza, ela parte em direção a Lagos por ocasião de seu (segundo) matrimônio. Esse duplo pertencimento, verdadeira cisão entre mundos aparentemente antagônicos, é relevante na medida em que ilumina o processo de inadequação por que passa(m) a(s) protagonista(s) no decorrer da(s) obra(s) da autora. Este, aliás, é um tema recorrente na literatura dela, que também aborda, em seus romances ditos londrinos, a condição de exilada que a mulher imigrante (africana ou caribenha) precisa enfrentar diuturnamente na Grã-Bretanha.

Figura 16 – Mapeamento da Nigéria (do universo ficcional) de Buchi Emecheta.



Mapping Buchi Emecheta's Nigerian World

Fonte: UMEH, 1996, p. xii.

Ibuza – ou Ibusa; ambas as grafias estão corretas e são intercambiantes inclusive na obra da própria Emecheta – representa o idílio, o éden, o paraíso que, quando abandonado, não pode (ja)mais ser recuperado. Ainda que regresse à terra natal – e Nnu Ego eventualmente volta para lá –, esse retorno nunca é completo, pois, uma vez operada a ruptura, a fragmentação torna-se incorrigível, incontornável.³¹⁵ Assim, “iremos analisar a exploração de Emecheta dos processos históricos, econômicos e políticos que alteraram os destinos femininos na época colonial – dos agrupamentos rurais aos centros urbanos – e como essas mulheres reagiram a eles” (EZEIGBO, 1996, p. 16, tradução nossa).³¹⁶ As mudanças sócio-históricas ocorridas na região estão expostas já na primeira página no capítulo dois, que, embora se chame “A mãe da mãe”, começa focando a vida do pai da protagonista, o próspero guerreiro e chefe local Nwokocha Agbadi – um homem que só se sentia (sexualmente) atraído por mulheres rebeldes, marrentas, arredias: “Quando ele era moço, a mulher que cedia a um homem sem antes lutar pela própria honra não era respeitada. Considerar uma mulher sossegada e tímida como desejável foi uma coisa que [...] surgiu mais tarde, depois do tempo dele, com o cristianismo” (EMECHETA, 2017, p. 16). Embora pareça, à primeira vista, ter ocorrido uma mudança de paradigma, o tratamento dispensado às mulheres permanece igual nos dois contextos, com uma mera sobreposição de novas formas de vexação à conduta sexual feminina – se antes elas precisavam performar uma “luta” em defesa da honra, agora deviam manifestar recato ou candura; em ambos os casos se percebe uma postura pudica, exigindo-se das mulheres atenção especial à (própria) castidade.

Nenhuma palavra é inocente, sobretudo para o sociólogo francês Pierre Bourdieu (2014, p. 12), que situa a raiz da dominação masculina na linguagem (cotidiana), que é a sua expressão mais palpável e imediata, responsável por gerar um tipo de violência muito específico – a que se dá o nome de violência simbólica e que consiste numa forma de “violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou [...] do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento”;³¹⁷ uma violência, em suma, a que as próprias vítimas tendem a anuir. Essa percepção de mundo, fruto de um discurso socio-historicamente construído, torna-

³¹⁵ “O exílio [...] é terrível de experienciar. Ele é uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser superada. E, embora seja verdade que a literatura e a história contêm episódios heróicos, românticos, gloriosos e até triunfais da vida de um exilado, eles não são mais do que esforços para superar a dor mutiladora da separação. **As realizações do exílio são permanentemente minadas pela perda de algo deixado para trás para sempre**” (SAID, 2003, p. 46, grifo nosso).

³¹⁶ “[...] we shall analyze Emecheta’s exploration of the historical, economic and political processes that affected the fortunes of women in the colonial period – from the rural community to the urban center – and how women responded to them” (EZEIGBO, 1996, p. 16).

³¹⁷ “A força da ordem masculina se evidencia no fato de que ela dispensa justificção: a visão androcêntrica impõe-se como neutra e [...] funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça” (BOURDIEU, 2014, p. 22-24).

se um *habitus* e, por força da repetição, passa a ser vista como natural, inevitável (BOURDIEU, 2014, p. 21) – algo cuja “atuação é tão eficaz a ponto de estar introjetada não só nos recônditos mais obscuros da consciência, como também nas próprias emoções, paixões e sentimentos, não [sendo] sujeita a revogação volitiva” (FARIAS, 2019, p. 36). Assim, a virilidade, no homem, é considerada um atributo positivo, uma carga, algo que ele possui e que precisa reiteradamente provar, enquanto, para a mulher, o atributo equivalente seria a honra, “essencialmente negativa, só pode ser defendida ou perdida, sua virtude sendo sucessivamente a virgindade e a fidelidade” (BOURDIEU, 2014, p. 76). Esse binarismo é uma constante em todas as sociedades humanas, variando apenas quanto à intensidade ou gradação, e conforme a época e o lugar. E, no romance em tela, é a mola propulsora do desejo de Agbadi: a confirmação de sua varonilidade se dá por meio do ritual de conquista, do jogo da sedução – a prioridade é submeter as mulheres ao jugo sexual do macho –, tanto que ele se enfastia das esposas tão logo elas estejam às voltas com os exaustivos (e, para ele, entediantes) afazeres da domesticidade e da maternidade (EMECHETA, 2017, p. 17).

De certo modo, ele evoca o protagonista de *Things fall apart*, Okonkwo, pois também incorpora o papel de bastião de uma masculinidade que se revela o modelo a ser seguido naquela sociedade, o ideal almejado ali. Agbadi seria, portanto, no dizer da socióloga australiana R. W. Connell, um representante prototípico da masculinidade dita hegemônica, ou seja, o macho alfa “que encarna a [solução] presentemente aceita para o problema da legitimação do patriarcado, que garante [...] a posição dominante dos homens e a subordinação das mulheres” (CONNELL, 2005, p. 77, tradução nossa).³¹⁸ Em *O mundo se despedaça*, testemunhamos a ruína do sítio em que Okonkwo costumava reinar soberano, assistimos ao desmantelamento da lógica interna de seu universo pela invasão colonial. Antes disso, porém, acompanhamos sua saga como a de um herói magnânimo, situado no topo da pirâmide social local. O mesmo padrão se observa em *As alegrias da maternidade*: Agbadi representa o arquétipo masculino (nigeriano) por excelência – um homem que, além de força, virilidade e coragem, ostenta outro atributo também reputado varonil, a inamovibilidade. Ele é-nos apresentado como alguém que sempre esteve ali, naquela mesma localidade; residente de Ogboli, aldeia que, segundo a lenda, já existia antes da chegada dos igbos do leste, ele descendia do povo autóctone, que “dera permissão” para que o fundador de Ibuza lá se instalasse – em troca da cessão das suas viúvas aos nativos (EMECHETA, 2013, p. 10-11). Embora o vilarejo tenha sido incorporado por Ibuza – após duelos contra os anfitriões para pôr fim ao envio das esposas como prêmio (EMECHETA, 2013, p. 11) –, os descendentes

³¹⁸ “[...] which embodies the currently accepted answer to the problem of the legitimacy of patriarchy, which guarantees [...] the dominant position of men and the subordination of women” (CONNELL, 2005, p. 77).

dos povos originais continuavam a ostentar, orgulhosamente, a pecha de filhos da terra. Agbadi é caracterizado, pois, como uma criatura “tradicional” fruto desse passado de glória, um homem sólido e soberano que possuía várias mulheres: duas esposas oriundas de Ibuza, duas outras de seu próprio povoado e mais três que haviam sido capturadas como escravas em campanha, além de duas amantes – uma das quais, Ona (a futura progenitora da protagonista), era a sua preferida (EMECHETA, 2013, p. 11)

A mãe de Nnu Ego, por seu turno, é narrativamente construída como uma mulher indócil e insubmissa, uma criatura arredia que, embora de fato amasse aquele homem admirável que a cortejara durante toda a vida, jamais se submete(u) a ele, mantendo, até o fim de seus dias, sua independência e orgulho.³¹⁹ Ona não era seu nome de batismo, mas o apelido pelo qual Agbadi a chamava – “joia (de valor) inestimável”, em alusão ao fato de o pai dela, o chefe Obi Umunna, dizer que ela era um adereço (EMECHETA, 2013, p. 11). A insubordinação de Ona, aliás, tem como origem uma promessa feita ao pai, que, não tendo nenhum filho (homem) vivo, muito a estimava, não admitindo que a moça se curvasse a um homem (EMECHETA, 2013, p. 11-12). Ela então se negava a morar com Agbadi ou ser sua esposa, exultando em humilhá-lo, imune à sua riqueza, nome e beleza (EMECHETA, 2013, p. 11). Talvez seja esta, a propósito, a razão por que ele tanto a queria: sendo ela tão furtiva, o impulso de conquista dele era aguçado ainda mais, obliterando todo o resto e deixando-o enfeitiçado; afinal, que outro motivo, senão a magia, tê-lo-ia feito cair de amores por essa mulher “rude, egocêntrica e mimada” – a ponto de fazê-lo deixar de frequentar o próprio lar, luxuoso e com esposas sempre a servi-lo, e descumprir suas obrigações de marido? (EMECHETA, 2013, p. 12-13). O amor entre esse homem (arque)típico e essa mulher atípica é caracterizado como um encontro de iguais, a (con)junção de duas forças vitais sincrônicas, de duas potências que se somam – e não de uma (a masculina) dominando a outra (a feminina), como sói acontecer. A partir dessa (e) fusão de energias convergentes, nasce a protagonista, cuja existência, porém, jamais concretiza a promessa de potencialidade semeada por sua estirpe, como veremos.

³¹⁹ Fisicamente, ela é caracterizada como alguém “de estatura mediana e sua pele parecia a da noz de palma quase madura, acetinada, castanho-clara. O cabelo, cortado curto, cobria seu crânio [...] Quando ela andava, **seu precioso cinto de contas, feito do melhor coral, murmurava** [...] isso a tornava mais atraente. Tinha um jeito de apontar o queixo para a frente, como se visse com ele e não com os olhos, [...] não tinha muita paciência para caminhar e, quando corria [...] cobria com as mãos os seios, que balançavam, despidos e saudáveis. Era raro ela usar uma blusa; também não amarrava a lappa por cima dos seios, como as mulheres mais velhas” (EMECHETA, 2017, p. 19-20, grifo nosso). Mais tarde, dir-se-á que a beleza de Nnu Ego evoca a dela: “ela não é arrogante feito a mãe, mas seu jeito de jogar a cabeça para trás quando encara alguém, seu passo ligeiro... [...] já não se fazem mulheres como ela” (EMECHETA, 2017, p. 44). Sobre a indumentária feminina, o egiptólogo russo-italiano Boris de Rachewiltz (1964, p. 138) esclarece que o colar de contas usado pelas mulheres igbo ao redor da cintura (à altura dos quadris) era um adorno típico das solteiras, pois só às casadas era dado vestir roupas. Acreditava-se, à época, que uma moça que aparecesse vestida estaria tentando ocultar uma gravidez (DE RACHEWILTZ, 1964, p. 138).

Gravemente ferido após um ataque de elefante durante uma expedição de caça, Agbadi fica entre a vida e a morte (EMECHETA, 2013, p. 13); Ona, temendo perdê-lo, dedica-se dia e noite ao seu cuidado (EMECHETA, 2013, p. 14-15). Restabelecido, embora não cem por cento, ele a possui na cabana em que convalescia sob os cuidados dela: um coito intenso e ruidoso que causa comoção na aldeia (EMECHETA, 2013, p. 19-21) e faz com que a primeira esposa dele, Agunwa, adoça naquela mesma noite (EMECHETA, 2013, p. 21). A causa exata desta súbita enfermidade (e subsequente morte) é incerta, mas muitos atribuem-na à cópula escandalosa de seu marido com outra, uma conduta insensível e desrespeitosa, mormente por ter ocorrido com a tal amante que todos rotulavam uma “mulher má”, “encrenqueira e impetuosa” (EMECHETA, 2017, p. 30). O narrador não nos assegura que o falecimento de Agunwa se dera em decorrência desse fato, apenas insinua ter sido essa a razão; assim, quando Agbadi alega que a esposa mais velha era madura o bastante para não sucumbir ao ciúme e dar mau exemplo às mais novas, seu amigo Idayi responde-lhe que ele “fala de ontem à noite como se o que houve não passasse de uma pequena diversão. Mas nenhum de nós conseguiu dormir. Você e sua Ona acordaram até os mortos...” (EMECHETA, 2017, p. 31). Também Ona sabe que a responsabilizam pela morte da “rival”, ainda que ninguém (lhe) profira isso abertamente (EMECHETA, 2017, p. 32). Como em outras instâncias da obra, o narrador evita fazer ilações peremptórias que possam conduzir a julgamentos simplistas, preferindo deixar “no ar” certas questões; é no éter desse inconsciente coletivo, portanto, que muitas conclusões e opiniões se manifestam. Mediante o uso do discurso indireto livre, a voz narrativa penetra nas consciências (individuais e coletiva) e as anuncia em voz alta, levando-nos às mesmas interpretações dos fatos. É assim, por exemplo, que a narração nos faz crer que as futuras adversidades da vida da protagonista tiveram início bem antes de seu nascimento, quando do sepultamento dessa mulher que ela sequer chegou a conhecer:

As danças e os festejos fúnebres começaram muito cedo pela manhã e se prolongaram ao longo de todo o dia. [...] Ao entardecer chegou o momento de instalar Agunwa em sua sepultura. [...] sua escrava pessoal foi convocada pomposamente em voz alta pelo curandeiro: ela deveria ser posta no interior do túmulo em primeiro lugar. O certo seria [...] a boa escrava [pular] na sepultura por vontade própria, feliz de partir ao lado da ama; mas aquela jovem e bela mulher ainda não desejava morrer. [...] ela implorou insistentemente pela vida. [...] foi empurrada para dentro da cova rasa, mas se debateu e saiu [...], lutando e implorando, [...] Então o filho mais velho de Agbadi [...] golpeou com força a mulher usando o cabo de seu cutelo. “Vá como uma boa escrava!”, gritou. [...] A escrava [então] virou os olhos, agora vidrados com a aproximação da morte, para Agbadi. “Agradeço sua gentileza, Nwokocha, filho de Agbadi. **Eu voltarei para sua família, mas como filha legítima. Eu voltarei...**” Outro parente aplicou um golpe fatal na cabeça da moça e ela finalmente caiu no túmulo, em silêncio para sempre. Enquanto seu sangue esguichava, [...] ouviu-se um grito lancinante vindo do grupo de mulheres enlutadas, [...] Mas essa reação não fora provocada pelos sentimentos delas pela mulher morta, percebeu Agbadi; na verdade elas amparavam Ona para que não caísse (EMECHETA, 2017, p. 32-33, grifo nosso).

No dia seguinte, Ona descobre-se grávida; a maneira ominosa com que o homicídio da escrava e a concepção de Nnu Ego se conectam não é acidental: ao longo da obra, vários trechos há em que se pode inferir que a protagonista seria, de fato, o espírito retornado da escrava morta – ou melhor: que o seu *chi*, seu espírito protetor, seria a falecida fazendo valer sua promessa de que retornaria àquela família na qualidade de filha. Antes de prosseguirmos, é preciso dizer que o costume de sepultar os mortos com seus pertences – dentre os quais seus escravos pessoais – constituía prática comum em toda a África, não só entre os igbos:³²⁰ “escravos eram sacrificados e **enterrados com o seu dono, como mostram diversas escavações arqueológicas**. Entre os iorubás, [...] tinha-se o hábito de sacrificar um escravo por ano como oferenda ao orixá Ogum. Há inúmeros relatos de europeus assustadíssimos com cenas assim” (GOMES, 2019, p. 160, grifo nosso). O controverso costume, aliás, é o mote do drama *Death and the king's horseman*, de Wole Soyinka,³²¹ baseado em um fato histórico (documentado), segundo o qual o cavaleiro do rei (yorùbá) morto teria sido impedido, pelas autoridades coloniais, de levar a cabo o suicídio ritual preconizado pela lei. “Quando um chefe morria, eles realizavam sacrifícios [...] Escravos, serviçais e esposas eram assassinados, de modo que eles acompanhassem o chefe, assim como haviam feito por toda a vida” (HARTMAN, 2021, p. 39). Polêmicas à parte, a morte ritualística de escravos era algo corriqueiro à época naquela(s) localidade(s), razão por que não há motivo para alarde acerca de sua (suposta) crueldade ou inclemência – até porque todas as sociedades humanas de que se tem notícia, inclusive as europeias, em algum momento histórico cometeram atrocidades semelhantes (ou ainda piores) em nome do costume, da lei ou da religião.

Foquemos, portanto, no que de fato parece ser a verdadeira controvérsia do episódio em tela: a transmigração das almas. Transmigração, porém, talvez não seja o termo mais apropriado aqui, pois que sugere a passagem da alma de um corpo para outro, humano (como acreditam os adeptos do espiritismo kardecista) ou não (como creem os devotos do hinduísmo). À primeira crença dá-se o nome de **reencarnação**; à segunda, o de **metempsicose**: nesta última, o retorno da alma à existência material pode animar tanto a estrutura corpórea de seres vegetais e animais quanto a de humanos.³²² Na cosmologia igbo, contudo, a questão se apresenta de maneira mais

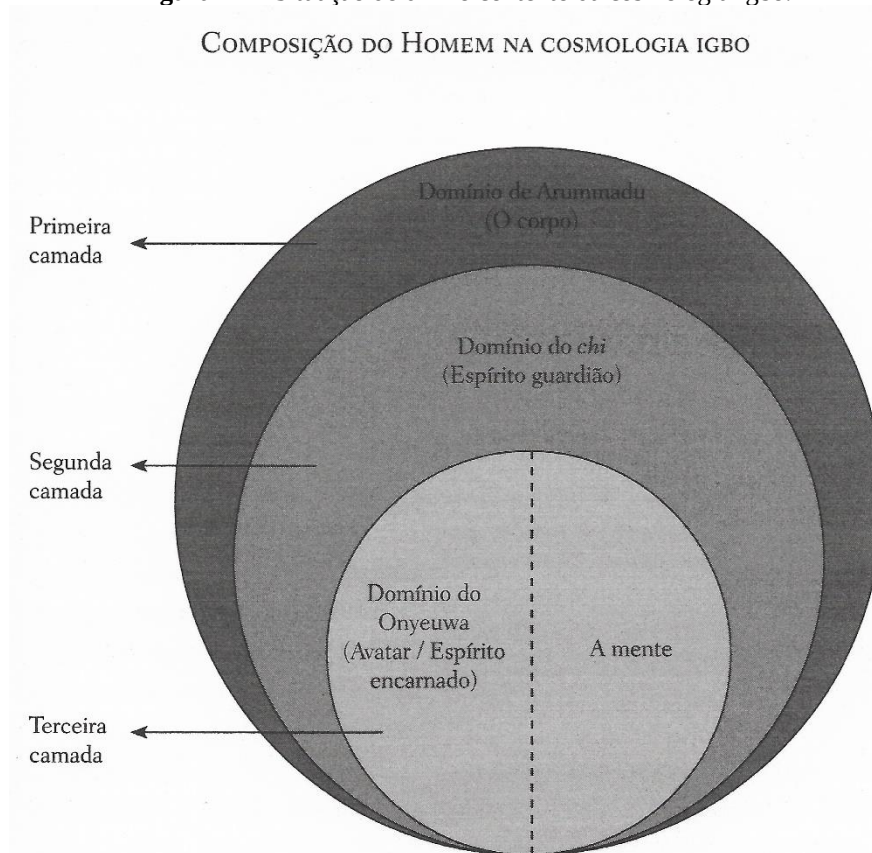
³²⁰ “[...] entre os ibos, um ou dois escravos por enterro, exceto no caso de um homem muito rico, quando as vítimas podiam atingir até a meia dúzia” (SILVA, 2021, p. 232).

³²¹ O drama ganhou uma adaptação cinematográfica em 2022; intitulado *Elesin Oba, the king's horseman*, o filme foi dirigido pelo romancista, dramaturgo e cineasta nigeriano Biyi Bandele, também responsável por guiar a versão fílmica de *Half of a yellow sun*, de Chimamanda Ngozi Adichie, lançada em 2013.

³²² “A crença na metempsicose, sob formas e nomes diversos, é atestada em inúmeras áreas culturais: indianas, helênicas, nórdicas etc. Ela é rejeitada pelo judaísmo, o cristianismo, o Islã, que [sentem] uma concepção do tempo linear, ao invés de cíclica. [...] A metempsicose aparece como um símbolo da **continuidade moral e biológica**” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995, p. 609, destaque dos autores).

complexa, pois a composição do ser humano abrange não apenas mente e espírito (encarnado), mas também um espírito guardião, o *chi*, além do invólucro físico, material (fig. 17). O conceito de *chi* é elusivo e enigmático, porém central para a compreensão da psicologia igbo (ACHEBE, C., 1976, p. 131), daí por que precisa ser destrinchado. A primeira acepção do termo pode ser traduzida como “deus, anjo da guarda, espírito pessoal, alma, duplo espiritual, etc.” (ACHEBE, C., 1976, p. 131, tradução nossa),³²³ e é a que nos interessa aqui. “Em geral, pode-se encarar o *chi* de alguém como sua outra identidade no mundo dos espíritos – como o *ser espiritual* que complementa seu *ser humano* terreno; pois nada pode existir sozinho, deve haver sempre outra coisa ao lado” (ACHEBE, C., 1976, p. 131, tradução nossa, destaques do autor).³²⁴ Porém, os igbo não erigiram um sistema de pensamento rígido (e documentado) para explicar o universo – e o lugar do homem nele –, preferindo utilizar as metáforas do mito e da poesia, de modo que qualquer juízo sobre o tema será sempre imperfeito, e baseado apenas em folclore, provérbios, nomes próprios, rituais e festivais (ACHEBE, C., 1976, p. 132).

Figura 17 – Situação do *chi* no contexto da cosmologia igbo.



Fonte: OBIOMA, 2019, p. 9.

³²³ “[...] god, guardian angel, personal spirit, soul, spirit double, etc.” (ACHEBE, C., 1976, p. 131).

³²⁴ “In a general way we may visualize a person’s *chi* as [if] his other identity in spiritland – his spirit being complementing his terrestrial human being; for nothing can stand alone, there must always be another thing standing beside it” (ACHEBE, C., 1976, p. 131).

Segundo Chinua Achebe (1976, p. 133), toda a consciência igbo se calca na ideia central de dualidade: nada é absoluto; sempre que algo se ergue, outra coisa se ergue ao lado. O mundo em que vivemos, pois, teria um correspondente exato no plano espiritual, onde o *chi* correlato a cada ser humano habita. Assim, o *chi* pode ser visto como um ente paralelo, um acompanhante (perene), uma “presença” que nunca abandona a pessoa a quem escolta – e que exerce um poder especial sobre esse homem (ou mulher) a quem está atrelado, i.e., ele (ou ela) é especialmente vulnerável ao (poder do) seu *chi* (ACHEBE, C., 1976, p. 135).³²⁵ Mas esse domínio do *chi* não é – e nem poderia ser, pois nada no universo igbo é – absoluto (ACHEBE, C., 1976, p. 135); acredita-se que os dons e talentos do ser humano lhe são concedidos, assim como seu caráter – sua “porção de vida” em geral –, antes de ele vir ao mundo; somente depois disso o *chi* passaria a agir como intercessor (ACHEBE, C., 1976, p. 136). Temos um exemplo perfeito dessa atuação mediatária no romance *Uma orquestra de minorias* (2019), do nigeriano Chigozie Obioma, que tem como narrador o *chi* do herói: o enredo, narrado em terceira pessoa, constrói-se a partir do ponto de vista desse ser (onisciente) que, empreendendo uma penosa jornada ao(s) confins do mundo espiritual, intercede em nome do “seu” humano para que ele não seja castigado por um mal inadvertidamente causado. Em *As alegrias da maternidade*, porém, isso não ocorre; não há nenhuma instância espiritual ou para-psíquica na obra; o narrador apenas alude à crença vigente, mas em nenhum momento remete a outra dimensão que não a terrena. Logo, não há como saber, com absoluta certeza, se o *chi* da protagonista seria de fato a tal escrava retornada – ou, sendo-o, se ela teria algum poder sobre o destino de Nnu Ego. Não obstante, a crença igbo nessa tal “entidade” certamente ajuda a iluminar a trama, já que sabemos que o *chi* nem sempre “apoia” o humano que acompanha:

Mas é claro que a ideia de um *chi* intransigente existe em igbo: [...] É preciso lembrar, porém, que quando se diz que alguém tem um *chi* ruim, o que está em jogo é o destino dele, não seu caráter. Um homem de moral impecável pode ainda assim ter o *chi* ruim, de modo que nada que ele faça dará certo. [...] O que sabemos sobre o *chi* pode então ser resumido no seguinte: toda pessoa tem um *chi* individual que a criou; [...] **a sorte de alguém na vida é, em maior ou menor grau, inteiramente controlada pelo seu *chi*.** [...] A ideia de individualismo é às vezes atribuída ao preceito cristão de que Deus criou todos os homens e, conseqüentemente, cada um deles seria digno aos olhos Dele. Os igbos vão mais além. Eles postulam a ideia de que todo homem é tanto uma criação única como a obra de um criador único. [...] E é de se esperar, naturalmente, que uma tal cosmogonia tenha conseqüências de amplo alcance na psicologia e nas instituições de um povo (ACHEBE, C., 1976, p. 137-138, tradução nossa, grifo nosso).³²⁶

³²⁵ Há um ditado igbo que diz: *dí nwaànyí ò ù chí yā*, o marido de uma mulher é o seu *chi* pessoal (WILLIAMSON, 2013, p. 50).

³²⁶ “But of course the idea of an intransigent *chi* does exist in Igbo: [...] We must remember, however, when we hear that a man has a bad *chi* that we are talking about his fortune rather than his character. A man of impeccable

Na obra, tais crenças (igbo) são, do ponto de vista enunciativo, sempre presumidas; sua veracidade ou validade jamais são questionadas, pois constituem pressupostos daquele universo psíquico particular, ou seja, correspondem à verdade cognitiva daquele sistema de pensamento em específico. Assim, pouco importa que o leitor adira ou não à noção de que a escrava morta possa voltar irremediavelmente atrelada ao destino da protagonista, pois mesmo que o elemento sobrenatural não seja crível – e de fato não há elementos textuais que o suportem –, a referência ao *chi* não busca “explicar” ou “justificar” o drama que se seguirá, servindo somente de âncora, no intuito de situar o leitor (mais intensamente) naquela localidade e época. De toda maneira, quando sabemos da maneira agourenta como Ona descobriu a gravidez, somos imediatamente remetidos ao capítulo que inaugura o romance – especificamente ao momento em que Nnu Ego, em pleno impulso suicida, deduz que apenas um *chi* mulher seria capaz de a fazer sofrer daquela maneira, imaginando um encontro com este *chi*, ocasião em que finalmente poderia questionar-lhe o porquê de estar sendo punida tão severamente (EMECHETA, 2013, p. 9). Não passa pela mente dela que seu sofrimento seja fruto de suas próprias escolhas ou do simples acaso – afinal, a morte súbita de um bebê não é uma ocorrência especialmente rara no mundo e, ademais, todo ser humano sob a face da Terra possui o seu quinhão de sofrimento para administrar. Para Nnu Ego, porém – e isso diz muito sobre como a mentalidade igbo opera(va) –, a única explicação possível para seu tormento jaz no cosmos, como se o universo fosse – e de fato o é para os igbo – impecavelmente ordenado, com a felicidade ou o suplício individual distribuídos conforme o (de)mérito de cada um, em uma perfeita simbiose transcendental.

Todavia, tal raciocínio não é uma crença pessoal dela, mas a mentalidade de seu povo, algo que lhe foi inculcido desde a mais tenra idade. Quando contava cerca de três anos, a menina – que nasceu com uma estranha protuberância na cabeça, logo coberta por sua farta cabeleira – começou a sentir fortes dores de cabeça, cuja causa, segundo o *dibia*, jazia justamente naquela saliência, indicativa do local exato onde a tal escrava havia sido golpeada no funeral de Agunwa (EMECHETA, 2013, p. 27). A criança seria, portanto – segundo asserção do feiticeiro, não do narrador –, a escrava morta retornada, que precisava ser “apaziguada” para garantir a felicidade futura da menina (EMECHETA, 2013, p. 27). E assim o foi: os rituais foram cumpridos e o *chi*,

character may yet have a bad chi so that nothing he puts his hand to will work out right. [...] What we know of chi can thus be summed up as follows: every person has an individual chi who created him; [...] a person's fortunes in life are controlled more or less completely by his chi. [...] The idea of individualism is sometimes traced to the Christian principle that God created all men and consequently every one of them is presumed worthy in His sight. The Igbo do better than that. They postulate the concept of every man as both a unique creation and the work of a unique creator. [...] And we should naturally expect such a cosmogony to have far-reaching consequences in the psychology and institutions of the people” (ACHEBE, C., 1976, p. 137-138).

aplacado em prol da paz da pequena Nnu Ego, agora órfã de mãe; Ona, que voltara a engravidar de Agbadi, morreu após o parto prematuro que também vitimou a criança (EMECHETA, 2013, p. 28). No terceiro capítulo, “A vida da mãe no começo”, há um salto de tempo considerável – e nos deparamos com uma Nnu Ego adolescente, uma moça em idade núbil que, aos dezesseis anos, desposa o jovem Amatokwu – e é imediatamente lembrada de sua função precípua assim que contrai núpcias: “Quando uma mulher é virtuosa, não tem dificuldade para conceber. Não demora e os filhos de Nnu Ego estarão chegando [...] aqui” (EMECHETA, 2017, p. 45). Assim como no Ocidente, o valor de uma mulher está atrelado à sua capacidade reprodutiva e, também, à sua castidade, conforme atesta a reação da família da noiva quando o pessoal de Amatokwu volta para “agradecer a dádiva de sua preciosa filha Nnu Ego” – “Minha filha mostrou ser uma virgem intacta. O povo do marido veio agradecer. [...] **Nnu Ego não nos envergonhou**. Oremos para que em menos de dez meses [...] venham agradecer de novo pelo nascimento de um filho” (EMECHETA, 2017, p. 45, grifo nosso).³²⁷

Matrimônio, em português, vem do latim *matrimoniu*, e faz referência “aos encargos e às dores que o casamento traz à mulher, [...] foi sem dúvida por isso que os romanos apelidaram de matrimônio o ato pelo qual ela se liga ao homem, fazendo assim realçar a importância do seu papel [...] como propagadora da espécie” (NASCENTES, 1955, p. 322). *Matricale* significa uterino (NASCENTES, 1955, p. 322), de modo que, no próprio radical da palavra que designa o consórcio entre homem e mulher, está contida a ideia de reprodução ou, mais especificamente, de uma reprodução que garanta a perpetuação da linhagem masculina. A maternidade é sempre certa, em oposição à paternidade, que é (apenas) aparente: presume-se que sejam do cônjuge os filhos havidos na constância do casamento. A boda tem como finalidade (histórica) agrilhoar a mulher a um (único) homem, por cuja descendência ela será responsável.³²⁸ Em inglês, o termo *marriage*, casamento, deriva do francês *mariage*, também indicando a ligação da mulher a um marido – *mari*, em francês, advém do latim *maritus* (WEDGWOOD, 1872, p. 410). No contexto africano não há muita diferença; entre os igbo, após se atestar a “virtude” da nubente – i.e., sua virgindade –, espera-se dela a execução de seu papel feminino primordial: gerar e parir filhos. Daí porque a não ocorrência desta almejada realização causa tanto horror: ao não desempenhar

³²⁷ A virgindade de Nnu Ego assegura que a noiva, intocada, irá parir apenas os filhos do marido, exigência que se observa, também, nas mais diversas sociedades humanas documentadas como um traço transcultural: “Não se pode deixar de aproximar [...] as adoradoras de Ámon, deus [egípcio] da fecundidade, e as Vestais, sacerdotisas da deusa do lar, Héstia (Vesta). Vesta tornar-se-á em Roma a deusa da Terra, a Deusa Mãe, e seu culto se caracterizará por uma extrema exigência de pureza. **É assim que o casamento, instituição que preside à transmissão da vida, aparece aureolado de um culto que exalta e exige a virgindade**” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995, p. 197, grifo nosso).

³²⁸ “Fazia parte da cerimônia grega de casamento colocar sobre a cabeça da noiva uma joeira cheia de frutos, gesto mágico evidente da fecundidade” (JUNG, 2019, p. 40).

o papel que dela se expecta, à mulher resta o menosprezo, a repulsa, até mesmo o escárnio. Não conseguir engravidar (logo) provoca, em Nnu Ego, *a priori* decepção, mas depois preocupação: à medida que os meses passam e a gestação não vem, ela frustra a expectativa de todos e precisa lidar com desapontamento estampado nas faces (EMECHETA, 2013, p. 31). Após realizar, mês após mês, sacrifícios para o *chi* na esperança de conceber (e nem assim lograr êxito), seu maior temor enfim se concretiza: a família de Amatokwu arranja-lhe uma nova esposa – a qual, ironia suprema, engravida já no primeiro mês de união (EMECHETA, 2013, p. 32).

À medida que a gravidez [da outra esposa] se tornava óbvia, **Nnu Ego foi se retraindo cada vez mais.** Na intimidade de sua cabana, examinava-se de alto a baixo. Apalpava o próprio corpo, jovem, firme e semelhante ao das outras moças. **Sabia que lhe faltava o sentimento líquido e suave da maternidade.** “Ah, minha chi, por que essa necessidade de me rebaixar tanto? Por que devo ser castigada? Sinto muito pelo que meu pai fez, tenho certeza de que ele também sente muito. Mas tente nos perdoar”. Foram muitas as noites em que ela derramou lágrimas de desesperança e frustração (EMECHETA, 2017, p. 46-47, grifos nossos).

Ao se sentir preterida pelo marido, ela o interpela e recebe como resposta que, sendo ele ocupado como é, não dispõe de “tempo para desperdiçar [sua] preciosa semente masculina com uma mulher estéril. [Tinha] que criar filhos para [sua] linhagem” (EMECHETA, 2017, p. 47); visitaria a cabana dela quando o bebê nascesse e a mãe começasse a amamentá-lo, mas que, por ora, Nnu Ego devia se ocupar da lavoura, colhendo o inhame, pois não tinha outra serventia ali (EMECHETA, 2017, p. 47). Humilhada, ela se distrai tomando conta do bebê, do qual cuida na ausência da coesposa (que estava sempre às voltas com as obrigações uxórias que Nnu Ego não era mais instada a cumprir). Numa dessas ocasiões, vendo o menino chorar quando sua mãe se achava na cabana do marido, ela lhe oferece o seio: “A agitação do bebê diminuiu e ele sugou com avidez, embora não houvesse leite. **Nnu Ego, de seu lado, sentiu um pouco a realização que tanto desejava.** Apaziguados, ambos caíram no sono” (EMECHETA, 2017, p. 49, grifo nosso). Esta não foi uma ocorrência singular; virou um hábito, a ponto de ela começar a produzir leite e até engendrar fantasias de fuga com a criança, tomando-a para si: “Tudo o que queria era uma criança para acalentar e amar” (EMECHETA, 2017, p. 49). Não se pode negar que o desejo de ser mãe era-lhe genuíno, e não uma mera imposição social – Nnu Ego de fato sentia, em seu âmago, a dilacerante dor do (ventre) vazio, ansiando uma criança que fosse (só) sua: “Começou a implorar ao menino que ou fosse seu filho, ou enviasse algum de seus amigos do outro mundo” (EMECHETA, 2017, p. 50). Não obstante, não se pode negar a pressão social que a maternidade engendra, de modo que:

Esses desejos se devem em parte à necessidade de se adequar à norma da fertilidade, mas também podem refletir o que chamo de *vontade institucionalizada* – uma vontade que é resultado de uma mistura dos próprios desejos da mulher e das expectativas da sociedade. Essa vontade institucionalizada, portanto, pode ser um sentimento concreto – tanto física quanto mentalmente – de querer verdadeiramente ser mãe, mas que não raro é despertado pela internalização por parte das mulheres das mesmas imagens que a sociedade designa exclusivamente à maternidade (DONATH, 2017, p. 43, destaque da autora).

É evidente que Nnu Ego demonstra um anseio real de ser mãe – arde, sofre, chora; roga ao *chi*, tenta apaziguá-lo com súplicas e feitiços –; porém, não resta dúvida de que essa vontade é intensificada, sim, pelo entorno social em que ela se encontra inserida. Quando, solteira, ouvia dos mais velhos a saudação comumente dirigida às moças – “Você viverá para embalar os filhos de seus filhos” (EMECHETA, 2017, p. 42) –, ela provavelmente a internalizava não como votos de uma vida longa, mas de uma vida fértil, pois que sem filhos, a existência de uma mulher não teria propósito algum. Portanto, nesse contexto, ser mãe é um destino inescapável, uma sentença irrecorrível: sequer é dado à mulher cogitar não o ser; e, às inférteis, resta amargar a má sorte e enfrentar o estigma que a esterilidade acarreta. O mesmo raciocínio se repete no Ocidente, onde **“uma mulher que não é mãe é uma pessoa vazia, insatisfeita e deficiente**, esperando para ser preenchida [...], a maternidade é encarada como o nascimento de uma mulher tão completa quanto possível. [...] uma mulher que não é mãe é considerada [...] por vezes uma não pessoa” (DONATH, 2017, p. 120, grifo nosso). Em *A filha perdida* (2006), romance da italiana Elena Ferrante, a protagonista Leda admite que, embora tenha voluntariamente querido ser mãe, essa é uma decisão nunca livre das pressões sociais: “Eu havia desejado Bianca; um filho é desejado com uma opacidade animal reforçada pelas crenças populares” (FERRANTE, 2016, p. 45). Esta coação social, a que todas as mulheres parecem estar sujeitas, é o tema central de outro romance: *Maternidade* (2018), da canadense Sheila Heti. De viés declaradamente autobiográfico, a obra acompanha o processo mental da protagonista, uma mulher que se questiona se quer ou não ser mãe: mesmo sem nunca ter desejado sê-lo antes, ela de repente se vê debruçada sobre a questão, às vésperas de completar 40 anos – uma data emblemática, ante a limitação cronológica do ciclo reprodutivo feminino, que a faz (re)pensar obsessivamente sobre o assunto:

[...] a coisa mais difícil é não ser mãe – se recusar a ser mãe de quem quer que seja. Não ser mãe é a coisa mais difícil do mundo. Há sempre alguém pronto a se meter no meio do caminho que leva uma mulher a sua liberdade, [...] Sempre haverá um homem ou outro, ou sua mãe e seu pai, ou alguma jovem ou algum jovem que se mete no meio da sua luminosa e cintilante estrada para a liberdade. [...] O problema mais feminino que existe é não se conceder tempo ou espaço o bastante, ou não se permitir isso. Nós nos esprememos todas para entrar nos momentos que nos concedemos, ou os que nos foram concedidos. Não nos esparramamos no tempo, [...] nos concedemos os menores lotes de tempo para, mal e parcamente, existirmos. Deixamos que todos nos ocupem.

Tratando-se de tempo e espaço, somos avarentas com nós mesmas. Mas ter filhos não gera a distribuição de tempo e espaço mais avarenta de todas? Ter um filho soluciona esse ímpeto de não se dar nada. Transforma esse ímpeto em uma virtude. Se alimentar por último por abnegação, se encaixar nos menores espaços na esperança de ser amada – isso é algo inteiramente feminino. Ser virtuosamente avarenta consigo mesma em troca de amor – ter filhos te leva a isso mais rápido (HETI, 2019, p. 186-187).

O excerto evoca o relato memorialístico *A life's work* (2001), da britânica Rachel Cusk, em que a escritora narra o processo de “tornar-se” mãe, com seus percalços e dissabores, dando especial destaque ao pedágio psicológico que ela, como tantas outras mulheres, precisou pagar para exercer o novo papel – sem se aniquilar totalmente, permanecendo, na medida do possível, fiel a si mesma. Em África, entretanto, não parece haver debates do gênero: a compulsoriedade reprodutiva ainda constitui a norma, não sendo autorizado às africanas vislumbrar alternativas outras que não virarem mães. Porém, publicações como *The sex lives of African women* (2021), da ganesa Nana Darkoa Sekyiamah, têm começado a desmitificar o erotismo no continente: ao reunir relatos de vivências femininas, ela expõe um largo espectro de condutas não-tradicionais; há testemunhos como os da sul-africana Ebony, que conscientemente optou por não ter filhos (SEKYIAMAH, 2021, p. 60), e da ganesa Baaba, que reconta a decisão de abortar uma gravidez indesejada (SEKYIAMAH, 2021, p. 234-235). Mas tais exemplos ainda constituem a exceção, e impera uma ortodoxia sexual-reprodutiva que segue limitando o leque de escolhas feminino, notadamente em zonas menos urbanizadas, onde o argumento da “tradição” é sempre utilizado como pretexto para dar continuidade às mais variadas formas de opressão. Logo, a maternidade continua sendo uma instância de aprisionamento, não sendo permitido, às mulheres africanas em geral, escapar dessa convenção. A própria Buchi Emecheta recorda que, quando retornou à Nigéria para lecionar na Universidade de Calabar após anos de ausência morando na Inglaterra, as pessoas pareciam incomodadas com o fato de ela ser uma autora de sucesso ao mesmo tempo em que criava, sozinha, cinco filhos: “Nem mesmo as mulheres me perdoa[va]m. Muitas delas põem na conta dos filhos a culpa por não conseguirem fazer muita coisa: elas não podem fazer isso ou aquilo porque os filhos precisam delas. Então o meu exemplo era bastante alarmante” (SCHIPPER, 1999, p. 189, tradução nossa).³²⁹

Em *As alegrias da maternidade*, como vimos, Nnu Ego foi relegada à lavra da terra por não conseguir engravidar, trabalho do qual a segunda esposa era poupada para poder se dedicar às funções maternas. Isso não implica dizer, é claro, que as mães não pudessem trabalhar, mas, nesse caso em específico, o labor braçal foi imposto à mulher infértil como uma penalidade por

³²⁹ “Even the women can’t forgive me. A lot of them put the blame for not doing much on the back of their children: they could not do this or that because their children needed them. So my case was rather alarming” (SCHIPPER, 1999, p. 189).

seu fracasso em engravidar (EMECHETA, 2013, p. 33). Mas uma punição ainda mais severa a aguardava, um corretivo para a transgressão de aleitar em segredo o filho da outra; quando esta encontrava-se prestes a parir pela segunda vez, Nnu Ego, vendo cada vez mais distante o sonho da maternidade, conduz o bebê ao seio sem se certificar de ter trancado a porta, sendo flagrada por Amatokwu e espancada por ele (EMECHETA, 2013, p. 34-35). Convocado, Agbadi solicita a permissão do marido da filha para levá-la consigo e dela cuidar até seu restabelecimento, certo de que, uma vez curada, ela teria sua fecundidade restaurada (EMECHETA, 2013, p. 35). Mais uma vez, a preocupação aqui não é exatamente com o indivíduo adoecido, mas com aquilo que se considera uma inadequação – a sua infertilidade. Os esforços de cuidado são todos dirigidos no sentido não de revigorar a doente, mas de curar seu sintoma, corrigir o defeito, a falha. Assim declara o pai: “Talvez depois do efeito calmante da proximidade da família ela fique aquecida por dentro e se torne fértil. No momento, seja qual for o sumo que forma os filhos numa mulher, a ansiedade drenou-o de minha filha” (EMECHETA, 2017, p. 50). Com o restabelecimento da capacidade geradora de Nnu Ego, acreditava-se, o problema seria resolvido.

É interessante notar como a obsessão pela aptidão reprodutiva feminina se faz presente mesmo em instâncias nas quais Agbadi pensa estar defendendo sua filha – ao se referir à família Amatokwu, ele alega que “[a]quele casamento nunca deveria ter acontecido”, e que não tem “o menor respeito por pessoas que maltratam uma mulher só porque ela **ainda** não teve um filho” (EMECHETA, 2017, p. 53, grifo nosso); o problema não é ela não ter tido filhos, mas o fato de *ainda* não os ter tido: a eventualidade de isso jamais ocorrer sequer é cogitada por ele. À mulher (igbo), pois, não cabe decidir por si os rumos do próprio destino, pois dela se esperam posturas, comportamentos e desejos alinhados à mentalidade local: assim, a recuperação da saúde de Nnu Ego é encarada como (mais) um passo em direção à conformação de sua existência aos valores de seu povo, como se pode deduzir do trecho a seguir, em que a maneira como ela é percebida pela comunidade parece importar mais do que a forma como ela própria se enxerga (e se sente):

Quase todas as esposas [...] foram acolhedoras e trataram de recuperá-la mentalmente até que ficasse normal [...]. Convenceram-na de que, embora ela própria não tivesse parido um filho, a casa de seu pai estava cheia de bebês que ela podia considerar seus. [...] Percebeu, como todos os demais, que estava desenvolvendo uma compleição mais saudável, resultado de sua nova capacidade de dormir bem. Os sobressaltos, a rispidez que sua gente nunca apreciara numa mulher, tudo isso acabara. **Estava mais suave, mais arredondada, relaxada, feliz.** [...] Agbadi percebeu que ela estava fazendo um esforço para ficar mais feminina que de hábito. [...] **uma característica que muitos homens de Ibuza apreciavam;** queriam mulheres que se declarassem desamparadas sem eles (EMECHETA, 2017, p. 50-51, grifos nossos).

Em sua convalescença, o que está em primeiro plano é como ela é vista pelos demais; o olhar masculino é a régua pela qual é medida a evolução de sua melhora. Suas características psíquicas são validadas pela “apreciação” (ou não) de toda a gente – sobretudo dos homens –, e seus atributos físicos são valorados conforme sua adequação ao ideal (corpóreo) da docilidade fecunda: suave, arredondada, relaxada, feliz. É curioso perceber como tal mat(r)iz feminina se amolda à visão masculina ancestral acerca da fêmea – como se a existência da mulher só fosse aceitável quando encerrada dentro dos estritos limites a que o olho masculino a tem confinado desde tempos imemoriais; vide a Vênus de Willendorf, a representação (paleolítica) perfeita da mulher suave, arredondada, relaxada – e confinada ao seu próprio corpo, ao qual está fatalmente aprisionada, escrava que era da biologia. No romance, para garantir a materialização desse papel gerador, Agbadi planeja dar à sua filha outra chance de ser feliz, na forma de um novo marido: recordando a promessa feita a Ona no leito de morte – de amar a filha e “permitir que ela tenha vida própria, um marido se desejar” (EMECHETA, 2017, p. 39), “um homem que seja dela, se assim o desejar, [...] para ser o pai de seus filhos” (EMECHETA, 2017, p. 52) –, ele a promete a Nnaife Owulum,³³⁰ um homem de boa família e trabalhador, que, morando há cinco anos em Lagos, juntara dinheiro o suficiente para pagar o preço da noiva. Porém, antes de mandá-la para tão longe, Agbadi indaga se ela de fato quer constituir a própria família, obtendo como resposta uma declaração que resume bem o entendimento de Nnu Ego quanto à natureza da maternidade: **“Quando as pessoas ficam velhas, precisam dos filhos para tomar conta delas.** Se você não tem filhos e seus pais já se foram, não tem ninguém por você. [...] Quem sabe na próxima vez que eu vier a Ibuza trago uma fileirinha de filhos!” (EMECHETA, 2017, p. 54-55, grifo nosso). Tal visão da função materna – como garanti(dor)a de tranquilidade futura – é justamente a causa de sua ruína: ao apostar todas as fichas na efetivação deste anseio, ela, como o resto dos seus, jamais considera a hipótese de a sua idealização ser frustrada pela dureza da realidade.

3.2 A mãe devastada: deificação materna e oblação feminina

Era verdade o que diziam, pensou ela, que se você não tinha filhos, o desejo de tê-los lhe mataria, e, se os tivesse, a preocupação com eles lhe mataria (EMECHETA, 2013, p. 212, tradução nossa).³³¹

³³⁰ O preço da noiva pago por Amatokwu foi devidamente ressarcido, conforme reza a tradição, e ao saber que sua ex-esposa se casaria com outro homem, ele declara, ainda ressentido: “Ela que vá”, “É tão árida como um deserto” (EMECHETA, 2017, p. 55), repetindo, uma última vez, que o valor de uma mulher se restringia à sua capacidade gerativa.

³³¹ “*It was true what they said, she thought, that if you don’t have children the longing for them will kill you, and if you do, the worrying over them will kill you*” (EMECHETA, 2013, p. 212).

[...] para as mulheres individuais, a experiência privada da maternidade desmascarada [...] continua sendo uma operação clandestina. Como outros “problemas femininos”, a revelação pública de suas profundezas inconvenientes e sombrias é uma quebra [...] do protocolo cultural. [...] há elegância em nossa expressão de coragem. Mas, acima de tudo, há [...] uma relutância [...] entre as mulheres no sentido de discutir o impacto emocional da maternidade, a convicção de que é “antinatural” as mães sentirem tensão ou raiva, frustração ou tédio. [...] a maioria acha que não tem esse direito, que esses sentimentos são aberrantes e vergonhosos (MAUSHART, 2006, p. 298-299).

Enquanto seguia rumo a Lagos para conhecer o novo marido, apreensiva e ansiosa por descobrir o que o futuro a reservava, mal sabia Nnu Ego o quanto sua vida iria mudar; viajando em direção a um dos maiores centros urbanos não só do Protetorado da Nigéria, mas de todo o continente africano, ela terá, ali, todos os seus valores postos em xeque – e sua compreensão de si e do mundo será desestabilizada desde o primeiro instante em que puser os pés na metrópole. Após quatro dias de jornada, ela enfim chega à opulenta mansão dos Meers, onde Nnaife, seu futuro marido, trabalhava como lavador de roupas do casal (EMECHETA, 2013, p. 40-41). A primeira impressão de Nnu Ego não poderia ter sido pior: de traje caqui, aquele homem de baixa estatura, barriga protuberante, pele opaca, pernas curtas, braços flácidos, bochechas salientes e mandíbula fraca que apareceu à sua frente mais lhe lembrava uma vaca prenha ou uma mulher de meia idade, muito diferente dos homens a que ela estava habituada – altos, rijos, de membros alongados, mãos fortes e calejadas e pele escura de trabalhar ao sol (EMECHETA, 2013, p. 42-43). Aos olhos da noiva, Nnaife era em tudo um macho menor, não pertencente à masculinidade hegemônica – casta à qual Agbadi e Amatokwu (guerreiros cuja fama estava diretamente ligada à compleição atlética e à força física) certamente pertenciam. Não obstante, ele ainda assim era beneficiado pela chamada “hegemonia masculina”, i.e., pelo “dividendo patriarcal, a vantagem que todo homem auferia a partir da subordinação geral das mulheres” (CONNELL, 2005, p. 79, tradução nossa).³³²

O casamento, a paternidade e a vida em comunidade geralmente exigem [dos homens] concessões às mulheres, em vez da dominação pura e simples ou da exibição de uma autoridade incontestada. Muitos homens que lucram com o dividendo patriarcal também respeitam suas esposas e mães, nunca são violentos com as mulheres, contribuem com as tarefas domésticas, trazem dinheiro para casa e acreditam piamente que feministas são apenas extremistas que queimam os sutiãs (CONNELL, 2005, p. 79-80, tradução nossa).³³³

³³² “[...] *the patriarchal dividend, the advantage men in general gain from the overall subordination of women*” (CONNELL, 2005, p. 79).

³³³ “*Marriage, fatherhood and community life often involve extensive compromises with women rather than naked domination or an uncontested display of authority. A great many men who draw the patriarchal dividend also respect their wives and mothers, are never violent towards women, do their accustomed share of the housework, bring home the family wage, and can easily convince themselves that feminists must be bra-burning extremists*” (CONNELL, 2005, p. 79-80).

Para Nnaife, mulheres que, além de viver em Lagos sem ter que trabalhar muito, pensam em se deparar com um marido bonito e forte, são idiotas dignas de riso (EMECHETA, 2013, p. 43). Mesmo uma mulher da estirpe de Nnu Ego, vista pelos nativos de Ibuza que foram recebê-la como uma verdadeira “Mammy Waater” – ou seja, uma deusa de inigualável beleza –, devia aceitá-lo sem questionamentos, motivo pelo qual lhe exige a “quitação” do débito conjugal já na primeira noite que passaram juntos (EMECHETA, 2013, p. 43-44). Embora sentindo repulsa ao contrapor os grossos modos desse novo homem à gentil delicadeza de seu primeiro marido, ela aquiesce e se deixa ser usada, clamando ao *chi* que lhe fosse concedida a concretização do sonho de ser mãe – o que certamente justificaria seu desgosto e a faria respeitar aquele homem feio e bruto (EMECHETA, 2013, p. 44-45). Ela obviamente não podia voltar a Ibuza, para não desgraçar ainda mais o nome de seu pai (EMECHETA, 2013, p. 46), então acabou por aceitar o marido, “como uma dessas coisas inevitáveis do destino” (EMECHETA, 2017, p. 68). Nesse ínterim, ela começou a perceber certas mudanças em seu corpo, mas de início não as associa à possibilidade de uma gravidez, posto que, como nunca havia experimentado uma gestação, não se considerava capaz, ainda, de fazê-lo:

As mudanças que aconteceram [...] foram tão graduais que no início ela não as atribuiu a nada semelhante a gravidez. À medida que suas suspeitas iam se intensificando, sua desorientação era [tal] que ela não conseguia nem mencionar o assunto ao marido. Talvez estivesse apenas imaginando coisas, tendo delírios... Constatou que estava se sentindo um pouco indisposta, um pouco tonta... mas disfarçava e, quando Nnaife saía para o trabalho, fechava a porta, pegava o espelhinho e se examinava. Será que estava mesmo muito mudada? Seus seios, de que tamanho eram antes? Aquela coceira que sentia neles não era [...] antiga? Sua barriga realmente aumentara? Não tinha certeza. Quanto mais se convencia, com mais medo ficava (EMECHETA, 2017, p. 67, grifos).

É curioso verificar como a possibilidade iminente da efetivação de seu desejo a inquieta. Os traumas decorrentes de sua (aparente) infertilidade no casamento anterior perduram, fazendo com que ela encare o (esperado) evento de uma gestação com apreensão e temor. Tal ansiedade, porém, não diz respeito ao fato da maternidade em si, cuja materialização obviamente a alegra, mas às circunstâncias em que ela se encontra desde que chegou a Lagos. Frequentar a igreja aos domingos, por exemplo, é algo cujo propósito ela não compreende (EMECHETA, 2013, p. 48), mas o que mais a aborrece e constrange é o ganha-pão do marido: acha vergonhoso que ele lave roupas para os brancos, sobretudo as peças íntimas e delicadas da senhora Meers (EMECHETA, 2013, p. 47). Nnu Ego julga tal ofício indigno de um homem, e acusa-o de ter tido sua virilidade furtada sem sequer ter se dado conta disso (EMECHETA, 2013, p. 49-50) – opinião corroborada pela sua vizinha Cordelia, a esposa do cozinheiro, que também vê seu próprio marido como um

mero escravo dos brancos, ganhando apenas o bastante para pagar o aluguel de um velho quarto (EMECHETA, 2013, p. 51). Nnaife discorda, claro: considera o trabalho, além de honesto, mais fácil e bem mais previsível do que o plantio (EMECHETA, 2013, p. 47); e rebate a sugestão de castração lembrando à esposa que o idealizado Amatokwu quase a espancou até a morte quando ela falhou em lhe produzir um filho, ao passo que agora, mal chegada ali, ela já aparentava estar grávida (EMECHETA, 2013, p. 49). Ele também a recorda que pagou o preço de noiva devido e que, por isso, é seu dono (EMECHETA, 2013, p. 48); além do mais, não fosse por ele, ela não estaria carregando uma criança no ventre (EMECHETA, 2013, p. 51) – fato que, de acordo com o costume, atestava que o *chi* dela havia aprovado o casamento, que os deuses tinham legalizado a união (EMECHETA, 2013, p. 50). “**O que mais uma mulher pode querer?**” (EMECHETA, 2017, p. 70, grifo nosso).

Essa dura interação acaba por colocá-la novamente em seu lugar; afinal, a sorte dela não era pior do que a de outras mulheres – e, bem ou mal, o serviço “desprezível” de Nnaife garantia o sustento de todos, inclusive do bebê vindouro e de mais filhos que ela porventura viesse a ter (EMECHETA, 2013, p. 51). Contudo, ansiando por alguma independência financeira, Nnu Ego decide tomar emprestados cinco xelins do fundo das mulheres – a reserva monetária das esposas de Ibusa com as quais ela se reunia mensalmente na ilha de Lagos (EMECHETA, 2013, p. 48) – e iniciar seu próprio negócio: ela investe na compra de maços de cigarros e pacotes de fósforos para depois (re)vendê-los unitariamente, obtendo assim um modesto lucro (EMECHETA, 2013, p. 52). Com isso, ela poderia adquirir outra roupa, por exemplo, e não mais precisaria aguardar, trancada em casa envolta em uma toalha, que sua única indumentária secasse ao sol sempre que fosse lavada (EMECHETA, 2013, p. 48). Além do mais, a ocupação faria – e fez – com que ela não mais tivesse tempo para se sentir só, para se aborrecer com o trabalho humilhante do marido ou roer suas unhas preocupada com a criança por vir (EMECHETA, 2013, p. 52).³³⁴ Os efeitos da nova empreitada foram sentidos por ambos os cônjuges, que se distanciavam cada vez mais:

Tal como tantos maridos e esposas de Lagos, [...] **cada um deles vivia em um mundo.** [...] Esse tipo de presença familiar que o agricultor analfabeto sabia demonstrar a suas esposas, seus próximos, [...] já não existia em Lagos, substituído pelo emprego na casa do branco [...] **Em Lagos, poucos homens tinham tempo** para sentar-se e admirar as [suas] esposas, [...] **Em Lagos, as esposas não tinham tempo.** Precisavam trabalhar. Compravam os alimentos com o pouco dinheiro que os maridos lhes davam [...] mas [...] para comprar roupa ou [...] pagar a escola das crianças, o ônus era das mulheres. Nnu Ego não demorou a se habituar com esse modo de vida, a tal ponto que, na noite em que entrou em trabalho de parto, [...] Só depois que o bebê nasceu, Nnaife foi despertado de sua modorra masculina (EMECHETA, 2017, p. 74-75, grifos nossos).

³³⁴ “Era verdade, estava grávida. Além disso, agora possuía algum dinheiro” (EMECHETA, 2017, p. 74).

Salta imediatamente aos olhos, no trecho supratranscrito, a divisão de funções conforme o gênero do indivíduo, assim como a situação precária na qual viviam as classes mais baixas na sociedade colonial nigeriana do começo do século XX. Salvo raríssimas exceções, a condição social em que se encontrava a maioria da população nativa era de extrema penúria, e, no afã de se adaptar à nova realidade – o capitalismo urbano – que até bem pouco tempo inexistia naquela região, muitos trabalhavam e subsistiam em condições análogas à escravidão. “Para os ingleses que moram na Índia, para os franceses que moram na Indochina”, denuncia a filósofa francesa Simone Weil (2019, p. 98) “o ambiente humano é constituído pelos brancos. Os nativos fazem parte da paisagem”. Outro intelectual europeu que, no auge do imperialismo, notou e **acusou o enorme abismo separando colonizados e colonizadores** foi o franco-mauriciano Jean-Marie Gustave Le Clézio, escritor vencedor do Prêmio Nobel de Literatura em 2008; em *O africano* (2004), ensaio autobiográfico em que presta homenagem ao seu pai – médico de campanha que atuou na África durante mais de vinte anos –, ele pinta um assombroso quadro das diferenças sociais que observou à época, precisamente a mesma em que se passa o enredo do romance aqui analisado, de modo que a minúcia da descrição se afigura ainda mais pertinente:

A África [...] dos que vêm das metrópoles [europeias] para fazer negócios e enriquecer rapidamente. Uma sociedade que, em menos de meio século [de ocupação efetiva], se arquitetou em **castas, lugares reservados, proibições, privilégios, abusos e lucros**. Banqueiros, agentes comerciais, administradores civis ou militares, juízes, policiais e soldados.³³⁵ Em torno deles, nas grandes cidades portuárias, Lomé, Cotonou, Lagos, [...] criou-se uma zona própria, luxuosa, com gramados impecáveis, campos de golfe e palácios de estuque ou madeiras nobres em vastos palmeirais, à beira de um lago artificial, [...] **Um pouco mais longe, o círculo dos colonizados**, [...] amontoamento descrito por Rudyard Kipling, no tocante à Índia, e por Rider Haggard, quanto ao leste africano. A fímbria doméstica, a bucha elástica de intermediários, notários, contínuos, esbirros, moços (palavras não faltam!) vestidos meio à europeia, usando sapatos e guarda-chuvas pretos. Por fim, **do lado de fora, o imenso oceano dos africanos, que só conhecem dos ocidentais as ordens partidas deles e a imagem quase irreal** da carroceria preta de um carro que passa a toda a velocidade, numa nuvem de poeira, e atravessa buzinando suas aldeias e bairros. [...] **o mundo colonial e sua presunçosa injustiça**, seus *cocktail parties* e golfistas uniformizados, sua domesticidade, suas amantes de ébano prostituídas aos quinze anos, introduzidas pela porta dos fundos, e as esposas oficiais bufando de calor e projetando nos serviçais, por causa de um par de luvas, de um pouco de poeira ou de uma louça quebrada, o rancor que tinham (LE CLÉZIO, 2012, p. 61, grifos nossos).

Desde o primeiro capítulo de *As alegrias da maternidade*, descrições do entorno fazem da obra um documento histórico da colonização britânica na (região da atual) Nigéria – e, assim como se dá no clássico *Things fall apart*, de Achebe, o efeito da presença europeia é ainda mais sentido quando contrastado com o ambiente rural de relativa paz em que os nativos viviam antes

³³⁵ “O patrão branco, dr. Meers, trabalhava no Laboratório de Ciência Forense” (EMECHETA, 2017, p. 60).

da ocupação estrangeira. Como se verá adiante, nenhum aspecto da vida da protagonista escapa dos efeitos da invasão, e as coisas se agravam ainda mais quando o rescaldo da Segunda Guerra Mundial atinge os habitantes das colônias dos países envolvidos no conflito. Mas, no momento, apesar dos percalços da lida cotidiana, Nnu Ego não poderia estar mais feliz: finalmente dera à luz um bebê, um menino saudável ao qual batizaram de Ngozi (EMECHETA, 2013, p. 55). Sua felicidade estava completa: podia enfim começar a amar o homem que fez dela uma mulher de verdade e a tornara tudo o ela desejava ser, mulher e mãe (EMECHETA, 2013, p. 53) – e mãe de um filho (homem), ainda por cima, o que lhe dava uma sensação ainda maior de realização (EMECHETA, 2013, p. 54); estava certa de que teria uma velhice feliz, pois, quando morresse, haveria alguém para se referir a ela como “mãe” (EMECHETA, 2013, p. 54). Tivesse terminado aí, nesse pináculo de genuína alegria, a narrativa talvez fizesse jus ao seu título, mas o capítulo termina numa nota triste: Nnu Ego encontra o filho morto no chão onde há pouco o havia posto, e, deixando-o ali, foge em disparada (EMECHETA, 2013, p. 55), pungida de dor, agora que o próprio fundamento de sua existência havia inesperadamente desmoronado, que o edifício que abrigava seu frágil contentamento havia ruído completamente. Eis, como o título do capítulo já indicava, o primeiro (grande) susto da maternidade.

No capítulo cinco, “Uma mulher fracassada”, conhecemos Nwakusor, um estivador igbo que, voltando para casa após a noite de trabalho, depara-se com pessoas em alvoroço diante de uma jovem que ameaçava se jogar da ponte em direção à própria morte, correndo para acudi-la e tentar impedi-la de pular (EMECHETA, 2013, p. 59). Vários dos transeuntes também faziam o (im)possível para demovê-la da ideia de se matar, pois, na Nigéria, não é “permitido” cometer suicídio em paz – a vida de cada indivíduo pertence à comunidade, e todos têm como dever de responsabilidade zelar uns pelos outros; não é dado se matar diante de alguém sem intromissão ou protesto (EMECHETA, 2013, p. 60) – um dado que corrobora a indiscriminada importância que os africanos atribuem à (conservação da) vida como um todo. Nnu Ego é então salva: ao se aproximar, Nwakusor percebe que não se trata de uma qualquer, mas da filha de Agbadi e sua conterrânea de Ibusa; surpresa, ela titubeia e, num átimo de hesitação, é agarrada por ele, que a acusa, em seguida, de envergonhar sua própria condição de mulher e mãe – afinal, o que seriam de seu pai, seu marido, seu povo e seu filho caso ela perecesse? –, fazendo-a, pela primeira vez desde o choque de ter descoberto o filho morto, finalmente chorar (EMECHETA, 2013, p. 61). Nesse instante, deparamo-nos com uma instância em que a “voz” da protagonista – ou, para ser mais preciso, a exteriorização de sua consciência (mais) íntima – é exposta de modo literal, sem a intervenção do narrador. Já dissemos que, por meio do uso do chamado discurso indireto livre, o foco narrativo penetra a intimidade psicológica das personagens e externa, para o leitor, o que

se passa em seu âmago. É o que ocorre, por exemplo, quando, por meio desse artifício, tomamos ciência de que Nnu Ego desejava ardentemente ser uma mulher (completa) como toda a gente, e que, tendo novamente falhado, não tinha energia para dizer ao mundo que havia sido mãe um dia, e não mais o era, tinha fracassado (EMECHETA, 2013, p. 61). Ao término desse solilóquio interior – indiretamente expresso –, uma frase, estilizada em itálico, aparece em destaque, “*Oh, God, I wish these people, though they mean well, had simply let me be*” (EMECHETA, 2013, p. 61),³³⁶ descortinando, sem intermediação do narrador, o fluxo de pensamento da protagonista exatamente como ele se deu.³³⁷

Mas os populares presentes ainda não estavam dispostos a deixá-la em paz: uma mulher igbo que por ali passava chegou ao cúmulo de esbofetear Nnu Ego, recriminando-a: “Não sei o que está acontecendo com nosso povo: **é só chegar ao litoral e as pessoas já acham que são donas de si mesmas e esquecem a tradição de nossos pais**” (EMECHETA, 2017, p. 88, grifo nosso) – outro exemplo de discurso direto, mas dessa vez posto entre aspas de modo a indicar, inequivocamente, tratar-se de algo que foi proferido por uma personagem. Em ambos os casos, o recurso tem como objetivo retratar fielmente, *ipsis literis*, o que foi dito – ou pensado – por alguém, conferindo fidedignidade ao relato. Quando Nnu Ego revela à multidão a causa de seu desespero, passa a receber mostras de solidariedade: até os homens pranteiam piedosamente; e a mulher que momentos antes a agredira compartilha a própria história – só lhe restavam dois filhos vivos dos seis que tinha parido –, aconselhando-a a se resignar sem perder a esperança, pois “quando os bebês começavam a chegar, vinham em grande número” (EMECHETA, 2017, p. 88). Por último, uma senhora yorùbá declara que, afinal, a suicida não era louca, apenas tinha perdido o filho que provaria ao mundo que ela não era estéril; e todos concordaram que a mulher que não dá filhos a seu marido é uma mulher fracassada (EMECHETA, 2013, p. 62). Assim, sentindo-se a epítome do fracasso, Nnu Ego é escoltada para casa por Nwakusor (EMECHETA, 2013, p. 62).

Os (dois) capítulos seguintes, “Um homem nunca é feio” e “O dever de um pai” – sexto e sétimo, respectivamente –, narram as ramificações da morte inesperada do bebê, com ênfase na postura de Nnaife diante da tragédia e seu papel no processo de luto e superação do drama familiar. Na manhã do ocorrido, Cordelia percebe o sumiço da vizinha, que nunca saía lhe sem

³³⁶ “*Oh, Deus, seria tão bom se essas pessoas, mesmo com suas boas intenções, tivessem simplesmente me deixado em paz*” (EMECHETA, 2017, p. 87).

³³⁷ O recurso é utilizado sempre que o narrador deseja nos fazer mergulhar na psique das personagens, para melhor testemunharmos seus raciocínios e emoções, como se vê já no capítulo seguinte: “Três meses depois de Nwakusor resgatá-la na ponte Carter, [...] lamentara o fato de ter sido salva... *Se pelo menos aquele mendigo não tivesse me agarrado, eu estaria debaixo das águas do Rio Lagos antes de Nwakusor aparecer*. Era forçada a encarar o fato de que não apenas fracassara como mãe, como também em suicidar-se” (EMECHETA, 2017, p. 105).

avisar, e acha estranho não ter ouvido o bebê chorar, mas deixa de lado a preocupação, atarefada que está com suas demandas (EMECHETA, 2013, p. 63-64). Só depois, ao dar com o infortúnio – ela adentra no quarto dos Owulum e se depara com o cadáver da criança (EMECHETA, 2013, p. 64-65) –, relata a descoberta ao marido Ubani, que se encarrega de contar a Nnaife, pedindo a ela que, sem alarde, dê a funesta notícia a Nnu Ego (EMECHETA, 2013, p. 65-66). Desolado diante do cadáver do filho, Nnaife atribui a ausência da mulher a uma provável fuga, dizendo a Ubani que ela o odeia – acha-o feio e só o tolera(va) por causa do filho, ouvindo a resposta que “uma mulher pode ser feia e ficar velha, mas um homem nunca é feio, nunca é velho. O homem amadurece com a idade e fica mais digno. [...] pare de falar feito mulher. Nem todo mundo tem sorte com o primeiro filho, sinto muito [...] logo tudo isso será coisa do passado” (EMECHETA, 2017, p. 100-101). Essa supervalorização da juventude é, na mulher, um reflexo direto da ênfase coletivamente atrelada à sua aptidão reprodutora; a fêmea cuja condição fértil entra em declínio vê o seu prestígio social decair, ao passo que o macho – que jamais perde o potencial reprodutor, embora veja murchar sua potência sexual – segue sendo valorizado, e pode até ter sua reputação (re)avivada com o passar dos anos. Para ele, então, parece mais “fácil” superar a perda de uma criança, pois a probabilidade de ter outros filhos é maior do que para a mulher, que tem a janela reprodutiva mais reduzida – a qual, ademais de minguar vertiginosamente a cada ano, corre o risco de ser subitamente extinta. Não surpreende, pois, que Nnaife – passados apenas três meses do falecimento do primogênito –,³³⁸ saia sempre de casa dizendo a Nnu Ego, à guisa de consolo, que a vida deve seguir adiante (EMECHETA, 2013, p. 73). Ele não alcança a extensão do luto da sua esposa, que, mais uma vez, compara-o ao (idealizado) ex-marido: “Imaginou Amatokwu como parceiro na situação em que estava agora. Ele teria se lamentado em voz alta ao lado dela. [...] **Sim. Amatokwu correspondia ao padrão do que sua cultura a levava a esperar de um homem**” (EMECHETA, 2017, p. 105-106, grifo nosso).³³⁹

Essa aparente indiferença de Nnaife remete-nos ao prólogo de *Ventos do apocalipse*, da moçambicana Paulina Chiziane (1999, p. 18-19), que narra que, no velho Império de Gaza, há mais de século, as terras de Mangana foram tomadas de assalto por forasteiros, que espoliaram os habitantes locais de todas as suas pertencas – o que incluía as mulheres –, fazendo-os buscar refúgio no interior da savana; e, para impedir que o choro (ou o riso) infantil delatasse o frágil esconderijo, os maridos faziam as esposas darem cabo dos filhos: “mulher, o menino vai chorar

³³⁸ “Três meses é muito tempo para chorar uma criança que só tinha quatro semanas de vida” (EMECHETA, 2017, p. 106), dizia-lhe ele, insensivelmente.

³³⁹ Novamente se reforça a noção de uma masculinidade exemplar, aqui encarnada na figura de Amatokwu, que é descrito como alguém em tudo superior a Nnaife: “Aquele homem de Ibuza. Aquele africano. [...] Amatokwu era o tipo de homem a quem se respeita, pensou Nnu Ego” (EMECHETA, 2017, p. 105-106).

e seremos descobertos. **Mata este, que depois faremos outro.** Nos momentos de perigo, [...] ou um morre por todos ou todos por um. Com gestos desesperados, a mulher puxava a capulana, sufocando a [criança] que se batia até à paragem respiratória” (CHIZIANE, 1999, p. 19, grifo nosso). Malgrado a circunstância atípica – afinal, tratava-se de um cenário de guerra –, choca o sangue-frio dos homens, cujo sadismo, além do mais, impedia que as mulheres pranteassem as crianças mortas: “Cuidado, mulher, é proibido chorar, [...] não vale a pena, a quem comovem as lágrimas no tempo de guerra? [...] coragem, mulher, tinha que ser assim. **Este já morreu, amanhã faremos outro**” (CHIZIANE, 1999, p. 19, grifo nosso). Essa ideia de rotatividade, como se filhos fossem meras mercadorias passíveis de reposição (descartáveis e substituíveis), também se observa em *As alegrias da maternidade*, cuja protagonista é instada a superar a perda sofrida, não apenas pelo (bem-intencionado) marido, mas pela comunidade como um todo.

A também ibuzense Ato, esposa de Nwakusor, o “salvador” de Nnu Ego, é uma dessas pessoas que insistem em lembrá-la que uma linha tênue divide a sanidade da loucura, e a forma como ela vem se comportando nos últimos tempos – totalmente entregue ao luto e se recusando a deitar-se com o próprio marido – faz com que a (má) fama de “louca” a persiga e afete toda a família, e suas irmãs perigam não arranjar maridos caso as pessoas concluam, não sem razão, que a loucura corre no sangue do clã (EMECHETA, 2013, p. 74-75).³⁴⁰ Recém-regressada de Ibuza, Ato traz presentes e notícias de Agbadi – que, embora tranquilo agora que todos sabem que sua filha não é estéril, roga-a que ela lhe avise tão logo volte a conceber, de modo a poderem ordenar os sacrifícios necessários ao bem-estar da criança por vir (EMECHETA, 2013, p. 76). Ademais, a *big mother* de Nnu Ego, esposa mais idosa do pai, mandou dizer que Nnaife precisa cumprir logo seu papel, pois os braços dela estão coçando para embalar um bebê – comentário que a faz rir pela primeira vez em muitos meses, abismada com essa obsessão geral em vê-la novamente grávida (EMECHETA, 2013, p. 76). Tal missiva surte o efeito desejado, pois, apesar de tudo, ela sabia que (ainda) tinha um marido presente, ao contrário de Ato, que passava tempo demais sem notícia do seu (EMECHETA, 2013, p. 77). E assim, pouco depois, ao sentir o torpor típico do início de uma nova gestação, Nnu Ego vislumbra o (novo) filho que traz no ventre,³⁴¹ projetando sua vida e a dele a partir daquele momento, num misto de premonição e prece:

³⁴⁰ Muitos nigerianos acreditam que doenças mentais e infecções contagiosas são hereditárias e se recusam a deixar que seus filhos se casem com alguém cuja família tenha histórico de patologias (EGWUONWU, 1975, p. 19). A maioria, inclusive, conduz investigações para descobrir se a parentela do pretenso consorte possui algum problema (financeiro, psicológico, de saúde etc.) ou segredo desabonador que possa de algum modo pôr em risco a felicidade futura do casal (EGWUONWU, 1975, p. 49).

³⁴¹ Como havia acontecido às vésperas de sua primeira gestação, quando “sonhou que sua chi lhe oferecia um bebê, um menino, junto às margens do Rio Atakpo, em Ibuza” (EMECHETA, 2017, p. 65), Nnu Ego sonhou que recolhia outro bebê da beira de um regato – e instintivamente “[s]abia que aquilo era uma ligação entre ela, sua chi e o bebê que estava esperando. Nnaife tinha pouco a ver com o assunto. Era apenas o pai” (EMECHETA, 2017, p. 112).

Ela iria carregar no ventre outro filho homem. [...] Com os olhos da mente via um jovem bonito, de pele negra e brilhante como ébano esculpido, alto, reto e gracioso [...] Nnu Ego não sabia se era um agricultor ou um bem-sucedido homem de negócios [...] A única coisa que sabia era que aquela imagem perfeita de homem que via com os olhos da mente não era um lavadeiro, ocupado em lavar roupas de mulheres. E não era um trabalhador de navio, tampouco um lavrador, cortando grama em algum lugar. Mas era seu filho. Seu filho adulto. A certeza de estar esperando um menino injetou nova vida em seu espírito abatido. Tinha certeza de que aquele seu filho viveria numa casa ao lado da sua, fosse qual fosse a profissão que escolhesse, já que um bom filho deve viver perto dos pais e tomar conta deles. [...] Sorriu [...] e moveu os lábios numa oração silenciosa: “Por favor, Deus, permita que essa criança fique comigo e realize todas as minhas esperanças e alegrias futuras” (EMECHETA, 2017, p. 112-113).

Tal raciocínio reforça a arraigada ideia, que Nnu Ego já nutria desde antes de tornar-se mãe, de que os filhos não passam de uma extensão dela mesma, e a vida deles não lhes pertence por inteiro, apêndices que são da mãe. Feliz, ela então escreve para dar as boas novas ao pai – o qual, além de ordenar o cumprimento dos sacrifícios regulamentares devidos para a proteção do futuro neto, diz à filha que o oráculo previu que aquela criança seria de fato um menino, um rapazinho que iria longe nos estudos da instrução moderna e que, por isso, atrairia muita inveja (EMECHETA, 2013, p. 79). Após um parto indolor, Nnu Ego passa a se dedicar exclusivamente a ele, deixando até de conduzir seu comércio (EMECHETA, 2013, p. 79-80). Essa decisão – de se abster de ganhar o próprio dinheiro, o que, como enfatizamos alhures, trouxe-lhe autonomia e propósito – baseia-se tanto em razões “tradicionais” como em premissas modernas; ela lembra um velho provérbio (igbo) que diz que dinheiro e crianças não combinam: se alguém “dedicasse todo o seu tempo a ganhar dinheiro e enriquecer, os deuses não lhe dariam filhos; **se quisesse ter filhos, teria de esquecer o assunto dinheiro e se conformar com a pobreza.** [...] parte do orgulho da maternidade era ter um aspecto um pouco fora de moda” (EMECHETA, 2017, p. 114-115, grifo nosso), que permita à mãe, com falsa modéstia, lamentar seu estado pesaroso e precário, ao mesmo tempo em que intimamente nutre certo orgulho pelo suplício. Pela primeira vez, deparamo-nos com um aspecto da gnose africana (ancestral) que, semelhantemente à euro-(norte-)americana, cobra um (alto) preço da mulher que se pretende mãe. O estado de penúria que o desempenho da maternidade naturalmente impõe à mulher – afinal, “em Ibuza a mãe que amamentava não podia passar muito tempo no mercado vendendo [...] E, claro, bebês estavam sempre doentes” (EMECHETA, 2017, p. 114) – é visto como uma espécie de pedágio ou tributo a ser pago pela colheita futura das prometidas alegrias.

Ao dizer que seu estado de indigência se devia à falta de tempo livre para se dedicar ao trabalho remunerado, a mãe (igbo) esperava ouvir como resposta, e frequentemente ouvia: “Não se preocupe, ele não demora a crescer; vai comprar suas roupas e cuidar da lavoura para você.

Assim, sua velhice será doce” (EMECHETA, 2017, p. 115, grifo nosso). É precisamente essa promessa de tranquilidade e bonança futuras que alenta Nnu Ego e a faz julgar aceitáveis, e até bem-vindos, os percalços pelos quais passa(rá). A tal mentalidade, some-se outro fato(r) ligado ao período histórico em que se passa a trama: os usos e costumes “modernos” do meio (urbano) em que vivem. “Talvez não tivesse dinheiro para complementar os ganhos do marido, mas não estavam no mundo dos brancos, onde é dever do pai sustentar a família? [...] na urbana Lagos os homens tinham de ser os únicos provedores; esse novo cenário privava a mulher de seu papel útil” (EMECHETA, 2017, p. 115). De modo a justificar a opção de se dedicar integralmente ao filho, Nnu Ego conclui que “a vida que se permitira levar quando tinha o bebê Ngozi fora muito arriscada: estava tentando ser tradicional num cenário urbano moderno. Era por querer ser uma mulher de Ibuza numa cidade como Lagos que perdera o filho. Desta vez agiria de acordo com as novas regras” (EMECHETA, 2017, p. 115-116). Postulamos que aí se encontra a chave de leitura medular do romance: para além das (óbvias) críticas à idealização e à compulsoriedade da função materna – sobretudo à ideia de que não se pode ser mãe sem precisar pagar (um alto preço) por isso –, a obra escancara, e de certo modo também lamenta, a ruína de um modo de vida bastante específico. O drama de Nnu Ego jaz na flagrante incompatibilidade entre a visão de mundo dela – os seus valores, juízos e referências; sua bússola, seu norte – e a realidade em que ela (presentemente) vive, ou melhor, entre o modo como enxerga(va) a existência e as novas possibilidades que agora se descortinam diante dela – e para as quais não fora preparada.

No romance *Half of a yellow sun* (2006), de Chimamanda Ngozi Adichie, a protagonista Olanna, irritada com a forma desrespeitosa com que a mãe de Odenigbo a trata, ouve deste que ela precisa tentar compreender a sogra, pois que não é fácil para uma senhora da zona rural lidar com uma mulher instruída e cosmopolita como ela, e que a velha claramente se sente ameaçada. Dito isso, Odenigbo então vaticina que “[a] verdadeira tragédia desse nosso mundo pós-colonial não é [o fato de] a maioria das pessoas não ter podido dizer se queria ou não esse mundo; antes, é que à maioria não foram dadas as ferramentas necessárias para *negociar* nesse novo mundo” (ADICHIE, 2006, p. 129, destaque da autora, tradução nossa).³⁴² O drama de Nnu Ego também é precisamente este: a ela não foram fornecidos os subsídios de que necessitaria para enfrentar a realidade colonial africana no início do século XX. ela conhecia apenas a serenidade e a ordem da vida em Ibuza – uma existência bucólica diametralmente oposta à que passou a experimentar na caótica Lagos. Os capítulos subsequentes, o oito e o nove – intitulados “Os ricos e os pobres”

³⁴² “The real tragedy of our postcolonial world is not that the majority of people had no say in whether or not they wanted this new world; rather, it is that the majority have not been given the tools to negotiate this new world” (ADICHIE, 2006, p. 129, emphasis in original).

e “O investimento de uma mãe” –, focalizam justamente as atribuições (mormente financeiras) que a vida na cidade lhe trouxe, forçando-a a buscar alternativas e se adaptar em um mundo em constante mutação – mundo este que, para seu filho Oshia, jamais seria incoerente ou confuso, pois, tendo nele nascido, a desordem e o caos da metrópole seriam, para ele, sempre o parâmetro da normalidade.

Oshiaju, aliás, foi o nome escolhido por Nnaife para batizar esse segundo filho, porque, ao contrário do que ocorrera com o primeiro – atirado “no mato” (expressão indicativa do local da sepultura) –, aquela criança sobreviveu; e, como nomes próprios não são atribuídos sem que haja uma significação especial,³⁴³ ³⁴⁴ nada mais justo que batizá-lo como: “o mato não o quis” (EMECHETA, 2017, p. 115).³⁴⁵ É com Oshia que Nnu Ego finalmente põe à prova o verdadeiro sentido da maternidade, contrastando a idealização da função à dura realidade de sua execução. Já em 1939, quando ele contava apenas alguns poucos meses de vida, a deflagração da Segunda Grande Guerra na Europa provoca a primeira mudança significativa no modo de vida de todos – e ela, que tanto implicava com o trabalho do marido, subitamente se vê sem a única fonte de renda da família, quando os Meers anunciam seu retorno à Grã-Bretanha (EMECHETA, 2013, p. 84). “Está vendo, Nnu Ego, filha de Agbadi? Afinal, lavar a roupa de baixo da mulher branca era o que havia para nos manter vivos. Só agora você está entendendo o valor do meu trabalho, agora que perdi até isso” (EMECHETA, 2017, p. 123), atíça-a o marido, que, apesar de ter sido agraciado pelo ex-patrão com “uma generosa carta de referência” (EMECHETA, 2017, p. 122), demora a conseguir outro trabalho. Logo o desemprego conduz Nnaife à errância e Nnu Ego a retomar as vendas (EMECHETA, 2013, p. 86); mas não sem antes passar por um interrogatório: “E Oshia? Você quer perdê-lo como perdeu Ngozi, enquanto andava atrás de dinheiro? Quem vai tomar conta dele enquanto você sai para vender sua mercadoria? [...] mulher, você precisa cuidar do seu filho. É a função das mulheres, afinal” (EMECHETA, 2017, p. 124).

A declaração de Nnaife não deixa dúvidas quanto à estrita divisão de tarefas do casal e à sua recusa em participar ativamente do cuidado do próprio filho – uma postura que se mostra recorrente em praticamente todas as culturas humanas documentadas, inclusive aquelas em que

³⁴³ Nnu Ego foi assim nomeada pelo pai, que, quando a viu, exclamou: “Esta criança não tem preço, vale mais que vinte sacas de caurim! [...] o nome dela deveria ser esse, porque ela é uma beldade e me pertence. Sim, ‘Nnu Ego’: vinte sacas de caurim” (EMECHETA, 2017, p. 36), referindo-se à alta cotação dos búzios, que até serviam como moeda de troca à época. Ademais, a própria “forma do cauri, mais ainda do que qualquer outra concha, evoca o sexo feminino. Daí sua simbólica, que associa as idéias de fecundidade, de riqueza e de felicidade. [...] na África negra, [...] continua a ser utilizado não só como ornamento corporal, mas também como amuleto” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995, p. 200).

³⁴⁴ Embora não seja indicado no romance, o nome do primogênito, Ngözi, significa *blessing*, bênção (ECHERUO, 2001, p. 107; WILLIAMSON, 2013, p. 100).

³⁴⁵ No original em inglês, Oshiaju quer dizer “*the bush has refused this*”, ou seja, “o mato rejeitou/recusou isso”, literalmente.

o gênero em tese não influencia(ria) os papéis sociais.³⁴⁶ Ao classificar a divisão laboral sexual como uma “invenção” ocidental *a priori* inaplicável à realidade (indígena) yorùbá, a intelectual nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (1997, p. xii) utiliza os neologismos “anafêmeas” e “anamachos” para se referir às (duas) possibilidades anatômico-sexuais humanas, declarando que os destinos sociais dos indivíduos yorùbá não seriam de modo algum afetados pela diferenciação corpórea. Trata-se de um esforço inócuo, porém, pois os termos não passam de substitutos (prescindíveis) para palavras preexistentes no vocabulário local – *obìnrin* e *òkùnrin*, que apresentam, inclusive, correspondência exata em falas europeias: mulher e homem, respectivamente. É compreensível – e louvável, até – que a autora tente se livrar do eurocentrismo atrelado à língua do colonizador, mas “mulher” não é somente, como defende ela, um construto social invocado a-historicamente por teóricos ocidentais (OYEWUMI, 1997, p. 78), pois conforme arguimos no capítulo anterior, **a construção cultural da mulher necessariamente perpassa sua constituição física**, da qual ela não pode ser dissociada sem prejuízo de sua integridade psicossocial. É a própria Oyěwùmí, aliás, que fornece o subsídio para nossa conclusão: ao defender a tese (com a qual concordamos) de que no Antigo Império Òyó homens e mulheres tinham acesso às mesmas profissões, desde que pertencessem à linhagem adequada (OYEWUMI, 1997, p. 74), ela argumenta que

[...] as condições de moradia nos grandes complexos habitacionais [propiciava] uma multiplicidade de mães e pais, o que significava que a criação dos filhos não era uma experiência individualizada restrita apenas às mães. **Muitas mães podiam partilhar entre si a responsabilidade de cuidar dos filhos**, libertando inúmeras mães em idade fértil para se dedicar a atividades que lhes apetiessem. Crianças eram frequentemente supervisionadas por outras crianças; as pessoas idosas (de todas as faixas) tomavam parte no cuidado infantil; e os bebês eram transportados nas costas de suas mães e em outras costas até o mercado. [...] a maternidade era compatível mesmo com o comércio de longa distância (OYEWUMI, 1997, p. 73, tradução nossa, grifo nosso).³⁴⁷

É inegável, segundo o excerto acima, que as mulheres ancestrais só dispunham de algum tempo livre para si porque dividiam as atribuições da criação dos filhos com outras mulheres –

³⁴⁶ Em *O sorriso etrusco* (1985), romance do espanhol José Luis Sampedro, um avô italiano reflete sobre a própria paternidade após ouvir o filho exclamar, “Pai, por favor... [...] Parece que o senhor não teve filhos!” (SAMPEDRO, 1996, p. 23): “Não, não os tive. [...] Na aldeia, nós, os homens, não temos filhos. Temos recém-nascidos, para gabar-nos deles no batismo, sobretudo quando são machos, mas depois desaparecem entre as mulheres... Embora durmam no nosso quarto e chorem: **isso é só para a mãe... Depois são notados apenas como um estorvo quando engatinham pela casa**, [...] E as filhas, pior ainda: para a gente só nascem quando começam a manchar a cada mês e é preciso ter cem olhos para guardar sua honra” (SAMPEDRO, 1996, p. 23-24, grifo nosso). A paternidade, como se vê, restringe-se à procriação, cabendo a criação às mulheres.

³⁴⁷ “[...] living arrangements in large compounds, offering a multiplicity of mothers and fathers, meant that child-rearing was not an individualized experience that devolved only to mothers. Many mothers were able to share child-care responsibilities among themselves, freeing large numbers of mothers of childbearing age to engage in whatever activities they pleased. Children were often supervised by older children; old people (of all stripes) participated in care-giving; and babies were transported on their mothers’ backs and other backs to the market. [...] motherhood was compatible even with long-distance trade” (OYEWUMI, 1997, p. 73).

jamaís com os homens, que, muito provavelmente, estavam às voltas com ocupações típicas de seu gênero, gozando de toda a liberdade que a (ana)masculinidade lhes conferia. Talvez o maior equívoco cometido pela lógica da autora (de resto consistente e perspicaz) seja a confusão feita entre sexo e gênero – ela mesma admite que os toma por sinônimos (OYEWUMI, 1997, p. xii), e diz que “a bio-lógica que deriva do determinismo biológico inerente ao pensamento ocidental foi imposta às sociedades africanas” (OYEWUMI, 1997, p. x, tradução nossa).³⁴⁸ Partindo desta premissa (falha) – de que o construto cultural “gênero” e o fato concreto “sexo” são dissociáveis – ela desenvolve seu raciocínio desconsiderando a realidade física experimentada pelos sujeitos sexuais. O trecho acima é prova disso, na medida em que não fornece explicações para o fato de os homens nunca estarem diretamente envolvidos no cuidado dos (próprios) filhos – postura que acaba por normalizar e/ou naturalizar o fato de os encargos da atenção com a prole recaírem, todos, invariavelmente sobre ombros femininos, como se essa missão coubesse apenas à mulher (ou à “anafêmea”, como ela prefere). A conclusão da autora faz com que a sobrecarga feminina relativa às funções maternas deixe de ser devidamente problematizada e siga relegada a segundo plano, como se uma coisa posta, inevitável.

Não há como negar o fato de que a estrutura fisiológica da mulher sói “empurrá-la” para o exercício da maternidade, constringendo-a a lidar, amiúde sozinha, com as suas ramificações; trata-se de um dado da realidade, não de mera conjectura, como já restou provado. Aquelas que ousam se rebelar contra tais imposições são em geral reputadas traidoras do gênero – ou mesmo da própria humanidade. No romance *A filha única* (2020), da mexicana Guadalupe Nettel (2022, p. 20-21), a protagonista Laura está tão convicta de que não pretende ser mãe que se submete, voluntariamente, a uma cirurgia de ligadura de trompas. Não teme ser tachada “de amarga ou, pior ainda, de egoísta, como eles costumam denominar aquelas de nós que decidiram se furtar ao papel histórico de nosso sexo” (NETTEL, 2022, p. 15), e, orgulhosa, rejeita se filiar ao grupo das “que pensavam em abdicar de sua liberdade e se imolar em prol da conservação da espécie”, preferindo se unir às “que estavam dispostas a assumir o opróbrio social e familiar para preservar sua autonomia” (NETTEL, 2022, p. 16). Para a esmagadora maioria, porém, a escolha inexistente: para Nnu Ego, v.g., a maternidade era sociocultural e biopsicologicamente inevitável, de modo que, para manter sua cabeça acima (do nível) da água – tomando de empréstimo uma expressão cara a Buchi Emecheta – não lhe restava outra saída senão assegurar ao marido que seus planos ocupacionais não lhe obstarão a execução das obrigações domésticas de esposa e mãe: “Ngozi tinha só quatro semanas de vida quando morreu dormindo. Oshia tem idade suficiente para me

³⁴⁸ “[...] the bio-logic that derives from the biological determinism inherent in Western thought have been imposed on African societies” (OYEWUMI, 1997, p. x).

falar suas necessidades. Antes de sair de casa eu prepararia a refeição de vocês dois. Você só teria de ficar de olho nele” (EMECHETA, 2017, p. 124), pleiteia.

O ganha-pão dela (e, em última instância, da família como um todo) ainda assim afligia o cônjuge: “A vida em Lagos não só o despojara de sua hombridade e de desempenhar trabalhos difíceis, agora também o tornava supérfluo e o forçava a depender da mulher. Ele aproveitava toda e qualquer oportunidade para arrumar briga com Nnu Ego” (EMECHETA, 2017, p. 125). Naquele contexto, ele precisava ser o único responsável pelo sustento do lar; era especialmente degradante para Nnaife o fato de sua mulher ter que assumir tal fardo. Ele se sentia emasculado, despojado do papel de provedor, daí porque o termo mais adequado talvez não seja hombridade, mas **virilidade**, pois ele se julgava menos homem por não poder cumprir o que dele se esperava. Já Nnu Ego encarava a situação à luz de dogmas da cristandade que davam sentido ao martírio: “[s]ua nova religião cristã a ensinava a **carregar sua cruz com fortaleza**. Se a dela era sustentar a família, era o que faria, até o marido encontrar outro emprego” (EMECHETA, 2017, p. 127, grifo nosso). O casal era o único restante no complexo habitacional dos Meers; todos os demais se foram atrás de novas oportunidades (EMECHETA, 2013, p. 89), inclusive Cordelia e Ubani, que partiram quando este se tornou cozinheiro na ferrovia (EMECHETA, 2013, p. 87-88). Sem mais perspectivas, Nnaife cogita se alistar no exército, ouvindo da esposa uma reprimenda (para nós) um tanto inusitada: “esqueceu que em Ibuza é uma maldição para uma mulher de respeito dormir com um soldado? Já esqueceu todos os costumes de nosso povo, Nnaife? [...] agora quer se reunir a pessoas que matam, violam e são a desgraça de mulheres e crianças, tudo em nome do dinheiro do branco” (EMECHETA, 2017, p. 126).

Surpreende a postura (ética) de Nnu Ego, que se opõe à sugestão do marido por motivos “tradicionais”, ou seja, por razões que dizem respeito à moralidade de sua terra natal, cujo povo preza pela decência e pelo combate à iniquidade. Não surpreende, porém, que ela mais uma vez se encontre dividida entre princípios trazidos do campo e preceitos (cristãos) absorvidos na lida urbana, pois, como dissemos, sua tragédia é fruto justamente desse dilema. Dito isso, de acordo com os valores então em voga, servir ao exército (britânico) era não somente uma opção válida, mas também uma escolha envolta em aura de dignidade e heroísmo – ou pelo menos era esse o imaginário dos soldados (africanos) que se ofereciam para morrer nas frentes de batalha lutando pela causa europeia em detrimento de si mesmos. Sobre essa cooptação de braços (negros) para empunhar armas – e quem sabe até morrer – em prol dos interesses dos colonizadores, a filósofa humanista francesa Simone Weil denuncia que

[...] a afronta mais sangrenta é quando [se] manda à força aqueles que [são] priva[dos] de dignidade, de liberdade e de seu país morrerem pela dignidade, pela liberdade e pela pátria de seus senhores. Na Antiguidade, havia escravos, mas apenas os cidadãos combatiam. Hoje, achamos uma solução melhor: **reduzimos, primeiro, populações inteiras à escravidão e depois as usamos como bucha de canhão** (WEIL, 2019, p. 56-57, grifo nosso).

Weil (2019, p. 98), que dirigia suas críticas à França, em especial, expunha a hipocrisia de seu país no trato das colônias africanas, sobretudo as da região do Magreb – Tunísia, Argélia e Marrocos: “[p]elo menos os ingleses têm uma posição coerente. Eles fazem negócios e só. Os franceses, queiram eles ou não, leva[ra]m os princípios de 1789 para todos os cantos”. A trinca *liberté, égalité, fraternité* do lema revolucionário de fato não parecia se estender a povos não-gauleses, assim como os nobres princípios sobre os quais se assenta a majestade do Reino Unido – tão elevados e eloquentes quanto –, tampouco eram lembrados nas tratativas com as colônias de além-mar, que continuavam oprimidas, vitimando sobretudo os mais pobres, como Nnu Ego. Ciente da insuficiência de seu comércio, ela exorta Nnaife a procurar emprego, pois precisavam comer, sobretudo agora que ela esperava outro bebê (EMECHETA, 2013, p. 90). “Que tipo de chi é essa sua, hã? Quando você estava desesperada para engravidar, ela não lhe dava filhos; agora que não temos meios para tê-los, ela lhe dá” (EMECHETA, 2017, p. 129), reage ele, que, tendo saído em busca de trabalho, recebe uma proposta para ser criado doméstico em Fernando Po (EMECHETA, 2013, p. 94).³⁴⁹ Assim, grávida e desamparada, sozinha com o filho à espera do regresso do marido, Nnu Ego é surpreendida por soldados (brancos) em busca de alojamento, que exigem-na que desocupe imediatamente as instalações onde mora (EMECHETA, 2013, p. 96). Oshia a indaga se eles vão viver na rua como os mendigos hauçá, mas há muitos anúncios de aluguel espalhados pela cidade e ela consegue locar um quarto de um senhorio yorùbá – que a princípio não apreciava a ideia de alojar uma mulher sem marido –, iniciando uma nova etapa de sua vida (EMECHETA, 2013, p. 97-98), quiçá a que lhe trata mais desafios.

A situação de pobreza em que (sobre)viviam evidencia-se pela maneira como o pequeno Oshia se exibia na rua: de camisa rasgada revelando a saliência do estômago, o menino era todo cabeça e barriga no corpo mirrado (EMECHETA, 2013, p. 98); mas a mãe não se preocupava, pois ele era alimentado com *garri* (uma espécie de mingau de farinha de mandioca) todo dia (o dia todo), o que, para ela, configurava nutrição bastante (EMECHETA, 2013, p. 99). Só quando ele adoeceu ela deu a devida atenção ao quadro: *kwashiokor*,³⁵⁰ i.e., o garoto minguava devido

³⁴⁹ Ilha na costa da Nigéria batizada em homenagem ao navegador e explorador português Fernão do Pó, que hoje pertence à Guiné Equatorial (FALOLA et al., 2018, p. 158).

³⁵⁰ O escritor inglês Frederick Forsyth (1977, p. 197) aborda o tema no contexto biafrense, onde a fome foi utilizada como estratégia de guerra do governo nigeriano para submeter os revoltosos: “Embora os adultos possam continuar a gozar de boa saúde por um longo tempo mesmo sem as proteínas necessárias, as crianças exigem um suprimento

à carência dos nutrientes adequados indispensáveis ao bom funcionamento do organismo e ao pleno desenvolvimento infantil (EMECHETA, 2013, p. 103). A essa altura, Nnu Ego tinha dado à luz o segundo filho, que estava atado às suas costas quando ouviu a vizinha Mama Abby dizer: “Oshia, você está com febre. Onde está sua mãe? Mama Oshia, venha cá!” (EMECHETA, 2017, p. 146).³⁵¹ Para a também vizinha, Iyawo Itsekiri,³⁵² a causa era “alguma coisa [...] relacionada à comida, mas quem era ela para dizer alguma coisa?” (EMECHETA, 2017, p. 146); ela achava que não se tratava de *iba* (malária), como supunha a mãe dele, pois “desconfiava que a principal causa da doença do menino era desnutrição, [...] não fosse isso, o que poderia ter feito a barriga dele crescer tanto e o cabelo [...] ficar marrom-claro em vez do habitual preto?” (EMECHETA, 2017, p. 147). Compadecida com a situação, Iyawo tenta ajudar como pode:

Na tarde seguinte, [...] preparou um delicioso cozinho de inhame. [...] pensou naquela mulher igbo tão simpática com seus dois filhos, um deles às portas da morte. A própria mãe não estava nem um pouco longe de morrer, pois a pouca carne de seu corpo estava sendo sugada pelo novo bebê que ela alimentava ao peito. [...] Iyawo Itsekiri entrou no quarto de Nnu Ego levando [...] o cozido de inhame, ao qual adicionara nacos de porco e bastante óleo de palma e cebolas frescas, [...] Sentia-se nervosa, [...] não queria que eles achassem que ela os estava alimentando, ou que pretendia lhes dizer que na verdade o problema que os afligia era falta de comida. Iyawo tinha a impressão de que depois de pagar o aluguel [...] não lhes restava praticamente nenhum dinheiro para se alimentar, **mas Nnu Ego jamais se queixara**. Se você cometesse o equívoco de sentir pena dela, ela lhe diria o que os dois filhos seriam ao crescer; a prudência aconselhava que todo aquele que não tivesse “dois filhos”, ou que só tivesse filhas, ou que não tivesse filho nenhum, como Iyawo Itsekiri, não abrisse a boca. Diminuída pelas surras constantes que recebia do marido, ela se tornara apática e estava sempre cautelosa e duplamente atenta (EMECHETA, 2017, p. 147-148, grifo nosso).

Lendo o excerto supra, ficamos comovidos com a compaixão dela para com os vizinhos e com a discrição com que ela os aborda, ausentando-se momentaneamente para não os ofender ou constrangê-los a aceitar o alimento. Também nos comove o estoicismo de Nnu Ego, que não lamentava a própria sorte, esforçando-se ao máximo para dar de comer aos filhos com os poucos recursos de que dispõe. E sentimos certo desconsolo ao constatar que o pudor de Iyawo é fruto de sua própria desdita: não tendo (tido) filhos – e, talvez por isso, vítima habitual da violência do marido –, ela internalizou o senso comum que diz que uma mulher sem filhos não pode dizer à que os tem como criá-los. A estrutura linguística do trecho “Se você cometesse o equívoco de

constante. [...] especialistas [viam] uma crescente incidência de *kwashiokor*, uma doença que deriva da deficiência de proteínas e afeta principalmente as crianças. Os sintomas são o avermelhamento dos cabelos, o empalidecimento da pele, inchamento das articulações e estofamento da carne, [...] Além de *kwashiokor*, havia anemia, pelagra e [...] inanição. Os efeitos do *kwashiokor* [...] são lesão dos tecidos cerebrais, letargia, coma e finalmente morte”.

³⁵¹ Mama Abby e Mama Oshia era o “modo habitual [de] se fala[r] com uma mulher que [tinha] um filho menino” (EMECHETA, 2017, p. 146).

³⁵² Iyawo, o “termo iorubá que significa ‘nova esposa’, era [...] atribuído a uma mulher sem filhos” (EMECHETA, 2017, p. 144).

sentir pena dela, [...] a prudência aconselhava que [...] não abrisse a boca” (EMECHETA, 2017, p. 148) leva-nos a imaginar alguém que aconselha o interlocutor a tomar cuidado com opiniões não solicitadas; e embora no original não haja menção literal a prudência,³⁵³ o efeito permanece: recomenda-se silêncio cauteloso àqueles que, sem filhos seus, cogitem aconselhar uma mãe. De todo modo, Nnu Ego mostra-se agradecida à vizinha que salvou seu menino: “Obrigada, Iyawo. Espero que Deus ouça suas orações e lhe dê seus próprios filhos” (EMECHETA, 2017, p. 148), diz, desejando à sua benfeitora a única coisa que ela não possuía – e que, na visão de Nnu Ego, era a maior de todas as benções –, filhos. E prossegue, comovida: “Quer dizer que a fome é que estava levando meu filho! Obrigada, mensageira de Deus. Você é o doutor mais competente que eu já vi. Diagnosticou nossa doença [...] e, sem nos atormentar, preparou o remédio e nos medicou. [...] Mais uma vez, obrigada” (EMECHETA, 2017, p. 148-149). A guerra, a pobreza, o racismo (e a doença) são fatores (externos) que afetam os melhores esforços de uma mãe; não são têm a maternidade como causa e são politicamente sanáveis (RUDDICK, 1995, p. 29).

Com a ajuda da vizinhança,³⁵⁴ que cooperou segundo as posses e possibilidades de cada um, e tendo o senhorio renunciado ao aluguel daquele mês, Nnu Ego decide retomar o comércio de cigarros tão logo Oshia estivesse restabelecido, o que não demora a acontecer (EMECHETA, 2013, p. 106). Novamente saudável, o menino, agora com quatro anos de idade (EMECHETA, 2013, p. 106), sai para passear com Mama Abby;³⁵⁵ Nnu Ego aproveita o ensejo para ir comprar mercadoria e, ao retornar, descobre Nnaife de volta (EMECHETA, 2013, p. 108-109). Ela então exhibe o novo filho, um bebê de seis semanas de vida, ainda sem nome (EMECHETA, 2013, p. 108), dizendo: “Olhe, **tive outro filho para você** enquanto você estava longe nos vastos mares” (EMECHETA, 2017, p. 153, grifo nosso) – o que respalda o entendimento de que os filhos não “pertencem” à mãe, mas ao pai (ou melhor, à linhagem paterna).³⁵⁶ “Os humanos [...] tendem a esquecer as experiências mais desagradáveis da vida, e Nnu Ego e seu filho esqueceram todo o sofrimento que haviam enfrentado durante a ausência de Nnaife” (EMECHETA, 2017, p. 157): assim começa o décimo capítulo, “Um homem precisa de muitas esposas”, em que Nnaife herda

³⁵³ “If you made the mistake of pitying her, [...] it was better to keep quiet” (EMECHETA, 2013, p. 105).

³⁵⁴ O termo igbo para pobre é *ogbenye*, “(aquele) que é ajudado pela comunidade” (UNIGWE, 2021, p. 136).

³⁵⁵ A amiga de Nnu Ego é mãe de Abby, um adolescente de dezesseis anos que estudava numa boa escola de Lagos – graças ao dinheiro que ela recebera do pai dele, um europeu que trabalhava na administração colonial da Nigéria e voltara para casa pouco depois do nascimento do filho (EMECHETA, 2013, p. 107). Mama Abby, mulher de já certa idade, investia quase todo seu dinheiro no filho para assegurar que teria uma velhice tranquila (EMECHETA, 2013, p. 108). Como para Nnu Ego, a maternidade para ela era (também) um investimento a longo prazo.

³⁵⁶ “A alegria de uma mãe fica só no nome. A mãe se preocupa com os filhos, cuida deles enquanto são pequenos; mas no que diz respeito a [...] preservar o nome da família, [...] pertencem ao pai” (EMECHETA, 2017, p. 170). Mas, em Lagos, as coisas se complicam um pouco: “Um bom filho deve sempre respeitar a mãe. Num lugar como este, os filhos pertencem tanto à mãe como ao pai!” (EMECHETA, 2017, p. 170), arrazoia Nnu Ego, em mais uma instância de *entre-lugar*, outro exemplo de como ela vivia cindida entre a tradição e a “modernidade”.

as cunhadas, viúvas de seu irmão morto – reviravolta cujas ramificações são exploradas mais a fundo no décimo primeiro, “Partilhando um marido”. Mas, antes, dão uma festa para batizar o bebê, que “recebe [...] o nome de Adim, sendo que Adimabua significa ‘agora sou dois’: Nnaife [noticiava] ao mundo que agora tinha dois filhos, portanto era duas pessoas em uma, um homem muito importante” (EMECHETA, 2017, p. 158). A qualidade de vida melhora quando Nnu Ego vende as mercadorias que o marido trouxera de Fernando Po, auferindo um bom lucro, e Oshia é matriculado na Yabá Metodista, a escola missionária local (EMECHETA, 2013, p. 112). Mas, quando Adim tinha só quatro meses (EMECHETA, 2013, p. 113), a notícia da morte do (irmão) Owulum mais velho prenuncia uma mudança radical na dinâmica do clã: “Agora Nnaife era o chefe de sua família. [...] Talvez em breve [...] tenha cinco novas esposas. [...] Talvez ele tenha de voltar para casa e tomar conta da lavoura” (EMECHETA, 2017, p. 162-163).

No entanto, os piores temores de Nnu Ego não se concretizam: Nnaife decide continuar em Lagos e trabalhar como cortador de grama na companhia ferroviária, enviando dinheiro para as mulheres e crianças (do irmão) em Ibuza (EMECHETA, 2013, p. 116-117).³⁵⁷ Apenas uma das esposas que ele herdou vai parar na capital: Adaku, que lá chega com uma menina de quatro anos a tiracolo (EMECHETA, 2013, p. 117-118). De início, Nnu Ego se sente intimidada, pois a vistosa moça “era atraente a ponto de causar inveja, com o tipo de curvas que realmente caem bem numa mulher” (EMECHETA, 2017, p. 165) – um ideal de beleza que, como já apontamos, remete à fertilidade, atributo indissociável da juventude. “Nnu Ego foi tomada sucessivamente pelo ciúme, pelo medo e pela raiva” (EMECHETA, 2017, p. 166), mormente porque fora uma bela mulher outrora, mas agora “se tornara tão abatida, tão áspera, tão gasta [...] parecendo – e se sentindo – muito velha depois de dar à luz apenas três crianças” (EMECHETA, 2017, p. 166-167). A maternidade já lhe cobrava um alto preço: o desgaste das gestações, o esforço dos partos e o trabalho infundável de cuidar de filhos de tenra idade a deixaram precocemente envelhecida e cansada. Tal situação piora ainda mais quando, grávida de novo, ela dá à luz um par de gêmeas (EMECHETA, 2013, p. 126) – um duplo desgosto, pois além de representarem mais bocas para alimentar,³⁵⁸ em nada contribuiriam para o sossego futuro que ela tanto desejava. Afinal, viviam “num mundo de homens. Mesmo assim, [...] quando estas meninas crescerem vão ser de grande

³⁵⁷ Quem lhe arranja o emprego é Ubani, “um homem de sorte”, segundo Nnu Ego: “O salário pode ser pequeno e o trabalho [...] de escravo, mas pelo menos sua esposa está tranquila, sabendo que [...] vai receber algum dinheiro para alimentar os filhos [...] **O que mais uma mulher pode querer?**” (EMECHETA, 2017, p. 164, grifo nosso).

³⁵⁸ Corria o ano de 1941, e “muitas pessoas sofreram as consequências diretas da guerra: pessoas como Nnaife e sua família, [...] que haviam deixado suas comunidades rurais para ganhar a vida nas cidades. Isso era relativamente fácil na época anterior à guerra: sempre era possível trabalhar como empregado doméstico. Agora os amos estavam no front, lutando. Havia escassez de dinheiro e de empregos. E na família de Nnaife havia muitas bocas somando-se às que já era preciso alimentar” (EMECHETA, 2017, p. 177). “Onde nós todos vamos dormir, hã? O que elas vão comer?” (EMECHETA, 2017, p. 178), pergunta ele à esposa após o nascimento das filhas.

ajuda para cuidar dos meninos. E seus dotes de esposa também poderão ser usados para pagar a escola deles” (EMECHETA, 2017, p. 178). As meninas são desde cedo vistas como – e criadas para permanecerem – inferiores aos meninos, sempre num patamar de sub-humanidade mantido (ironicamente) pelas próprias mulheres: “Que maior honra pode haver para uma mulher do que ser mãe? E agora você é mãe – e não de filhas, que se casarão e partirão, mas de meninos bonitos e saudáveis, e eles são os primeiros filhos de seu marido, **e você é a primeira esposa dele, a esposa mais velha**” (EMECHETA, 2017, p. 167, grifo nosso), dizia a si mesma.³⁵⁹

É por meio desse monólogo interior que Nnu Ego se convence de que ela e a nova esposa precisam arranjar uma maneira de conviver bem, pois dividirão o mesmo teto: “em Ibuza, teria possuído sua própria cabana e pelo menos seria tratada de acordo com sua posição, mas [...] em Lagos [...] era obrigada a fazer frente à dura realidade” (EMECHETA, 2017, p. 190). Seu único consolo eram seus meninos: “[a]proveitava todas as oportunidades para lembrar a si mesma que era a mãe dos filhos da família. [...] Uma primeira esposa feliz faz um lar feliz” (EMECHETA, 2017, p. 171-172). Mas mesmo se esforçando para manter a paz familiar, o convívio com Adaku se deteriorava; logo após o nascimento das gêmeas, a nova esposa dá à luz um filho, que morre semanas depois (EMECHETA, 2013, p. 127). O descaso em relação às meninas fica ainda mais evidente: a pequena Dumbi, que era instada a “respeitar Oshia, pois ele era o herdeiro e **o futuro chefe da família**” (EMECHETA, 2017, p. 171, grifo nosso), e valia “mais do que dez Dumbis” (EMECHETA, 2017, p. 179), segue diminuída, sobretudo quando Adaku, tendo perdido o bebê, diz à coesposa: “eu tive um menino, meu único filho, e ele não viveu. Ah, Deus, por que você não levou uma das meninas e não me deixou com meu bebê homem? Meu único filho homem” (EMECHETA, 2017, p. 179). O ostensivo desdém dirigido às meninas faz com que, rejeitadas desde o princípio, elas se julguem sempre inferiores, ao passo que, nos meninos, brota a ilusão – ou a certeza, no caso – de importância: “Oshia ouvira o suficiente para entender que ele e seu irmão Adim eram mercadorias preciosas e que ele, por ser mais velho, valia ainda mais. [...] Sentia falta da atenção [...] de [...] antes, [...] no período de alguns anos, sentia que fora relegado ao segundo plano” (EMECHETA, 2017, p. 179). E, clamando tal superioridade, ele se nega a cooperar com o serviço doméstico usando uma lógica irrefutável: “Sou menino. Por que preciso ajudar na cozinha? **Isso é trabalho de mulher**” (EMECHETA, 2017, p. 180, grifo nosso), numa

³⁵⁹ Após mais de sete anos longe de sua Ibuza natal (EMECHETA, 2017, p. 168), ao ser chamada de “esposa mais velha” Nnu Ego se sente “não apenas velha, como completamente fora do cenário, como se fosse uma exilada. [...] Uma coisa era receber aquele tratamento em Ibuza, onde a antiguidade significava valor; aqui em Lagos, embora ainda se cultivasse a mesma crença, era num grau diferente” (EMECHETA, 2017, p. 166). E, mais tarde, desabafa: “Sempre que o assunto é fazer sacrifícios, todo mundo me lembra que sou a esposa mais velha, mas quando há alguma coisa a ganhar, me dizem para ficar quieta [...] Posso entender a importância de ser uma esposa mais velha em Ibuza, aqui não, Nnaife. Isso não significa nada” (EMECHETA, 2017, p. 187).

clara demonstração de que a dominação masculina, embora tenha (óbvias) raízes biológicas, é também um aprendizado cotidiano:

Percebo o quanto a educação recebida por uma criança é importante, [...] porque, na cultura islâmica, é o momento em que se constrói a jaula. [Esse] condicionamento psicológico é muito poderoso, e é preciso muita energia e força mental e de vontade para se livrar dele. **Muitas meninas muçulmanas são educadas de acordo com o Alcorão e com o exemplo do profeta Maomé** para serem subservientes e submissas. Será muito difícil para elas libertar-se desta jaula quando forem mais velhas. Espera-se de todo muçulmano que se submeta à vontade de Alá, mas as meninas e as mulheres são as que mais têm de se submeter. Por haver internalizado sua subordinação, não a enxergam mais como uma opressão de origem externa, mas como um sólido escudo interno [...] preferem a segurança de sua existência de escravidão a uma liberdade que lhes parece traiçoeira (HIRSI ALI, 2008, p. 54-55, grifos nossos).

Embora a observação da ativista e autora somali-holandesa-americana Ayaan Hirsi Ali se dirija ao universo islâmico, esta opressão às mulheres é perpetrada – e ensinada desde o berço – em inúmeras outras culturas ao redor do globo. Quando não em nome de Deus, de um profeta ou de um livro sagrado, é a defesa de uma “tradição” que se costuma alegar a favor da submissão feminina. Sob tal ótica, o status da mulher – muçulmana, cristã ou pagã – costuma depender de quantos filhos homens ela tenha. Hirsi Ali (2008, p. 101) recorda que, em criança, ao perguntar à avó quantos filhos ela tinha, a resposta era invariavelmente a mesma: “um”, embora tivesse tido nove filhas e um filho. “Agia da mesma forma em relação à nossa família, [...] ‘E [...] nós?’ Perguntávamos Haweya e eu. ‘Vocês nos darão filhos homens’, respondia ela. [...] Qual seria o propósito de minha vida terrena? Parir filhos homens! Tornar-me uma fábrica de filhos. Tinha nove anos na época” (HIRSI ALI, 2008, p. 101). No mundo igbo, tal situação não difere muito: “A fertilidade é uma questão tão significativa que uma mulher não tem valor se não for capaz de assegurar a imortalidade com filhos que darão continuidade à dinastia. [...] Porém, o sexo dos filhos é determinante para o sucesso da maternidade” (TANRITANIR; KARAMAN, 2000, p. 68, tradução nossa).³⁶⁰ Daí por que Adaku lamenta a morte do menino: apesar de obviamente não ser infértil – afinal, ela não somente tinha uma filha, como havia engravidado e parido há pouco –, o fracasso em produzir filhos varões depunha contra a sua maternidade e a conduzia à mais profunda angústia.

Além do mais, seu luto começava a ameaçar o bem-estar dos filhos de Nnu Ego, que já notara “que as queixas de Adaku não eram apenas por ter perdido o próprio filho. Eram também pelo fato de Nnu Ego já ter dois. [...] esposas mais jovens machucando os meninos de esposas

³⁶⁰ “The fertility is such a significant issue that a woman does not mean anything if she cannot provide immortality with the sons who will bring the continuity of the dynasty. [...] However, the gender of the children is determinant for the success of the motherhood” (TANRITANIR; KARAMAN, 2000, p. 68).

mais velhas eram coisa corriqueira” (EMECHETA, 2017, p. 180) – o que a faz decidir procurar um díbia para protegê-los da (coesposa) invejosa (EMECHETA, 2013, p. 129). “*Oh Deus, por favor dê outro menino a essa mulher para que todos nós tenhamos alguma paz*” (EMECHETA, 2017, p. 182), roga, e reforça a “resolução de ser prudente com [...] aquela mulher. Adaku não tinha nada a perder, exceto a filha; mas ela, Nnu Ego, tinha tudo a perder” (EMECHETA, 2017, p. 185). Ao final, as duas acabam precisando se unir contra um inimigo comum: o marido, que agora se recusava a contribuir com dinheiro para o orçamento familiar (EMECHETA, 2013, p. 133-134). No auge do desespero, Nnu Ego cogita, pela primeira vez, que a vida que levava não era, afinal, a de uma mulher livre e dona de si, que havia algo (muito) errado naquilo tudo e que o fato de ela ser (tão) infeliz não podia – ou não devia – ser normal; sua psique, como seu corpo, finalmente começava a se deixar afetar pelas agonias da maternidade:

[...] ocorreu a Nnu Ego que **ela era uma prisioneira**: aprisionada pelo amor por seus filhos, aprisionada em seu papel de esposa mais velha. Dela, não se esperava nem que pedisse mais dinheiro para a família; essa atitude seria considerada inferior ao padrão esperado de uma mulher em sua posição. Não era justo, ela achava, o modo como os [...] homens **usavam o sentido de responsabilidade de uma mulher para escravizá-la** na prática. Eles sabiam que nunca passaria pela cabeça de uma esposa tradicional como ela a ideia de abandonar os filhos. [Ela] tentou imaginar a expressão de seu pai se ela voltasse para a casa dele alegando maus-tratos da parte de Nnaife. Seria expulsa em desgraça, para reassumir suas responsabilidades. [...] ela gastou os últimos poucos xelins que possuía preparando o prato predileto de Nnaife, [...] estava pronta para a reconciliação (EMECHETA, 2017, p. 190-191).

No mesmo fio narrativo que, em fluxo de consciência, vemo-la despertar para a dureza da realidade em que vive, outra revelação se impõe: a inescapabilidade de sua situação. É com a resignação dos derrotados, pois, que ela se conforma com a inalterabilidade das circunstâncias e se propõe a negociar com o marido. Ironicamente, o prato esfriará sem que Nnaife chegue em casa a tempo de prová-lo, pois, no capítulo doze, “Homens em guerra”, ele é forçado a se alistar no exército, partindo para o campo de batalha quase de imediato (EMECHETA, 2013, p. 144-145). “Naquele tempo, as coisas funcionavam assim: os nigerianos não tinham vontade própria. Nenhum jornal relataria o acontecido; e mesmo que o fato fosse noticiado, quantos dos afetados sabiam ler, quantos tinham dinheiro para comprar um jornal?” (EMECHETA, 2017, p. 205).³⁶¹ Ele julga que o dinheiro que receberá como soldado é motivo bastante para convencer todos de que estava fazendo a coisa certa; ademais, disseram que a missão não duraria mais que um ano: “De todo modo, não tinha escolha. [...] Estava [...] seguro de que sua esposa Nnu Ego saberia

³⁶¹ “Até o senhorio iorubá, de quem Nnaife não gostava muito, lamentou: ‘Que tipo de vida é esse, [...] um homem com família grande [...] sequestrado em plena luz do dia?’. ‘É inacreditável’, disse Mama Abby. [...] Por que eles não lutam suas próprias guerras sozinhos?” (EMECHETA, 2017, p. 206).

levar as coisas” (EMECHETA, 2017, p. 204). Nnaife então parte rumo à Índia (segundo diz na carta lida por Mama Abby), deixando em Lagos as duas mulheres com cinco filhos para cuidar – e ambas grávidas (EMECHETA, 2013, p. 140) –, além da família em Ibuza que dependia dele também (EMECHETA, 2013, p. 149). O capítulo termina com Nnu Ego viajando a Ibuza: tinha adiado demais uma visita ao pai moribundo, que temia morrer sem rever a filha nem conhecer os netos (EMECHETA, 2013, p. 150).

Os capítulos treze e quatorze – “Uma boa filha” e “Só as mulheres”, respectivamente – contam em pormenor a ida de Nnu Ego à sua aldeia natal para lidar com o pai agonizante, bem como o seu (relutante) retorno à realidade lagosiana. “A viagem até Ibuza foi longa e tortuosa” (EMECHETA, 2017, p. 211) e, lá chegando, ela é logo informada sobre a precária condição de saúde de Nwokocha Agbadi, que jazia semimorto à sua espera (EMECHETA, 2013, p. 152). O imponente chefe de outrora era agora uma frágil criatura à porta da morte (EMECHETA, 2013, p. 153) – ou, segundo acreditava Adankwo, a esposa mais velha da família Owulum, a verdade é que ele “não está morrendo; morreu cinco dias atrás, mas não vai se entregar completamente enquanto não [a] vir” (EMECHETA, 2017, p. 213). Ao ir vê-lo para se despedir, Nnu Ego sente uma estranha agitação no ventre, e conclui que irá parir em breve (EMECHETA, 2013, p. 153). Naquela ocasião, o pai lhe faz uma última promessa: “Eu voltarei para sua casa, filha, mas desta vez venho com sua mãe” (EMECHETA, 2017, p. 214); semanas depois, ao entrar em trabalho de parto, ela tem um filho que, de tão parecido com o recém-falecido, faz Adankwo exultar: “É Agbadi! Ele está de volta!” (EMECHETA, 2017, p. 215). Então, “o meio-irmão mais velho de Nnu Ego [...] exclamou: ‘Nnamdio!’, ou seja: ‘Este é meu pai’. ‘E esse será o nome do menino’, disse Adankwo: ‘Nnamdio’” (EMECHETA, 2017, p. 216). Nesse ínterim, Nnu Ego é informada que Adaku, em Lagos, parira outra menina (EMECHETA, 2013, p. 155) – mas ela ainda tardaria a voltar, já que os ritos fúnebres do pai incluíam não um, mas duas cerimônias de sepultamento: a primeira servia para despachar o corpo e a segunda, para encaminhar o espírito à morada dos ancestrais (EMECHETA, 2013, p. 154).³⁶²

“Por ser a primeira filha, a bem-amada, Nnu Ego resolveu ficar em Ibuza para o segundo sepultamento” (EMECHETA, 2017, p. 215), mas sabia que logo começariam a dizer que, agora que tinha provado que era uma boa filha, ela precisava mostrar que era também uma boa esposa (EMECHETA, 2013, p. 155). É Adankwo que, passados sete meses da morte de Agbadi, insta Nnu Ego a retomar a vida em Lagos (EMECHETA, 2013, p. 156); afinal, ao renunciar ao posto

³⁶² No velório, as viúvas têm os cabelos raspados e são vestidas em trajes de luto; apenas ao final de todo o processo fúnebre – isto é, após o segundo sepultamento –, podem ser herdadas pelos membros do clã que as desejem, embora as mais velhas não precisem recorrer a isso, pois seus filhos as podem sustentar (EMECHETA, 2013, p. 154).

de esposa mais velha, estava abrindo espaço para a ambiciosa Adaku e desrespeitando a própria ancestralidade – como membro do clã Owulum, era à família de seu marido que ela devia servir, não à de seu pai (EMECHETA, 2013, p. 158). A frase final do capítulo anterior, “uma boa filha também precisa ser uma boa esposa” (EMECHETA, 2017, p. 216), dita o proceder das mulheres igbo, cuja vida é de doação, de serviço – e até mesmo de servidão, em muitos casos –, uma vida dedicada aos outros, pautada pelo altruísmo e pelo sacrifício, com responsabilidades das quais Nnu Ego tinha plena consciência e às quais não podia se furtar. Diz-lhe Adankwo:

Não vê que está fugindo da posição que sua chi lhe deu, deixando-a para uma mulher que seu marido herdou do irmão [...] uma mulher que nem sequer deu um filho homem à família? [...] O que pensa que está fazendo? Você quer andar sem se soltar da terra. Não dá! Você criou raízes na família Owulum. É a esposa mais velha de seu marido; é como um amigo homem para ele. Seu lugar é ao lado dele, supervisionando a esposa mais jovem. Você já ouviu falar em mulher completa sem um marido? [...] Suponha que Adaku se aproprie de todos os presentes que ele trouxe de além-mar, inclusive do dinheiro? Não se esqueça de que ela está desesperada para ter um filho [homem] e que você já tem três. Você deveria estar lá [...] Você é a mãe dos filhos meninos que fizeram dele um homem. Se Adaku morrer hoje, será a gente dela, e não a do marido, que irá buscar seu corpo. Com você seria bem diferente. [...] precisa voltar e proteger a herança de seus filhos (EMECHETA, 2017, p. 222-223).

Fica explícito, no trecho acima, que o pertencimento da mulher à família do marido não se dá com o casamento, mas com a procriação – ou, mais precisamente, com a produção de um descendente varão: ao “dar à luz a uma nova vida, preservando a cadeia ininterrupta de gerações que liga as almas ancestrais aos seus muitos descendentes” (DE RACHEWILTZ, 1964, p. 269, tradução nossa),³⁶³ ela sela seu enraizamento no clã marital. Ademais, a primeira esposa, a que (em tese) dá ao marido os filhos que o tornam um homem, tem incumbências administrativas que, de tão importantes, extrapolariam as “limitações” de seu sexo: ela é comparada a um amigo “homem”, um apoio com o qual ele pode contar no gerenciamento do lar. No caso de Nnu Ego, essa posição precisa ser reafirmada, pois, além de o marido estar distante, ela tampouco está no comando – e a dirigente interina, Adaku, tem dois graves defeitos: é gananciosa e não produziu filhos homens para a família. A esposa mais velha, então, retorna a Lagos disposta a recuperar cetro e coroa, mas se depara com uma situação de precariedade ainda mais difícil do que a que deixara meses atrás: embora sua vida em Ibuza carecesse de sofisticação e ela não contasse com muito dinheiro, as preocupações eram escassas (EMECHETA, 2013, p. 156); já ali, os preços tinham inflacionado muito e o desabastecimento de itens básicos ameaçava a sobrevivência dos mais humildes (EMECHETA, 2013, p. 160). Além disso, uma ampla concorrência ao seu antigo

³⁶³ “[...] to give birth to the new life, maintaining the unbroken chain of generations linking the ancestral souls to their many descendants” (DE RACHEWILTZ, 1964, p. 269).

comércio – quatro novas bancas de venda haviam sido construídas onde antes só havia a dela – a impedia de retomá-lo sem prejuízo; diante do impasse, ela resolve recolher e vender feixes de lenha, um trabalho árduo que certamente lhe exigiria muito esforço físico, mas era a única opção (EMECHETA, 2013, p. 161). Entrementes, Adaku tinha investido no próprio negócio com parte do dinheiro enviado por Nnaife, e tinha uma loja no mercado Zabo, cujas vendas prosperavam (EMECHETA, 2013, p. 161). Era como se não fossem mais da mesma família e não dividissem o mesmo teto: enquanto as filhas da coesposa comiam bem e sua mãe tinha planos de enviá-las para terem lições particulares, os de Nnu Ego eram alimentados com o que havia de mais básico – e Oshia, já com dez anos (EMECHETA, 2013, p. 159), trabalhava como vendedor ambulante para ajudar nas despesas (EMECHETA, 2013, p. 161-162).

Nnu Ego aceitava seu fardo, firme na certeza de que um dia seus meninos seriam homens (EMECHETA, 2013, p. 161),³⁶⁴ mas a súbita perda de status “que praticamente a transformava em criada de uma esposa mais jovem, e ainda por cima de uma esposa mais jovem herdada [...] amargurava seu espírito” (EMECHETA, 2017, p. 225). Essa alteração na dinâmica de poder se revelou desastrosa: “Quando Nnaife [foi a] Fernando Pó”, lembrava Nnu Ego, “pelo menos era só ela e mais ninguém. Uma coisa era ser pobre, outra era ser vista como pobre” (EMECHETA, 2017, p. 225). A única arma que possuía era o fato de ser mãe de meninos: “Fazia o que podia para deixar Adaku com ciúme de seus filhos. Aproveitava todas as oportunidades para chamá-los por seus nomes completos, [...] Desentendimentos irrelevantes eram frequentes entre as duas [...] amigos costumavam ser chamados para resolver as brigas” (EMECHETA, 2017, p. 226). Numa dessas desavenças, os conterrâneos Nwakusor e Ubani foram chamados para intermediar a situação e arbitrar uma solução, definindo que, como Adaku, “que não fornecera nenhum filho homem à família, **não tinha o direito de se queixar** [...] da esposa mais velha” (EMECHETA, 2017, p. 230, grifo nosso). Por não ter nenhum filho homem (vivo), sua voz é emudecida e suas demandas, invalidadas; até seu valor humano e a legitimidade (e validade) de sua existência são questionados. Argumenta Nwakusor:

Então você não sabe que, de acordo com o costume de nosso povo, você, Adaku, filha de seja lá quem for, está cometendo um pecado imperdoável? [...] Nossa vida começa em imortalidade e termina em imortalidade. Se Nnaife fosse casado apenas com você, você teria concluído a vida dele nesta etapa de sua visita à terra. [Suas] filhas, meninas, que em alguns anos partirão e ajudarão a construir a imortalidade de um outro homem. **E você, com suas belas roupas e seu comércio lucrativo, causa infelicidade à única mulher que está immortalizando seu marido.** Por que você não vai até Ibuza consultar

³⁶⁴ Estava decidida a “trincar os dentes, encontrar coragem e ir em frente; tudo entraria nos eixos quando as crianças crescessem” (EMECHETA, 2017, p. 226) – ou seja, ela mais uma vez direciona a esperança naquela promessa de tranquilidade vindoura que os filhos supostamente lhe garantiriam.

seu chi para descobrir por que está sendo privada de uma descendência masculina? (EMECHETA, 2017, p. 230-231, grifo nosso).

Mais uma vez, reforça-se o entendimento de que a esterilidade feminina – e o fracasso em se produzir descendentes homens é um tipo de infertilidade, uma espécie de infecundidade fecunda – tem como pano de fundo razões de ordem transcendental; os mais tradicionais “creem que suas causas são ocultas e que podem ser identificadas e tratadas apenas pela intervenção de poderes sobrenaturais invocados pelos ritos apropriados” (DE RACHEWILTZ, 1964, p. 269, tradução nossa).³⁶⁵ Nnu Ego acaba sentindo pena da coesposa,³⁶⁶ mas também sente alívio, pois tinha consciência de que podia ter tido a mesma sorte dela.³⁶⁷ “Contudo, só por ser mãe de três filhos, ela se via obrigada a ser feliz em sua pobreza, [...] em seu estômago convulsionando, em seus farrapos, em seu quarto atulhado...” (EMECHETA, 2017, p. 232). Este novo mergulho no âmago da protagonista reforça o fato de que o ideário materno, cuidadosamente erigido por ela como emblema de sua felicidade, seguia sendo minado. Sua maternidade não (mais) se impunha como um fim em si mesmo, não se mantinha como um norte inabalável, agora que ela se sentia “obrigada” a ser feliz “só” por ter (tido) três filhos. A semente do desencanto, plantada lá atrás, começava a germinar. Para Adaku, porém, esse desapontamento já estava (há) muito enraizado – e o infortúnio de não ter tido filhos homens a leva a uma decisão radical: “Estou saindo deste quarto abafado amanhã, esposa mais velha. [...] **Meu chi que se dane! Vou ser prostituta.** [...] Vou sair daqui [...] com minhas filhas. Não vou para Ibuza. Vou [...] dar felicidade a alguns de nossos homens que estão voltando da batalha. [...] Desculpe se a insultei” (EMECHETA, 2017, p. 233-234, grifo nosso).

A resolução dela choca a pueril e tradicional Nnu Ego, que segue ouvindo-a em silêncio: “Não estou disposta a [...] deixar que me enlouqueçam só porque não tenho filhos homens. [...] até parece que sei onde os filhos são feitos e que fui negligente por não proporcionar nenhum ao meu marido. Até parece que nunca tive um filho antes” (EMECHETA, 2017, p. 234). Para se ver livre da rejeição que a fustiga, Adaku resolve tomar as rédeas do próprio destino e rechaça

³⁶⁵ “They believe its causes are occult and that these may be identified and cured only by the intervention of supernatural powers invoked by the appropriate rites” (DE RACHEWILTZ, 1964, p. 269).

³⁶⁶ “Embora os homens de Ibuza admirassem uma mulher trabalhadora e rica, **a vida dessa mulher perdia toda a relevância caso ela não deixasse filhos** [...] quando partisse” (EMECHETA, 2017, p. 231, grifo nosso).

³⁶⁷ Em *Uma mulher não é um homem* (2019), romance de estreia da palestino-americana Etaf Rum (2019, p. 105), a protagonista Isra Ra’ad, que só pariu filhas, ouve da sogra: “Fique com essas palavras próximas ao ouvido, como se fossem um brinco: se você não conseguir dar um filho homem para o seu marido, ele vai acabar encontrando uma mulher que consiga”. Filhas são “*balwa* – um dilema, um fardo” (RUM, 2019, p. 105); a sogra de Isra não se cansa de repetir que “[m]enino é melhor, pode acreditar. Vão cuidar de você quando estiver velha, levam o nome da família adiante...” (RUM, 2019, p. 92) – num raciocínio tão próximo do expressado por Nnu Ego – e pelos igbo em geral – que nos leva cogitar uma provável influência árabe na África Ocidental, pois o contato com uma cultura tão ferrenhamente religiosa e tradicional não poderia ter se dado sem deixar vestígios.

os ditames de uma tradição que só lhe trouxe aflição; no meretrício talvez esteja a sua redenção. Porém, “[t]endo em vista a liberdade sexual em voga em muitas tribos africanas, a prostituição no sentido europeu raramente ocorre, embora tenha sido uma decorrência da colonização e do desenvolvimento industrial posterior” (DE RACHEWILTZ, 1964, p. 279, tradução nossa).³⁶⁸ E a prostituição a que se refere Adaku é, por óbvio, resultado direto do processo de urbanização do continente em razão do império colonial estrangeiro; não à toa ela alude às tropas de egressos de campanha militar como público-alvo e às “mulheres da Montgomery Road” como principais prestadoras do novo serviço (EMECHETA, 2017, p. 233). Antes disso, a prostituição só se dava em ocasiões excepcionais ou segu(i)ndo conformações socioculturais bastante específicas:

Os ritos de fertilidade guardam correlação com a prostituição sagrada. Isso se observa entre os ewe, que chamam suas prostitutas sagradas de *kosi*, e entre os yorùbá, durante o festival da fertilidade, Inhame. Entre os chaouïa argelinos, a sobrevida de uma forma de prostituição religiosa deriva do antigo culto à deusa Tanit. [...] Prostituição sagrada não se limita a ritos de fertilidade, mas também fornecem o contexto por meio do qual as “sacerdotisas do amor” podem desempenhar suas técnicas mágicas. Na Nigéria, as sacerdotisas do *yuyu* [...] são prostitutas sagradas (DE RACHEWILTZ, 1964, p. 110-111, tradução nossa).³⁶⁹

Várias mulheres nandi, para escapar da brutalidade de seus maridos, optam por deixar suas aldeias para se entregar à prostituição nas cidades maiores. Elas adquirem, assim, uma semi-independência que lhes garante certo respeito quando voltam a suas aldeias. Muitas viúvas se tornam prostitutas. As jovens de algumas tribos do delta do Níger se oferecem a múltiplos amantes por uma fêria, e nas negociações suas mães atuam como intermediárias. Mais do que em qualquer outra tribo, os dan encorajam suas esposas a se prostituírem para auferir ganhos financeiros (DE RACHEWILTZ, 1964, p. 280, tradução nossa).³⁷⁰

Entre os bwaka congolese, somente as prostitutas cobrem seus seios, como forma de identificação (DE RACHEWILTZ, 1964, p. 137, tradução nossa).³⁷¹

Há [...] outros grupos em que o adultério é comercializado, no sentido em que o marido estabelece e pretende determinada recompensa do amante da mulher. Frequentemente, o comércio é aumentado com oportuna propaganda dos dois, que tendem a acumular

³⁶⁸ “Because of the sexual freedom which exists among many African tribes, prostitution **in the European sense** rarely occurs, although it has been an accompaniment of colonization and [subsequent] industrial development” (DE RACHEWILTZ, 1964, p. 279, emphasis added).

³⁶⁹ “Fertility rites are in part connected with sacred prostitution. This is shown among the Ewe, who call their sacred prostitutes *kosi*, and among the Yoruba, in the course of their fertility festival, Yam. Among the Algerian Shawiya, the survival of a form of religious prostitution derives from the ancient cult of the goddess Tanit. [...] Sacred prostitution is not confined only to fertility rites, but is also the framework within which the ‘love priestesses’ can exercise their magic techniques. In Nigeria, the priestesses of the *yuyu* [...] are sacred prostitutes” (DE RACHEWILTZ, 1964, p. 110-111).

³⁷⁰ “Many Nandi women, in order to escape from their husbands’ brutality, prefer to leave their villages and take up prostitution in the larger towns. They thus acquire a semi-independence which brings them a certain respect on returning to their villages. Many widows become prostitutes. The young girls of a few tribes around the Niger delta give themselves for a fee to various lovers, and in this business their mothers act as intermediaries. More than any other tribe the Dan encourage their wives to prostitute themselves for financial gain” (DE RACHEWILTZ, 1964, p. 280).

³⁷¹ “Among the Congolese Bwaka, only prostitutes cover their breasts, as method of identification” (DE RACHEWILTZ, 1964, p. 137).

certo capital, enquanto a mulher é vendável; os frutos desta actividade poder-lhe-ão aproveitar para uma velhice serena. É, sem dúvida, autêntica prostituição,³⁷² ainda que o [...] interessado o negue categoricamente. A interpretação que é commumente mais usada é a indemnização pelo uso de um bem que o marido adquiriu precedentemente dos pais da esposa (TRAVISH, 1973, p. 93).

No contexto da narrativa, porém, prostituir-se era uma opção impensável, pois além de os costumes tradicionais abominarem a prática, a moral urbana (leia-se: cristã) condenava tanto as promotoras quanto os praticantes desse tipo de comércio à execração pública e ao ostracismo, confinando-os em zonas apartadas, isoladas da cidade e longe dos olhos dos pur(itan)os. Adaku sabia muito bem disso, e, embora desejasse que as filhas eventualmente a perdoassem no futuro, entenderia se não conseguissem (EMECHETA, 2013, p. 169). Advertida de que estava prestes a cometer um erro do qual possivelmente se arrependeria depois, ela responde que talvez Nnu Ego tenha razão, ressaltando que “quanto mais eu penso no assunto, mais me dou conta de que nós, mulheres, fixamos modelos impossíveis para nós mesmas. [...] tornamos a vida intolerável umas para as outras. **Não consigo corresponder a nossos modelos,** [...] preciso criar os meus próprios” (EMECHETA, 2017, p. 234, grifo nosso). Sua postura, por mais escandalosa que soe aos ouvidos mais pudicos, configura a atitude mais propriamente feminista de toda a obra, pois constitui um raro exemplo de alguém que, enfrentando todos os obstáculos e lutando contra as convenções mais rígidas, ao fim emerge vitoriosa. Ao definir modelos próprios (de feminilidade e de maternidade) ela triunfa, justamente porque não precisa prestar contas a ninguém, não deve satisfações e apenas a si mesma precisará doravante agradar. Ao romper com a lógica patriarcal que até pouco a atormentava, ela se vê livre do peso de não corresponder a um modelo projetado por terceiros – uma prescrição que a massacrava e que, como ela mesma atinou, é (con)validado pelas próprias mulheres, incapazes de cessar o ciclo dessa violência autoimposta. Como teve o tino, o atrevimento e a coragem de se rebelar, a iconoclasta Adaku é recompensada, e, em pouco tempo, “já vivia de acordo com o significado de seu nome: ‘filha da riqueza’” (EMECHETA, 2017, p. 238), mas não sem antes ser vítima da língua ferina de toda Lagos, que jamais aceitaria uma mulher que não dependesse de um homem.

Assim, no capítulo seguinte, “O pai soldado”, a notícia de que Adaku se tornara “uma mulher pública” logo se espalha; os homens ibuzenses, aproveitando o ensejo, vociferam contra o sexo feminino como um todo e “se [fartam] de discorrer sobre a infidelidade das mulheres”; e estas “estremeciam só de pensar numa possibilidade pavorosa daquelas” (EMECHETA, 2017, p. 237). Não compreendiam como Adaku podia ser tão mal-agradecida: “Ela foi [...] abençoada

³⁷² Além de prostituição, há também claro rufianismo (ou cafetinagem), se, como é sugerido, o marido obtém lucro com a atividade sexual da esposa.

por seu deus nesta cidade. **Que mais ela poderia querer?** Não entendo” (EMECHETA, 2017, p. 237, grifo nosso). Nnu Ego logo se vê obrigada a cortar relações com a ex-esposa mais jovem, receosa de ser associada a ela; mas antes aceita de bom grado os víveres da antiga venda dela, que não mais comercializaria “feijões e tecidos, pois estava comprando uma banca maior, onde venderia tecidos abadá para a confecção de lappas” (EMECHETA, 2017, p. 238). Agora que “as pessoas começaram a dizer que a guerra tinha acabado, que o inimigo, fosse lá quem fosse, havia se suicidado” (EMECHETA, 2017, p. 238-239), Nnu Ego geria os poucos recursos de que ainda dispunha para alimentar os filhos (e pagar as taxas escolares de Oshia e Adim) enquanto aguardava a volta do marido (EMECHETA, 2013, p. 171). Mas a situação se deteriorava: além de fraca devido a constantes ataques de malária, ela se sentia cansada devido à nutrição precária (EMECHETA, 2013, p. 172), e precisou tirar os filhos da escola enquanto não tivesse dinheiro para renovar as taxas devidas (EMECHETA, 2013, p. 173-174). Mas, apesar de tudo, mantinha (ainda) o otimismo, segura de que o cumprimento de seu papel (de mãe) lhe traria os dividendos esperados, e de que Nnaife já tinha, de algum modo, feito a parte dele:

Se alguém tivesse lhe perguntado qual fora a ajuda financeira que Nnaife já oferecera a essas pessoas, [ela] rebateria com simplicidade: “Mas eles têm o nome dele, nome que levarão consigo para a imortalidade. Ele gerou essas crianças e é para isso que os homens existem. O fato de não conseguir alimentá-las não é culpa dele: teve de partir para a guerra. Eles têm a mãe, não têm?” (EMECHETA, 2013, p. 241).

Cabia a ela, então, todo o resto: deles cuidar e mantê-los vivos e bem para que, no futuro, aliviassem seu fardo. Como precisava contar com a ajuda das crianças para carregar a lenha que comprava para depois revender, agradecia sempre: “Obrigada, minha chi, por meus filhos serem fortes e saudáveis. Um dia eles viram gente” (EMECHETA, 2017, p. 242). Era essa fé no futuro que a alentava, mesmo nos momentos mais tenebrosos. Quando recebeu uma correspondência – que supunha que fosse de Nnaife (EMECHETA, 2013, p. 176) – e foi até o novo endereço de Mama Abby para que esta a lesse, Nnu Ego não pôde deixar de notar o avanço social da amiga: “Seu filho Abby realmente cercara a mãe de riquezas. Nnu Ego mordeu os lábios. Oh, Deus, quem sabe o mesmo acontecesse com alguns de seus filhos para que ela não precisasse sofrer na velhice nem agora” (EMECHETA, 2017, p. 245). Os filhos cuja riqueza futura animava sua fé eram obviamente os meninos; as meninas eram sempre postas em seu lugar (de subalternas): “Mas vocês são meninas! Eles são meninos. Vocês precisam vender para que eles cheguem a uma boa condição na vida e tenham condições de tomar conta da família. Quando os maridos de vocês se comportarem mal, eles é que vão defender vocês!” (EMECHETA, 2017, p. 245).

Taiwo,³⁷³ queixosa porque o trabalho pesado cabia só a ela(s) e ouvir que “é menina, sabe muito bem”, resigna-se: “Eu sei, mãe. Você passa o tempo todo nos lembrando disso” (EMECHETA, 2017, p. 243). As gêmeas, aliás, que até bem pouco tinham aulas particulares para aprender os rudimentos da escrita e as quatro operações matemáticas, até isso precisaram sacrificar em prol dos irmãos (EMECHETA, 2013, p. 174) – e não adiantava reclamar.

A sorte da família começa a mudar quando Nnu Ego descobre que a carta que recebera era um aviso de que havia um pacote à sua espera no quartel local (EMECHETA, 2013, p. 177). Nele, havia missivas em que Nnaife informava ter sido picado por cobras em um país chamado Burma,³⁷⁴ mas que estava se recuperando e em breve regressaria (EMECHETA, 2013, p. 178); ademais, Nnu Ego recebeu sessenta libras, o equivalente a três anos de serviço militar do marido (EMECHETA, 2013, p. 179). Após o envio do quinhão devido à esposa Owulum em Ibuza e o depósito do restante em poupança, ela pôde rematricular os filhos na escola, inclusive as gêmeas (EMECHETA, 2013, p. 179-180), embora estas seguissem com o comércio miúdo, pois “[t]oda menina tem de saber um ofício para não passar necessidade mais tarde” (EMECHETA, 2017, p. 249), dizia a mãe. Tudo corria bem quando Nnaife finalmente retornou (EMECHETA, 2013, p. 182); e em pouco tempo ele engravida Nnu Ego e também Adankwo em Ibuza (EMECHETA, 2013, p. 183). Como esta se recusa a acompanhá-lo na volta a Lagos para ajudar a cansada Nnu Ego, ele resolve desposar a jovem Okpo, de apenas dezesseis anos, pagando à família dela trinta libras por seu preço de noiva, ao invés das vinte habituais – afinal, todos sabiam que ele voltara da guerra com bolsos cheios de dinheiro do homem branco (EMECHETA, 2013, p. 183-184). A notícia não é bem recebida por Nnu Ego, que se recusa a dividir o pequeno cômodo com mais uma mulher, sobretudo uma cuja “aquisição” fora tão dispendiosa (EMECHETA, 2013, p. 184-185). Mas, mesmo a contragosto, é obrigada a aceitá-la; diz-lhe Nwakusor, o velho amigo que a salvara do suicídio tantos anos antes, “a garota está aqui para ajudá-la a cuidar de seus filhos. **Seus filhos, não esqueça.** Alguns anos atrás [...] quando vi você na ponte Carter, você não tinha filhos para cuidar, quanto mais precisar de ajuda para tomar conta deles. [...] **precisa agradecer [...] por ter recebido essa bênção**” (EMECHETA, 2017, p. 255, grifos nossos).

Ao insinuar que ela estava sendo ingrata após ter sido “abençoada” com a realização de seu maior desejo, ele também a lembra que aquele comportamento indigno seria malvisto pelo pai dela (EMECHETA, 2013, p. 185). “Nwakusor sabia que esse era um ponto sensível. Mesmo na morte, Nwokocha Agbadi controlava a filha. Ela pertencia aos dois homens, o pai e o marido,

³⁷³ Sobre os nomes das gêmeas, vide a nota de rodapé de número 71.

³⁷⁴ Hoje Myanmar ou Birmânia, o país asiático, desmembrado da Índia pelos ingleses, foi palco de sangrentas lutas durante a guerra, quando esteve sob a ocupação de tropas japonesas.

e um último lugar aos filhos homens” (EMECHETA, 2017, p. 255). A assertiva de que o pai a controlava mesmo na morte expressa não uma opinião específica, mas uma verdade corrente, a manifestação do que significava ser mulher naquele contexto: devendo subserviência ao pai, ao marido e aos filhos, ela a eles pertencia por direito consuetudinário: o costume assim o ditava. “Claro que depois disso nunca mais houve paz” (EMECHETA, 2017, p. 255) – e, quando Oshia propõe que o matriculem no liceu Hussey College, outra crise se instala. Ao incentivá-lo a tentar obter uma bolsa de estudos como outros meninos, a mãe não esperava ouvir como resposta que ele talvez não fosse inteligente o bastante pois lhe faltara “tranquilidade” na infância, já que ele precisara vender parafina e carregar lenha para sobreviver (EMECHETA, 2013, p. 185). “Cale a boca! [...] Então agora **é tudo culpa minha?**” (EMECHETA, 2017, p. 255, grifo nosso), grita-lhe, claramente alterada. Nnaife então se oferece para pagar pelos estudos do filho; afinal, ainda possuía algum dinheiro guardado e pretendia investi-lo na educação do mais velho, que exulta (EMECHETA, 2013, p. 186). A conduta de Oshia, que tinha quase onze anos (EMECHETA, 2013, p. 172), faz sua mãe sofrer como nunca antes: ela questiona a validade de seu sacrifício, perguntando-se se valia realmente a pena tanta dedicação e serviço em prol dos filhos para, no fim, ser tratada daquele jeito por eles – não apenas subestimavam os seus muitos esforços como idolatravam o pai ausente e errático, que colhia os louros da glória que ela cultivara:

Era tudo tão desesperador que Nnu Ego simplesmente desmontou e se entregou à autopiedade. Até Oshia, seu filho, a culpava. **Claro que para ele o pai era um herói.** Um soldado. Um lutador. Trazia dinheiro para a família. Ela, para o pobre garoto, era uma mulher que reclamava o tempo todo, sempre preocupada. Ah, Deus, por favor, **melhor acabar com ela** [...] que deixar as crianças em relação às quais nutrira tantas esperanças enchê-la de mágoa. [...] Oshia ficou ainda mais orgulhoso do pai. E o que Nnu Ego poderia dizer? **Seu amor pelos filhos e seu sentimento de dever para com eles eram como as correntes que a mantinham em sua escravidão.** Ainda assim, pensou, crianças viram gente. Um dia eles cresceriam e quem sabe ajudariam a mãe (EMECHETA, 2017, p. 256, grifos nossos).

O trecho reforça a ideia, que ela já intuía antes, de que era uma simples serva dos filhos, de que a sua vida não lhe pertencia e a responsabilidade em relação a terceiros mantê-la-ia para sempre acorrentada (a eles). Apesar disso, ela crê que, no final, tudo valeria a pena – as crianças cresceriam e “quem sabe” a amparariam depois. Naquela noite, com esse pensamento alentador e a melancolia um pouco apaziguada, ela enfim adormece, mas desperta de madrugada com as dores do parto e dá à luz outro par de gêmeas, com a ajuda de Okpo e Nnaife, este claramente decepcionado com o que resultara daquele esforço todo (EMECHETA, 2013, p. 186). Nnu Ego também se sente desapontada, mas com essa obsessão dos homens em ter apenas bebês do sexo masculino que carreguem seus nomes, como se os do sexo feminino não fossem imprescindíveis

para que mais tarde se produzam mais descendentes (EMECHETA, 2013, p. 186). Mas, embora na noite anterior tivesse desejado morrer para não se sentir atormentada pela ingratidão do filho ao qual tanto se dedica(ra), na alvorada do novo dia Nnu Ego se mostra mais uma vez resignada, reforçando o compromisso de se entregar completamente ao bem-estar de seus filhos, e mesmo se imolar em prol deles, doando-se sem reservas ao seu cuidado. “Pode-se deduzir que **a mulher prepara os alicerces da infelicidade de seu próprio gênero**” (TANRITANIR; KARAMAN, 2000, p. 66, tradução nossa, grifo nosso),³⁷⁵ como se observa no trecho abaixo:

Deus, quando você irá criar uma mulher que se sinta satisfeita com sua própria pessoa, um ser humano pleno, não o apêndice de alguém? [...] Afinal, nasci sozinha e sozinha hei de morrer. O que ganhei com isso tudo? Sim, tenho muitos filhos, mas com que vou alimentá-los? Com minha vida. Tenho que trabalhar até o osso para tomar conta deles, tenho que dar-lhes meu tudo. E se eu tiver a sorte de morrer em paz, tenho que dar-lhes minha alma. Eles adorarão meu espírito morto enquanto eles tiverem fartura de inhame e de filhos na família, mas, **se por acaso alguma coisa der errado**, se uma jovem esposa deixar de conceber ou **se houver escassez, meu espírito morto será culpado**. Quando ficarei livre? [...] Nunca, [...] Sou uma prisioneira de minha própria carne e de meu próprio sangue. Será que essa é uma posição tão invejável assim? Os homens nos fazem acreditar que precisamos desejar filhos ou morrer. [...] Mas quem foi que escreveu a lei que nos proíbe de investir nossas esperanças em nossas filhas? **Nós, mulheres, corroboramos essa lei mais que ninguém**. Enquanto não mudarmos isso, este mundo continuará sendo um mundo de homens, mundo esse que as mulheres sempre ajudarão a construir (EMECHETA, 2017, p. 257-258, grifos nossos).

O que se vê aí não é uma decisão (voluntária) de se dedicar cem por cento à prole; não se trata exatamente de uma escolha, mas de uma (auto)condenação, um veredito a ser cumprido sem (maiores) questionamentos. Ela trabalhará “até o osso” porque é assim que deve ser, porque “tem que” dar-lhes seu tudo. Sua prece – que, no fundo, é um lamento – segue com ela servindo aos outros até depois de morta, com sua alma imortal posta à disposição da família *ad aeternum*. Num raciocínio até então inédito – e que de certo modo ecoa o de Adaku quando decidiu tomar as rédeas da própria vida –, Nnu Ego se flagra pensando que as mulheres atam e apertam os nós das próprias amarras, e adentram as prisões construídas para que elas mesmas – e as suas filhas – continuem cativas. Talvez por isso tenha(m) decidido batizar suas gêmeas recém-nascidas de “Obiageli, que significa ‘Aquele que veio para desfrutar da riqueza’, e Malachi, que significa ‘Você não sabe o que trará o amanhã’” (EMECHETA, 2017, p. 258), nomes auspiciosos, e que trazem consigo a promessa de dias melhores. Mas, já no capítulo subsequente, “Mãe de filhos inteligentes”, as dificuldades, embora outras, persistem. O desconforto do pequeno quarto que dividiam faz com que a família se mude para um barraco de argila em um bairro mais afastado,

³⁷⁵ “It can be inferred that the woman prepares the base of the unhappiness of her own gender” (TANRITANIR; KARAMAN, 2000, p. 66).

sem eletricidade ou água encanada, mas nem por isso mais barato (EMECHETA, 2013, p. 188). No entanto, apesar dos inconvenientes, agora gozam de mais espaço para respirar, e a mudança é positiva; o foco então passa a ser partida iminente de Oshia para a nova escola em Warri, onde ele dará continuidade aos estudos, agora em nível médio (EMECHETA, 2013, p. 189-190).

Fica claro que todos os recursos da casa foram todos destinados à educação do primeiro filho – Adim e Nnamdio são deixados (um pouco) de lado;³⁷⁶ e Taiwo e Kehinde são totalmente preteridas (EMECHETA, 2013, p. 189). “Daqui a alguns anos, estarão casadas. Podem reforçar o orçamento de casa vendendo alguma coisa. **Para elas, o mais importante é encontrar bons maridos**” (EMECHETA, 2017, p. 263, grifo nosso),³⁷⁷ declara Nnu Ego, ao mesmo tempo em que se mostra preocupada com Oshia, cada vez mais focado nos estudos e afastado da família: “Você não está fugindo de nossa gente, Oshia, está?” (EMECHETA, 2017, p. 263), pergunta. Ela deseja se certificar de que ele não se esquivará das responsabilidades futuras que a tradição lhe ditava – “Antes, seu refrão costumava ser: ‘Quando Nnaife voltar da guerra, tudo se arranja’. Agora, era: ‘Quando Oshia voltar da escola, tudo se arranja’” (EMECHETA, 2017, p. 263-264). Mas o jovem tinha outros planos – queria poder “chegar ao máximo [de suas] possibilidades” (EMECHETA, 2017, p. 263); “agora, só [conseguiria] ajudá-los pela metade. [...] pretendia ir mais longe, depois de sair do colégio. Uns cinco anos mais... só então [teria] condições de ajudá-los. Por enquanto, não” (EMECHETA, 2017, p. 266), segredaria a Adim anos depois. À mãe, um dia falou que ainda não tinha estudado que chegue: “Não tenho como ajudar [...] Pelo menos não por enquanto. Não consigo ajudar nem a mim mesmo... [...] No fim as coisas vão dar certo. [...] Cursar uma universidade fora é só o arremate de tudo. [...] Seria um enorme desperdício” não prosseguir (EMECHETA, 2017, p. 267, grifo nosso). Quando ele diz que não queria acabar como o pai, Nnu Ego defende Nnaife, falando ele que fez o que pôde pelos filhos; e, abatida e desesperançosa, começa a temer pelo futuro (EMECHETA, 2013, p. 193).

Era notável “o distanciamento que ele estava criando entre si e o resto da família. A mãe se queixara e o recriminara pelos silêncios que fazia, como alguém em quem a família provoca um profundo tédio” (EMECHETA, 2017, p. 265). Essa (sensação de) frieza, de afastamento, é análoga à descrita em *A historiadora obstinada*, conto de Chimamanda Ngozi Adichie também ambientado na Nigéria colonial. Nele, a protagonista Nwamgba observa com tristeza a mudança

³⁷⁶ Adim toma as rédeas do próprio destino e se empenha para ser admitido no colegial, mas sem se enganar quanto às dificuldades por vir, pois sabe que pode precisar largar os estudos antes do que gostaria (EMECHETA, 2013, p. 196).

³⁷⁷ Enquanto isso, as filhas de Adaku estavam matriculadas numa escola de freiras, e a própria Nnu Ego reconhece que “talvez haja um futuro para as mulheres instruídas. Vi muitas jovens ensinando nas escolas. Seria realmente uma grande conquista para as mulheres, serem capazes de ganhar algum dinheiro mensalmente, como os homens” (EMECHETA, 2017, p. 263).

radical no comportamento do filho, Anikwenwa, quando passa a frequentar a missão católica: “Nwamgba sabia que seu filho agora habitava um espaço mental que lhe era estranho. [...] e, mesmo enquanto ela gritava Como você pode me abandonar? Quem vai me enterrar quando eu morrer?, Nwamgba teve a certeza de que ele não mudaria de ideia” (ADICHIE, 2017a, p. 226). Para Simone de Beauvoir (2016a, p. 316), isso acontece porque há vezes em que “a mulher não renuncia a uma recompensa pelos cuidados que deu à criança”; e há também aquelas que “não suportam que o filho se afaste delas; renunciam a quaisquer prazeres, a toda vida pessoal, o que lhes permite assumir atitudes de vítima; [...] tiram desse sacrifício o direito de negar ao filho toda independência” (BEAUVOIR, 2016a, p. 317). Não parece ser o caso aqui: para Nnu Ego, como para Nwamgba, o que está em jogo não é um sentimento de posse em relação aos (destinos dos) filhos, mas a recusa deles em obedecer aos ditames da tradição, o não cumprimento do que deles se espera enquanto filhos mais velhos e herdeiros do nome da família.

No contexto igbo tradicional, a maternidade não está a serviço de caprichos pessoais (e) egoístas, mas de uma estruturação familiar em que os papéis de cada membro são prefixados e imutáveis: da mãe, espera-se todos os sacrifícios em prol dos filhos menores; dos filhos, exige-se que, quando adultos, assumam a direção da família para aliviar a carga dos pais idosos. Mas não se pode negar que haja um componente psíquico na “decepção” diante dessa desobediência filial a algo preestabelecido. “A grande desculpa da mãe [neurótica] está em que o filho não lhe proporciona nem de longe a feliz realização de si mesma que lhe prometeram desde a infância: **culpa-o da mistificação de que foi vítima e que inocentemente ele denuncia**” (BEAUVOIR, 2016a, p. 318, grifo nosso). Esta conduta materna seria, portanto, não um grito contra a rebeldia do filho, mas uma reação à ruína de seus sonhos, ao desmoronamento de suas expectativas. Para a psicanalista brasileira Betty Milan (2013, p. 153), demasiado “apego à função materna falseia o julgamento a ponto de a mãe considerar ingrato o filho que se separa”. Maternar, segundo ela, consiste em dar à luz e continuamente dar a vida, num exercício perene de cuidado, o que inclui preparar-se para a futura (e inevitável) separação: “um dia, [a mãe] precisa aceitar que ele tem sua vida, e não solicitar continuamente a sua presença, [...] A maternidade implica a contenção – além da doação, que começa imediatamente depois do parto e pode ser custosa” (MILAN, 2013, p. 19-20). Ao não aceitar a possibilidade – ainda que remota – de o filho não corresponder ao que dele se espera, Nnu Ego (e Nwamgba) acaba(m) armando uma arapuca para si mesma(s).

No momento, porém, Oshia ainda não se havia furtado à responsabilidade familiar, e a mãe tinha assuntos mais urgentes com os quais lidar: novamente grávida, não vinha se sentindo muito bem: “Agora Nnu Ego era uma mulher de quarenta anos, chegando à meia-idade, embora se sentisse a anciã mais velha que se pudesse imaginar. [...] deu à luz um bebê não maior que

um gatinho. [...] A criança, uma menina, estava inerte. Estava morta” (EMECHETA, 2017, p. 268). A visão da natimorta provoca em Nnu Ego sentimentos conflitantes: ao mesmo tempo em que está grata por saber-se ainda capaz de gerar, a perda a entristece; ademais, sente-se culpada por achar que tinha de algum modo provocado aquela ocorrência (EMECHETA, 2013, p. 194). “Era assim que interpretava o leve alívio que sentira quando engatinhara até a criança morta para verificar qual era seu sexo... **O fato de que era uma menina amenizara sua sensação de perda**” (EMECHETA, 2017, p. 269, grifo nosso), fazendo-a crer que tal pensamento tinha sido responsável pela calamidade. A sensação de culpa desaparece quando Okpo, também grávida, pede a Nnu Ego que lhe dê as roupinhas que vinha cosendo para a neném que esperava, fazendo-a perceber que ela desejava, sim, aquela criança – e inclusive vinha se preparando para recebê-la (EMECHETA, 2013, p. 196). Essa súbita revelação provocou-lhe uma epifania, e “a fez amar aquela menina [...] que Nnaife trouxera para dentro da casa deles. [...] Tão diferente de Adaku, aquela! [...] sentiu-se grata por Okpo estar ali” (EMECHETA, 2017, p. 271-272): ela que tratava os filhos da esposa mais velha por “meu maridinho” (até o pequeno Nnamdio), e tanto ajudava a aliviar o fardo das demandas domésticas, enquanto Nnu Ego carregava nas costas, orgulhosa, pesados feixes de lenha encosta acima, envaidecida por ser a mãe de filhos muito inteligentes (EMECHETA, 2013, p. 197).

No penúltimo capítulo, “A honra de uma filha”, Nnaife pressiona Oshia a assumir suas responsabilidades perante a família, algo que ele deveria ter feito “automaticamente”, sem que o pai o tivesse cobrado (EMECHETA, 2013, p. 200). O pai, que sonhava com a aposentadoria, em levar uma vida de indolência e calma (EMECHETA, 2013, p. 198), nem desconfiava que o seu mais velho, contemplado com uma bolsa de estudos no exterior, pretendia partir em breve (EMECHETA, 2013, p. 199-200). “Não estou entendendo, pai. [...] Você está me dizendo que eu deveria alimentar meus irmãos, você e minha mãe também? Mas vocês ainda estão vivos e fortes, ainda trabalham... [...] **Não posso assumir os gastos, pai. Vou para os Estados Unidos**” (EMECHETA, 2017, p. 278, grifo nosso). Pela negativa em agir conforme o esperado, Oshia é renegado pelo pai, que esbraveja, colérico: “eu amaldiçoo o dia em que você foi concebido [...] Antes você tivesse morrido, e não meu primogênito Ngozi [...] Faça de conta que é um dos que perdemos. [...] Não quero ver você nunca mais, já que você me enganou tão tranquilamente. Fora da minha casa” (EMECHETA, 2017, p. 278-279). Percebe-se, aí, que o descumprimento da determinação ancestral não é uma simples desobediência, mas uma grave afronta aos valores tradicionais, um desrespeito absurdo à família e àquilo pelo que vinham lutando há gerações.³⁷⁸

³⁷⁸ Para Nnu Ego, “uma pessoa como Oshia, que põe a ambição em primeiro lugar, em prejuízo à família, sempre [fora] um solitário” (EMECHETA, 2017, p. 279).

A tristeza se instala e contagia o lar dos Owulum, como se tivesse havido uma morte – e houve: Nnaife segue firme na decisão de sepultar a existência do filho e, quando da partida deste para a América, somente Nnu Ego, Okpo e Adim comparecem para se despedir (EMECHETA, 2013, p. 201). Para Nnaife, os filhos não eram mais dele, só da esposa: “Será que eles vão se lembrar de mim quando eu ficar velho? Não! Vão se lembrar só da mãe” (EMECHETA, 2017, p. 280), desabafa – e, daí em diante, passa a se referir a eles como os “filhos dela, filhos que ela pusera no mundo para matá-lo antes do tempo” (EMECHETA, 2017, p. 280).

Crianças costumam pertencer à mãe sempre que precisam de cuidado (TANRITANIR; KARAMAN, 2000, p. 34). “Do contrário, elas são propriedade do pai porque especialmente os rapazes são vistos como o único caminho para a continuação da família. Além do mais, os filhos são [da mãe] caso não sejam adequados, mas são vistos como [do pai] se forem bons o bastante” (TANRITANIR; KARAMAN, 2000, p. 34).^{379; 380} Nnu Ego, apesar de mais uma vez questionar o propósito da maternidade, desta feita mais descontente do que nunca – “Às vezes, quando vejo minhas companheiras gostaria de não ter tido tantos filhos. Agora não tenho certeza de que tudo isso valeu realmente a pena, pensou consigo mesma” (EMECHETA, 2017, p. 280) –, não deixa de se mostrar esperançosa, encarando o futuro com uma fé que, embora debilitada, ainda resiste: “Sua alegria era saber que criara os filhos, mesmo que no começo não tivessem nada, e que aqueles mesmos filhos um dia poderiam andar ombro a ombro com os grandes homens da Nigéria. Era essa a recompensa que esperava” (EMECHETA, 2017, p. 279). Mas um desgosto final a aguardava, agora motivado pela tímida Kehinde: enquanto Taiwo já estava com o dia do pagamento de seu preço de noiva devidamente agendado (EMECHETA, 2013, p. 203), sua irmã estava interessada em um rapaz da vizinhança, e recusara o marido que o pai lhe tinha arranjado (EMECHETA, 2013, p. 204). A moça, uma jovem de quinze anos (EMECHETA, 2013, p. 203), queria desposar Ladipo, o filho do açougueiro, que, além da origem yorùbá, era muçulmano,³⁸¹ causando um verdadeiro escândalo em casa (EMECHETA, 2013, p. 204-205). Nnaife não tarda a atacar Nnu Ego pelos malfeitos dos filhos *dela*, que ele acolhera vinte e cinco anos antes e a

³⁷⁹ “Otherwise, they are the properties of their father because especially the boys are seen as the only way for the continuation of the family. Moreover, the children are [the mother’s] if they are not satisfying, but they are seen as [the father’s] if they are good enough” (TANRITANIR; KARAMAN, 2000, p. 34).

³⁸⁰ “Quando as crianças se comportavam, pertenciam ao pai; quando não, eram da mãe. Todas as mulheres tinham conhecimento disso” (EMECHETA, 2017, p. 284).

³⁸¹ “Naquele tempo, [...] igbos não gostava[m] que os filhos se casassem com iorubás. Uma tribo sempre afirmava ser superior à outra. Mesmo uma garota de Ibuza que escolhesse como amigo outra pessoa igbo que não fosse de Ibuza era considerada perdida. E chegar ao ponto de travar amizade com um homem iorubá era abominável. Pois foi o que aconteceu” (EMECHETA, 2017, p. 280). “Minha filha com um marido iorubá?”, braveja Nnaife a certa altura, “Prefiro vê-la morta...” (EMECHETA, 2017, p. 288); “Nenhuma filha minha vai se casar com alguém de uma tribo que nos chama de canibais. Uma tribo que nos despreza, que nos odeia. [...] Eu é que escolho o marido de todas as minhas filhas” (EMECHETA, 2017, p. 289).

enchera de filhos – nenhum dos quais havia demonstrado a menor lealdade a ele (EMECHETA, 2015, p. 205).

Mas o fato é que, enquanto pai, ele nunca antes havia olhado de verdade para as meninas ou lhes dedicado muito tempo (EMECHETA, 2013, p. 204); era “o normal fazer planos e passar noites sem dormir pensando nos meninos; as garotas [...] deveriam ajudar a tomar conta da casa e ser encaminhadas o mais depressa possível: não agir assim era pedir encrenca” (EMECHETA, 2017, p. 282).³⁸² E, certa noite, a temida “encrenca” se dá: a jovem foge de casa, deixando todos apreensivos – pois que não era de bom tom uma moça solteira sair sozinha por aí; ela poderia ter a reputação arruinada (EMECHETA, 2013, p. 207-208). Informado sobre o sumiço da filha, Nnaife sai enfurecido, de cutelo em punho, para buscá-la onde estava certo de que a encontraria: na casa do açougueiro (EMECHETA, 2013, p. 209). O que se segue é uma confusão que termina com um inocente ferido pela lâmina de Nnaife, que é detido (EMECHETA, 2013, p. 210-211). No capítulo final, “A mãe canonizada”, ele é condenado a cinco anos de prisão (EMECHETA, 2013, p. 218), e Nnu Ego, estarecida, não parece compreender por quê.³⁸³ Nnaife diz em juízo que fez o que fez para defender a reputação da família, pois um escândalo daqueles – uma filha arruinada – faria com que as outras não arranjassem bons maridos (EMECHETA, 2013, p. 214-215). Seu argumento, porém, não convence o tribunal – e o júri, composto em sua maioria por europeus, dá seu veredicto (EMECHETA, 2013, p. 218).

Ao longo de toda a duração do pesadelo, [...] Nnu Ego se [perguntara] no que, afinal, havia errado. **Fora criada para acreditar que os filhos fazem uma mulher.** Tivera filhos, nove ao todo e, por sorte, sete deles estavam vivos, bem mais do que muitas mulheres da época podiam se gabar de ter. Quase todas [...] haviam enterrado mais filhos do que os que continuavam vivos; mas seu deus fora misericordioso com ela. Mesmo assim, **como poderia saber que quando seus filhos crescessem os valores de seu país, de seu povo e de sua tribo teriam mudado tão drasticamente,** a ponto de uma mulher com muitos filhos talvez ter de enfrentar uma velhice solitária, quem sabe uma morte miserável na mais total solidão, exatamente como uma mulher estéril? Ela [...] estava segura de que **suas preocupações com os filhos [...] a levariam para o túmulo antes de sua chi estar preparada para recebê-la** (EMECHETA, 2017, p. 301, grifos nossos).

Malgrado entenda que as mudanças ocorridas no país, de tão drásticas, eram impossíveis de ser previstas, Nnu Ego ainda assim se incrimina pelos reveses da vida, como se as escolhas dos filhos – Oshia ir morar no estrangeiro, Kehinde querer desposar um rapaz yorùbá e Adim

³⁸² “Cabia às filhas não causar confusão e aceitar [servirem às] famílias até serem transferidas para seus homens” (EMECHETA, 2017, p. 286).

³⁸³ O ponto de inflexão do julgamento foi o depoimento dela, que, perguntada sobre quem arcava com os ônus do lar, disse: “Nnaife é o chefe de nossa família. Eu sou propriedade dele, [...] Portanto, mesmo que eu pague as taxas escolares, sou propriedade de Nnaife. Sendo assim, [...] é ele que paga” (EMECHETA, 2017, p. 299), “sem saber que com aquele [testemunho] havia pregado o último prego no caixão de Nnaife” (EMECHETA, 2017, p. 299).

descuidar dos estudos (EMECHETA, 2013, p. 212-213) – fossem responsabilidade sua, prova de seu fracasso como mãe. E, sendo ela a única culpada pelos desastres e dissabores familiares, nada mais justo do que ser condenada ao abandono e à solidão na velhice – velhice, aliás, que já se fazia notar, embora contasse apenas quarenta e poucos anos. Certo dia, observando-a mais de perto, Adim percebe “horrorizado como a mão de sua mãe estava magra e [...] os dentes dela, que antes eram seu orgulho, estavam maltratados, [...] Sabia que a mãe não era velha em idade, mas, para Adim, ela nunca parecera tão velha. Dava a impressão de ser uma mulher de mais de setenta anos” (EMECHETA, 2017, p. 294). Assim, sentindo-se – e aparentando ser – uma velha, ela finalmente reflete sobre o que deveria ter feito de diferente, sobre o que poderia ter mudado no desempenho das funções maternas, relembrando as inúmeras ocasiões em que, tendo sempre priorizado os filhos ao longo dos anos, acabou negligenciando a si mesma a ponto de se esgotar por inteiro, tanto física quanto psiquicamente:

[...] disse a si mesma que estaria em melhor situação se tivesse tido tempo de cultivar a amizade [das] mulheres que lhe aviando estendido as mãos; mas nunca tivera tempo. Estava sempre se preocupando com uma das crianças ou uma das gravidezes, e a falta de dinheiro [e o] fato de que nunca dispunha de trajes adequados para visitar os amigos haviam-na levado a esquivar-se da amizade, acreditando que não tinha necessidade de amigos, que sua família lhe bastava. Mas será que estava certa? Nnaife olhara para ela com tanto rancor que ela sabia que [...] nunca deixaria de culpá-la pelo que acontecera com ele; [...] **criticavam-na por não ter sabido educar direito os filhos**. Oshia, por exemplo, estava nos Estados Unidos e não se preocupava nem um pouco com eles; e [...] também [Adim] preferiria abandonar a família e viajar para fora do país, a julgar pela direção que estava dando à sua vida (EMECHETA, 2017, p. 302, grifo nosso).

Com a vida insustentável em Lagos, Nnu Ego resolve retornar a Ibuza, levando consigo apenas dois de seus filhos: Nnamdio e Malachi (EMECHETA, 2013, p. 221-222). Oshia seguia nos Estados Unidos; os demais, em Lagos – Adim como criado de Abby, até encontrar emprego; Kehinde casada com Aremu, já grávida; e Taiwo recém-unida ao noivo, Magnus, que convence Nnu Ego a deixar Obiageli com eles dois, para que ajude na casa e possa estudar (EMECHETA, 2013, p. 220-221). “Chegando em casa, precisa se integrar a seu grupo de idade, se arrumar nos dias Eke e ir dançar [...] Será uma boa vida para você. Não se sobrecarregue com tantos filhos” (EMECHETA, 2017, p. 305), aconselha Taiwo, ao que sua mãe responde: “**Não sei ser outra coisa na vida, só sei ser mãe**. [...] Tirar meus filhos de mim é como me tirar a vida que sempre conheci” (EMECHETA, 2017, p. 305, grifo nosso). Seu autodiagnóstico de que, sem filhos para cuidar, não sabe o que fazer de seus dias, pois ser mãe é tudo que sabe ser, prenuncia tristemente o seu fim. Com os sonhos que tanto acalentou cada vez mais distantes e improváveis, Nnu Ego então parte para sua terra natal, ouvindo de Kehinde uma súplica final: “Mãe, ore por nós, para que nossa vida seja tão fértil e produtiva quanto a sua” (EMECHETA, 2017, p. 306), indicando

que também ela fora inoculada com o vírus da fecundidade, não apenas porque já se encontrava prenhe, mas porque, como a mãe, atribuía à fertilidade o (único) meio para a felicidade – outra geração convertida com sucesso ao culto à maternidade. Mas, conforme repetimos *ad nauseam*, o culto é também social; não há criatura viva, ali, que não enxergue na experiência materna um motivo de celebração. Em conversa com o motorista da condução que a levaria de volta a Ibuza, Nnu Ego fala com orgulho dos muitos filhos, escutando dele: “Então a senhora é uma madame rica [...] gosto de conhecer pessoas importantes. [...] elas nos dão ideias de como [...] vencer na vida. Um filho na América? [...] a senhora deve estar cheia de alegria, madame!” (EMECHETA, 2017, p. 306).

A ironia fica por conta do fato de que, para Nnu Ego, esse “vencer na vida” não tinha um significado real – afinal, de que adiantava ter um filho no exterior se ele nunca lhe escrevera diretamente e nunca lhe mandara nenhum dinheiro? (EMECHETA, 2013, p. 223). Em Ibuza, rejeitada pela família do marido, ela resolve ir morar com os seus (EMECHETA, 2013, p. 223), e Nnaife, solto após somente três meses de cárcere (EMECHETA, 2013, p. 220), volta a viver com Okpo (EMECHETA, 2013, p. 223-224). Nnu Ego logo começa a declinar, não por carência material, pois as filhas às vezes mandavam ajuda; “o que efetivamente a quebrou foi, mês após mês, esperar por notícias do filho que vivia nos Estados Unidos, e também de Adim, que mais tarde foi para o Canadá, e não receber nenhuma” (EMECHETA, 2017, p. 307). Foi por terceiros que ouviu dizer que Oshia tinha se casado com uma branca: “suportou tudo aquilo sem reagir, até que [...] certa noite, [...] se deitou à margem da estrada, [...] Morreu ali, discretamente, sem nenhum filho para segurar sua mão e nenhum amigo [...] **Nunca fizera muitos amigos, de tão ocupada que vivera acumulando as alegrias de ser mãe**” (EMECHETA, 2017, p. 307-308, grifo nosso). Novamente irônico, o narrador deixa que leitor tire suas próprias conclusões sobre se valeu a pena ou não ela ter deixado de fazer amigos para “acumular” as alegrias de matinar. Falecida, seus filhos finalmente acodem para o(s) sepultamento(s); até Oshia voltou para casa, para, ao menos na hora da morte, honrá-la de acordo com os ditames da tradição (EMECHETA, 2013, p. 224):

Todos [os seus filhos] lamentaram que ela tivesse morrido antes que eles estivessem em condições de proporcionar uma boa vida à mãe. Seu segundo sepultamento foi o mais ruidoso e dispendioso que Ibuza já vira, e um altar foi construído em seu nome, para que seus netos pudessem apelar a ela caso fossem estéréis. [...] Pobre Nnu Ego, mesmo na morte não lhe davam paz! Apesar disso, muitos confirmavam que ela dera tudo aos filhos. **A alegria de ser mãe era a alegria de dar tudo aos filhos, diziam.** E qual foi a recompensa de Nnu Ego? Por acaso não tivera o maior sepultamento que Ibuza já vira? [...] Nnu Ego recebera tudo isso, e nem assim atendia às preces dos que lhe pediam filhos (EMECHETA, 2017, p. 308).

A frase em negrito capta com precisão o *ethos* da maternidade – quer no Ocidente atual, quer na Nigéria de um século atrás –; ser mãe seria um fim em si mesmo, algo cujo prazer deve ser obtido na fruição da própria experiência, no exercício da função em si, mesmo que a prática não pareça ser muito prazerosa. Nnu Ego busca (e obtém) status através da maternidade porque esta era a única opção disponível para ela, e a relevância social atribuída ao papel tornavam-no irresistível (UMEH, 1998, p. 154). Tendo perseguido (e alcançado) o ansiado sonho, o fracasso dela em experimentar as prometidas alegrias é uma denúncia que a autora reitera ao longo de todo o romance, sub-repticiamente mostrando que ser mãe, *de per si*, não é fiança de felicidade. “As exortações iconoclastas e ao mesmo tempo revisionistas de Emecheta são louváveis porque [...] visam melhorar a qualidade de vida entre homem e mulher, indivíduos e a comunidade, para o crescimento total e realização plena da mulher africana assim como do homem” (UMEH, 1998, p. 154, tradução nossa).³⁸⁴ Ela sacrifica sua protagonista para, quem sabe, salvar mulheres reais, mormente as conterrâneas africanas e compatriotas nigerianas – que ela conhece a fundo e de cujo destino comum (de submissão e aviltamento) logrou escapar à custa de muito esforço. Não tivesse emigrado, talvez não tivesse sido alçada ao sucesso literário; não tivesse estudado, certamente teria sido mais uma voz emudecida. O convite de Emecheta à ascensão feminina e, nesta obra em específico, à maternidade opcional, não constitui oposição ao projeto materno – ela própria já tinha tido os seus cinco filhos aos vinte e dois anos –, mas um apelo às mulheres, para que não dediquem a vida a sonhos que as consumam sem que tenham tempo para (cuidar de) si. Quando têm negadas sua identidade pessoal e o poder de autodeterminação, as mulheres são (metaforicamente) enterradas vivas pelas políticas patriarcais (STRATTON, 1996, p. 100), uma situação que se observa em mais de uma cultura e em todas as épocas; é o que veremos no capítulo a seguir, em que analisaremos o romance *Stay with me* (2017), de Ayòbámi Adébáyò, que, embora também nigeriano, aborda a vida de uma mulher de outra etnia e outro tempo, mas que, como Nnu Ego, está condenada a repetir os erros de suas avós.

³⁸⁴ “*Emecheta’s iconoclastic yet revisionist imperatives are laudable because her agitations aim at improving the quality of life between man and woman, individuals and community, for the total growth and complete fulfillment of the African woman as well as man*” (UMEH, 1998, p. 154).

4 INFECUNDIDADE, LUTO NEONATAL E INSULAMENTO FEMININO: AYÒBÁMI ADÉBÁYÒ E A MULHER CONSIGO

4.1 Parir e partir(-se): ventre oco e berço vazio em Ayòbámi Adébáyò

[...] **dois arquétipos femininos** – santa ou prostituta – **personificam os atributos aos quais as mulheres têm sido limitadas há milênios**: não há meio-termo entre a casta, modesta, dócil e retraída esposa[,] e a sórdida, devassa, insolente e ousada concubina, que correspondem a dois modelos histórica e culturalmente consagrados no Ocidente – **Maria de Nazaré e Maria de Magdala** [...] Não surpreende, pois, que a sexualidade da mulher seja balizada entre esses dois polos, que exigem, de um lado, virgindade, e, do outro, lascívia. **O que surpreende é que ao primeiro se atribua o “dom” da maternidade e, ao segundo, a condenação à infecundidade.** A incongruência [...] é tamanha [...] que foi preciso se inventar o mito da Imaculada Conceição de Maria para certificar a virtude da mãe do Cristo e [...] impor o mesmo padrão às demais mulheres (FARIAS, 2019, p. 38-39, sem grifos no original).

Fique comigo é, entre outras coisas, um diálogo entre duas pessoas buscando entender os porquês de seu casamento ter fracassado. Yejide é particularmente vulnerável, pois, como Nnu Ego, ela perdeu a própria mãe quando ainda criança. **Ela é tanto uma filha sem mãe quanto uma mãe sem filho(s)**, ansiando pelo que imagina ser uma conexão imutável entre mães e filhos, e cada vez mais ciente da fragilidade do amor romântico (ADEBAYO, 2017e, tradução nossa, grifo nosso).³⁸⁵

Em *L'amour en plus: histoire de l'amour maternel, XVII^e – XX^e siècle* (1980), a filósofa e historiadora francesa Élisabeth Badinter (1980, p. 99) diz que o amor materno, enquanto ideia, foi elevado à categoria de valor natural e bem social, favorável à espécie e à sociedade, somente no século XVIII. Antes disso, imperava o domínio do pai, do marido – cuja autoridade emanava diretamente do poder de Deus (BADINTER, 1980, p. 12). Tal Deus, claro, é o da cristandade – ideário religioso que também legou um protótipo feminino ideal, “a Virgem Maria, que concebe Jesus por obra do Espírito Santo. Ela exprime uma realidade histórica, [...] Daí esse nome de Teotokos, mãe de Deus, que [...] **exprime a mais perfeita das maternidades**” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995, p. 580, grifo nosso). O imaginário cristão, ao atrelar a uma única mulher “a sublimação mais perfeita do instinto e a harmonia mais profunda do amor” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995, p. 580), fabrica um injusto parâmetro, um paradigma inalcançável que condena todas as demais ao fracasso e à frustração. E embora, em África, o ideal mariano não seja disseminado como o é no Ocidente, a impregnação colonial legou ao continente alguns dos postulados dele derivados, os quais, em parceria com concepções locais de idealização materna,

³⁸⁵ “Stay With Me is, amongst other things, a conversation between two people coming to terms with how their marriage failed. Yejide is especially vulnerable because like Nnu Ego, she lost her own mother when she was an infant. **She is both a motherless child and childless mother**, yearning for what she perceives as an immutable bond between mothers and children and increasingly all too aware of the fragility of romantic love” (ADEBAYO, 2017e, emphasis added).

deificam a maternidade e impõem às mães prescrições de conduta que soem mantê-las presas a uma referência quimérica. O romance que doravante passaremos a discutir, *Stay with me* (2017), é o exemplo perfeito de como essa combinação de expectativas – autóctones e forasteiras – atua no sentido de estorvar a execução da função materna, abalando psiquicamente a(s) mulher(es) que não consegue(m), por razões alheias à sua vontade e que fogem ao seu controle, aproximar-se da idealização imposta. Além do mais, pesa contra a(s) mulher(es) o fato de o feminismo tê-la(s) infantilizado, tratando-a(s) como incapaz(es) de lidar com as próprias demandas e resolver as próprias crises.

“Permanece impensável e impensado tudo aquilo que diminui o alcance do conceito de dominação masculina e da imagem das mulheres vítimas”, diz Badinter (2005, p. 73) em *Rumo equivocado: o feminismo e alguns destinos* (2003), outra obra seminal da autora – em que critica o direcionamento das pautas feministas contemporâneas, que demonizam indiscriminadamente o universo masculino e pintam as mulheres como seres indefesos em busca de proteção, fazendo com que a tutela paterna e/ou marital de outrora seja substituída pelo arrimo (jurídico) do Estado (BADINTER, 2005, p. 18). É nesse contexto que a filósofa profere a sentença supra, destacando a perigosa tendência de certas feministas de vilanizar indiscriminadamente os homens enquanto canonizam as mulheres. Ela também ressalta que a violência não costuma ser um traço atrelado ao feminino – como se as mulheres não fossem capazes (física ou moralmente) de cometer atos de brutalidade e selvageria (BADINTER, 2005, p. 73-74). Sequer é cogitada a hipótese de uma mulher violenta; o que dizer, então, de uma mãe cruel? A resposta está na tragédia *Medeia* (431 a.C.), de Eurípedes, clássico do teatro grego em que a personagem-título mata os próprios filhos para se vingar da traição do marido, Jasão, que a deixou pela filha do rei de Corinto, Creusa (ou Glauce, a depender da tradução consultada). Após a cena de violência, Medeia ouve os maiores impropérios, sendo xingada de “[m]aldita! Abominável! Odiada pelos deuses, por mim e por toda a raça dos seres humanos. **Execrada como jamais o foi outra qualquer mulher.** [...] que sejas danada para sempre, ser hediondo, feiticeira, assassina de teus filhos” (EURÍPIDES, 2004, p. 82-83, grifo nosso). Ainda hoje, Medeia é epítome da crueldade feminina, uma mulher capaz não só de matar, mas de matar seus filhos.³⁸⁶ “No entender da nossa cultura, uma mãe preferiria matar-se ou deixar-se matar a permitir que acontecesse algo aos próprios filhos. O infanticídio é **a mais extrema transgressão a que uma mulher chegaria, o crime mais hediondo** que ela praticaria” (RINNE, 2017, p. 12, grifo nosso).

³⁸⁶ “[...] sofreste em vão as dores germinais para trazer esses filhos ao mundo. [...] Como em tua alma o ódio tomou o lugar do amor e te trouxe a tal delírio sanguinário? [...] Ó desgraçada, és feita de ferro ou pedra, para destruir assim, com tuas próprias mãos, teus próprios filhos, o sangue de teu ventre?” (EURÍPIDES, 2004, p. 78-79).

Essa mulher terrível, antítese da mãe que se imola em prol dos filhos, povoa os abismos do imaginário humano há milênios. Na adaptação cinematográfica, o diretor – o cineasta e poeta italiano Pier Paolo Pasolini – usou, além da tragédia euripídiana,³⁸⁷ dados do mito de Medeia, que, interpretada pela soprano greco-americana Maria Callas, assiste sacrifícios humanos e, em fuga com o futuro marido a bordo da (nau) Argo, sequestra, abate e esquarteja o próprio irmão, cujos restos mortais espalha para que o pai, tendo que juntá-los, desista de persegui-la. Medeia, porém, antes de se transformar (melhor: de ser transformada) nessa criatura cuja maldade causa repulsa e pavor, era, segundo a lenda primeva, uma deidade – que foi paulatinamente satanizada quando o culto ao feminino começou a entrar em declínio e o valor da mulher passou a diminuir. Tal processo se completou com o banimento do lado obscuro da Grande Deusa para os domínios do inconsciente, o que fez com que a “maldade” de Medeia, esse “ato de desagravo que o mundo jamais esqueceria enquanto existissem palavras para descrever uma traição” (ROBLES, 2019, p. 127), fosse recalcada nas brumas da subconsciência:

A figura ambivalente de Medeia é o símbolo de um período de transição [...] para o patriarcado. Da sua passagem, ou, mais exatamente, de seu rebaixamento de deusa da cura e da sabedoria para feiticeira poderosa, inteligente e ameaçadora, e, por fim, esposa ciumenta e infanticida,³⁸⁸ pode-se deduzir como [...] a feminilidade dotada de poder foi desvalorizada e vista como demoníaca na mesma proporção do crescimento do poder patriarcal. Medeia era a “bárbara”, a estrangeira [...] porque as características que compõem a sua força – o orgulho, o espírito de resistência e o poder de decisão – só atuam ainda, e quando muito, no inconsciente da mulher que a sociedade patriarcal desejou e modelou” (RINNE, 2017, p. 14).

A idealização da Boa Mãe projeta uma enorme sombra na vida de muitas mães reais. [...] Muitas mães que vivem na sombra da Boa Mãe, cientes de que estiveram zangadas e ressentidas e recordando episódios de violência e negligência, sentem que suas vidas são cheias de segredos vergonhosos que nem mesmo os amigos mais próximos podem saber. A idealização da Boa Mãe vem acompanhada em medo e fantasia pela Mãe Má. Paradoxalmente, a própria mãe pode conceber a ideia da Mãe Má como uma proteção contra sua própria sensação de perversidade. Os defeitos da Mãe Má são específicos, evitáveis e piores do que os dela própria. [...] **O mito de que mães são naturalmente boas ou más inspira um desprezo ignorante pelo trabalho real que elas realizam** (RUDDICK, 1995, p. 31-32, tradução nossa, grifo nosso).³⁸⁹

³⁸⁷ “[...] já que as [tragédias] que lhe dedicaram Ésquilo e Sófocles se perderam, a personalidade de Medeia tornou-se conhecida de maneira fragmentada, como peças isoladas de um quebra-cabeças” (ROBLES, 2019, p. 121).

³⁸⁸ “Na tragédia de Eurípides, a figura de Medeia atinge o ponto mais baixo da sua decadência. Ela passou a ser a esposa sem liberdade, dependente e ciumenta, entregue” (RINNE, 2017, p. 79).

³⁸⁹ “An idealized figure of the Good Mother casts a long shadow on many actual mothers’ lives. [...] Many mothers who live in the Good Mother’s shadow, knowing that they have been angry and resentful and remembering episodes of violence and neglect, come to feel that their lives are riddled with shameful secrets that even the closest friends can’t share. The idealized Good Mother is accompanied in fear and fantasy by the Bad Mother. Paradoxically, a mother herself may welcome the idea of the Bad Mother as a protection against her own sense of badness. The Really Bad Mother’s evils are specific, avoidable, and worse than her own. [...] The myth that mothers are naturally good or wickedly bad inspires ignorant contempt for the actual work that mothers do” (RUDDICK, 1995, p. 31-32).

Ao julgar-se superior à Mãe Má – a megera condenada à escuridão –, a mãe real perdoa sua própria maternidade, sentindo-se menos culpada e mais aliviada porque, em relação à bruxa demoníaca que habita seus pesadelos, ela não é tão ruim assim, afinal. Ao não se reconhecer na infanticida Medeia, a mãe humana relega aos confins do (próprio) inconsciente sentimentos de hostilidade, insatisfação ou rancor que porventura venha a sentir, reforçando a inadequação que experimenta – confinadas a um escaninho da mente, tais emoções nunca desaparecem, e sempre voltam para assombrá-la, acusando-a de estar longe da perfeição que o mundo exige e que ela, ingenuamente, concorda em continuar perseguindo, sentenciada a um exaustivo e inútil trabalho de Sísifo. Como vimos em detalhe no capítulo 2, tópico 2.4, o mistério feminino fez com que o homem, intimidado, tomasse-a como um ser quase divino e, posteriormente, como uma criatura inferior. Essa inabilidade masculina de encarar a fêmea como sua igual provocou um paradoxo: ela é ou deusa ou bruxa, ou (cem por cento) boa ou (totalmente) má, ou perfeita ou demoníaca. O homem assim a cinde, não admitindo que ela seja complexa como ele, “donde a tendência do mesmo a idealizá-la. A idealização é um expediente apotropaico secreto: ela ocorre quando um medo deve ser conjurado. **O que se teme é o inconsciente de sua influência mágica**” (JUNG, 2021, p. 55-56, grifo nosso). Daí a tal dualidade feminina a que toda mulher permanece refém: “Desenvolve-se [...] juntamente com uma veneração intensificada de Maria, e por causa dela, a ideia fixa das bruxas, esta nódoa inapagável e vergonhosa da Idade Média tardia” (JUNG, 2019, p. 44). O pouco que sabemos sobre a vida de Maria contribui para sua mística,³⁹⁰ de modo que nada resta de sua humanidade a não ser a pia devoção que a fez o modelo da virtude; “os demais atributos foram excluídos por uma civilização monoteísta que se atreveu a negar radicalmente a completude feminina, incluídas aí [...] suas veleidades” (ROBLES, 2019, p. 298).

Não surpreende, pois, que, ante uma mulher tão exemplarmente irrepreensível, todas as outras se sintam diminuídas e inadequadas, e, no que tange à maternidade em particular, estejam sempre aquém do ideal. Quanto mais longe da impecabilidade mariana – e mais próxima da dor (assassina) medeiana –, mais infeliz se torna a mulher/mãe que, embora no fundo saiba que não tem saída, insiste em seguir em busca da ilusória (e elusiva) perfeição. Élisabeth Badinter, desta feita na obra *O conflito: a mulher e a mãe* (2010), destrincha três instâncias que evidenciam as contradições entre a maternidade real e a ideal(izada):

Em cada cultura, existe um modelo [...] de maternidade predominante que pode variar segundo as épocas. Conscientemente ou não, todas as mulheres o carregam. [...] Como

³⁹⁰ “Para além das referências pontuais no Novo Testamento, a mãe de Jesus Cristo está rodeada por um halo de mistério; um mistério que, longe de desvelar por meios históricos, torna-a cada vez mais confusa devido ao dogma de fê que diviniza sua concepção imaculada” (ROBLES, 2019, p. 300).

[...] **o ideal feminino não abrange o modelo de maternidade**, e a realização pessoal é a motivação dominante de nosso tempo, as mulheres encontram-se no centro de uma tripla contradição. A primeira é social. Enquanto os defensores da família tradicional desaprovam as mães que trabalham, a empresa censura os repetidos partos. Pior ainda, **a maternidade é sempre considerada a mais importante realização da mulher, ao mesmo tempo que é desvalorizada** [...] A segunda contradição diz respeito ao casal. [...] a criança não favorece a vida amorosa. O cansaço, a falta de sono e de intimidade, os constrangimentos e os sacrifícios que a presença de uma criança impõe podem esmorecer a relação de um casal. [...] **Mas a contradição mais dolorosa reside no íntimo de cada mulher que não se confunde com a mãe.** Todas as que se sentem divididas entre o amor pelo filho e os desejos pessoais. Entre o indivíduo egoísta e o que quer o bem-estar de seu pequenino. A criança concebida como fonte de realização pode, portanto, revelar-se um obstáculo a esse indivíduo. [...] de tanto superestimar os deveres maternos, a contradição torna-se ainda mais aguda (BADINTER, 2011, p. 143-145, grifos nossos).

No caso africano, vimos que a realização plena de Efurú é minada pela infertilidade, que ao final a impede de experimentar (novamente) a “alegria da maternidade” a que tanto almejava (NWAPA, 1966, 221). Já para Nnu Ego, a tragédia não foi ter tido frustrada a possibilidade de ser mãe, mas, sendo-o, decepcionar-se amargamente com a dureza da realidade (EMECHETA, 2013, p. 224). “Embora reconheça a dívida com *Efurú* pela semelhança das histórias das [duas] protagonistas, Emecheta revisa e amplia [aquele] romance, e tece uma crítica mordaz tanto ao patriarcado indígena quanto ao colonialismo” (ANDRADE, 2011, p. 62, tradução nossa).³⁹¹ Tal ligação explícita entre as obras representa o esforço de Emecheta no sentido de forjar e juntar-se a um cânone nigeriano (e africano) de mulheres escritoras (ROBOLIN, 2013, p. 6). “Façanha de mérito todo próprio, *As alegrias da maternidade* inspirou-se em e renovou as contribuições de suas predecessoras e contemporâneas, **e abriu espaço para futuras gerações de escritoras**” (ROBOLIN, 2013, p. 6, tradução nossa, grifo nosso).³⁹² É no esteio desse cânone (afro)feminino que *Fique comigo* (2017) se situa – sua autora se sabe devedora daquelas percussoras e partícipe de uma tradição nigeriana que, nas palavras dela, consiste em “romances [que] exploram como a visão de mundo que situa a fertilidade no cerne do casamento afeta as mulheres” (ADEBAYO, 2017e, tradução nossa).³⁹³ Ao longo dos anos, Ayòbámi Adébáyò ouviu histórias de casamentos que ou se tornaram polígamos ou chegaram ao fim porque o casal não conseguiu produzir filhos, e logo “ficou claro”, para ela, “que num mundo que enxerga o casamento sem filhos como uma tragédia, a mulher é [...] a heroína trágica e húbri do casamento” (ADEBAYO, 2017e, tradução

³⁹¹ “While acknowledging her debt to Efurú through the similarity of the protagonists’ stories, Emecheta revises and extends that novel and launches a biting critique of both indigenous patriarchy and colonialism” (ANDRADE, 2011, p. 62).

³⁹² “A tour de force in its own rights, *The Joys of Motherhood* has drawn from and revised the contributions of Emecheta’s predecessors and contemporaries, **and it has cleared room for future generations of writers**” (ROBOLIN, 2013, p. 6, emphasis added).

³⁹³ “[...] novels [that] explore how a worldview that puts fecundity at the center of marriages impacts women” (ADEBAYO, 2017e).

nossa);³⁹⁴ é ela a quem chamam de estéril, é quem precisa acolher uma segunda esposa ou uma amante para o marido, e é quem, às vezes, é expulsa de casa por parentes em fúria (ADEBAYO, 2017e).

Como descobriu Adébáyò (2017e) enquanto fazia pesquisa para escrever seu (primeiro) romance, a cada dez vezes que mulheres se dirigem a um hospital para fazer testes de fertilidade, em sete elas estão sozinhas. Esse isolamento, razão de ainda mais sofrimento psíquico feminino, é central para o desenvolvimento de Yejide, a protagonista do romance ora analisado, que, como se verá a seguir, é vítima de uma lógica social que a mortifica e de **uma conspiração de silêncio e vergonha** que testa os limites de sua sanidade, levando-a a cometer atos (reputados) insanos. A saga de Yejide, como a de Nnu Ego, “revela a arrogância e a tolice de homens cujos desejos egoístas são sancionados pela religião e pela cultura. A aflição silenciosa, raiva, dor e frustração [das mulheres] também são expostas” (ANUPAMA, 2019, p. 71, tradução nossa).³⁹⁵ Em grande parte, tais emoções negativas são enfatizadas justamente porque **a incomunicabilidade entre as mulheres as faz pensar que estão sozinhas** em seu desalento e amargura. Toda mãe anseia por solidariedade, e “essa ausência de comunidade se deve, em parte, à falta de outras mulheres mais velhas” para lhe(s) prestar auxílio (ANDRADE, 2011, p. 66, tradução nossa),³⁹⁶ sobretudo no contexto urbano em que se encontram as personagens Nnu Ego e Yejide. No caso desta, em específico, o retraimento se agrava ainda mais ante a incompreensão das mulheres que a cercam, que cruelmente julgam sua infertilidade uma deficiência deplorável, indigna de compaixão. “Eu sempre me interessei muito pela ideia de solidão e pela suposição de que as relações românticas supostamente livrariam a pessoa disso” (BRARA, 2017, tradução nossa),³⁹⁷ articulou a autora em entrevista à *Vogue*, afirmando que um dos propósitos do romance é justamente mostrar que, mesmo num relacionamento “intensamente íntimo”, é impossível escapar cem por cento dessa sensação de apartamento (BRARA, 2017); nem mesmo a vida a dois consegue blindá-la da dor alienante que a infecundidade lhe causa.

Mas, antes de prosseguirmos, é preciso atacar, como de praxe, alguns elementos formais da obra de modo a poder abordar melhor as minúcias do enredo. Ambientado majoritariamente em Ifè e Ilèṣà, cidades yorùbás situadas no estado de Oṣun, sudoeste da Nigéria, a partir do ano de 1985, o romance avança e recua no tempo para relatar os acontecimentos sobretudo daquela

³⁹⁴ “[...] it became clear that in a world that saw a childless marriage as a tragedy, the woman was typecast as the marriage’s tragic heroine and its hubris” (ADEBAYO, 2017e).

³⁹⁵ “[...] reveals the arrogance and folly of men whose selfish desires are sanctioned by religion and culture. The silent suffering, the anger, hurt, pain and frustration of [the women] is also exposed” (ANUPAMA, 2019, p. 71).

³⁹⁶ “[...] this lack of community partly results from the absence of other, older women” (ANDRADE, 2011, p. 66).

³⁹⁷ “I have always been very interested in the idea of loneliness, and the presumption that romantic relationships are supposed to rid you of that” (BRARA, 2017).

década e da seguinte, intercalando o fluxo cronológico da narração com “cartas” trocadas entre o casal protagonista, Yejide Makinde e Akin(yele) Ajayi, dando a ambos, de forma intercalada, a posse da voz narrativa. No que concerne ao **tempo cronológico**, trata-se uma narrativa linear que se passa em dois planos temporais paralelos: dezembro de 2008 e o intervalo compreendido entre 1985 e 1992. Adébáyò alega que escolheu este **período histórico** em específico porque o país se encontrava sob uma ditadura militar e, para ela, “a forma como, enquanto cidadãos, nós nos relacionamos com nosso país foi de muitas maneiras moldada pelos eventos que ocorreram naquela época” (SIMON, 2017, tradução nossa).³⁹⁸ O evento que desencadeia a narrativa se dá às vésperas do golpe militar de 27 de agosto de 1985, ocasião em que Ibrahim Babangida toma o poder das mãos do general Muhammadu Buhari, outro ditador, que dera um *coup d'état* vinte meses antes, em 1983 (ADEBAYO, 2017c, p. 23-24).³⁹⁹ Segundo aduz a crítica literária norte-americana Lizzie Skurnick (2017), Adébáyò traça um paralelo entre o casal de protagonistas e o país, vez que, assim como a classe média nigeriana à época – quiescente diante das convulsões políticas que assolavam o país –, os dois acabam aceitando situações impensáveis para manter a família unida.

“Como muitos nigerianos de classe média, Yejide e Akin não têm como ignorar o fato de que estão em um período tumultuoso, mas reagem se insolando para se proteger do alvoroço” (STAY WITH ME..., 2018, tradução nossa),⁴⁰⁰ afirma a autora, que utiliza os acontecimentos políticos do país para mostrar a apatia das pessoas comuns – até que, por algum motivo, vejam-se forçadas a lidar diretamente com as consequências da realidade política (STAY WITH ME..., 2018). Quanto ao **espaço ficcional**, a escolha de Adébáyò tampouco foi inocente: Ijexá foi onde ela passou seus anos formativos, e seu retrato da Ijexalândia foi tão preciso que impressionou a jornalista e crítica literária nigeriana (ijexá) Molar Wood (STAY WITH ME..., 2019). Assim como Emecheta retrata, em *As alegrias da maternidade* (1979), a existência igbo sob a ótica de sua tribo em particular, Adébáyò aborda, em *Fique comigo* (2017), a cultura yorùbá a partir da experiência ijexá. O vocábulo “yorùbá”, aliás, hoje amplamente empregado para designar toda uma gama de povos, é historicamente recente, surgido da demanda de atribuir “uma identidade que a todos abarcasse, os homens e mulheres que, falando idiomas muito semelhantes, viviam, no século XIX, em algumas cidades do sudoeste da Nigéria” (SILVA, 2021, p. 251) – mas que, embora próximos do ponto de vista etnográfico, não se identificavam como um só povo. Assim,

³⁹⁸ “[...] the way we engage with our country as citizens was shaped in many ways by the events that took place in that time” (SIMON, 2017).

³⁹⁹ É o quinto golpe militar em apenas um quarto de século de independência (FALOLA et al., 2018, p. xxviii).

⁴⁰⁰ “Like many middle-class Nigerians, Yejide and Akin can’t ignore the fact that it’s a tumultuous period but they respond by insulating themselves against the turmoil” (STAY WITH ME..., 2018).

[...] tão logo surgiu, na boca e na pena dos missionários e dos linguistas, o conceito de iorubá – palavra que, até então, era usada somente pelos hauçás e para designar apenas os oiós –, eles o adotaram prontamente e prontamente se fizeram membros de **uma nação, a iorubana**, com um único idioma (cujas variantes passaram a considerar dialetos), com uma só origem, Ilê-Ifé, e um ancestral comum, Odudua, **embora sem deixar de ser também ijexás**, ondos, ifonins, quetos, auoris, egbas, egbados, ibolas, ijebus, ilajes, equitis, abinus, igbominas, ibarapas, oiós e ifés. E também sarôs (os provenientes de Serra Leoa) e agudás (os retornados do Brasil)” (SILVA, 2021, p. 252, grifos nossos).

No que diz respeito à **narração**, tem-se, segundo adiantamos alhures, não um, mas dois narradores – ambos em primeira pessoa – que são, também, os protagonistas do romance aqui analisado. No capítulo um, “Jos, dezembro de 2008” (não um título, mas o cabeçalho de uma missiva), Yejide inicia dizendo: “Devo deixar esta cidade hoje para ir ao seu encontro. Minhas malas estão prontas, [...] eu deveria ter partido uma semana atrás” (ADEBAYO, 2018, p. 11) – sem que saibamos (ainda) por que ela está em Jos (capital do estado de Plateau, na região centro-norte do país) e ao encontro de quem ela se dirige. A trama é construída à maneira de um quebra-cabeças, com suas peças sendo dispostas, uma a uma, à medida que o enredo avança em direção ao clímax – que só se tornará visível após o encaixe de cada pedaço faltante. O narrador não é onisciente, não há uma consciência superiormente posta, a par de todos os fatos, mas, sim, duas subjetividades – marido e mulher – que **alternadamente oferecem sua versão das peripécias**, fazendo com que a narrativa progrida. Na Parte Um, Yejide narra, em primeira pessoa, sete dos nove capítulos (1, 2, 4, 5, 6, 8 e 9), cabendo a Akin os dois restantes (3 e 7); já na Parte Dois, o capítulo 10, “[Ijexá], dezembro de 2008” (ADEBAYO, 2018, p. 77),⁴⁰¹ retoma a trama na voz de Akin, com a epístola dele em resposta à de Yejide, e ele ainda narra os capítulos 11, 16, 19, 26 e 29, competindo a ela os demais (12, 13, 14, 15, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28 e 30). Na Parte Três, há outra correspondência de Yejide para Akin (capítulo 31), com ele narrando os dois capítulos seguintes (32 e 33), bem como os de número 35 e 38, enquanto ela se encarrega dos outros (34, 36, 37 e 39); e na Parte Quatro, por fim, há a última “carta” de Yejide para Akin (capítulo 40), seguida pela resposta dele (41) e o arremate final (42), na voz dela – que é, como se pode constatar, a perspectiva predominante da obra.

Embora sua autora afirme que o romance se trata da história (da ruína) de um casamento, o relato destaca, mais especificamente, os efeitos psíquicos que a imposição e a idealização da maternidade têm sobre a mulher – ainda que, inovando em relação a seus antecessores, também aborde as consequências da infertilidade na psique masculina. Assim como se dá nas obras que

⁴⁰¹ Na tradução brasileira, o nome da urbe nigeriana por algum motivo não é traduzido, e se encontra grafado como *Ilesa*, a anglicização de seu nome yorùbá.

a antecederam, *Fique comigo* (2017) expõe, a princípio, o drama da infecundidade feminina: o casamento de Yejide e Akin entrou em crise – e chegou ao fim, disso sabemos já nas primeiras páginas – porque ela era (aparentemente) estéril. Na primeira correspondência que endereça ao marido abandonado, ela diz estar retornando a Ifé porque não se afeioou a Jos: “Ninguém aqui sabe que ainda sou casada com você. Eu só lhes conto um fragmento da história: **eu era estéril e meu marido tomou outra esposa**. Ninguém perguntou mais,⁴⁰² então nunca lhes contei sobre meus filhos” (ADEBAYO, 2018, p. 11, grifo nosso). Sabemos, portanto, que ela eventualmente teve filhos, mas não antes de seu marido ter tomado uma segunda esposa e ela ter enfrentado a estigmatização da infecundidade, suportando as dolorosas implicações da malvista “condição”. Ficamos sabendo, ainda, que ela está há mais de uma década – ou, mais precisamente, há quinze anos (ADEBAYO, 2017c, p. 5) – longe de Akin, e prestes a encontrá-lo, dirigindo-se ao funeral do pai dele para rever “sua família, que por um período insensato achei que também era minha”, diz ela (ADEBAYO, 2017c, p. 4). Atribuímos a tal relato o nome de carta, epístola, missiva ou correspondência porque, nele, **Yejide se dirige diretamente a Akin**, usando o nome do marido como vocativo; apenas a partir do segundo capítulo, quando começa propriamente a contar sua história, é que ela o faz como quem se reporta a um leitor ou a um público indeterminado, e não (mais) a alguém em específico.

No capítulo dois, “[Ijexá], 1985 em diante” (não um título, mas uma informação tempo-espacial para situar o leitor), o conflito é revelado: Iya Martha, a esposa mais velha do pai de Yejide, e Baba Lola, tio de Akin, visitam o casal – tantas vezes antes importunado por parentes dele para discutir o mesmo tema (ADEBAYO, 2017c, p. 7) – e surpreendem a protagonista com uma “solução” para o problema de infertilidade do casal: “Eu esperava que eles falassem sobre o fato de eu ainda não ter filhos. [...] Estava pronta para ouvi-los dizer que eu precisava fazer alguma coisa a respeito da minha situação. [...] O que eu não esperava era outra mulher [...] na sala” (ADEBAYO, 2018, p. 17). Outra esposa para Akin – tal foi a alternativa encontrada para contornar o fato, por todos reputado absurdo, de o casal (ainda) não ter produzido descendentes. É inadmissível, segundo a lógica da família (e da sociedade como um todo), que Akin morresse sem deixar um filho para trás; por isso Yejide devia acolher Funmilayo, a nova esposa ofertada, não como uma rival, mas como uma amiga – ou uma filha, já que a moça era bem mais jovem que ela (ADEBAYO, 2017c, p. 10-11). A partir de então, ela seria “*iyale*: primeira esposa. [...] um título que [a] marcava como uma mulher que não bastava para [seu] marido” (ADEBAYO,

⁴⁰² A frase “*No one has ever probed further*” significa, na verdade, que ninguém jamais a sondou além do que ela lhes dissera. Os problemas de tradução da versão brasileira são muitos, mas, para evitar desvirtuar o escopo deste trabalho, mencionaremos apenas os mais flagrantes.

2018, p. 18). É inegável **a semelhança entre os destinos de Yejide e o de Nnu Ego** – e, embora não estejamos empreendendo uma análise comparativa aqui, é impossível não notar (e apontar) os muitos pontos de convergência entre as experiências de ambas. Como Nnu Ego, escoraçada por não produzir filhos para o (primeiro) marido, Yejide também é “punida” por não engravidar – com a atribuição de outra mulher para Akin; e, como Nnu Ego, forçada a aceitar (mais) uma jovem esposa no crepúsculo de seu segundo matrimônio, ela também precisa engolir sua raiva e aceitar aquela situação.

Quando Iya Martha, diante da relutância de Yejide, diz que ela “[n]ão deve desrespeitar seu marido. Não importa o que aconteça, ele sempre será seu marido. **O que mais pode querer que ele faça por você?**” (ADEBAYO, 2018, p. 20, grifo nosso), tal indagação ecoa a capciosa pergunta reiterada em *As alegrias da maternidade*: “O que mais uma mulher pode(ria) querer?” Nada – eis a única resposta admissível; uma boa esposa deve(ria) ser grata ao marido, aceitando seu quinhão com resignação e graça. Em outro aceno ao romance de Emecheta, Yejide recorda uma ocasião em que, com a sogra – única mulher a quem tinha chamado de *Moomi* em toda sua vida (ADEBAYO, 2017c, p. 9) –, desmaiou sobre um tapete de oração após três dias de jejum e vigília para tentar se livrar da maldição que, segundo o clérigo, sua mãe lhe teria rogado antes de morrer (ADEBAYO, 2017c, p. 10). No hospital, convalescendo, Yejide deseja(va) tornar-se mãe mais que qualquer outra coisa: “queria que meus olhos brilhassem de **alegrias secretas** e de sabedoria como os de Moomi” (ADEBAYO, 2018, p. 18, grifo nosso). A maternidade, para Yejide – certamente influenciada pelo meio sociocultural –, é um oásis, uma terra prometida na qual os bem-aventurados teriam saciada a sede de alegrias. A maternidade representa, para ela, a *conditio sine qua non* da felicidade plena; mas a materialização do sonho não é possível sem a cobrança de um preço: “**A vida de uma boa mãe é dura**, dizia, e uma mulher pode ser uma péssima esposa, mas não uma mãe ruim. Moomi me disse que, **antes de pedir a Deus que me desse um filho, eu deveria pedir a graça de ser capaz de sofrer por esse filho**” (ADEBAYO, 2018, p. 18, grifos nossos).

A maternidade, sob tal ótica, é vista como um martírio inescapável: a mãe que não sofre pelo(s) filho(s) não seria digna de tê-lo(s) tido; e o fato de a protagonista não problematizar isso diz muito sobre quem ela é e como foi criada. Assim como Nnu Ego, Yejide também é fruto de quando e onde vive, i.e., de sua época e localidade: uma mulher nutrindo um sonho (talvez) não totalmente seu, mas de seu tempo e de seu meio. Outro fator (dessa vez de foro íntimo) também impelia Yejide à maternidade – o desejo de se tornar aquilo que ela nunca tinha tido: uma mãe (ADEBAYO, 2017c, p. 10). Recordando que nunca havia chamado nenhuma de suas madrastas de mãe, Yejide conclui: “Minha mãe tinha se tornado uma obsessão para mim, uma religião, e

apenas pensar em me referir a outra mulher como Mãe me parecia um sacrilégio, uma traição à mulher que abrisse mão da própria vida por mim” (ADEBAYO, 2018, p. 44-45).⁴⁰³ Para a autora afro-americana Saidiya Hartman, “[a]penas uma pessoa abandonada em um país hostil precisa romancear as próprias origens; **apenas a uma pessoa que perdeu a mãe a figura materna se torna mítica**” (HARTMAN, 2021, p. 123, grifo nosso). Para Yejide, pois, a maternidade parece oferecer uma oportunidade de redenção – fazendo-se mãe, quiçá lograsse aplacar o vazio que a consumira durante toda a vida. Ser mãe, portanto, constituía seu maior desejo, ainda que toda aquela conversa sobre sofrimento a apavorasse (ADEBAYO, 2017c, p. 10).

Antes de dar sequência à análise, porém, é preciso assinalar que, na tradução brasileira, o leitor é furtado dessa informação porque – devido a um erro da tradutora ou deslize da equipe revisora – consta o seguinte no trecho em questão: “Queria ser o que eu nunca tinha sido. Queria ser mãe” (ADEBAYO, 2018, p. 18), quando, no original, o que a voz narrativa diz é “*I wanted to be this thing that I never had. I wanted to be a mother*” (ADEBAYO, 2017c, p. 10).⁴⁰⁴ Sobre esta e outras falhas de tradução encontradas na edição brasileira do romance, escrevemos, para a *Revista Belas Infiéis*, o artigo intitulado “A tradução cultural como norte: considerações sobre o apagamento de itens culturais nigerianos na tradução brasileira do romance *Fique comigo*, de Ayobami Adebayo”, no afã de apontar algumas instâncias merecedoras de reflexão e/ou revisão no que tange às escolhas tradutórias – sobretudo àquelas que promovem o apagamento cultural de particularidades do universo yorubá:

A tradução do romance [...] parece ficar [...] entre a domesticação e a estrangeirização, razão por que, supomos, o produto final se mostre insatisfatório sob o ponto de vista da transposição cultural. [...] não se preocupa em ser fiel à cultura yorubá, tampouco propõe opções que modifiquem o contexto ao ponto de torná-lo familiar ao leitor. [...] **a desatenção à especificidade de elementos da cultura de origem ocasiona o efeito indesejado de empobrecer a experiência de leitura de quem não tem acesso ao texto original**, i.e., do leitor (brasileiro) médio. Ao traduzir “*pounded yam*” como “purê de inhame” em vez de “inhame pilado”, [v.g.,] a tradutora não propõe [algo que é] cotidianamente [...] próximo ao público-leitor alvo, [...] apenas se furta a preservar [aquilo que] é apresentado originalmente, traduzindo-o por um pseudo-sinônimo que o desqualifica culturalmente. **Na cultura africana como um todo (e na yorubá em particular), a comida é mais do que mera nutrição com vistas à sobrevivência, tendo forte valor simbólico e mesmo ritualístico**, conforme se depreende do excerto [...] em que Yejide, a protagonista do romance, após ser surpreendida com a presença em sua casa da mulher que viria a ser a nova esposa de seu marido, improvisa uma refeição para os [seus] familiares (FARIAS; PINHEIRO, 2021, p. 6-7, sem grifos no original).

⁴⁰³ “E não bastava que eu não tivesse mais mãe, mas a mãe que eu tivera, aquela que morreu depois de me colocar no mundo, era uma mulher sem linhagem! [...] quando não era possível identificar a linhagem de uma criança, essa criança poderia descender de qualquer coisa – até de cães, bruxas ou tribos estranhas com sangue ruim [...] palavras não me magoavam [...] Eram as surras de cinto não dadas, as tarefas a mais que eu não era obrigada a executar, os jantares que eu não deixava de comer que me lembravam que [ninguém] se importava (ADEBAYO, 2018, p. 38).

⁴⁰⁴ “Eu queria ser essa coisa que eu nunca tive. Queria ser mãe”.

Irritada com a emboscada dos parentes – e de Akin, que, ciente do plano, optou por nada falar (ADEBAYO, 2017c, p. 11-12) –, Yejide “se vinga” preparando uma refeição sem o zelo que a ocasião (supostamente) merecia. Em vez de pilar inhame e servir com caldo de peixe, ela decide apenas requeijar um feijão prestes a azedar (que devia ter sido descartado), desculpando-se sob a justificativa de que torcera a mão (e não o pulso, como consta na tradução) e, por isso, não podia pilar inhame (ADEBAYO, 2017c, p. 13). O preparo de uma refeição especial para as visitas, à escolha dos próprios, é o mínimo que se espera(va) de uma boa anfitriã (yorùbá), tanto que os convivas não se constrangem em admoestá-la por não o ter feito e, muito a contragosto, aceitam a desculpa (FARIAS; PINHEIRO, 2021, p. 7). “Prepara-se inhame pilado pilando, com o uso de almofariz [ou moedor] e pilão [ou pistilo], inhames cozidos e descascados até formar uma pasta, que é ingerida com um ensopado” (OWOMOYELA, 2005, p. 50, tradução nossa).⁴⁰⁵ É curioso, pois, que a tradutora tenha optado por grafar o verbo “*to pound*” como “amassar”, e o adjetivo “*pounded*” como (o substantivo) “purê”, quando uma solução mais adequada (e mais fácil) seria traduzi-los como “pilar” e “pilado”, respectivamente – ou “socar” e “socado”, e até “amassar” e “amassado” –, expressões que, além de muito mais próximas do sentido original, conservam o atributo cultural imbuído na ação que a terminologia evoca (FARIAS; PINHEIRO, 2021, p. 8). Pode parecer implicância, mas a locução “*pounded yam*”, “inhame pilado”, aparece dez vezes ao longo da obra, indicando se tratar de uma refeição frequente, fortemente ligada a uma tradição que remonta a milênios. Enquanto a mandioca (macaxeira, aipim) é originária da América do Sul – tendo sido introduzida na África pelos portugueses (NAIPAUL, 2011, p. 188) – e a batata-doce proveniente da Ásia, o inhame é um tubérculo indigenamente africano, e item imprescindível na culinária de países como Gana, Nigéria, Costa do Marfim, Camarões, Benim, Togo e Serra Leoa (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 731):

Nada é mais sagrado em termos vegetais do que o aparecimento do novo inhame. Ele pressagia uma boa safra, atividades produtivas nas aldeias **e até mesmo bons partos**. Festivais do inhame são comuns em vilarejos da África Ocidental. O aparecimento do primeiro inhame é uma ocasião de celebração. [...] Festivais que celebram o inhame são cerimônias consagradas à amizade, à família e ao acolhimento de estrangeiros, em particular os que têm pouca ou nenhuma comida. [...] Os grandes festivais do inhame na África são espaços de ação de graças e de reverência pela superação da fome. [...] Embora os métodos de celebração possam divergir de uma região para outra da África Ocidental, o estilo é similar e seu propósito é o mesmo (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 731, tradução nossa, grifo nosso).⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ “*Pounded yam is made by using a mortar and pestle to pound cooked and peeled yams into a paste, which is eaten with a stew*” (OWOMOYELA, 2005, p. 50).

⁴⁰⁶ “*Nothing is more sacred as a vegetable than the appearance of the new yam. It portends a good season, productive activities in the villages, and even good childbirths. Yam festivals are common in West African villages.*”

Figura 18 – Máscara yorùbá de madeira destinada a estimular a fertilidade e incitar o desejo sexual feminino.



Nigeria: a wooden mask of a Yoruba secret society, intended to stimulate fertility and arouse desire in women. M.V.B.

Fonte: DE RACHEWILTZ, 1964, p. 110.

A importância do inhame não é somente alimentar, nutricional, mas também cerimonial ou litúrgico. “Tal é a atenção africana com a fertilidade que não há praticamente nenhum âmbito da existência que não seja informado por essa preocupação constante com o florescimento e a perpetuação da vida” (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 265, tradução nossa),⁴⁰⁷ e, em se tratando de nutrição, elemento garantidor da continuidade da vida, a correlação entre fartura e fertilidade é ainda mais realçada. Não é inocente, pois, a menção ao inhame pilado na narrativa, e inclusive há uma passagem em que a ação de pilar é comparada ao ato sexual, tamanho o seu simbolismo: “Vamos dar graças a Deus que pelo menos a coisa dura não mata. [...] **Graças a Deus o pilão não mata o almofariz.** Se fosse assim, como poderíamos desfrutar de um maravilhoso [inhame pilado]? [...] O que faríamos com um pilão mole? Como [pilaríamos] o inhame?” (ADEBAYO, 2018, p. 142-143, grifo nosso). Várias instâncias há em que a ritualística tradicional yorùbá faz uso de símbolos de forte teor erótico (fig. 18), pois é por meio da união sexual que a fecundidade

The appearance of the first yam is occasion for celebration. [...] Festivals that celebrate the yam are ceremonies dedicated to friendship, family, and the welcoming of strangers, especially those who have no or limited food. [...] Great yam festivals in Africa are the places for thanksgiving and reverence for overcoming hunger. [...] The Iriji festival in Nigeria is [...] such a celebration. Although the method of the celebration may be different from one region of West Africa to another, the style is similar and the purpose is the same” (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 731).

⁴⁰⁷ “So great is the African concern for fertility that there is [...] hardly any area of the existence that is not informed by this constant preoccupation with the thriving and perpetuation of life” (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 265).

se manifesta. “Características orgiásticas estão presentes em festivais agrários primaveris como o Gani dos hauçá e o Inhame dos yorúbás e ashantis, juntamente com uma forma sobrevivente de prostituição [...] religiosa” (DE RACHEWILTZ, 1964, p. 104, tradução nossa),⁴⁰⁸ reforçando a ideia de que a fertilidade humana, animal e vegetal são indissociáveis. Outrossim, “*Egbe iṣu ko niyán*. O inhame pilado não é igual ao inhame. (Um item refinado é superior à versão bruta)” (OWOMOYELA, 2005, p. 407, tradução nossa),⁴⁰⁹ ou seja, a técnica que transforma o produto *in natura* na apreciada comida é relevante a ponto de ser exaltada por um ditado que celebra o laborioso processo.

São inúmeras, portanto, as implicações negativas que uma má tradução traz para o leitor (brasileiro), não só no exemplo acima, mas em outras instâncias mais – talvez até mais graves, como a descrita a seguir. Quando Funmi chama Yejide de “nossa mãe”, ela se sente violentada, como alguém que tivesse sofrido um ataque: “Suas palavras me atingiram como uma facada. Eu não era sua mãe. Eu não era mãe de ninguém. Todos ainda me chamavam de Yejide. Eu não era Iya Isso ou Iya Aquilo. Ainda era apenas Yejide” (ADEBAYO, 2018, p. 37). Não podendo chamar a primeira esposa de Yejide, apenas – pois que a imponência do status de *iyale* impunha certa reverência –, Funmi resolve então chamá-la de “*aunty*”, titia, um epíteto ao mesmo tempo deferente e afetuoso – e que é sumariamente omitido na versão em português. “A informação de que Funmi, [para não] magoar Yejide, encontra uma forma neutra de a ela se referir, perde-se no texto traduzido porque optou-se por ignorar um termo que, longe de ser inocente, é prenhe de significado na narrativa” (FARIAS; PINHEIRO, 2021, p. 9, grifo nosso). O fato de não ter engravidado (ainda) e, logo, não poder ser chamada de Iya (Mãe de) Alguém, traz sofrimento para Yejide – e o incômodo se torna ainda mais pungente quando Funmi, representação palpável do fracasso de sua fertilidade, chega para (re)lembrá-la disso. Ademais, o misto de raiva, mágoa e decepção que experimenta porque Akin tomou outra esposa justifica-se por se tratar da quebra de uma promessa (ADEBAYO, 2017c, p. 16): desde o início do relacionamento dos dois, muito antes de se casarem, ela já havia deixado bastante claro que não compactuava com a poligamia e não desejava isso para si (ADEBAYO, 2017c, p. 20).

Porém, sob a ótica de Akin, ficamos sabendo que ele não tinha a intenção de descumprir o trato, e só aceitou a nova esposa após implacável insistência de sua mãe, que, desde o segundo ano de seu casamento com Yejide, ia mensalmente ao escritório dele acompanhada de diferentes

⁴⁰⁸ “Orgiastic characteristics are present in agrarian spring festivals such as the Ghani of the Hausa, and the Yam of the Yoruba and Ashanti, together with the survival of a form of [...] religious prostitution” (DE RACHEWILTZ, 1964, p. 104).

⁴⁰⁹ “*Egbe iṣu ko niyán*. The pounded yam is not the equal of the yam. (A refined product is superior to the raw version.)” (OWOMOYELA, 2005, p. 407).

mulheres, tendo-o forçado, enfim, a escolher uma para desposar antes que ela envolvesse a nora na questão (ADEBAYO, 2017c, p. 19). Ele escolheu Funmi porque ela foi a única que aceitou morar em uma residência separada, recebendo apenas visitas mensais e uma mesada modesta (ADEBAYO, 2017c, p. 19): “Funmi era a escolha óbvia porque não queria muito de mim. Pelo menos não no início” (ADEBAYO, 2018, p. 27). Sua decisão, segundo ele, tinha como objetivo livrar a esposa de dissabores: “Yejide não ia suportar esse tipo de pressão. Isso a teria destruído” (ADEBAYO, 2018, p. 27). Mas o que ele não parecia prever – ou não se permitia pensar sobre – era que, tendo escondido dela a real gravidade da situação, acabou causando mais mal do que bem, enquanto o impasse que ameaçava pôr fim ao casamento deles – a infertilidade do casal – continuava sem solução. Diz Akin:

Amei Yejide desde o primeiro momento. Não tenho dúvida. **Mas há coisas que nem mesmo o amor é capaz de fazer.** Antes de me casar, eu acreditava que o amor podia tudo. Porém, logo descobri que **ele não era capaz de suportar o peso de quatro anos sem filhos.** Quando o fardo é pesado demais e o carregamos por muito tempo, até [...] o amor se verga, racha, fica prestes a se despedaçar, e às vezes se despedaça de fato. [...] Depois de quatro anos, ninguém se importava mais com o amor. Nem minha mãe, que não parava de falar sobre minha responsabilidade para com ela como primogênito. Lembrava-me [...] que **àquela altura todos os meios meios-irmãos já tinham filhos** (ADEBAYO, 2018, p. 26-27, grifos nossos).

Um casamento sem filhos, na cultura nigeriana, é considerado uma aberração que deve ser sanada; mas as saídas propostas, como se vê, são todas pensadas de modo a poupar o homem e penalizar a mulher. “Na África subsaariana, a infertilidade afeta um terço dos casais, é sempre atribuída à mulher e conduz a discriminação e abuso. Nos países em desenvolvimento, violência contra a mulher ocorre de 10% a 60% dos casos” (SEEMAN, 2014, p. 341, tradução nossa).⁴¹⁰ Cabe a ela aturar a pecha de infértil e sofrer a humilhação de ter que tolerar outra mulher – apta a cumprir o destino biológico que ela, por incompetência (orgânica ou psíquica), foi incapaz de exercer. O arrasamento do amor se dá diante dessa imposição reprodutiva inescapável, uma sentença irrecorrível que, se descumprida, conduz à ruína mesmo dos sentimentos mais nobres, demolindo relacionamentos e implodindo pessoas, vez que “[e]les vivem em uma sociedade na qual ter filhos valida não apenas o indivíduo, mas o casamento em si” (SIMON, 2017, tradução nossa),⁴¹¹ conforme lembra Adébáyò, que também aponta a opção de Akin como algo feito em detrimento de si (ADEBAYO, 2017e). Ao aceitar a segunda esposa para tentar dar continuidade

⁴¹⁰ “In sub-Saharan Africa, infertility is said to affect one third of all couples, is always blamed on the woman, and leads to discrimination and abuse. In developing countries, violence against infertile women is reported to occur in 10 to 60 percent of instances” (SEEMAN, 2014, p. 341).

⁴¹¹ “They live in a society where having children validates not just the individual but the marriage itself” (SIMON, 2017).

à estirpe e, assim, não frustrar as expectativas de todos – sobretudo as de sua mãe –, ele acaba comprometendo o próprio casamento, pois põe em segundo plano o que construíra com Yejide para sanar uma demanda reprodutiva que desprestigia totalmente os laços afetivos. “No caso de Yejide e Akin, não é só o relacionamento deles que sofre quando eles resolvem se conformar à narrativa social dominante sobre o que constitui[ria] um casamento bem-sucedido; os filhos que eventualmente têm também pagam um preço elevado” (ADEBAYO, 2017e, tradução nossa).⁴¹²

Mas filhos ainda não eram uma realidade concreta e, no momento, Yejide se preocupava com a mulher que ameaçava sua felicidade conjugal – e que apareceu de surpresa no seu salão – de beleza; Yejide é cabeleireira –, chamando-a de “mother” (ADEBAYO, 2017c, p. 30-31). Após questionar o que Funmi estava fazendo ali quando deveria estar trabalhando – e ouvir dela que “[n]osso marido é um homem muito generoso. Ele tem cuidado muito bem de mim. Graças a Deus, tem dinheiro suficiente para todos nós. [...] É para isso que um homem trabalha, *abi*? Para suas esposas e filhos” (ADEBAYO, 2018, p. 39-40) –, Yejide a expulsa do salão, ouvindo da coesposa um insolente sermão: “Mãe, não há necessidade de tudo isso; temos que ser amigas [...] em nome dos filhos que vamos ter [...] você é estéril, mas nada é impossível para Deus. [...] depois que eu engravidar, seu útero também vai se abrir. [...] **essa amargura toda pode ser um dos motivos de você ser estéril**” (ADEBAYO, 2018, p. 40, grifo nosso). Ofendida, Yejide só não a estapeou porque foi contida pelas funcionárias e clientes presentes (ADEBAYO, 2017c, p. 33), e, movida pelo ciúme que sentia daquela que talvez parisse o filho que ela não conseguira dar a Akin (ADEBAYO, 2017c, p. 31), tentou confrontá-lo depois, mas ele continuava jurando que nada aconteceria entre ele e Funmi (ADEBAYO, 2017c, p. 34-35). Além do ciúme, o temor também penetrava o coração de Yejide: “queria que ele me chamasse de querida novamente, só eu e ninguém mais. Queria que ele [...] tomasse a minha [mão] e me dissesse que tudo ia ficar bem entre nós. [...] não queria brigar, [mas] explicar que eu tinha medo [de] que ele me deixasse, medo de ficar sozinha de novo no mundo” (ADEBAYO, 2018, p. 42-43).

Seu grande receio era ser abandonada pelo homem que (a) amava e ter que voltar a viver desamparada, como quando, órfã de mãe e à mercê de Iya Martha, não tinha com quem contar. “Sabia que mulheres como Funmi, [...] que escolhia[m] ser a segunda, terceira ou sétima esposa, nunca recuavam facilmente [...] tinha sido uma tola por acreditar [...] que Akin tinha Funmi sob controle” (ADEBAYO, 2018, p. 43). Temendo perder o marido, ela conclui que “simplesmente tinha que engravidar, o mais rápido possível e antes de Funmi. Era a única maneira de ter certeza

⁴¹² “For Yejide and Akin, it’s not their relationship alone that suffers because they force their lives to fit their society’s prevailing narrative about what makes a successful marriage; the children they eventually have also pay a steep price” (ADEBAYO, 2017e).

de que [...] permaneceria na vida de Akin” (ADEBAYO, 2018, p. 44). Mas havia um empecilho: a sogra, a quem chamava carinhosamente de Moomi, “minha mãe” – e, até então, tinha estado do seu lado –, agora rogava que ela deixasse Akin engravidar a outra: “Por que você não permite que meu filho tenha um filho? [...] Ele já está casado com ela há mais de dois meses. [...] Feche suas pernas para ele, eu imploro. Se não o afastar, ele não vai tocar em Funmi. Se não fizer isso, ele vai morrer sem filhos” (ADEBAYO, 2018, p. 46-47). Sua obstinação era tanta que Yejide, respondendo-lhe “Eu não fabrico crianças. Deus é quem faz isso”, ouviu consternada a réplica (cruel) de Moomi:

Você já viu Deus em uma sala de parto parindo um bebê? Diga-me, Yejide, já viu Deus na maternidade? As mulheres fabricam crianças, e se você não consegue fazer isso então não passa de um homem. **Ninguém devia chamá-la de mulher.** [...] Esta vida não é difícil, Yejide. Se não pode ter filhos, basta permitir que meu Akin tenha filhos com Funmi. Veja, não estamos pedindo que você deixe de ocupar seu lugar na vida dele, estamos apenas dizendo que deveria chegar para o lado [...] Eu lhe suplico, não arruíne a minha vida. Ele é meu primogênito, Yejide. Eu imploro, em nome de Deus. [...] Eu tenho sido boa para você, então lhe imploro em nome de Deus. Yejide, tenha piedade de mim. Tenha piedade de mim (ADEBAYO, 2018, p. 47, grifo nosso).

A feminilidade, para a sogra de Yejide – e para os nigerianos em geral, pois a voz dela apenas transmite o pensamento aceite –, está tão intimamente ligada à maternidade que a ela se limita: a mulher que não é mãe não merece ser chamada de mulher; “não passa de um homem”. Mas o que mais Yejide podia fazer, além dos testes hospitalares que garantiam que ela não tinha problema algum e nada a impedia de conceber? Ela até desejava que os médicos identificassem alguma coisa que pudesse ser corrigida ou operada, mas não: não havia nada de errado com ela – nem com Akin, que também tinha ido se testar e falou que tampouco encontraram problemas (ADEBAYO, 2017c, p. 39). Sem mais alternativas – e desesperada – ela resolve recorrer a algo que normalmente não levaria a sério, a Montanha dos Milagres Incríveis (ADEBAYO, 2017c, p. 42 – ou Montanha da Vitória Incrível (ADEBAYO, 2017c, p. 39) –,⁴¹³ onde uma milagrosa (e incrível) cura lhe fora prometida: um ritual esdrúxulo que envolvia simular amamentar uma cabra, mas garantia que, mesmo que homem algum se aproximasse dela naquele mês, ela ainda assim engravidaria (ADEBAYO, 2017c, p. 45). E foi exatamente o que aconteceu: ou ela assim o cria. “Nada tinha me preparado para uma Yejide que achava que tinha engravidado em uma montanha” (ADEBAYO, 2018, p. 53), relata Akin, preocupado com o estranho comportamento da mulher, que estava certa de que teria(m) uma menina (ADEBAYO, 2017c, p. 47) – e é nesse momento que ele enfim decide “que estava na hora de engravidá-la” (ADEBAYO, 2018, p. 54),

⁴¹³ Segundo a ótica tribal africana, a mulher estéril é vista como alguém que foi amaldiçoada e, portanto, precisa buscar, sozinha, a ritualística adequada para livrar-se do esconjuro (DE RACHEWILTZ, 1964, p. 269).

noticiando que vai a Lagos falar com seu irmão Dotun sobre alguns investimentos (ADEBAYO, 2017c, p. 48).

Sob a perspectiva de Yejide, ficamos sabendo que, na primeira semana após ter descido da montanha “encantada”, ela já parou de menstruar; e começou a sentir sensibilidade nos seios e a sofrer enjoos matinais (ADEBAYO, 2017c, p. 49): “o desconforto geral que eu sentia eram ritos de passagem para a maternidade, a iniciação a um posto que eu sempre desejara alcançar. **Finalmente eu era uma mulher**” (ADEBAYO, 2018, p. 57, grifo nosso). Akin fica chocado e a acusa de adultério; afinal, ele não a tocava há meses (ADEBAYO, 2017c, p. 50-51). Moomi, por sua vez, exulta: finalmente teria netos do primogênito. E Yejide, radiante, até cogita permitir que Funmi more com ela e Akin para ajudá-la durante a gestação; afinal, recomenda-lhe a sogra: “Trate de descansar muito, não se abaixe para varrer nem carregue nada pesado. E [...] por favor não vá ficar [pilando] inhame” (ADEBAYO, 2018, p. 60-61).⁴¹⁴ Arrazoa Yejide, de si para si: “Deus fora generoso comigo, e eu não tinha motivos para ser egoísta em relação ao meu marido. Afinal, o que era um marido em comparação a uma criança que seria toda minha? Um homem pode ter muitas esposas ou concubinas; uma criança tem apenas uma mãe” (ADEBAYO, 2018, p. 59). Mas uma consulta médica põe em xeque a sua alegria: a doutora Uche a informa que em seu útero não havia um bebê, e que talvez ela devesse buscar ajuda para tratar da saúde mental, vez que aquele tipo de gestação (falsa) não era incomum em mulheres que lutavam para superar a infertilidade (ADEBAYO, 2017c, 57-58). Nada daquilo fazia sentido para ela, que, aos quatro meses de “gravidez”, tinha a barriga estufada e o rosto inchado, e ouvia de estranhos a saudação (yorùbá) que dizia: “*L’ojo ikunle a gbohun Iya a gbohun omo o – que possamos ouvir a voz da mãe e a voz do bebê quando der à luz*” (ADEBAYO, 2018, p. 64).

Denomina-se “gravidez delirante” a condição em que a mulher alimenta a ilusão de estar grávida porque deixou de menstruar e apresenta distensão abdominal, sem nenhum outro sinal externo; costumeiramente diagnosticado como sintoma psicótico, pode se manifestar como uma ilusão monotemática, mas em geral ocorre associada a outros delírios (SEEMAN, 2014, p. 339-340). Já **pseudociese**, a “gravidez psicológica”, é um distúrbio somatoforme em que a paciente sói desenvolver toda a sorte de indícios gestacionais: inchaço abdominal, distúrbios menstruais, sangramentos leves, movimentação fetal, sensibilidade e ingurgitação mamária, ganho de peso e galactorreia (SEEMAN, 2014, p. 339). Estudos descrevem a prevalência de pseudociese entre o povo roma (cigano) da Hungria rural, onde há enorme pressão para que a mulher engravide logo que se casa (SEEMAN, 2014, p. 340). Há clara correlação entre pseudociese e a percepção

⁴¹⁴ Desta feita, a tradução utiliza o verbo “triturar” para se referir ao ato de pilar inhame: “*please don’t pound yam at all*” (ADEBAYO, 2017c, p. 55).

de infertilidade, inobstante sua causa (ausência de parceiro, menopausa, reveses ginecológicos, esterilização prévia, doença concomitante), pois o desejo de gestar e sua impossibilidade podem alimentar fantasias “mágicas” (SEEMAN, 2014, p. 340). Ademais, estudos associam a gestação ilusória a outros quadros, como isolamento social, luto ou até mesmo uma estratégia adaptativa inconscientemente desenvolvida para evitar o término de um relacionamento (SEEMAN, 2014, p. 340-341). Por fim, uma gravidez imaginada pode trazer à paciente, ainda, realização pessoal, estabilidade no casamento e aceitação por parte dos parentes do marido, sobretudo em culturas como a Nigéria, que dão tanta ênfase à procriação (SEEMAN, 2014, p. 341).

Yejide parece se encaixar perfeitamente nas descrições clínicas supra, sobretudo porque, apesar dos muitos indícios em contrário, seguia firme na crença de que estava realmente grávida – quando a criança nascesse, pensava, ninguém mais ia chamá-la de louca (ADEBAYO, 2017c, p. 59). Firme em sua convicção, ela converte o cômodo vazio ao lado da cozinha em um quarto de brincar, e lá passa a maior parte do tempo, agora que Akin mal falava com ela (ADEBAYO, 2017c, p. 60-61), a não ser para enchê-la de perguntas, duvidando da veracidade de sua gravidez (ADEBAYO, 2017c, p. 62). O que a acalentava era saber que, mesmo que Funmi tomasse Akin, ela em breve teria alguém “só dela”, sua própria família (ADEBAYO, 2017c, p. 64). A sensação de desamparo que desde sempre sentira – de viver o tempo todo à deriva, sem uma família que a ancorasse no mundo –, é corroborada quando, ao esbarrar com Iya Tunde (a quarta mulher de seu falecido pai), escuta desta que sua gestação se deu porque “[s]ua mãe não está dormindo no céu, ela está rezando por você. Embora ela não tivesse linhagem, ou pelo menos não uma que conhecêssemos, está claro agora que ela é uma boa mãe” (ADEBAYO, 2018, p. 68). O fato de sua mãe – uma fulani nômade que, tendo engravidado do pai dela, recusou-se a seguir viagem com seu próprio povo (ADEBAYO, 2017c, p. 64) – nunca ter sido inteiramente aceita pelo clã do marido é o que faz com que ela própria se sinta rejeitada e alheia ao grupo. Daí porque deseja tão ardentemente uma família “só sua”; se não ela e Akin, agora que Funmi se interpunha entre os dois, ela e a criança que acreditava estar gestando.

No que seria, porém (segundo as contas de Yejide), seu sexto mês de gestação, mais um médico, o doutor Junaid, faz um exame de imagem que só confirma o que fora dito pela médica anterior: não havia criança alguma ali (ADEBAYO, 2017c, p. 65). Akin, que a princípio dizia-lhe que ela não estava à espera de um bebê e que Funmi não iria se mudar para lá (ADEBAYO, 2017c, p. 58-59), agora acolhia com compaixão sua esposa – que, “grávida” há mais de um ano, resolve se preparar para o parto: “Ele não me disse que não havia bebê, nem me perguntou por que eu não tinha feito isso quando a gravidez completou nove meses. [...] Não houve menção a psiquiatras, e ele não parecia estar brincando nem sendo condescendente com uma pessoa louca.

Falou [...] como um pai ansioso” (ADEBAYO, 2018, p. 71). Embora Akin finalmente tenha se rendido à narrativa fantasiosa da esposa – talvez para tentar evitar alterações inúteis –, Funmi age de forma diametralmente oposta: vai até a casa de Yejide disposta a lá se instalar, dizendo-a que “estão dizendo por toda a cidade [...] que você está carregando uma cabaça por baixo das roupas. Sim, você foi desmascarada” (ADEBAYO, 2018, p. 72). Ela esperava um confronto; mas, em vez disso, foi acolhida pela coesposa, que sabia que nada mais podia fazer para evitar que Funmi assumisse seu lugar de direito naquela casa (ADEBAYO, 2017c, p. 69); afinal, pensa Yejide, resignada:

O que eu poderia dizer? Que minha gravidez era real? Eu ainda não tinha ficado menstruada e, se tivesse levantado minha blusa e desenrolado minha saia, nenhuma cabaça teria caído no chão; nenhuma almofada teria tombado aos meus pés. Ela teria visto minha barriga dura e distendida e as estrias cruzando a pele. Eu poderia ter dito que minha gravidez não era real, que ultrassom após ultrassom tinham mostrado que não havia nada lá, mesmo que os chutes do bebê me acordassem todas as noites. Que algumas das minhas cabeleireiras achavam que eu tinha ficado maluca e que o último médico com o qual me consultei tinha me encaminhado para um psiquiatra. Mas eu não consegui dizer nenhuma dessas coisas; havia apenas uma coisa a dizer. A única coisa que ela não esperava que eu dissesse. [...] – Venha comigo, vou lhe mostrar seu quarto (ADEBAYO, 2018, p. 73).

A dissonância cognitiva de Yejide parecia enfim começar a ceder; embora acordasse à noite sentindo o bebê chutar, esse bebê, que ela fisicamente sentia dentro de si, nunca vinha. E, após quase treze meses de “gestação”, talvez tenha chegado a hora de encarar a realidade. Assim termina a Parte Um, com a protagonista padecendo de uma dramática “condição nervosa”, cada vez mais angustiada e alienada de si mesma – e distante do marido, no qual não mais acreditava quando ele dizia que a amava (ADEBAYO, 2017c, p. 69). Marido que, no capítulo que inaugura a Parte Dois, dirige-se a Yejide para dizer-lhe que, a despeito do que ela pense sobre ele àquela altura (dezembro de 2008), há poucas coisas que ele não faria para deixá-la feliz (ADEBAYO, 2017c, p.73). Akin diz-lhe, ainda, que Dotun o telefonara para confirmar presença no velório – o primeiro contato entre eles em mais de uma década –, mas ele não sentira a raiva que esperava sentir, e pergunta-se se Yejide também apareceria, como havia prometido (ADEBAYO, 2017c, p. 74). Já Moomi não acreditava que Dotun compareceria ao enterro; achava que o filho favorito estava morto, que tinha ido para o túmulo sem perdoar o irmão – seja lá qual tenha sido o motivo da briga dos dois (ADEBAYO, 2017c, p. 76). O que ela não sabia era que Akin era quem devia perdoar Dotun, não o contrário; mas nada disso importava, pois o único perdão que ele esperava receber era o de Yejide (ADEBAYO, 2017c, p. 76). Quando Dotun afinal chega, Akin percebe que não há (mais) nenhum ressentimento entre eles: “Não sei quem faz o primeiro movimento, mas não importa; nos abraçamos, rindo. [...] um de nós tem lágrimas nos olhos. Yejide, espero

que seja assim também entre nós quando você chegar. Se você vier” (ADEBAYO, 2018, p. 82), suspira Akin.

O mistério do que aconteceu entre eles permanece, e o enredo retoma os acontecimentos da década de 1980 – volta ao ano de 1987, para ser exato (ADEBAYO, 2017c, p. 79) –, quando Akin, retornando de uma viagem de trabalho, encontra Funmi morando na casa que ele e Yejide até então viviam sozinhos. Surpreso, ele não a expulsa “pois sabia que Funmi já tinha suspeitas” (ADEBAYO, 2018, p. 84); no momento certo ele a eliminaria: desposá-la tinha sido um terrível erro de cálculo (ADEBAYO, 2017c, p. 80-81). Mas a presença de Funmi acaba sendo benéfica para Yejide, que começa a enfrentar sua doença: “Depois que Funmi se mudou para nossa casa, comecei a me consultar com um psiquiatra, todas as quartas-feiras. Nunca tinha ouvido falar de pseudociese até então e, embora me parecesse uma palavra inventada [...] aos poucos meu corpo começou a voltar ao tamanho normal” (ADEBAYO, 2018, p. 89). Dotun é apresentado, a essa altura da narrativa, como um homem que irrita Yejide;⁴¹⁵ fala e ri alto, quer ter sempre razão e não honra seus compromissos, pois prometera enviar o filho Layi, de dois anos, para morar com Yejide e Akin até que eles tivessem os próprios filhos, mas mudou de ideia (ADEBAYO, 2017c, p. 92-93).⁴¹⁶ Moomi dizia “que as crianças sabiam como chamar outras crianças para o mundo” (ADEBAYO, 2018, p. 95) e, para Yejide (que já tentara de tudo), não custava depositar a fé em mais esse alento, pois, apesar do tratamento, ela seguia fantasiando, e insistia em supor que sua condição não era patológica, que de fato esperava um bebê (ADEBAYO, 2017c, p. 93). A visita do cunhado, pois, veio em boa hora, pois sua (pseudo)gravidez ainda era um problema sério em seu casamento.

Com o marido cada vez mais agressivo – chamando-a de louca e dizendo que o cérebro dela estava derretendo (ADEBAYO, 2017c, p. 94-95) –, foi fácil ceder aos encantos de Dotun: “acho que as palavras de meu marido facilitaram para que eu deixasse Dotun me consolar. [...] Tudo terminou em um piscar de olhos, deixando-me com sêmen e uma dor seca entre as coxas. [...] **Havia algo diferente, mais completo, em estar com ele**” (ADEBAYO, 2018, p. 98-99, grifo nosso). O rebuliço de emoções que experimentou – a novidade da experiência misturada ao temor de ser descoberta e à culpa pelo que tinha feito – fez Yejide “perder” o bebê milagroso que acreditava acalantar no ventre: ela estava, enfim, novamente vazia (ADEBAYO, 2017c, p.

⁴¹⁵ Embora não fosse muito afeita ao cunhado, Yejide era obrigada a tratá-lo de forma respeitosa: “Eu me ajoelhei para cumprimentá-lo. Nós tínhamos a mesma idade, mas como ele era parente de meu marido, esperava-se que eu o tratasse como se fosse mais velho. [...] ele era um típico *oniranu*, um homem totalmente irresponsável, mas [eu] o tratava com o devido respeito toda vez” (ADEBAYO, 2018, p. 97).

⁴¹⁶ Tal prática não é incomum, e visa estreitar os laços familiares ou reduzir a pressão econômica em famílias com muitos descendentes e poucos recursos – cerca de 33% das mães ganesas e 24% das nigerianas têm um (ou mais) filho(s) vivendo com parentes (KRAMARAE; SPENDER, 2000, p. 2714-2715).

96-97). Esta foi a primeira experiência de luto de Yejide; no futuro ela perderia bebês de carne e osso, é verdade, mas isso não torna a gestação psicológica – e a perda dela decorrente – menos dolorosa ou menos real. Ainda que, ao final, tenha sido acolhida e consolada por Akin, o trauma do episódio a fragilizou, e certamente influirá na lida com perdas futuras. Não demorou muito para um novo bebê começar a crescer em seu ventre – e, dessa vez, as máquinas de ultrassom corroboravam a suspeita (ADEBAYO, 2017c, p. 99), de modo que a realização que Yejide tanto esperou, finalmente tinha se concretizado:

Eu tinha me tornado imortal, parte do ciclo infinito da vida. Um novo ser chutava dentro de mim e logo eu teria alguém a quem poderia chamar de meu. [...] um bebê, meu filho. Esses pensamentos me encheram de tanta felicidade que passei a ter medo. Parecia demais para mim que um ser humano pudesse ser tão feliz e afortunado. [...] reafirmava minha crença de que a má sorte logo bateria à minha porta, de que minha vida feliz era muito boa para ser verdade e logo tudo desabaria sobre a minha cabeça. [...] Contrariando minhas piores fantasias, a gravidez foi tranquila. [...] No terceiro trimestre, minha ansiedade desapareceu e comecei a desfrutar daquele estado. [...] Foi a melhor época da minha vida (ADEBAYO, 2018, p. 103, grifo nosso).

Do ponto de vista literário, não enxergamos a apreensão de Yejide e o temor de que algo de ruim iria acontecer como uma **prolepse** porque, longe de antecipar funestos eventos futuros, o que ela sente e verbaliza nada mais é do que uma reação normal – comum, compartilhada por muitas mulheres grávidas – de que algo sempre pode dar errado. Tanto é que, passado o (crucial) primeiro trimestre gestacional (no qual muita coisa pode desandar, inclusive a gravidez em si), a sensação de angústia que a sufocava cessa – e ela consegue aproveitar aquela época, “a melhor de sua vida”. O que merece destaque é o trecho que diz que ela se tornara imortal e partícipe do ciclo da vida, pois evidencia a preocupação yorùbá – e nigeriana, já que os igbos também agem e pensam da mesma forma, como vimos em Emecheta – com o transcendental, o extracorpóreo. Yejide se sente felicíssima porque, finalmente, a alegria da maternidade (aqui entendida como a capacidade de gerar e parir) lhe fora concedida; com essa criança, a continuidade dela estava afiançada: ela seria ancestral de alguém, que dela se lembraria após sua morte. Assim, a menina, batizada de Olamide e mais vinte outros nomes (ADEBAYO, 2017c, p. 101), tem sua cerimônia de nomeação celebrada sete dias após o nascimento. Sua vida é então festejada com a presença das madrastras de Yejide (e suas felicitações hipócritas), bem como de Dotun, acompanhado da esposa (ADEBAYO, 2017c, p. 101). Tudo parecia transcorrer bem: Ajoke, a mulher de Dotun, não desconfiava da real paternidade da criança (e da participação do marido dela na concepção); e Moomi, inoportuna como sempre, insinuava que os dedos de Akin em breve estariam de novo explorando a intimidade da esposa – que desejava poder sentir algo além dos dedos do marido, pensou Yejide, mas nada disse à sogra (ADEBAYO, 2017c, p. 102).

A nova mãe passa aquela noite com a bebê, alheia à festa que continuava a acontecer no andar de baixo, e só pela manhã descobre a tragédia: o corpo morto – e já frio, sobre uma poça de sangue – de Funmi ao pé da escada (ADEBAYO, 2017c, p. 103). Supunha-se que, grogue e bêbada após a festa, ela tropeçara e caíra escada abaixo no meio da noite (ADEBAYO, 2017c, p. 105). A morte, tendo sido (considerada) acidental, faz com que Yejide logo a esqueça, como se um sonho ruim (ADEBAYO, 2017c, p. 106); ela agora só tinha olhos para a filha, e, enquanto a amamentava, olhava-a com orgulho, imaginando um futuro de glórias e conquistas para a sua pequena (ADEBAYO, 2017c, p. 106). Já Akin não conseguia esquecer Funmi – tinha pesadelos com ela; e até voltou a frequentar a igreja por isso (ADEBAYO, 2017c, p. 107). O que o afligia era sua consciência intranquila: foi ele o causador da morte dela; ele a empurrara rumo à morte (ADEBAYO, 2017c, p. 111). Mas Akin eventualmente também esqueceria Funmi, agora que uma desgraça ainda maior se abatera sobre a família: Yejide, horas depois de ter posto a filha (de cinco meses) para dormir, estranhando a demora da menina em acordar, percebe que a bebê não estava respirando e, desesperada, corre para a emergência do hospital na esperança de salvá-la (ADEBAYO, 2017c, p. 120-121). Mas foi inútil: “Eles levaram Olamide para o necrotério. [...] Me desculpe” (ADEBAYO, 2018, p. 124) – assim, cheia de remorso e culpa, Yejide noticia ao marido o ocorrido; a filha deles estava morta.

Ainda hoje não sei de onde tirei forças para entrar no pronto-socorro. [...] tinham feito todo o possível, mas o bebê já chegara morto. [...] encontrei Yejide imóvel como uma pedra; só tive certeza de que estava viva quando ela piscou. Eu deveria oferecer a ela palavras de conforto, dizer-lhe algo que amenizasse sua dor. Tinha feito isso antes em visitas de condolências a colegas que perderam cônjuges ou parentes, [...] Esforcei-me ao máximo para pensar em algo para dizer à minha esposa, encontrei até palavras suficientes para formar uma frase ou duas. E como queria que [...] tivessem o máximo impacto, [...] virei-me para olhá-la nos olhos. E foi então que notei a mancha de leite materno na frente de sua blusa verde. [...] uma mancha fresca, pequena, mais ou menos do tamanho da mão de um bebê, da mão de Olamide. [...] o chão sob nossos pés tinha desaparecido, estávamos suspensos no ar, **e minhas palavras não iam impedir que caíssemos no abismo que se abria debaixo de nós** (ADEBAYO, 2018, p. 125-126, grifo nosso).

Uma mãe deve estar vigilante. [...] estar pronta e disposta a acordar dez vezes durante a noite para alimentar seu bebê. Depois da vigília intermitente, ela precisa ser capaz de enxergar tudo com clareza na manhã seguinte, [...] notar qualquer alteração em seu recém-nascido. Uma mãe não pode ter a visão embaçada. Deve notar se o lamento de seu bebê é muito alto ou muito baixo. [...] saber se a temperatura da criança aumentou ou caiu. Uma mãe não deve deixar passar nenhum sinal. Ainda tenho certeza de que deixei passar sinais importantes (ADEBAYO, 2018, p. 122).

Não havia, de fato, palavras de Akin – ou de quem quer que fosse – capazes de impedir que Yejide afundasse no precipício em que a morte de sua primogênita tinha lhe jogado. Quando anuncia ao marido que a filha morreu, ela se desculpa, pois atribui a fatalidade à sua negligência

enquanto mãe: “Akin, eu sinto muito. Eu não me demorei. Estava com fome. Só queria preparar algo para comer. Eu não sabia” (ADEBAYO, 2018, p. 124). Mas a sensação de culpa é somente uma das emoções negativas que o luto a fará experimentar, como veremos no tópico seguinte, dedicado a esmiuçar as ramificações da morte de Olamide, e como cada membro da família lida com a (dor da) perda da bebê. E, como esta não é a única criança que Yejide perde(rá), também iremos averiguar de que maneira(s) ela encara o perecimento de seus filhos: como reage diante das múltiplas maternidades que lhe vão sendo sucessivamente subtraídas? Como lida com a dor alheia? Como concilia seu pesar com a reação dos demais, quase nunca coincidente com a dela? “Eu não achava que fosse possível o mundo mudar assim tão de repente”, desabafa Akin quando ouve a má notícia: “ouvia os ruídos dos sapatos e das vozes, percebia alguns corpos esbarrando no meu. Mas me sentia completamente sozinho, como se [...] tivesse sido transportado para um planeta sem vida humana” (ADEBAYO, 2018, p. 125). Yejide também vivenciará tal solidão, alheia aos demais, encerrada contra a muralha de “concreto e aço” (ADEBAYO, 2017c, p. 128) que o falecimento da (sua) menina parece erguer para separá-la das outras pessoas – e da própria vida. Ela descobrirá, enfim, que existe uma dor (ainda) maior do que a da maternidade frustrada – a de, tendo se tornado mãe, ver o(s) filho(s) que pôs no mundo lhe sendo arrancados sem que nada possa fazer para impedir o infortúnio.

4.2 Ficar ou fugir: enlutamento, evasão e (des)esperança materna

As razões pelas quais fazemos as coisas que fazemos nem sempre serão lembradas. Às vezes, acho que temos filhos porque queremos deixar alguém que possa explicar ao mundo quem éramos depois que morremos. [...] Conteí muitas histórias a Olamide, na esperança de que, um dia, ela também contasse ao mundo a minha (ADEBAYO, 2018, p. 121).

Na língua akan, a palavra usada para nomear um “escravo”, no sentido que o Ocidente lhe atribui, é *odonkor*, que se refere a alguém que pode ser comprado e vendido no mercado, uma mercadoria. De todos os termos que descrevem a servidão involuntária – *akoa*, que significa “sujeito”, “assistente” ou “escravo”; *awowa*, que é a penhora resgatada por [...] dívida de um parente; *akyere*, alguém escravizado como punição por um crime; *domum*, um prisioneiro de guerra –, *odonkor* é o único depreciativo e estigmatizante. [...] Entretanto, a etimologia de *odonkor* não pode ser encontrada em palavras como “idiota”, “estúpido”, [...] ou “bárbaro”. As origens da palavra *odonkor* estão nas palavras “amor” (*odo*) e “não vá” (*nti nka*). *Odo nti nka*: porque amo você, não vá (HARTMAN, 2021, p. 109-110).

Para o psiquiatra francês Serge Lebovici (1987, p. 125), o trabalho mental da parturiente, no plano econômico, é similar ao (processo de) luto. Segundo ele, a mulher que dá à luz “deve reelaborar o luto de seu estado de gestação e de filho imaginário, perfeito, ideal, e [...] fazer o trabalho inverso: o de [...] ‘abrir caminho’ em sua vida mental a este recém-vindo” (LEBOVICI,

1987, p. 125). A formação do elo mãe-bebê, pois, exige da mulher uma reorganização psíquica que inclua a nova criança. Quando, porém, “esta reestruturação se opera não levando em conta o bebê, e isto se observa notadamente quando o recém-nascido e a mãe são separados”, há uma perturbação na composição desse elo (LEBOVICI, 1987, p. 126) – a qual conduz, na hipótese de morte da criança, ao luto de fato. Se, no (luto) do parto, a mulher precisa substituir um objeto libidinal – a gravidez e as esperanças maternais – por outro – o filho –, no (luto) da morte essa operação não é tão simples, pois não há um substituto ao alcance da mão. Ela se vê condenada, então, ao estranho limbo de, não sendo mais mãe (de uma criança viva), tampouco poder voltar ao *statu quo ante* – pois a maternidade, como vimos, é irrevogável: opera mudanças (psíquicas e fisiológicas) irreversíveis, que para sempre alteram a realidade da mulher; e nada pode mudar esse quadro, nem sequer a morte.

O luto profundo, a reação à perda de uma pessoa amada, contém o mesmo estado de ânimo doloroso, a perda de interesse pelo mundo externo – na medida em que este não faz lembrar o morto –, a perda da capacidade de escolher um novo objeto de amor – em substituição ao pranteado – e o afastamento de toda e qualquer atividade que não tiver relação com a memória do morto. Facilmente compreendemos que essa inibição e esse estreitamento do ego são a expressão de uma dedicação exclusiva ao luto, na qual nada mais resta para outros propósitos e interesses. [...] Então, em que consiste o trabalho realizado pelo luto? Creio que não é forçado descrevê-lo da seguinte maneira: a prova de realidade mostrou que o objeto amado já não existe mais e agora exige que toda a libido seja retirada de suas ligações com esse objeto. Contra isso se levanta uma compreensível oposição; em geral se observa que **o homem não abandona de bom grado uma posição da libido**, nem mesmo quando um substituto já se lhe acena. Essa oposição pode ser tão intensa que ocorre um afastamento da realidade e uma adesão ao objeto por meio de uma psicose alucinatória de desejo. [...] O normal é que vença o respeito à realidade. Mas **sua incumbência não pode ser imediatamente atendida**. Ela será cumprida pouco a pouco com grande dispêndio de tempo e de energia de investimento, e enquanto isso a existência do objeto de investimento é psiquicamente prolongada. [...] E **o notável é que esse doloroso desprazer nos parece natural**. Mas de fato, uma vez concluído o trabalho de luto, o ego fica novamente livre e desinibido (FREUD, 2013, p. 30-31, grifos nossos).

Embora as “diretrizes” do luto – ou suas ramificações; o que se pode esperar deste estado – estejam mais ou menos delineadas acima, a maneira como cada um(a) (re)age diante da morte de um ser amado são menos previsíveis do que se costuma pensar, e costumam variar de pessoa a pessoa. A autora norte-americana Joan Didion, por exemplo, relata duas experiências de luto distintas em *O ano do pensamento mágico* (2005) e *Blue nights* (2011) – no primeiro, ela aborda os meses subsequentes à morte súbita do marido, vítima de um infarto fulminante em 2003; já o segundo foca a morte prematura de sua (única) filha, um ano e meio depois. Sobre seu marido, diz ela: “Eu não seria capaz de contar quantas vezes em um dia normal acontecia algo que eu precisava contar a ele. Esse impulso não cessou com sua morte. O que cessou foi a possibilidade

de resposta” (DIDION, 2018b, p. 203); “O que eu não daria para conversar sobre isso com John. [...] O que eu não daria para poder dizer qualquer coisa que o fizesse feliz?” (DIDION, 2018b, p. 155-156); “Sei por que tentamos manter vivos os mortos: tentamos mantê-los vivos para que permaneçam conosco” (DIDION, 2018b, p. 235). Já quanto à filha, o luto ganha outros tons, e a autora se mostra especialmente amargurada com a inutilidade das lembranças: “eu acreditava que poderia manter as pessoas presentes, junto a mim, preservando [...] suas ‘coisas’, [...] Em teoria, essas lembranças serviriam para trazer de volta o momento. Na verdade, servem apenas para deixar claro o quão inadequadamente apreciei o momento” (DIDION, 2018a, p. 48-50); “‘Você tem suas recordações maravilhosas’, disseram [...] mais tarde, como se recordações fossem um consolo. Não são. Recordações referem-se por definição a tempos passados, coisas passadas” (DIDION, 2018a, p. 67). O tempo passado junto à filha, o que parece, é quase sempre insuficiente, e o esforço para mantê-la “viva” esbarra no sentimento de revolta, na consciência da injustiça de uma vida ceifada muito cedo.

No mesmo sentido, a escritora chinele Isabel Allende, que também perdeu uma filha na flor da idade, fez do relato memorialístico *Paula* (1994) um monumento à impossibilidade de dizer adeus a um filho (perd)ido cedo demais – a obra foi escrita enquanto Paula jazia comatosa sobre uma cama de hospital após ter sofrido um ataque de porfíria: “Posso viver por você? Tê-la dentro de meu corpo para que viva os cinqüenta ou sessenta anos que foram roubados? **Não quero sua lembrança**, quero viver sua vida, ser você, que ame, sinta e possa palpitar dentro de mim, que cada gesto meu seja um gesto seu, que minha voz seja sua voz” (ALLENDE, 2016, p. 419, grifo nosso). O que sói ocorrer, quando morre um descendente (sobretudo se jovem), é a sensação de que o futuro lhe foi tomado; e não há recordação ou lembrança que console quem projetou toda uma vida de felicidade e sucesso para o(s) filho(s). “Olamide [...] ganharia todos os prêmios e eu ficaria de pé durante as cerimônias de entrega, batendo palmas com força para que todos soubessem que era minha filha. Ela iria para a universidade, [...] e seria médica ou engenheira, talvez inventora, vencedora do prêmio Nobel” (ADEBAYO, 2018, p. 109), sonhava Yejide. Ademais, ela também queria que a filha escurecesse “além do tom castanho da pele de Akin até o tom da minha pele, o tom da pele da minha mãe, negra como a meia-noite e reluzindo etérea sob o sol inclemente” (ADEBAYO, 2018, p. 109). Mas a menina, que tinha nascido meio amarelada e ficava rosa ao chorar (ADEBAYO, 2017c, p. 101), jamais teria outra cor: era essa a imagem que sua mãe tinha em mente ao pensar “na perversidade que a aprisionara para sempre naquele amarelo-claro, em sua pele que nunca teria o mesmo tom de suas orelhas” (ADEBAYO, 2018, p. 127), i.e., o marrom das costas das mãos de Akin, que Moomi garantira que seria a cor “final” de Olamide (ADEBAYO, 2017c, p. 101).

A visão da filha congelada naquele momento – um eterno bebê, uma criança que jamais cresceria – era-lhe quase insuportável. “Se minha Olamide tivesse crescido, se tivesse se casado e tido filhos antes de morrer”, refletia Yejide, “as pessoas estariam chorando abertamente, em vez de morder os lábios, balançar a cabeça e me pedir para esquecer porque em breve teria outro filho” (ADEBAYO, 2018, p. 127). “Esquivo-me das condolências. As pessoas são gentis, bem-intencionadas, mas saber disso não torna suas palavras menos irritantes”, lastima Chimamanda Ngozi Adichie (2021, p. 36) em *Notas sobre o luto* (2021), obra em que aborda as repercussões (íntimas) da morte de seu pai, James Nwoye Adichie, em 2020. Sobre as tentativas de consolo que ouviu de parentes e amigos, a autora diz ainda: “O luto é uma forma cruel de aprendizado. Você aprende como ele pode ser pouco suave, raivoso. Aprende como os pêsames podem soar rasos. Aprende quanto do luto tem a ver com palavras, com a derrota das palavras e com a busca das palavras” (ADICHIE, 2021, p. 14). Yejide conhece a mesma raiva, e se sente cada vez mais irritada com o que ouve, à guisa de conforto, das pessoas: “Ninguém estava sem palavras. Todos sabiam o que dizer. *Não se preocupe, logo terá outro filho.* [...] como se ninguém fosse sentir falta dela. [...] **como se, por ter passado tão pouco tempo no mundo, sua morte não tivesse importância** – ela não tivesse importância” (ADEBAYO, 2018, p. 127, grifo nosso). O silêncio à sua volta também a aborrecia – “Magoava-me profundamente ver as pessoas tão calmas, como se nada importante tivesse sido perdido” (ADEBAYO, 2018, p. 127) –; a mesma insensibilidade geral que, outrora, tanto feriu Nnu Ego quando da perda de seu primeiro filho.

Moomi disse que Olamide era uma criança má, uma garota malvada que tinha escolhido morrer. Quase a esbofetei quando ela disse isso. Era sua maneira de me consolar: convencer-me de que minha Olamide queria morrer, de que não havia nada que uma mãe pudesse ter feito. Mas não estava funcionando, e ela sabia disso. [...] O funeral aconteceu cinco dias depois. Akin e eu não tínhamos permissão de participar e não deveríamos saber onde era o lugar da sepultura. Minha sogra não parava de me lembrar de que eu [...] jamais deveria ver o túmulo porque, se fizesse isso, meus olhos teriam visto o mal, e eu teria vivenciado a pior experiência para um pai e uma mãe: conhecer o local onde seu filho está enterrado. [...] – **Antes que se dê conta estará grávida novamente. Vai se recuperar, você vai ver** – disse ela como se eu estivesse apenas resfriada e [...] Eu queria que ela estivesse morta em vez da minha filha. **Dei as costas para Moomi e não lhe disse que já estava grávida** (ADEBAYO, 2018, p. 127-128, grifos nossos).

Vigora, no trecho acima, a noção segundo a qual crianças seriam substituíveis por outras – e, portanto, não valeria a pena se debater tanto com o luto, bastando, à mãe, cuidar de produzir outra criança para “repor” a que a morte levou. A mesma mentalidade se observa em *As alegrias da maternidade*, como vimos no capítulo analítico respectivo; já aqui, a diferença é que Yejide se encontrava grávida quando Olamide faleceu, e a presença de outra criança no ventre em nada

aliviou a dor da perda sentida: “eu tinha vontade de chorar, gritar, rolar no chão e dar a Olamide o luto que ela merecia. Mas não conseguia. [...] Muros de dor se fecharam sobre mim de todos os lados; **muros [...] de concreto e aço. E eu era feita apenas de carne e ossos**” (ADEBAYO, 2018, p. 128, grifo nosso). Quando decide raspar a cabeça em sinal de luto (sozinha, a princípio, pois suas funcionárias se recusam a ajudá-la; e, mais tarde, com o auxílio de Akin),⁴¹⁷ ela enfim consegue prantear a morte da filha (ADEBAYO, 2017c, p. 129-130), deixando escoar um choro que, até aquele instante, estava represado dentro dela, sufocando-a:

Os soluços comprimiam meu peito, dificultando [minha] respiração. Akin se ajoelhou ao meu lado e deitou a cabeça em minha barriga, [...] **Ele nunca admitiria isso, mas naquele dia senti suas lágrimas;** elas molharam meu vestido [...] e validaram meu sofrimento. [...] comecei a chorar alto. Amaldiçoei. Gritei. Berrei. **Pedi desculpas à minha filha, implorei que perdoasse meu descuido,** supliquei que me ouvisse onde quer que estivesse. Passei a noite toda chorando o mais forte que consegui. Segurava minha cabeça e tentava exorcizar a dor. [...] **achei que as lágrimas tinham lavado minha dor e minha culpa.** [...] não sabia que isso era impossível (ADEBAYO, 2018, p. 131, grifos nossos).

O luto partilhado com o marido – algo que Nnu Ego nunca experimentou com o seu – é o catalisador das lágrimas de Yejide, que finalmente põe para fora o peso que carregara sozinha até aquele momento. Não deixa de ser curioso, porém, que, enquanto suas lágrimas correm livre e abundantemente, as de Akin são um acontecimento discreto e silencioso, como se se mostrar humano não lhe fosse permitido – como se, temeroso de ser considerado menos homem por ser “sensível”, ele só pudesse chorar na surdina. Talvez esse comportamento seja reflexo da velha divisão sexual que pariu o conceito de *masculinidade* – uma ideia sempre correlacional e em direta oposição à de *feminilidade* –, que remonta à separação (burguesa) de esferas operada (na Europa) no século XIX. À mulher, encerrada ao espaço privado, doméstico, íntimo, opunha-se o homem, instado a ocupar o domínio público, atribuindo-se-lhes papéis sociais tão rígidos que, ainda hoje, reverberam na configuração social do Ocidente. Seja como for, vimos que ele, ainda que em segredo, lamenta profundamente – quiçá tanto quanto a esposa – a dor da perda da filha, até porque, segundo a lógica ancestral,⁴¹⁸

No plano da existência visível, a morte parece ser concebida como uma instância em que a desordem e a perturbação do equilíbrio se caracterizam, dentro do sistema de explicação do mundo, com a mesma importância da guerra, esterilidade, epidemia e

⁴¹⁷ “Cortei as tranças eu mesma e deixei o resto do cabelo em tufo irregulares. As clientes ficaram horrorizadas. **Se fosse Akin quem tivesse morrido, elas não ficariam tão chocadas** ao ver meu cabelo cortado” (ADEBAYO, 2018, p. 130, grifo nosso). É, de fato, praxe (entre os yorùbá e os igbo) a raspagem do cabelo como parte do ritual de purificação das viúvas (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 599).

⁴¹⁸ “[...] para os Ioruba, o que caracteriza a morte é a ausência no corpo (*Ara*) do sopro vital (*Emi*)” (LEITE, 2008, p. 94).

escassez. [...] **No caso da morte de crianças, há decréscimo do potencial idealizado da continuidade das linhagens**, um dos pressupostos básicos para a configuração da família e das massas sucessoriais. No caso da morte de homens e mulheres, ocorre o decréscimo do potencial gerador e reprodutor da sociedade, [...] Talvez tais sociedades proponham **a fertilidade humana como um bem supremo** – e temam sobremaneira a morte –, considerando ser um grande número de filhos, seus descendentes, um fator básico para a sua plena configuração e continuidade, podendo assim, como tem sido, resistir ao desaparecimento [...] **oferecendo notável resistência à destruição de seus indivíduos e valores** (LEITE, 2008, p. 101, grifos nossos).

O nascimento de Sesan ajuda a restaurar um pouco a ordem, embora a recente comoção de seus pais tenha obstado a realização de uma cerimônia de nomeação pomposa (ADEBAYO, 2017c, p.132). Akin parecia ter elaborado o luto de maneira mais saudável – ou ao menos mais rápida – do que Yejide, que ainda se sentia culpada pela morte da filha, vigiando de perto todos os movimentos do novo bebê (inclusive acordando à noite para checar se ele estava bem); Akin dizia que a mulher estava ficando paranoica (ADEBAYO, 2017c, p. 133). Para Adichie (2021, p. 41), o “luto não é etéreo; ele é denso, opressivo, [...] maior de manhã, logo depois de acordar: um coração de chumbo, uma realidade obstinada que se recusa a ir embora. [...] como se eu só acordasse para afundar cada vez mais”, comentário que coincide com a vivência de Yejide, que diz: “Embora Sesan tivesse nos trazido [...] boa sorte, era em Olamide que eu pensava todas as noites antes de dormir. E quando acordava de manhã, antes de abrir os olhos, eu a via – viva e olhando nos meus olhos” (ADEBAYO, 2018, p. 133). Mas ainda assim a vida prosseguia: Akin e Yejide compraram uma casa nova e o salão de beleza dela foi expandido (ADEBAYO, 2017c, p. 133-134). O casal prosperava, mas não Dotun, que, pouco depois de Akin e Yejide terem se mudado, foi morar com eles (ADEBAYO, 2017c, p. 135); tinha perdido o emprego e estava em vias de deixar a mulher, e sem demora começou a tentar seduzir a cunhada (ADEBAYO, 2017c, p. 135). Nesse ponto da narrativa ficamos sabendo, por meio de uma **analepse**, que eles tinham feito sexo novamente – durante uma visita de Dotun a Ijexá quando Olamide tinha apenas dois meses de vida (ADEBAYO, 2017c, p. 136), *timing* que coincide perfeitamente com a época em que Sesan havia sido concebido.

Não obstante, embora tentada, Yejide resiste bravamente aos avanços dele (ADEBAYO, 2017c, p. 136-139). De resto, tudo fluía bem até que uma ida ao hospital muda tudo: Yejide vai buscar os resultados dos exames de rotina do filho – já crescido e frequentando a pré-escola –, e recebe a pior notícia imaginável: uma enfermidade silenciosa, até então ignorada, ameaça não só a saúde da criança, mas sua própria vida (ADEBAYO, 2017c, p. 146-147) – “Então, senhora, [...] Seu filho tem anemia falciforme. [...] Sinto muito. Mas não é uma condição sem esperança. Há coisas que a senhora deve saber. Primeiro, precisa trazê-lo aqui para um exame completo” (ADEBAYO, 2018, p. 146). Entende-se por doença falciforme o grupo de desordens que afeta

a hemoglobina, a molécula nos glóbulos vermelhos sanguíneos que fornece oxigênio às células de todo o corpo; os portadores do distúrbio têm moléculas de hemoglobina atípicas, que podem deformar os glóbulos vermelhos, em forma de foice ou de lua crescente (fig. 19); os primeiros sinais e sintomas da doença costumam aparecer já na infância (PARKER; PARKER, 2007, p. 3). As manifestações da patologia incluem um baixo número de hemácias (anemia), infecções reiteradas e episódios periódicos de dor; a gravidade dos sintomas varia de pessoa para pessoa: algumas têm sintomas leves, já outras são frequentemente hospitalizadas devido a complicações mais graves (PARKER; PARKER, 2007, p. 3-4). Os indícios da doença falciforme são causados pela alteração dos glóbulos vermelhos, que se rompem prematuramente e podem causar anemia, o que pode ocasionar falta de ar, fadiga e atraso no crescimento e desenvolvimento das crianças (PARKER; PARKER, 2007, p. 4).

Figura 19 – Fotografia feita por um microscópio eletrônico de varredura mostrando a forma alongada de uma célula falciforme.



Fonte: JONES, 2008, p. 9.

Yejide fica muito alarmada com a notícia (ADEBAYO, 2017c, p. 147-148), pois a mera menção à temida doença, prevalente em África e pessoas de ascendência africana (PARKER; PARKER, 2007, p. 4), serve de gatilho para o seu pior temor: perder (mais) um filho. Ao deixar

o hospital, ela olha comovida para Sesan e pensa: “Ele era o menino mais lindo do mundo. Eu queria colocá-lo de volta na minha barriga para protegê-lo da vida, dos hospitais, das toucas e dos jalecos brancos engomados” (ADEBAYO, 2018, p. 147). E, quando conta a Dotun que seu filho poderia morrer (Akin estava viajando a negócios) e ele a consola dizendo que tudo ficaria bem, ela finalmente se rende ao desejo: “Beijei-o para engolir aquela palavra: ‘bem’. Para tomá-la de seus lábios e guardá-la bem dentro de mim, no lugar de onde Olamide tinha sido arrancada do meu ventre. [...] eu queria mais, [...] Sua língua, suas mãos, seu membro duro dentro de mim outra vez” (ADEBAYO, 2018, p. 148). O ventre/cálice/receptáculo é significativo em ambos os trechos, pois retratam a mesma pulsão: Yejide deseja colocar Sesan de volta na barriga (para assim protegê-lo); e deseja, também, preencher o lugar de onde Olamide saíra com a palavra de consolo de Dotun. São variações do mesmo tema: recolher ao ventre o filho indefeso e reocupar o espaço deixado pela filha morta. Porém, não sendo possível fazer uma coisa nem outra, a ela resta apenas se deixar penetrar pelo (pênis rijo do) cunhado – único ato realmente capaz de lhe encher o ventre (es)vazi(ad)o.

No capítulo 25, em que Yejide relata como conheceu Akin, o leitor finalmente entende por que os dois têm uma vida sexual tão problemática e insatisfatória; ao lembrar que Iya Abike, a esposa mais jovem e favorita de seu pai, dissera que ela acabaria como a mãe – uma puta que engravidou de um homem que nunca a desposaria –,⁴¹⁹ Yejide resolve fazer uma promessa a si mesma: permaneceria virgem até se casar para poder enviar ao pai o lençol manchado de sangue de sua noite de núpcias (ADEBAYO, 2017c, p. 157).⁴²⁰ De nada adiantou: o pai morreu pouco depois e as madrastas não assistiram à boda: “Não tinha nenhuma mulher para me acompanhar [...] nenhuma irmã mais nova para me fazer companhia [...] Era como se eu não fosse apenas órfã; era como se eu não tivesse nenhum parente” (ADEBAYO, 2018, p. 156). A ausência total de mulheres que lhe explicassem as minúcias dos deveres conjugais e suas obrigações de esposa ajuda a explicar a ignorância de Yejide sobre o mecanismo sexual, levantando a suspeita de que Akin não desempenhava adequadamente o seu papel na conjunção carnal; mas a narrativa ainda não explica o que de fato se passava entre quatro paredes. Tal explicação – ou pelo menos parte dela – aparece já no capítulo seguinte, em que o médico que diagnosticou Sesan diz a Akin que,

⁴¹⁹ A tradutora optou por traduzir *whore* como “vagabunda” (ADEBAYO, 2018, p. 156), opção que de certo modo dilui o ódio embutido no vocábulo original, de clara conotação vexatória, para humilhar a destinatária – prostituta, puta, rameira ou meretriz seriam opções mais adequadas; ou mesmo vadia ou piranha.

⁴²⁰ “O fatalismo que condiciona toda a vida dos Yoruba apresenta uma só lacuna: a exigência da pureza virginal pré-matrimonial da jovem esposa. Neste aspecto, o homem é particularmente exigente e, se tivesse a desventura de encontrar na primeira noite de núpcias a esposa impura, dificilmente se resignaria refugiando-se no seu destino pré-natal. Ele exige a virgindade e dela deve dar provas expondo a roupa íntima manchada de sangue aos olhos do público” (TRAVISH, 1973, p. 83). “Já naquela época”, porém, diz Yejide, “era uma tradição que poucos seguiam, mas eu estava decidida a respeitar esse costume [...] quando chegasse a hora” (ADEBAYO, 2018, p. 156).

geneticamente, é impossível que o menino seja seu filho;⁴²¹ Akin finge surpresa, mas informa (ao leitor) que ele mesmo pedira ao irmão para engravidar Yejide (ADEBAYO, 2017c, p. 160-161) – um acordo feito para, tornando-a mãe, livrá-la do padecimento psíquico que a consumia, e que, como vimos alhures, conduziu-a a um desespero tal que a fez desenvolver um quadro de gravidez psicológica (ADEBAYO, 2017c, p. 163-164).

Mas, apesar do conluio com Dotun, Akin não se sentia menos pai da criança: “eu sabia que Sesan era meu filho [...] Há coisas que os testes científicos não podem mostrar, coisas como o fato de que a paternidade é mais do que uma simples doação de esperma. Eu sabia que Sesan era meu filho. Nenhum resultado de exame poderia mudar isso” (ADEBAYO, 2018, p. 160). A Yejide, porém, ele nada disse a tal respeito, pois, no momento, toda sua atenção estava dirigida ao filho. Embora admitisse que “não sabia o suficiente sobre a doença para ficar tão preocupado quanto” Yejide, Akin “[c]onfiava na medicina e acreditava que, se tivesse dinheiro para pagar” (e ele tinha), “Sesan poderia ser curado” (ADEBAYO, 2018, p. 158). Ele certamente ignorava as (alarmantes) estatísticas: “Cerca de 236.000 bebês nascem com doença falciforme na África subsaariana a cada ano (mais de 80 vezes mais do que nos Estados Unidos), e 90% delas morrem durante a infância, a maioria antes do quinto aniversário” (ZHOU; TRAVASSOS, 2022, p. 488, tradução nossa).⁴²² Alheio à real gravidade da situação, Akin não via com bons olhos a presença constante do menino na cama conjugal, e sequer desconfiava que, não fosse a (crítica) condição do filho, Yejide o teria confrontado sobre certas “revelações” que Dotun, fragilizado pela culpa que sentia, tinha feito recentemente (ADEBAYO, 2017c, p. 163). “Na noite em que Dotun [...] me disse coisas que estavam bem diante do meu nariz, mas que eu me recusava a ver, [...] senti mais uma vez a solidão do dia do meu casamento” (ADEBAYO, 2018, p. 156-157), recorda ela – mas enterra no mais fundo de seu íntimo o que quer que seja que o cunhado tenha lhe dito de tão grave, pois o seu foco, doravante, era um só: salvar o filho das garras da morte.

Depois que Sesan foi diagnosticado, eu pulsava de adrenalina. Passava os dias lendo fotocópias de publicações médicas que [consegui] com o médico dele. Minha cabeça estava cheia de imagens de hemoglobina e de células falciformes. Passei a verificar

⁴²¹ O médico inicia “explicando como a anemia falciforme funciona. É uma doença hereditária, e é necessário que ambos os pais tenham pelo menos um gene falciforme para que uma criança tenha a doença. [...] sua esposa é AS, o que significa que ela tem um gene da anemia falciforme, mas como tem apenas um dos genes, não tem a doença, é somente portadora. Isso quer dizer que ela pode transmitir o gene para os filhos, mas eles só vão ter a doença se o pai também for portador. [...] são necessárias duas pessoas com o genótipo AS ou uma com o genótipo AS e a outra com o genótipo SS para que uma criança seja SS. [...] Agora vamos à discrepância [...] examinei seu histórico médico e eis o que descobri: sua esposa é a única com o genótipo AS. O senhor é AA, o que significa que [...] não há nenhuma chance de Sesan ser seu filho” (ADEBAYO, 2018, p. 159).

⁴²² “About 236,000 babies are born with SCD in sub-Saharan Africa each year (more than 80 times as many as in the United States), and up to 90% will die during childhood, typically before their fifth birthday” (ZHOU; TRAVASSOS, 2022, p. 488).

regularmente a temperatura de Sesan e, por um breve período, [cogitei] fazer um curso para me tornar enfermeira. A única coisa que me impediu foi que o horário das aulas me deixaria com pouco tempo para cuidar de fato do meu filho. Eu acordava muitas vezes no meio da noite, suando, [...] A primeira crise me tirou o fôlego. [...] Sesan me disse que estava com dor de cabeça. Eu lhe dei paracetamol em xarope e o coloquei para dormir no sofá da sala. Quando tentei acordá-lo para jantar, ele não respondeu. [...] Eu implorei a Deus novamente. [...] Naquele momento, odiei Deus. Desejei poder vê-Lo e arrancar Seu coração. O que eu tinha feito a Ele, afinal? Não merecia nem um pouco de felicidade? Minha mãe, Olamide e agora Sesan [...] No terceiro dia, eu estava de joelhos rezando por ele com palavras [...] que só eu podia ouvir. *Saanu mi, malo, Omo mi, joo nitori Olorun. Saanu mi. Duro timi*. Tenha piedade de mim, não vá, por favor. Fique comigo” (ADEBAYO, 2018, p. 163-164).

Yejide tinha toda a razão para se preocupar; não fosse o olhar ferino que dedicava à cria, talvez o garoto não tivesse sobrevivido, mas, graças a ela – que correria para o hospital tão logo o viu desacordado –, ele despertou, incólume, no sexto dia de internação (ADEBAYO, 2017c, p. 167). Uma semana depois, Moomi chega para visitá-los com uma “acusação”: “Isso é *abiku*. [...] vi muitos quando era jovem. [...] essas crianças, quando ainda estavam no mundo espiritual, fizeram uma promessa de [morrer] jovens. [...] Vocês acham que seus hospitais podem ajudá-lo? Temos que fazer alguma coisa” (ADEBAYO, 2018, p. 165). Segundo Moomi, muitas rotas conduziam a qualquer mercado, mas o homem branco tinha feito com que achassem que apenas a via hospitalar era possível; mas havia outros caminhos a trilhar (ADEBAYO, 2017c, p. 168). Quando Akin se recusa a permitir que Moomi leve seu filho para se consultar com um charlatão (ADEBAYO, 2017c, p. 168); ela resolve apelar a Yejide: “Iya Sesan, [...] nenhum deus é como uma mãe, **porque ninguém é capaz de apoiar o próprio filho como uma mãe quando esse filho está sofrendo**. É você quem vai decidir por seu filho, não Akin, que quer curar *abiku* com uma seringa” (ADEBAYO, 2018, p. 166, grifo nosso). Mas Moomi foi solenemente ignorada, e o foco passou para Dotun, que, ainda desempregado e constantemente bêbado, fazia um triste espetáculo de seu torpor (ADEBAYO, 2017c, p. 168-169). Logo a condição de Sesan começou a piorar – a ponto de Yejide não mais discernir as muitas internações hospitalares (ADEBAYO, 2017c, p. 172) –, e a sensação de culpa a consumia cada vez mais: “cinquenta por cento de seu sofrimento era minha culpa. Fora eu que o deixara doente. Eu tinha transmitido meu gene da anemia falciforme para ele; meu corpo produzira o defeito no dele. [...] o mínimo que eu podia fazer era compartilhar com ele o que eu tinha causado” (ADEBAYO, 2018, p. 169).

Ela se comportava como uma mártir, para quem o autoflagelo era a única possibilidade de redenção; nada mais podendo fazer pelo filho além de acompanhá-lo e lhe tomar a mão nos momentos de dor, ela talvez esperasse que do seu sacrifício brotasse um milagre: “me recusava a encarar a possibilidade de ele morrer. Não queria renunciar a Sesan, e me agarrei a ele com todo o meu coração. Convenci-me de que ele ia sobreviver a tudo: [...] Em nenhum momento

desejei que a morte o liberasse de seu sofrimento” (ADEBAYO, 2018, p. 169). Pegada à sua fé – em Deus, na medicina etc. –, ela insistia na sobrevivência de Sesan porque “sabia que não ia suportar perder outro filho – não conseguia nem pensar nisso. [...] sabia que não sobreviveria à perda” (ADEBAYO, 2018, p. 170). Mas ela precisaria, de alguma maneira, angariar forças para aguentar o baque da tragédia que se anunciava – afinal, sua barriga já estava protuberante; outra menina estava sendo gestada quando o pior aconteceu (ADEBAYO, 2017c, p. 174): Sesan não resistiu à última crise da doença e veio a óbito (ADEBAYO, 2017c, p. 175). Tomada pelo luto, Yejide, contrariando Akin, anui ao disparate que propunha Moomi: açoitá-lo o cadáver da criança para marcá-la e, caso ela retornasse, pudessem reconhecê-la (ADEBAYO, 2017c, p. 177). “Eu conhecia a tradição. [...] Marca-se o corpo do *abiku* para que, da próxima vez que ele renascer, as marcas do recém-nascido digam que **o filho morto voltou para atormentar a mãe**. Eu não queria que meu filho tivesse cicatrizes rituais, [...] não acreditava [...] em *abikus*” (ADEBAYO, 2018, p. 174, grifo nosso). A descrença de Akin, porém, estava na contramão da tradição de seu povo, que cria piamente na existência desse tipo de ocorrência; segundo o Dicionário Histórico da Nigéria, o verbete “**Abiku**” corresponde ao

Termo **yorùbá** que significa “crianças/filhos do mundo espiritual” ou “alma ancestral renascendo”. Refere-se à crença segundo a qual crianças *abiku* que morreram em uma vida voltam continuamente nas que se sucedem. [...] A existência do *abiku* é abordada tanto em *Ake* (1983), de **Akinwande Oluwale Soyinka**, quanto em *Things fall apart* (1958), de **Chinua Achebe**. [...] O *abiku* não deseja permanecer [preso] na terra, mas viver sua vida no paraíso, com liberdade de viajar como lhe apraz entre o céu e a terra. Mães yorùbás de um *abiku* podem se juntar ao Egbe Ogba, culto criado para apaziguar cerimonialmente o espírito. Seus membros fabricam chocalhos de ferro para as [tais] crianças usarem em torno de seus tornozelos. Ao morrer, a criança pode ter uma seção da cabeça raspada ou um pedaço da orelha cortada pela mãe, como futuro identificador caso a criança regresse (FALOLA et al., 2018, p. 18, tradução nossa, destaques no original).⁴²³

A protagonista de *A menina escrava* (1977), quarto romance de Buchi Emecheta, recebe o nome de Ogbanje Ojebeta, pois *ogbanje* é o termo igbo equivalente ao yorùbá *àbíkú*. Na obra, Umeadi perde várias filhas em sequência, até que a última, depois de feitas as libações devidas, fica com ela: “Desta vez, a tua *ogbanje*, esta tua visitante, parece que fica por cá. Está a chorar com fome. Por que não lhe dás o peito? [...] **vendo que a criança poderia realmente vingar,**

⁴²³ “A **Yoruba** term meaning “children of the spirit world” or “ancestral soul being reborn.” It refers to the belief that *abiku* children are those who died in one life and continually return in succeeding ones. [...] The existence of *abiku* is addressed in both **Akinwande Oluwale Soyinka**’s *Ake* (1983) and **Chinua Achebe**’s *Things Fall Apart* (1958). [...] *Abiku* does not desire to stay on earth but to live out its life in heaven with the freedom to travel as it pleases between heaven and earth. Yoruba mothers of an *abiku* may join Egbe Ogba, which is a cult designed to conciliate the spirit through a ceremony. These members fashion iron rattles for the children to wear around their ankles. Upon the death of the child, a mother may shave a spot on its head or cut a notch in its ear as a future identifier should the child return” (FALOLA et al., 2018, p. 18, emphases in original).

voltaram-lhe à ideia todos os sacrifícios que fizera ao seu *chi*” (EMECHETA, 2000a, p. 21, grifo nosso). Então, após correr até a casa do seu *dibia* “tão depressa quanto lho consentia o seu estado de saúde” de quem acabara de parir (EMECHETA, 2000a, p. 21), ela ouve do curandeiro a seguinte recomendação:

[...] a criança conserva-se desde que tu a prendas à vida com amuletos protectores. Esses amuletos terão de ser caurins e umas [...] dessas latinhas que os Potokis trazem para cá,⁴²⁴ uns guisos de metal. Sabes, ela tinha combinado com os seus amigos da terra dos mortos vir cá trocar de ti. Agora, porém, parece impressionada com a tua hospitalidade e dispõe-se a ficar junto de ti enquanto puder. É nosso dever fazê-la demorar-se tanto quanto possível, até que tenha crescido o bastante para poder repelir essas amizades. Depois disso, já não terão qualquer poder sobre ela. [...] Isso depende, em grande parte, da criança. Entre os quatro e sete anos, já deverá ser capaz de dizer: “Vão-se embora, eu sou feliz aqui, não quero pertencer ao vosso mundo.” Os amuletos são para ajudá-la a meter medo a esses maus amigos, para os afugentar. Quando ela se mexer, fará soar os guisos, e o chocalhar das latas e dos caurins porá em fuga os amigos do outro mundo, que nunca viram nada parecido. [...] pede ao teu marido que mande alguém a Idu procurar aquele metal acobreado que os Potokis dão ao rei de Idu em troca dos escravos que lhe compram.⁴²⁵ A minha paga é um galo branco e um saco de caurins; quando essa pessoa trouxer os amuletos, eu próprio os atarei à tua *ogbanje* (EMECHETA, 2000a, p. 22).

Crença equivalente é compartilhada pelo povo akan de Gana, de onde Saidiya Hartman escreve que, tendo ido ao país em busca de suas raízes africanas,

Os meninos se dirigiam a mim como se eu fosse uma criança vendida e despachada no Atlântico, [...] como se espíritos errantes estivessem destinados a voltar para casa. **Eles me confundiram por *kosanba* – criança espiritual –, que apenas morre para reiteradamente retornar, numa sucessão de renascimentos.** Por causa desse ciclo de partidas e retornos, exílio e regresso, falecimento e ressurreição, ela [...] é chamada de “venha, retorne, criança”. A criança espiritual vai e volta entre o mundo dos vivos e dos mortos como consequência das histórias não levadas adiante, os ancestrais não lembrados, o que foi perdido e as dívidas [...] não saldadas. [...] As idas e vindas [...] da criança espiritual **afligem sua mãe. Os primeiros oito dias após o nascimento da criança são repletos de ansiedade porque a mãe ainda não descobriu se seu filho é um fantasma errante em vez de uma criança humana.** Para evitar que a criança morra novamente e retorne para o mundo espiritual, ela tenta enganar as forças que poderiam reivindicar a vida do filho. Então, a mãe o marca para que ele fique feio ou o chama *odonkor* – escravo –, agrilhoando a criança para mantê-la nesse mundo. Ou faz uma cicatriz na criança com as marcas tribais da classe de escravos. Esse truque convence os espíritos de que a vida da criança não tem valor e, assim, não vale a pena levá-la. Mães [...] chama[v]am os filhos de *donkor* (escravo) para salvá-los, enquanto proprietários de escravos chamavam sua propriedade de “criança amada” a fim de proteger a própria riqueza. Mães apelavam ao *kosanba* para que os filhos ficassem no mundo dos vivos e não retornassem às suas mães espirituais, senhores ordenavam o escravo a ficar e a esquecer [...] os pensamentos sobre a terra-mãe, a terra natal. Venha e fique, criança, ambos imploravam (HARTMAN, 2021, p. 108-109, grifos nossos).

⁴²⁴ “Potokis” é a corruptela de *Portuguese*, portugueses, que era como os nativos se referiam aos primeiros brancos que por lá aportavam.

⁴²⁵ “Idu era o nome mitológico indígena do antigo império do Benin” (EMECHETA, 2000a, p. 24).

Em ambos os casos, o padrão é o mesmo: o espírito travesso zomba da mãe, que lamenta e pranteia suas idas e vindas, fazendo o possível para mantê-lo com ela no plano terreno, longe da tentação de voltar à esfera espiritual.⁴²⁶ Na tradição yorubá, o *àbíkú* se comporta de maneira similar, torturando a pobre mãe que, desesperada, tenta convencê-lo a ficar com ela. Um desses espíritos zombeteiros infantis, que transita entre o espaço físico e o espiritual, é o protagonista-narrador do romance *The famished road* (1991), do escritor nigeriano Ben Okri, obra ganhadora do Booker Prize. Azaro é um *àbíkú* que, ao decidir ficar aqui, é constantemente assediado pelos companheiros do mundo espiritual, que fazem de tudo para tê-lo de volta; mas ele resiste a tudo por amor à sua família humana: “Dizem que você é uma criança abiku, que você não se importa com seus pais, que você é frio [...] Mas não acredito neles. Você chorou por nós e regou a árvore da vida. [...] Temos aflição, mas ela é irmã do amor e mãe da música. Eu o vi dançar, meu filho” (OKRI, 1991, p. 337, tradução nossa),⁴²⁷ diz seu pai numa das muitas instâncias em que o garoto fica entre a vida e a morte – sendo “puxado” pelos espíritos, mas lutando bravamente para não abandonar sobretudo a mãe, sua razão maior para ter escolhido permanecer entre os vivos:

Com oferendas rituais apaixonadas, nossos pais sempre tentaram nos induzir a viver. Eles também tentaram nos fazer revelar onde tínhamos escondido os sinais espirituais que nos ligam ao outro mundo. [...] Quantas vezes eu tinha entrado e saído pelo temido portal? Quantas vezes tinha nascido e morrido jovem? E com que frequência para os mesmos pais? Eu não fazia ideia. [...] Mas desta vez, em algum lugar no espaço entre o mundo espiritual e os Vivos, eu resolvi ficar. [...] Não por causa dos sacrifícios, das oferendas incineradas de óleos, inhames e nozes de palma, ou das bençãos, das breves promessas de tratamento especial, nem mesmo por causa da dor que eu tinha causado. [...] Pode ter sido simplesmente por ter ficado cansado de ir e vir. É terrível ficar para sempre no meio. Pode também ter sido porque eu quis provar deste mundo, senti-lo, sofrê-lo, conhecê-lo, amá-lo [...] Mas às vezes acho que foi um rosto que me fez querer ficar. **Eu queria fazer feliz o rosto marcado da mulher que se tornaria minha mãe** (OKRI, 1991, p. 5, tradução nossa, grifo nosso).⁴²⁸

Somos reconhecidos com frequência e nossa carne é marcada com incisões de lâmina. Quando nascemos de novo para os mesmos pais, as marcas, que continuam em nossa nova carne, assinalam antecipadamente nossa alma [...] e somos reconhecidos, somos

⁴²⁶ No Daomé, trata-se de um espírito da floresta que nasce com a criança e cujos amigos do plano espiritual tentam conduzir de volta à mata (COLEMAN, 2007, p. 13).

⁴²⁷ “They say you are an abiku child, that you care nothing for your parents, that you are cold, [...] But I do not believe them. You have wept for us and watered the tree of love. [...] We have sorrow, but it is the sister of love, and the mother of music. I have seen you dance, my son” (OKRI, 1991, p. 337).

⁴²⁸ “With passionate ritual offerings, our parents always tried to induce us to live. They also tried to get us to reveal where we had hidden the spirit tokens that bound us to the other world. [...] How many times had I come and gone through the dreaded gateway? How many times had I been born and died young? And how often to the same parents? I had no idea. [...] But this time, somewhere in the interspace between the spirit world and the Living, I chose to stay. [...] It wasn’t because of the sacrifices, the burnt offerings of oils and yams and palm-nuts, or the blandishments, the short-lived promises of special treatment, or even because of the grief I had caused. [...] It may simply have been that I had grown tired of coming and going. It is terrible to forever remain in-between. It may also have been that I wanted to taste of this world, to feel it, suffer it, know it, to love it, [...] But sometimes I think it was a face that made me want to stay. **I wanted to make happy the bruised face of the woman who would become my mother**” (OKRI, 1991, p. 5, emphasis added).

saudados com uivos de pavor e lágrimas das mães. Por não querermos ficar, causamos muito sofrimento às mães. A dor aumenta a cada retorno. A angústia se torna mais um peso espiritual para nós, agilizando o ciclo de renascimentos. Cada novo nascimento foi uma agonia para nós também (OKRI, 1991, p. 4-5, tradução nossa).⁴²⁹

Há uma inegável correlação entre a mitologia do *àbíkú* (ou *ogbanje*) e os (altos) índices de mortalidade infantil em África, mormente em épocas mais remotas, nas quais a precariedade das condições de vida fazia com que mortes por *Plasmodium falciparum* (protozoário causador da malária), infecções bacterianas ou anemia falciforme fossem ainda mais comuns; hoje, com a quimioprofilaxia e a terapia antimalárica, o reconhecimento da doença falciforme, as inúmeras melhorias na atenção à saúde e no saneamento básico, além do perceptível aumento dos padrões socioeconômicos, resultaram em maior expectativa de vida para a população (ONWUBALILI, 1983, p. 504). Logo, essa entidade paranormal seria, ao que nos parece, resquício de uma crença ancestral que buscava explicar, por meio de interpretações fantasmagóricas, a sucessão absurda de mortes que ocorria sem causa facilmente identificável; como, por exemplo, a lenda de Omulu (ou Obaluaê), orixá do panteão yorubá que, com o corpo todo coberto de pústulas, representava tanto a doença quanto a sua cura (PRANDI, 2001, p. 204-205) – e cuja mitologia provavelmente surgiu ante o desconhecimento das causas de contágio e mecanismos de transmissão da varíola, doença altamente infecciosa e mortal. Outrossim, a figura do *àbíkú* propicia a metáfora perfeita para o perpétuo caos político nigeriano: “Nosso país é um país abiku. Como a criança espiritual, segue indo e vindo. Um dia ele vai decidir ficar. Vai ficar forte” (OKRI, 1991, p. 478, tradução nossa).⁴³⁰ No romance em análise, a instabilidade política ajuda a compor o estado psicológico das personagens, que debatem os acontecimentos e vivem temendo as repercussões da violência e da desordem em suas vidas – embora saibam que não há muito o que possam fazer, a não ser assistirem passivamente à derrocada das instituições democráticas:

O ditador militar da Nigéria, General Ibrahim Babangida, tomou o poder em um golpe palaciano em 1985, na intenção de facilitar o retorno ao governo civil, mas logo tomou gosto por exercer ele mesmo o poder político, instaurando uma ditadura pessoal cruel, mais brutal do que qualquer outra coisa que a Nigéria havia experimentado até então. [...] Cada vez mais descaradamente, Babangida, sua facção militar e seus comparsas comerciais saquearam as receitas do petróleo, lucraram com o contrabando de drogas e se envolveram em fraudes mercantis sistemáticas em uma escala sem precedentes. **‘Babangida era visto como o líder mais corrupto da história da Nigéria’**, escreveu o acadêmico norte-americano Larry Diamond. [...] Uma grande parte da economia

⁴²⁹ “We are often recognised and our flesh marked with razor incisions. When we were born again to the same parents the marks, lingering on our new flesh, branded our souls in advance [...] and [we] were recognised, we were greeted with howls of dread, and the weeping of mothers. In not wanting to stay, we caused much pain to mothers. Their pain grew heavier with each return. Their anguish became for us an added spiritual weight which quickens the cycle of rebirth. Each new birth was agony for us too” (OKRI, 1991, p. 4-5).

⁴³⁰ “Our country is an abiku country. Like the spirit-child, it keeps coming and going. One day it will decide to remain. It will become strong” (OKRI, 1991, p. 478).

nigeriana envolvia atividades ilegais. Mais de US\$ 1 bilhão por ano – o equivalente a 15% da arrecadação governamental registrada – fluía para as redes de contrabando e fraude operadas com a conivência da elite dirigente. [...] Enquanto isso, a situação do homem comum era cada vez mais sombria. O Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento concluiu, a partir de uma pesquisa realizada em 1990, que a Nigéria tinha um dos piores índices de privação humana dentre todos os países do mundo em desenvolvimento. Um relatório do Banco Mundial feito em 1991 classificou a Nigéria como o décimo terceiro país mais pobre do mundo (MEREDITH, 2005, p. 382-383, tradução nossa, grifo nosso).⁴³¹

Na obra de Adébáyò, porém, a referência ao *àbíkú* tem uma finalidade menos irracional e supersticiosa, e não (diretamente) ligada à política, representando, na verdade, outra instância de sofrimento de Yejide – que novamente recorre a expedientes duvidosos para obter (e manter) o status de mãe. “Não havia incisões no corpo da minha filha”, diz ela sobre a caçula, “nenhuma laceração ou cicatriz, nem uma única marca de chicote de uma vida anterior. Ainda assim, eles lhe deram o nome de Rotimi, um nome que sugeria que ela era uma criança *abiku* [...] Rotimi: fique comigo” (ADEBAYO, 2018, p. 175). Tivesse a menina nascido com as marcas infligidas ao corpo de Sesan, talvez restasse à sua mãe um último fio de esperança em que se segurar; mas as bochechas dela eram lisas e sem cicatrizes, e não havia um único sinal de lesão ou laceração, nem sequer nas palmas das mãos ou plantas dos pés (ADEBAYO, 2017c, p. 178). Outras opções de nome que poderiam lhe ter sido atribuídas eram Maku (não morra) e Kukoyi (morte, rejeite-a), ambas mencionadas por Yejide (ADEBAYO, 2017c, p. 178). “A escolha dos nomes yorùbá é complexa e atenciosa. Esforços conscientes e criteriosos atribuem nomes sugestivos, atinentes às circunstâncias de concepção e nascimento, mas que também captem as esperanças da família para a criança” (FALOLA; AKINYEMI, 2016, p. 242, tradução nossa);⁴³² daí Olámidé, *minha riqueza/prosperidade chegou*, Sèsan, *(Deus) me recompensou*, e Rótímí, *fique/espere comigo*, nomes que, embora prenhes de significado, não têm suas origens etimológicas explic(it)adas no corpo da narrativa – à exceção do último.

⁴³¹ “Nigeria’s military ruler, General Ibrahim Babangida, took control in a palace coup in 1985 purporting to favour in return to civilian rule, but soon acquired a taste for wielding political power himself and set up an avaricious personal dictatorship more ruthless than anything Nigeria had previously experienced. [...] With increasing abandon, Babangida, his military clique and business associates looted oil revenues, profiteered from drug smuggling and engaged in systematic commercial fraud on an unprecedented scale. **‘Babangida was seen as the most massively corrupt ruler in Nigerian history,’** wrote the American scholar Larry Diamond. [...] A major portion of Nigeria’s economy involved illegal activity. More than \$1 billion a year – equalling as much as 15 per cent of recorded government revenues – flowed into smuggling and fraud networks operated with the connivance of the ruling elite. [...] The lot of the common man, meanwhile, was increasingly grim. The United Nations Development Programme concluded from a survey in 1990 that Nigeria had one of the worst records for human deprivation of any country in the developing world. A World Bank report in 1991 ranked Nigeria as the thirteenth poorest country in the world” (MEREDITH, 2005, p. 382-383, emphasis added).

⁴³² “Yorùbá naming practices are intricate and thoughtful. Conscious and careful efforts are made to give evocative names that not only are relevant to the circumstances of conception and birth but also capture the family’s aspirations for the child” (FALOLA; AKINYEMI, 2016, p. 242).

O nome Yéjídé também tem conotação especial:⁴³³ *a mãe chegou/voltou*, indicando que ela era a mãe (morta no parto) retornada, e ironicamente insinuando que, desde que nasceu, ela era uma mãe (em potencial), pois o radical *iye*, mãe, compõe o seu nome. “Acredita-se piamente que o nome afeta o destino de seu portador. A intencionalidade do sistema de nomenclatura atesta o ditado *orúkọ ọmọ ní ro ọmọ* (o nome da criança a afeta). O impacto de um nome tudo abrange; propõe-se a [...] a refletir múltiplas preocupações” (FALOLA; AKINYEMI, 2016, p. 242, tradução nossa).⁴³⁴ Tão relevante quanto a escolha desse nome é a cerimônia de nomeação – desdobrada em *ikómọjáde*, o ato de apresentar a criança, isto é, sua primeira aparição pública, e *isọmọlórúkọ*, o ato de nomeá-la –; é realizada sete dias após o nascimento se for menina (nove se menino, oito quando gêmeos), e seu propósito é as dar boas-vindas à criança, parabenizar os pais e agradecer a Deus, às potestades e aos espíritos ancestrais pela benção celestial (FALOLA; AKINYEMI, 2016, p. 242). Dito isso, se a festividade de nomeação de Sesan tinha sido modesta em relação à de Olamide, a de Rotimi foi ainda mais restrita, e contou com a presença de apenas dez pessoas; Yejide, envolta em luto, limitou-se a enrolar ao redor do pescoço da filha um colar de ouro com um crucifixo, para protegê-la (ADEBAYO, 2017c, p. 179). De resto, a atmosfera era de pura tristeza; ela parecia não se esforçar para dar amor àquela menina, pois antevia apenas o espectro da morte, que já lhe havia tirado dois filhos miúdos.

“Você precisa ser forte por essa criança. [...] tem que cuidar dela, você não está morta” (ADEBAYO, 2018, p. 176), diz-lhe Moomi em tom de censura, arrancando-a do torpor; Yejide sabia que Moomi a censurava “por ficar tanto tempo de luto, por estar fraca demais para ser a mãe [da] filha recém-nascida, por [se] agarrar aos mortos” (ADEBAYO, 2018, p. 176). Mas tal estado parecia-lhe irreversível: a Parte Dois do romance termina com uma mãe emocionalmente alheia à bebê, amamentando-a sem qualquer contato ocular, vez que não tinha forças para amá-la sabendo que, a qualquer instante, podia perder o objeto amado (ADEBAYO, 2017c, p. 180). Talvez por isso tenha sido tão descuidada, permitindo que Akin a flagrasse com Dotun em pleno ato sexual; talvez ela quisesse ser pega para, com isso, provocar algum tipo de reação emocional no marido – e provocou (ADEBAYO, 2017c, p. 181). A Parte Três começa com a segunda carta de Yejide para Akin, em que expressa surpresa por ter sido convidada para o funeral do sogro, pois tinha certeza de que há muito ele a havia esquecido (ADEBAYO, 2017c, p. 185-186). “Por

⁴³³ Os significados dos nomes acima foram retirados do website *YorubaName.com*, um banco de dados online que contém mais de sete mil nomes de origem yorùbá (e as respectivas significações), compilados a partir de registros orais, livros de referência e outros materiais e fontes.

⁴³⁴ “It is strongly believed that the name affects the bearer’s destiny. The thoughtful intentionality within the naming system testifies to the saying, *orúkọ ọmọ ní ro ọmọ* (the child’s name affects the child). The impact of a name is all encompassing; it is [...] intended to reflect multiple concerns” (FALOLA; AKINYEMI, 2016, p. 242).

que me convidou para esse funeral? Como descobriu onde eu estava?” (ADEBAYO, 2018, p. 181). Seja como for, lá estava ela, pronta para encontrá-lo, imaginando como seria vê-lo nessa difícil e delicada circunstância: “No funeral do meu pai, eu estava chocada demais para chorar, [...] Akin, quem vai segurar sua mão hoje se você chorar em silêncio?” (ADEBAYO, 2018, p. 184). Mas, antes do ansiado encontro dos dois, a narrativa volta ao passado – “1992 em diante”, para ser mais exato –, e apresenta o ponto de vista de Akin sobre o caso extraconjugal da esposa (ADEBAYO, 2017c, p. 189). Ficamos sabendo, então, que o plano original era ter quatro filhos – dois meninos e duas meninas –, bastando que Dotun engravidasse Yejide uma vez a cada ano; tudo com a anuência dele, é claro (ADEBAYO, 2017c, p. 192). Contudo, não era fácil, para ele, imaginar a mulher com seu próprio irmão num ato de tamanha intimidade carnal – humilhação, desânimo e raiva eram, pois, sentimentos habituais (ADEBAYO, 2017c, p. 191).

Akin achava que tudo ficaria para trás quando, após ter perdido dois filhos, disse a Dotun que seus “serviços” não seriam mais necessários – daí porque sua ira, que ele até então mantinha contida, veio à tona de forma tão violenta quando o irmão lhe desautorizou (ADEBAYO, 2017c, p. 191-192): Akin quase o matou (ADEBAYO, 2017c, p. 194-195), e Yejide parou de lhe dirigir a palavra (ADEBAYO, 2017c, p. 196). Um mês depois, ela deixou o quarto do casal – e só não abandonou Akin de vez por causa da filha (ADEBAYO, 2017c, p. 198). Mas Yejide continuava a negligenciar a menina; cuidava dela de maneira quase protocolar, sem a postura protetiva que exibira com Sesan (ADEBAYO, 2017c, p. 202-203). Era como se o seu primeiro luto lhe tivesse tornado uma supermãe, uma mulher disposta a ir sempre além para manter seu filho saudável e seguro; já o segundo luto – ou o acúmulo dos lutos – a transformou nessa criatura apática, cujo temor de perder outra criança a deixara quase indiferente: “A esperança era um luxo que eu não podia mais me permitir”, admite (ADEBAYO, 2018, p. 200). Já para Akin a filha era um alento: “Foi Rotimi quem me salvou do desespero, foi ela que me ajudou a encontrar meu caminho de volta para a esperança”, diz (ADEBAYO, 2018, p. 207). A diferença na perspectiva de ambos talvez se explique pelo fato de haver **outro processo de luto em curso: o do casamento deles**, cuja ruína era encarada de forma diferente por cada um. Para Yejide, a sensação era de ter sido traída: embora fosse ela a adúltera, como lembra Akin (ADEBAYO, 2017c, p. 198), ela também foi vítima – de um conluio entre ele e Dotun, que, juntos, conspiraram contra ela (ADEBAYO, 2017c, p. 204). Akin, porém, enxergava o ocorrido de forma mais amena: ele fizera o que fizera para tentar salvar a relação, não para arruiná-la:

[...] eu ainda tinha esperança; eu **sempre tive esperança de que tudo ia mudar** e as mentiras não importariam mais. [...] estava me consultando com um especialista [...] e me convenci de que [...] Encontraríamos o coquetel certo de medicação e tudo ficaria

bem. A esperança sempre foi o meu ópio, aquilo de que eu não conseguia me livrar. [...] **Eu estava envergonhado demais** para forçar o confronto que temia, [...] Passava os fins de semana [...] repensando todas as minhas escolhas, retrazendo meus passos para trás, **me perguntando se eu realmente tivera escolha**, [...] A vergonha [...] não deixava espaço para mais nada, nem mesmo [...] esperança. **Eu não estava mais com raiva** do meu irmão; já estava começando a compreender que toda aquela raiva tinha sido uma simulação [...] para me defender da vergonha. A raiva [era] mais cômoda do que a vergonha (ADEBAYO, 2018, p. 205, grifos nossos).

Obviamente tomado por uma avalanche de emoções discrepantes (esperança, vergonha, raiva), Akin mentia porque estava lidando com uma condição médica frustrante – esterilidade? – e de difícil solução. Não obstante, tendo em vista a maneira como tudo tinha acabado – Yejide cada vez mais fria; Dotun se mudando para a Austrália (ADEBAYO, 2017c, p. 208) –, ele passa a analisar as próprias ações, perguntando-se se havia algo de diferente que pudesse ter feito para mudar o rumo dos acontecimentos. Mas esses devaneios seriam postos em segundo plano agora que seu pior temor quanto à saúde da filha se confirmara: um diagnóstico positivo para doença falciforme (ADEBAYO, 2017c, p. 219). Quando a bebê sofre primeira crise e Yejide se recusa a acompanhá-la (ADEBAYO, 2017c, p. 221), é Akin quem passa as noites com ela no hospital – e lá ele volta a pensar em Funmi, achando que talvez estivesse(m) pagando pelo erro cometido ao matá-la, que a morte dos filhos era *èsan*, carma (ADEBAYO, 2017c, 222). É nesse ponto da narrativa que a verdade sobre sua infertilidade finalmente vem à tona (para nós, leitores): Funmi foi morta porque tinha ousado confrontá-lo, interrogando-o, naquela fatídica noite, sobre como era possível Yejide ter engravidado de um marido cujo pênis não enrijecia, e que era improvável que o “problema” só se manifestasse com ela (ADEBAYO, 2017c, p. 223). A revelação do mal de saúde de Akin – impotência sexual – surpreende porque, de certo modo, costumamos acreditar na inocência de Yejide; mas logo lembramos que, além de virgem, ela era órfã e detestada pelas madrastas, isto é, alguém que provavelmente não teria domínio da mecânica sexual a ponto de compreender totalmente o que (lhe) estava acontecendo debaixo dos lençóis.

Ademais, não custa lembrar que Yejide, na primeira vez que se deitou com o cunhado, achou a experiência “diferente, mais complet[a]” (ADEBAYO, 2018, p. 99) – melhor? – do que a que estava habituada com o marido. De todo modo, não deixa de ser chocante – e mesmo um pouco inverossímil – que alguém de classe média (alta), profissional liberal, vivendo numa zona urbana, possuidora de uma educação universitária, em pleno século XX desconhecesse (em um nível tão básico) os meandros reprodutivos. Do ponto de vista narrativo, porém, sua ignorância faz sentido, sim, pois ela e o marido pareciam manter relações sexuais – embora, à luz da recente revelação, não penetrativas – habituais e até satisfatórias: “*Veja o que Akin pode me fazer sentir apenas beijando meu rosto.* [...] Ele sussurrou meu nome, sua respiração quente contra a minha

pele. Eu estremei e cobri os lábios dele com os meus. [...] consegui me entregar às sensações que a língua e os dedos dele me provocavam” (ADEBAYO, 2018, p. 99-100). Apontamos que, em África, a infertilidade feminina é um tabu, uma calamidade que deve ser evitada ou revertida (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 342); mas a masculina também exige punição e/ou reparo, de modo que o plano de Akin era condizente, ao menos em parte, com prescrições que estabelecem que um homem impotente precisa “abrir espaço” para que outro possa executar o que ele não é capaz de performar (ASANTE; MAZAMA, 2009, p. 411). Todavia, no romance, ele não o faz com o conhecimento e a anuência da família e da esposa, mas sub-repticiamente, com o escopo de garantir à mulher os filhos que sua disfunção erétil havia impedido de nascer;⁴³⁵ o seu maior desejo, porém, era ocultar a vergonha que a condição lhe causava, pois, como vimos, a potência sexual do homem é indissociável de sua construção psicossocial, pois **masculinidade é, quase sempre, e antes de qualquer outra coisa, sinônimo de virilidade.**

Não obstante, Akin é construído narrativamente como um homem que, apesar de tantas vezes se deixar levar por sentimentos mesquinhos – como muitos no lugar dele provavelmente também –, não ostenta a masculinidade como um traço tóxico; em diversas instâncias, aliás, ele se coloca(va) em segundo plano para poder realizar os desejos de Yejide. **O grande vilão seria, pois, a dificuldade de comunicação do casal,** um problema que ocorre independentemente da raça, condição social ou origem geográfica dos partícipes, e que sempre prejudicou e envenenou relacionamentos afetivos ao redor do globo. Isto posto, os desacertos de Akin nos parecem mais facilmente perdoáveis porque suas intenções, no fundo, são em sua maioria boas, e dirigidas no sentido de salvaguardar o casamento. Como contraponto, basta recordarmos um marido fictício menos benevolente: Nnaife, cujo comportamento egoísta quase sempre punha sua esposa (Nnu Ego) e (oito) filhos em segundo lugar. Contudo, apesar de muito distante do ideal de paternidade (atualmente) esperado, sua inadequação costuma ser justificada (e até defendida), pois é da mãe – não do pai – que se esperam sacrifícios altruístas. Mesmo Francis, outro cônjuge “incômodo” da ficção de Buchi Emecheta – marido de Adah em *Cidadã de segunda classe* (1974), que além de queimar o manuscrito dela, age assídua e deliberadamente no sentido de prejudicá-la –, acha alguns simpatizantes entre os críticos literários. Há inclusive quem diga que Adah – ou a própria Emecheta – é uma mulher pouco compreensiva diante da opressão sofrida pelo marido em solo inglês, pois “ela endorsa estereótipos raciais sobre homens negros”, promovendo “falácias e

⁴³⁵ “Em algumas tribos, *Luo*, *Masai* e *Mandi* [...] liberdades sexuais são [...] concedidas de prevalência às mulheres, as quais, por exemplo, podem entregar-se livremente, quando o desejam, ao irmão do marido, principalmente se têm quaisquer dúvidas sobre as possibilidades de fecundação do cônjuge. As relações íntimas com o cunhado não são consideradas traições, como se o irmão do marido fosse o *alter ego* do próprio marido e que os seus corpos se pudessem unificar pelo estreito parentesco” (TRAVISH, 1973, p. 90-91).

generalizações precipitadas e imprecisas” (PORTER, 1996, p. 273, traduções nossas),⁴³⁶ sobre (não custa lembrar) um homem que, longe de ser uma pobre vítima indefesa, comete não apenas violência física contra a mulher, mas também violência sexual, psicológica, moral e patrimonial durante grande parte da narrativa.

Como se não bastasse, o mesmo (artigo) crítico ainda acusa a autora de cair na armadilha de, no *Bildungsroman*, cometer uma “flagrante intrusão para derramar o que parece ser veneno pessoal no texto” (PORTER, 1996, p. 274, tradução nossa),⁴³⁷ i.e., acusa-a de utilizar o próprio espaço ficcional – uma narrativa semiautobiográfica escrita sob uma perspectiva pessoal –, para chamar as coisas pelos nomes que elas têm. Emecheta é atacada e culpabilizada, na prática, por ser feminista – por escrever uma obra em que o antagonista (homem) é imperfeito, falho, aquém (i.e., egocêntrico, megalômano, irresponsável, perverso), características que, quando apontadas (com fartos exemplos baseados em experiências reais), não depõem contra ele, mas contra quem ousou mencioná-las: a (ex-)mulher vingativa e venenosa, a megera. Tal exemplo serve de alerta para mostrar que, em se tratando de análises literárias, não há apreciação livre de preconceito(s) ou enviesamento – e não há nada que um(a) escritor(a) possa fazer para se proteger de ataques injustos e comentários obtusos. Em *Fique comigo* (2017), porém, a autora consegue se esquivar de acusações do gênero ao dar voz ao homem, de modo que, ainda que se mostre fraco, sórdido, injusto ou equivocado, é “ele próprio” quem nos conduz e expõe seus raciocínios e conclusões, fazendo-nos, assim, compreender suas motivações e perdoar suas imperfeições. Ademais, Akin aparenta ainda mais heroico quando começa a se dedicar à filha doente – em contraste a Yejide, que passa a ser vista como vilã ao se recusar a maternar magnanimamente, abdicando da própria dor para cuidar de mais uma criança que (ela acha que) vai morrer. Ao não (mais) desempenhar o (esperado) papel da mãe ideal – *pietà*: Maria soerguendo o corpo morto do filho Jesus, recém-crucificado –, Yejide é proscrita e vítima do mesmo desprezo reservado a mães “desnaturadas”, como a incompreendida Medéia; afinal, uma iniquidade (quase) tão grave quanto assassinar os filhos é abandoná-los à própria sorte.

Ironicamente, Moomi compartilhava da mesma opinião de Yejide: achava que a menina não ia sobreviver e Yejide estava fadada a ter apenas filhos *àbíkú* (ADEBAYO, 2017c, p. 226); a Akin então restaria a opção final de desposar outra mulher para, assim, poder ter (mais) filhos (ADEBAYO, 2017c, p. 227), sugestão que ele recusa, acusando Moomi de já ter arruinado que baste a vida dele (ADEBAYO, 2017c, p. 228). “Não quer ter filhos nesta vida? O que vai fazer

⁴³⁶ “[...] she endorses racial stereotypes about black men”; “[...] fallacies of hasty and inaccurate generalizations” (PORTER, 1996, p. 273).

⁴³⁷ “[...] blatantly intruding to pour what looks like personal venom into the text” (PORTER, 1996, p. 274).

se Rotimi morrer? [...] mesmo que Rotimi viva, apenas um filho? Em toda a sua vida, um único filho?”, questiona ela (ADEBAYO, 2018, p. 219). Tal insistência funda-se na ideia de que uma existência sem (muitos) filhos não valeria a pena. Mas para Yejide, o que não vale a pena é uma vida sem amor, pois a razão maior de seu aborrecimento com Akin não é ele ser impotente e ter convocado o irmão para engravidá-la, mas não ter tido a decência de falar abertamente com ela sobre o assunto. Logo, após ter sido enganada, o mínimo que esperava era que ele a procurasse para se desculpar depois (ADEBAYO, 2017c, p. 229).

[...] **estava convencida de que Akin me amava.** E [...] disse a mim mesma que em breve meu marido viria até mim para se explicar. Canalizei toda a minha energia em manter [Sesan] vivo, mas o tempo todo eu estava esperando que Akin viesse até mim. Depois que me pegou na cama com seu irmão, **tive certeza de que Akin ia me [...] pedir desculpas,** [...] me implorar para ficar com ele. Era difícil aceitar a ideia de que ele pretendia manter aquela mentira pelo resto de nossas vidas. [...] O homem que eu achava que conhecia não era o tipo [...] teria passado o resto de nossa vida mentindo [...] De Olamide e Sesan até Rotimi, eu tinha me equilibrado à beira de um precipício, e agora estava tão exausta que queria apenas me deixar cair. [...] via Akin com outros olhos. Não o enxergava mais como alguém que tinha mudado, mas como um homem que nunca conheci. **Eu duvidava do amor do qual um dia tivera tanta certeza** [...] Uma semana antes das eleições presidenciais, decidi que era hora de confrontá-lo. [...] senti que precisava atacar quando ele menos esperasse, para não lhe dar espaço para inventar mentiras (ADEBAYO, 2018, p. 222-223, grifos nossos).

Após anos de angústia enfrentando a avassaladora doença que tinha lhe tirado dois filhos e agora ameaçava ceifar a vida da terceira, a convicção de Yejide quanto ao amor do marido foi completamente arruinada: o abismo cavado pela mentira de Akin a fez ter que enfrentar sozinha – desamparada, sem apoio dele – a pior experiência de sua vida, algo imperdoável. Havia, ainda, o agravante de sua sina sempre ter sido a solidão; não bastasse ter perdido a mãe no nascimento, seu pai não a deixava esquecer que tinha sido ela a responsável pelo banho de sangue que levara o amor da vida dele embora (ADEBAYO, 2017c, p. 229). Destarte, é nisso que ela pensa quando resolve confrontar Akin: em seu insulamento – incurável, ao que parece, pois até o homem que prometera amá-la, no final a acabou traindo: “Akin deveria ser o amor da minha vida. Antes de ter filhos, era ele que me salvava de estar sozinha no mundo; [...] mordida a língua quando minhas clientes falavam de sexo e deixava que ele apertasse minha mão enquanto dizia ao médico que nossa vida sexual era *absolutamente normal*” (ADEBAYO, 2018, p. 224, destaque da autora). Resta evidente, pois, que Yejide não era tão ingênua assim, e apenas fingia que estava tudo bem – por desejar ardentemente que realmente estivesse, convencida de que seu silêncio significava que **ela era uma boa esposa** (ADEBAYO, 2017c, p. 233): “mordia a língua porque não queria fazer perguntas. Não fazia perguntas porque não queria saber as respostas. Era cômodo acreditar [...] confiar é mais fácil do que duvidar” (ADEBAYO, 2018, p. 224-225). Com tudo finalmente

às claras – mas ainda sem o pedido de desculpas que ela esperava – Akin tinha esperança de se reconciliar: “Embora ainda não estivesse me dirigindo a palavra e [...] saísse da sala quando eu tentava falar com ela, [...] Meu segredo fora revelado e nós ainda vivíamos sob o mesmo teto. [...] tinha planos de chamá-la para conversar e perguntar se poderíamos começar de novo, do zero” (ADEBAYO, 2018, p. 233). Enquanto esposa, porém, Yejide seguia magoada, indisposta a perdoar; e, enquanto mãe, continuava resistindo a se apegar à sua caçula: “Histórias e canções me pareciam inúteis diante da doença [...] então eu não me dava ao trabalho. [...] quis apertá-la contra mim **até que de alguma forma ela voltasse para o meu útero**, de onde poderia ressurgir com um novo genótipo, livre [...] da ameaça constante de dor”, pensava ela (ADEBAYO, 2018, p. 227, grifo nosso), novamente desejando poder recolher ao ventre um filho que carecia de sua proteção e amparo.

“Na quarta-feira, acordei com o rumor da anulação das eleições presidenciais”, reporta Akin, de Lagos, onde se encontrava (com Rotimi) para uma consulta médica com seu urologista (ADEBAYO, 2017c, p. 238); Yejide tinha viajado com uma amiga e não estava junto à família naquele momento de tensão política. Corria o ano de 1993 e, após quase uma década no poder, Babangida se dizia disposto a abdicar para, assim, facilitar a transição para a democracia; mas um homem como ele, tão ferrenhamente apegado ao poder – “Mesmo o diabolismo inerente ao fenômeno poder era algo que ele saboreava” (SOYINKA, 1996, p. 14, tradução nossa),⁴³⁸ dizia-se – não faria isso de bom grado. Assim, as eleições daquele ano, embora tenham contado com apenas 35% do eleitorado, não tiveram indícios de fraude sistemática nem denúncias sérias de violência (MEREDITH, 2005, p. 396); mas a tranquilidade do pleito não o impediu de levantar suspeitas de irregularidades procedimentais e, dizendo querer evitar o que chamou de “anarquia judicial”, declarar nulo o resultado eleitoral em 23 de junho (MEREDITH, 2005, p. 396-397). Uma onda de protestos se ergueu em todo o país e “[e]nquanto a Nigéria afundava em violência, desordem e repressão, a posição de Babangida se tornou insustentável, e ele renunciou ao cargo de presidente em agosto. Após um breve interregno, o General Sani Abacha [...] deu um golpe palaciano, revogou a constituição” (MEREDITH, 2005, p. 397, tradução nossa),⁴³⁹ e dissolveu assembleias legislativas – em suma: demoliu instituições democráticas duramente erguidas nos últimos quatro anos, inclusive desrespeitando a eleição que acabara de eleger Moshood Abiola; a ditadura que se seguiria seria mais temida do que qualquer outra coisa até então (MEREDITH,

⁴³⁸ “*Even the diabolism inherent in the phenomenon of power was something that he relished*” (SOYINKA, 1996, p. 14).

⁴³⁹ “*As Nigeria descended into violence, disorder and repression, Babangida’s own position became untenable and he resigned as president in August. After a brief interregnum, General Sani Abacha [...] staged a palace coup, abrogated the constitution*” (MEREDITH, 2005, p. 397).

2005, p. 397). “Quando Abacha assumiu o governo interino em novembro de 1993”, recorda o autor nigeriano Wole Soyinka (1996, p. 15, tradução nossa),⁴⁴⁰ “eu adverti que ele se mostraria mais impiedoso do que qualquer ditador que tínhamos suportado no país até agora. No início, parecia que eu estava sendo alarmista. Agora, é claro, estamos vendo”.

Mas os acontecimentos do romance não vão tão longe, e o clímax da narrativa se dá em meio ao caos suscitado pela anulação das eleições em junho de 1993; com as ruas em polvorosa, fervilhando de manifestantes e apinhadas de militares, Rotimi começa a apresentar sintomas de mais uma crise da doença – falta de apetite, febre intensa – e, sozinha com o pai em um quarto de hotel em Lagos, tem sua morte decretada quando Akin se vê impossibilitado de conduzi-la ao hospital, tamanha a confusão instalada naquele momento (ADEBAYO, 2017c, p. 242-243). Enquanto isso, bem longe dali, Yejide era admoestada pela amiga Iya Bolu, que lhe aconselhava a não desistir de Rotimi ainda, a não matá-la em sua mente, pois a menina não tinha outra mãe e ela era a única filha que lhe restava (ADEBAYO, 2017c, p. 244-245). Mas Yejide não estava punindo Rotimi – ela simplesmente não achava que sua filha viveria o suficiente para lembrar o que quer que ela fizesse ou não: “Achava que era uma questão de tempo antes que ela seguisse o caminho de meus outros filhos e estava me preparando, [...] **Tinha perdido pedaços de mim mesma** com Sesan e Olamide, e me mantinha afastada de Rotimi porque queria que me restasse algo depois que ela morresse” (ADEBAYO, 2018, p. 236-237, grifo nosso). É interessante notar como ela justifica seu instinto de autopreservação – como se viver para si ou se priorizar fosse algo inconcebível, como se a maternidade devesse ocupar um degrau acima de seu próprio bem-estar, de sua própria integridade psíquica e balanço emocional. Tudo o que as pessoas viam era uma mãe desapegada, uma “criminosa” que escolhera não morrer junto da criança condenada à morte. Contudo, por mais que tentasse se abster de sentir a dor da perda (iminente) da filha, ela não pôde evitar a avalanche de emoções que a invadiu quando Akin lhe telefonou para informar que a menina tinha adoecido a ponto de perder a consciência e ele não tinha como conduzi-la a um hospital (ADEBAYO, 2017c, p. 246).

Toda aquela blindagem emocional que Yejide vinha cuidadosamente erguendo em torno de si não lhe valeu quando o pior cenário se ergueu no horizonte: “Desabei sobre a cadeira. [...] achei que estava preparada, afastada o bastante, física e emocionalmente, para receber a notícia de que Rotimi estava morta ou prestes a morrer. [...] Desde o dia em que ela nascera, eu estava me preparando para [isso]” (ADEBAYO, 2018, p. 237); mesmo assim, nada a havia preparado

⁴⁴⁰ “When Abacha took over from the interim government in November 1993, I warned that he would prove more ruthless than any dictator we have endured in the nation till now. At the beginning, it appeared that I was being proved an alarmist. Now, of course, we are seeing” (SOYINKA, 1996, p. 15).

para a vertigem que a atingiu naquele momento (ADEBAYO, 2017c, p. 246). “Uma boa mãe”, pensa ela, aguardaria o telefonema inevitável, voltaria para casa e receberia as condolências de todos – “desempenharia seu papel de mãe de Rotimi mesmo que ela tivesse morrido. Depois de ter feito tudo isso, só então eu poderia deixar meu marido” (ADEBAYO, 2018, p. 238). Porém, não foi o que aconteceu: Yejide abandonou Akin ali mesmo, pondo fim ao relacionamento deles por telefone, exausta e exaurida de tudo o que vivera (e sofrera) até aquele momento – “Admiti para mim mesma, então, que tinha falhado: Rotimi também levava uma parte de mim. [...] soube que nunca esqueceria Rotimi, nunca conseguiria apagá-la como tinha desejado. Embarquei em um ônibus que ia para Jos” (ADEBAYO, 2018, p. 239). Mesmo a tendo deixado – dando-a por morta antes do tempo –, ela não conseguiu abandonar a memória da filha; para sempre levaria consigo sua presença; decidida, pela primeira vez em toda a sua vida ela não sentia medo: afinal, não estava sozinha (ADEBAYO, 2017c, p. 247).

Sozinha consigo mesma, Yejide finalmente encontra a paz que tanto buscava; a vida – melhor: a morte – ensinou-lhe o desapego, tornando-a autossuficiente, não mais (co)dependente de outros para se sentir completa; ensinou-lhe a olhar para si e amar o que havia dentro, em seu interior – ainda que parecesse (ou de fato fosse) pouco. Termina assim a Parte Três, e a Quatro começa com um “Estou aqui”, de Yejide para Akin – trêmula, ela finalmente reveria, em 2008, o homem que deixara em 1993; “não vou embora até ver você”, diz (ADEBAYO, 2018, p. 243), e admite que muitas vezes quis voltar, para perguntá-lo sobre os últimos momentos da filha, se ela sofrera muito no final, sem cogitar que a menina pudesse estar viva; sepultá-la mentalmente foi como ela conseguiu ir adiante, recusando-se a nutrir esperanças inúteis (ADEBAYO, 2017c, p. 251). E, depois de tantos anos, seu desejo agora era um só: rechaçar os ditames da tradição e visitar o túmulo da filha, dos filhos; a essa altura, de nada adiantava fingir que o pior não tinha sucedido, que ela sobrevivera aos próprios filhos (ADEBAYO, 2017c, p. 252). Quando enfim avista Akin – “ainda” chamado de Baba Rotimi (pai de Rotimi) pelos demais –, Yejide percebe uma adolescente do seu lado, uma moça parecida com ela mas com o nariz dele: “Imaginei esse encontro de muitas maneiras, [...] é uma batalha que eu achava que tinha perdido e, de repente, parece que a venci [...] Ela tem os olhos da minha mãe, [...] Quero tocá-la, mas tenho medo de que recue ou [...] desapareça” (ADEBAYO, 2018, p. 245-246, grifo nosso). Aquela era, de fato, sua filha, que sobrevivera não apenas àquele ataque quinze anos antes, mas a outros tantos que provavelmente se sucederam ao longo do tempo; como Yejide, ela também temia a rejeição: “*E se a mamãe não me quiser?*”, perguntava ao pai (ADEBAYO, 2018, p. 247), aflita mas desejosa de estabelecer contato com a mãe.

O romance termina, pois, em um tom positivo, feliz, romântico – melodramático, até –, de reencontro entre mãe e filha. Quem resolveu que Yejide deveria ser convidada para o funeral foi a própria Rotimi (ADEBAYO, 2017c, p. 256) – ou Timi, na verdade, que é como ela preferia ser chamada, pois era “uma pessoa, não um monumento a irmãos que nunca conheceu. [...] tem planos de mudar de nome oficialmente” (ADEBAYO, 2018, p. 247). A menina que Yejide tinha abandonado se havia tornado **uma jovem mulher, que ela reconhecia, mas que não conhecia** (ADEBAYO, 2017c, p. 259-260). Apesar deste aparente “obstáculo”, as duas estabelecem uma relação quase que instantaneamente; Timi diz que não chama a avó de Moomi, que a designação sempre esteve “reservada” para Yejide (ADEBAYO, 2017c, p. 260) – e esta finaliza a narrativa proferindo que “a alegria se espalha por todo o meu ser, [...] e sei que isso também é um começo, a promessa de maravilhas por vir” (ADEBAYO, 2018, p. 252). Contudo, esse final (açucarado), ao nosso ver, parece destoar do que havia sido desenvolvido (em termos psicológicos) até então. Compreendemos que um (re)encontro entre duas pessoas que se amam é uma ocasião carregada de emoções, e evoca – sobretudo se tiver se passado muito tempo – toda a sorte de idealizações e esperanças reprimidas (e sonhos inauditos, paridos por desejos calados e pulsões recalcadas); todavia, a rapidez com que a questão do abandono é “resolvida” pela autora parece-nos artificial e insincera, pois não nos afigura verossímil que uma simples conversa fosse capaz de solucionar todos os impasses do que não havia sido dito durante quinze anos. Não que se trate de um mau final, mas um desfecho talvez mais ambivalente (não necessariamente sombrio, apenas não tão conveniente) teria sido mais apropriado – e mais razoável.

Ademais, a questão da liberdade de Yejide, duramente alcançada e decretada ao final da terceira parte, é posta em xeque quando ela admite que passou os dez primeiros anos desde que partira para Jos planejando voltar quase todo final de semana, mas sempre desistindo e chorando diante de sua impotência (ADEBAYO, 2017c, p. 251-252). Uma década inteira se penalizando e padecendo por ter optado por viver em vez de ir visitar (o que julgava ser) um túmulo; é como se Adébáyò desejasse, assim, redimir a sua heroína de eventuais acusações de ser uma mãe má: a autora transforma os anos de exílio da protagonista de momentos de calma e autorrealização em ocasião de penitência e autoflagelo – como se, só assim, tendo cumprido pena, ela pudesse ser perdoada e recebida como uma mãe pródiga arrependida que retorna ao lar. Trata-se, porém, de uma escolha absolutamente pessoal (e estética), de cada escritor(a), decidir como quer contar uma história – e isso inclui a maneira como deseja finalizá-la e a mensagem (ou sensação) que quer deixar gravada no coração dos leitores. cremos, contudo, que Ayòbámi Adébáyò acabou, ainda que inadvertidamente, fazendo apologia à deificação da maternidade com essa finalização do romance, uma vez que, querendo ou não, ela reforça a ideia de que uma mãe precisa sofrer

para merecer os filhos. Yejide só deixa a filha após julgá-la morta – veja bem: não abandona de fato a criança, apenas seu (suposto) corpo; do mesmo modo, ela põe fim ao casamento somente quando não há mais nenhuma esperança de reconciliação; ademais, quando abandona a menina (presumidamente morta) e o marido, nunca mais encontra a felicidade, como quem é penalizado ou amaldiçoado por um crime ou uma heresia.

Logo nas primeiras páginas do romance, não nos custa lembrar, ela diz que não se sentia ligada à cidade em que vivia, e que não tinha feito uma única conexão verdadeira com outro ser humano enquanto lá morou (ADEBAYO, 2017c, p. 3). Assim, para nós, é um pouco frustrante que uma história tão marcada pelo trauma – e que em determinados momentos lança luz sobre os recônditos mais obscuros da psique feminina; um feito incomum e digno de aplausos – tenha como final uma pantomina, um simulacro, uma ilusão. Todavia, é forçoso admitir que as cenas finais conseguem, apesar de tudo, provocar uma reação emocional no leitor – e a catarse talvez justifique a opção de sua autora em assim terminar a narração. As ressalvas aqui apresentadas, portanto, de modo algum diminuem a grandeza da obra, que já está inserida dentre as grandes obras africanas (de autoria feminina) da contemporaneidade; uma obra que não só nos conduz a (re)pensar temas canônicos da prosa (afro)feminina, como abre caminho para que as temáticas possíveis – e passíveis de ficcionalização em África – continuem se expandindo. **Ao compor a tragédia de Yejide, Ayòbámi Adébáyò a situa ao lado da Nnu Ego de Emecheta**, da Efurú de Flora Nwapa e da Enitan de Sefi Atta etc. – (protagonistas) mulheres de cuja maternidade a ficção africana tem se valido para aprofundar o debate sobre o papel feminino em nosso mundo, quer em tempos idos, quer em direção ao futuro. Afinal de contas, a mudança das mentalidades não se dá por decreto (como pretendem certas vertentes ideológicas atualmente em voga), mas por meio do exercício da escuta; e, em se tratando de maternidade, não há som menos ouvido – ou mais ignorado – do que o lamento de uma mãe que não consegue alcançar a estatura dos altares e andores que, prometendo celebrá-la, condenam-na ao calvário.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Talvez tenha sido seu alfabeto. Com isso, eles aplicaram o primeiro golpe ao país [...] Durante muito tempo, eu me senti fascinado com os signos e os sons que constituem a estrutura e a música da língua deles. Quando aprendi a dispô-los de modo a formar palavras, [...] a dispor palavras para formar frases, minha felicidade não teve limites. Desde que aprendi a escrever, comecei a [...] mostrar minha nova sabedoria e verificar [...] que, com meu novo instrumento, podia transmitir-lhe meu pensamento sem abrir a boca. [...] eis que, de repente, eu entrava, sem dificuldade, num universo onde, à primeira vista, tudo era compreensão maravilhosa e comunhão total... (KANE, 1984, p. 126-127).

Talvez o erro seja meu. Não consigo me livrar dessa incerteza. [...] Palavras me fogem da cabeça [...] **Tento me livrar das expectativas, da ambição, das possibilidades e da esperança que um dia tive em relação à minha filha.** Mas, por mais que tente, elas continuam me atormentando porque emanam de fontes eternas que nunca secam. Não sei o quanto preciso esvaziar de mim e o quão vazia devo me sentir para que essas coisas deixem de me atormentar (HYE-JIN, 2022, p. 69, grifo nosso).

A emergência das literaturas africanas contemporâneas em línguas europeias – paridas no esteio das lutas pela libertação do continente no século XX – logrou mostrar ao mundo todo um universo de ideias e valores desconhecido pelo grande público (ocidental), uma vez que, até então, apenas uma plateia restrita – mediada pelo contador de histórias tradicional – tinha acesso a tal manancial. O ingresso a esse mundo letrado, contudo, foi de iniciativa predominantemente masculina, pois que a mulher, apesar de “difusora e transmissora de usos e costumes como [...] a culinária, o modo de trajar, as técnicas de agricultura, [...] a dança, o canto e a literatura oral”, dispunha de uma “visibilidade [...] ténue e circunscrita à família e à pequena comunidade onde se encontrava inserida” (MOMPLÉ, 1999, p. 31), ou seja, restrita ao lar, ela era impossibilitada de difundir seus talentos e contribuir de forma significativa com a vida intelecto-cultural de sua nação. Mesmo aquelas que lograram publicar obras literárias relevantes, como a nigeriana Flora Nwapa e a ganesa Ama Ata Aidoo, não eram levadas a sério, e “receberam relativamente pouca aclamação crítica em seus próprios países ou internacionalmente. A obra de Nwapa foi rejeitada por sua trama escassa (i.e., por não conter a luta heroica e a ação política típica das personagens masculinas de Achebe) e conter mero falatório” (INNES, 2007, p. 147, tradução nossa).⁴⁴¹ Resta claro, pois, o silenciamento da voz literária feminina – por meio não da censura ou do óbice às publicações de autoras mulheres, mas do desdém e da ridicularização a que as obras delas eram expostas pela crítica especializada, muitas vezes composta por homens que não apreciavam (ou mesmo resistiam a) o talento feminino em ascensão. **A consequência disso, como vimos, foi a**

⁴⁴¹ “[...] received relatively little acclaim from critics in their own countries, or elsewhere. Nwapa’s work was dismissed as lacking plot (meaning the kind of heroic struggle and political activity in which Achebe’s male characters were involved), and purveying mere gossip” (INNES, 2007, p. 147).

relegação da mulher à margem (ou ao fundo) das narrativas de autoria masculina, como se fosse parte do cenário, desimportante e meramente acessória:

As limitações sociais impostas às mulheres [...] acabaram lhes reservando um lugar secundário na literatura. [...] Isso significa que em uma cultura centrada em valores masculinos, era praticamente impossível que as personagens femininas fossem postas a atuar equiparadamente com o sujeito dominante ou [até] mesmo ultrapassando suas habilidades e sua independência. [...] Subalternizar a mulher no texto, encerrando-a em suas “feminilidades”, **assegura àquele que detém a voz na narrativa o poder e o define como centro, como modelo do discurso proferido, fortalecendo o que foi internalizado pela repetição das representações e das práticas de dominação.** [...] No contexto das literaturas africanas, a representação da mulher não foge à regra dos demais sistemas literários. Sua imagem é constituída a partir da perspectiva masculina que a enclausura na periferia enquanto o [...] homem atua no centro (MARTINS, 2021, p. 117-118, grifo nosso).

Ademais, além de ter que vencer essa resistência masculina, às escritoras africanas ainda foi imposta uma batalha contra as feministas (ocidentais), cujas pautas amiúde colidiam com as reivindicações femininas autóctones. Referindo-se à experiência de mulheres afrodescendentes em seu país, a teórica e ativista norte-americana bell hooks (2019, p. 29) denuncia a miopia da também feminista Betty Friedan – cuja obra-prima *Mística feminina* (1963) inspirou a segunda onda do feminismo (branco) ocidental – por não ter ido além de sua própria experiência de vida quando denunciou a opressão de gênero na América (do Norte). “O sexismo é, sem dúvida, um sistema de dominação institucionalizado, mas nunca foi capaz de determinar de modo absoluto o destino das mulheres nessa sociedade. Ser oprimido significa *ausência de opções*” (HOOKS, 2019, p. 32, destaque da autora), mas Friedan falhou em compreender que ela e suas congêneres – invariavelmente brancas e de estrato social privilegiado – não se encontravam tolhidas pelos grilhões de raça e de classe que, além do gênero, também impunham óbices às mulheres negras. A tal “opressão comum” que enfatizava apenas o feminino, ignorava, portanto, as diferenças de *status* entre as mulheres, e a grande maioria da população feminina se via excluída das políticas feministas que as líderes do movimento propunham (HOOKS, 2019, p. 33); como, por exemplo, o acesso ao mercado de trabalho, uma reivindicação inócua para mulheres (negras) que, desde os tempos da escravidão, nunca tinham gozado da prerrogativa de não precisarem trabalhar para viver (HOOKS, 2019, p. 2829). “Ela não fala das necessidades das mulheres sem homens, sem filhos, sem um lar. [...] Ela fez de seu drama o drama e do drama de mulheres brancas como ela o sinônimo da condição de todas as mulheres” (HOOKS, 2019, p. 28).

Tal perspectiva míope foi notada inclusive por Buchi Emecheta, que certa feita declarou que a intelectual mulher branca talvez precisasse adentrar no ventre da Mãe África para, assim, reaprender a ser mulher (INNES, 2007, p. 138), isto é, entrar em contato com sua feminilidade

perdida, distantes que pareciam estar dos problemas de mulheres menos privilegiadas. “Por que tantas autoras adotam posicionamentos antifeministas se os seus livros parecem simpatizar com as ideias do feminismo? [...] o que tal desconforto [...] revela é que mulheres da África Ocidental não operam fora da estrutura socioideológica em que vivem” (NEWELL, 2006, p. 151, tradução nossa),⁴⁴² e, para elas, o feminismo [branco] ostenta uma visão de mundo alienígena e distante, estranha às raízes indígenas e de pouca ou nenhuma aplicabilidade prática às questões femininas locais, razão pela qual tantas o evitam. Do ponto de vista artístico-criativo, é compreensível que as escritoras não quisessem se filiar a um projeto ideológico que reduzia suas obras a um mero exercício panfletário, tornando-as reféns de um adjetivo que as caricaturizava e limitava. E nem mesmo as (feministas) afro-americanas estavam imunes a críticas do tipo; muitas delas olhavam para a África projetando o preconceito racial (sofrido por elas em seu país) na lida com mulheres que se debelavam contra problemas outros e que tinham demandas e prioridades diferentes. “As civilizações mais antigas [...] são as da África negra arcaica, em que presumivelmente não havia problemas raciais nem divisão de classe tal [qual] hoje. O sexismo, o racismo e a ideologia de classe que existem no Ocidente podem refletir sistemas de dominação global” (HOOKS, 2019, p. 69-70), mas suas particularidades variam caso a caso, conforme o período histórico e o local de sua incidência.

Uma das poucas experiências que de certo modo parecia unir as mulheres era a vivência da maternidade; destarte, não deixa de ser curioso que, embora no começo as feministas tenham exigido respeito pelo trabalho doméstico e de criação dos filhos ao qual vinham se dedicando há milênios, não tenham atribuído “muita relevância e valor à parentalidade feminina, [...] Isso foi um erro” (HOOKS, 2019, p. 197). Enquanto feministas pioneiras, como Simone de Beauvoir (2016b, p. 98), atacavam a maternidade, reputando-a uma ocupação penosa para a mulher, cujos encargos “encerra[va]m-na na repetição e na imanência”, as da geração seguinte passaram a ver o labor materno sob uma ótica estrita e extremamente positiva: “o foco [agora eram] as ‘alegrias da maternidade’, a intimidade especial e a união que supostamente caracterizam a relação mãe e filho” (HOOKS, 2019, p. 197). É até desnecessário dizer que uma ou outra vertente – quer a condenação peremptória da maternidade, quer a sua ideação utópica – representam, ambas, um desfavor às mães reais, que, às voltas com os incessantes afazeres que a maternidade as impõe, veem-se acuadas entre o pelourinho e o altar. Só bem recentemente abordagens propondo-se a dissecar a maternidade “real” (ou seja, como ela é, sem as sombras da censura ou a maquiagem

⁴⁴² “Why should so many female creative writers take an anti-feminist standpoint when their books appear to sympathize with the ideals of feminism? [...] for what the discomfort with feminism reveals is that West African women writers do not operate outside existing social and ideological frameworks” (NEWELL, 2006, p. 151).

da idealização) têm ganhado espaço nas discussões sobre o feminino. Mas não sem resistência, pois ainda persiste a arraigada ideia (inclusive defendida por muitas feministas) de que as mães são seres superiores e sobre-humanos – sem defeitos, imunes a falhas e, logo, insusceptíveis de críticas: “Isso ilustra não apenas a propensão feminista a glorificar a experiência psicológica da maternidade, mas também sua dificuldade para admitir que a maternidade constitui um campo social em que as mulheres exercem poder e controle” (HOOKS, 2019, p. 201).

Assim, ao mesmo tempo em que as mães são celebradas por sua (suposta) infalibilidade, delas se exige... infalibilidade! E aquelas que não conseguem (ou se recusam a) trilhar a estrada de retidão pré-traçada são logo recriminadas e comparadas à mãe “perfeita” – àquela que, além de nunca errar no exercício maternal, sempre consegue abrir espaço para se doar mais e mais – até a total aniquilação da própria existência em favor da prole. Daí porque mulheres/mães como a imperatriz (bizantina) Irene – uma Medeia da vida real – causam(-nos) tanto espanto e repulsa. A falha em desempenhar uma maternidade exemplar é mais escandalosa à medida que se aparta do ideal sublime, e “[a] imperatriz Irene passou para a história por um gesto de crueldade sem-par: arrancar os olhos do filho para evitar que lhe arrebatasse o trono de Bizâncio” (MONTERO, 2020, p. 180):

Em 19 de agosto [de 797 d.C.], a imperatriz ordenou que o levassem à Câmara Pórfira, onde o havia parido 26 anos antes, e que lhe arrancassem os olhos. O detalhe macabro de lhe aplicar o suplício no mesmo aposento onde ele nascera é próprio do perverso refinamento [dela], de seu apego aos cerimoniais e de seu perfeito domínio dos gestos simbólicos. Não se pode imaginar um quarto mais impressionante que **essa câmara imperial, de paredes uterinas vermelhas como o sangue, para ressaltar o poder absoluto da imperadora-mãe que concede a vida e que, por conseguinte, também está autorizada a tirá-la. [...] A imperatriz Irene, que lutou tanto, e tão ferozmente, para escapar de sua identidade e de seu destino de mulher, hoje é lembrada sobretudo como a mãe que cegou o próprio filho** (MONTERO, 2020, p. 186-187).

A imagem da mãe que põe fim à vida do seu filho é poderosa a ponto de marcar a mulher eternamente, mas há sociedades em que tal ocorrência, de tão corriqueira, não chegava a erguer sobranceiras – a não ser as dos estrangeiros que, escandalizados, expunham seu horror:

Dizem que, como todos os jagas, enterrava os filhos recém-nascidos ou dava-os de comer às feras. Os jagas criam como [...] seus os meninos sequestrados durante as conquistas e razias. A estes meninos, assim que ganham os dentes definitivos, os quimbandas arrancam os da frente, com um pau, [...] **Dizem que matam os próprios filhos para não criarem laços de sangue que os prendam a um lugar** e, ao mesmo tempo, na intenção de romper com a tirania das linhagens (AGUALUSA, 2015, p. 81-82, grifo nosso).

Os Jagas eram imponentemente altos e atacavam seus inimigos com facas, lanças, arcos e flechas, azagaias e escudos. Eram táticos militares cujo artifício operacional era a surpresa. **As mulheres Jagas não criavam seus filhos, mas os abandonavam**

nos bosques, adotando no lugar deles adolescentes capturados na guerra. Estes alcançavam a liberdade e a virilidade, trazendo a cabeça de um inimigo a seu general” (GLASGOW, 1982, p. 37, grifo nosso).

É com isso em mente que devemos encarar a maternidade – como um construto histórico que, embora siga os ditames biopsíquicos que a natureza (até certo ponto) impõe à mulher, pode ser sempre reinventada culturalmente. Não que se deva fazer como as mulheres (angolanas) da etnia jaga, que renunciavam aos filhos biológicos para impedir que as suas afeições “instintivas” atrapalhassem o ensino dos jovens guerreiros. Basta que a maternidade seja revista, repe(n)sada e renovada; não de forma extrema, necessariamente, apenas com a consciência de que, enquanto instituição social humana, suas diretrizes não estão talhadas em pedra, e podem a todo momento ser questionadas. Há autoras que propõem como “solução” para o problema uma maior – e mais efetiva – participação masculina na parentalidade, de modo a se (tentar) situar a paternidade no mesmo patamar da maternidade: “As mulheres e a sociedade como um todo [...] consideram o pai que divide de maneira equitativa a parentalidade um caso único e especial, [...] Esse homem é visto como se tivesse assumido um papel ‘maternal’” (HOOKS, 2019, p. 201); “a única saída dessa areia movediça psicológica é garantir que a mão que balança o berço seja masculina com tanta frequência quanto é feminina” (MAUSHART, 2006, p. 52). Nos romances *corpora* deste estudo, porém, a questão não é posta, já que não é esse o escopo das obras – assim como não é o objetivo do nosso trabalho propor saídas que mitiguem o padecer feminino/materno. Cumprenos, aqui, inventariar como as angústias da mulher/mãe são expressas pelas duas autoras – e de que maneira suas respectivas protagonistas vivenciam as agonias da maternidade –, para assim podermos comprovar a nossa (hipó)tese de que, **em África, cominações atinentes à fertilidade – e, por conseguinte, à maternidade – condenam as mulheres à parentalidade compulsória e as coloca à mercê dos outros**, ou seja, do pai, do marido, do(s) filho(s) e, em última instância, do clã a que pertencem (por nascimento ou matrimônio).

Tanto em *As alegrias da maternidade* (1979) quanto em *Fique comigo* (2017) o primeiro obstáculo que se apresenta às protagonistas é a dificuldade de conceber. A infertilidade é, então, exibida como um grave defeito que, quando não sanado, justificaria o repúdio da mulher estéril, e o sofrimento psíquico decorrente as conduz às raias do desespero: Nnu Ego, amamenta o filho da coesposa às escondidas e Yejide desenvolve uma gravidez psicológica. Em ambos os casos, não há uma preocupação genuína com a saúde mental das mulheres, cujas “condições nervosas” ocorrem após serem preteridas por outras mulheres, julgadas aptas a engravidar para solucionar a questão da infertilidade do casal. Essa poliginia rotineira é, portanto, responsável por colocar a mulher em situação de perene subalternidade, pois faz com que ela se sinta – e efetivamente

seja – substituível. “Defeituosa”, a mulher infértil é descartada e outra é posta em seu lugar sem a menor cerimônia, situação que faz com que muitas passem a vida com a sensação de que são desimportantes – ou de que sua importância jaz íntima e unicamente conectada à sua capacidade geradora, i.e., não passam de úteros, metonimicamente reduzidas à sua função reprodutiva. Não admira, pois, que a autoestima e o amor-próprio de mulheres assim sejam afetados, e uma crise de autoimagem devastadora se instale:

Mulheres precisam ter expectativas razoavelmente altas sobre si mesmas. [...] se elas tiverem expectativas baixas em relação aos homens, às suas próprias vidas e às opções disponíveis, grande parte de sua energia será direcionada a descobrir como se adaptar ao ambiente. Quando elas internalizam a visão dominante, geralmente sacrificam o autorrespeito. Quando o autorrespeito e as expectativas aumentam, elas se concentram nas mudanças que precisam fazer. Em uma sociedade patriarcal, os homens controlam as fontes de informação disponíveis para as mulheres. [...] Nas sociedades africanas, as oportunidades educacionais são desiguais. [Mas] as mulheres, sobretudo as negras, [...] podem vir a conhecer mulheres que mudaram de vida em situações semelhantes. [...] Se as expectativas das mulheres são muito baixas, elas [falham] em aproveitar as poucas oportunidades que existem. Se suas expectativas são muito altas, sua desilusão pode levar a amargura (ANUPAMA, 2019, p. 102-103, tradução nossa).⁴⁴³

No caso da mulher africana média, contudo, é difícil ter grandes expectativas em relação a si ou à vida quando, desde cedo, o seu valor humano é questionado. Vimos, nos dois romances, que as meninas são desvalorizadas tão logo chegam ao mundo: em *As alegrias da maternidade*, o primeiro par de gêmeas de Nnu Ego é rejeitado pelo pai, cujo único alento é o preço de noiva que receberá por cada uma no futuro; já em *Fique comigo*, Akin ouve de amigos, na cerimônia de nomeação de Olamide (ou seja, apenas sete dias após seu nascimento), que Yejide o(s) havia decepcionado parindo uma menina.⁴⁴⁴ Ademais, a classe social a que a menina/mulher pertence não parece afetar sua percepção quanto ao seu valor – ela é invariavelmente considerada a parte (mais) fraca e ignorante da relação (TANRITANIR; KARAMAN, 2000, p. 84), “a escolaridade, a ocupação ou a vida na cidade não alteram as ment[alidades], e a ideologia patriarcal continua vigorando em todos os aspectos da vida. [...] homens africanos escolarizados ou sem instrução

⁴⁴³ “Women should have reasonably high expectations about themselves. [...] if women have low expectations of men, of their own lives and the options available to them, much of their energy would be directed towards figuring out ways of adapting to their environment. When they internalize the dominant view, they often sacrifice self-respect. When their self-respect and expectations rise they focus on the changes they need to make. In a patriarchal society, men control the sources of information available to women. [...] In African societies, educational opportunities are unequal. [But] women, especially black women, [...] may come to know about other women who have made changes in life in similar situations. [...] When women’s expectations are too low they [fail] to take advantage of the few opportunities that exist. When their expectations are too high their disillusionment can lead to bitterness” (ANUPAMA, 2019, p. 102-103).

⁴⁴⁴ “Colegas me davam tapinhas nas costas, diziam que o próximo tinha que ser menino. Os amigos disseram que eu tinha permitido que Yejide começasse com o mais fácil por ter tido uma menina; agora era hora de um menino, ou melhor: meninos. Dois, três, quatro meninos, tantos quantos eu pudesse fazer nela de uma só vez” (ADEBAYO, 2018, p. 112-113).

ostentam as mesmas crenças e ideologias patriarcais” (TANRITANIR; KARAMAN, 2000, p. 67, tradução nossa).⁴⁴⁵ Em Emecheta, o comportamento masculino em geral é tido como grande causador da desventura feminina, e a obra da autora mostra “com repúdio que **os homens veem as mulheres apenas como objetos de sua luxúria ou mães de seus filhos**, negando-lhes toda a individualidade e independência” (ARNDT, 2002, p. 121, tradução nossa, grifo nosso).⁴⁴⁶ “É preciso esclarecer que Emecheta não diminui o valor dos homens, apenas tenta igualar o status de mulheres e homens. [...] ela tenta mostrar os sofríveis rituais de uma sociedade androcêntrica, e o seu objetivo principal é libertar as [mulheres] da jaula” (TANRITANIR; KARAMAN, 2000, p. 84, tradução nossa).⁴⁴⁷

A romancista expõe a cumplicidade das mulheres no próprio martírio (ARNDT, 2002, p. 123), algo que também é ressaltado na obra de Adébáyò: as madrastas de Yejide a trata(va)m como uma pária; até Moomi, que inicialmente se mostrava afável, virou-se contra a nora quando ela falhou em lhe proporcionar netos. Embora tivesse algumas amigas, Yejide não abordava sua intimidade com elas; Nnu Ego tampouco o fazia: ambas viviam seus martírios silenciosamente, crendo-se merecedoras do sofrimento que enfrentavam – como se maternidade fosse sinônimo de calvário, como se a verdadeira maternidade (digna desse nome) só fosse possível à custa de muito, muito penar. Nem mesmo sua condição social privilegiada – e escolaridade avançada – impedia(m) Yejide de pensar exatamente como Nnu Ego, que, pobre e analfabeta cerca de meio século antes, punha no papel de mãe a justificativa total de sua existência terrena. Apesar das muitas diferenças – do ponto de vista histórico, geográfico, cultural e socioeconômico –, ambas têm em comum a reverência à maternidade como norte de vida, a ideia de ser mãe como alicerce de seu ser, uma “escolha” que, como vimos, acabou lhes custando caro. “Enquanto a mulher se deixar ser acriticamente socializada e reduzida ao papel tradicional de mãe, ela será em grande parte responsável por sua própria tragédia, e, em sentido metafórico, pela existência continuada de relações de gênero pouco saudáveis” (ARNDT, 2002, p. 129, tradução nossa).⁴⁴⁸ Essa parece ser a conclusão óbvia a que muitos chega(ra)m ao fim da leitura de *As alegrias da maternidade* (1979), um romance escrito com a intenção precípua de servir de alerta para os inconvenientes

⁴⁴⁵ “[...] education, occupation or city life does not change the minds and patriarchal ideology works in every aspect of life. [...] the educated or uneducated African men have the same beliefs and male-dominated ideology” (TANRITANIR; KARAMAN, 2000, p. 67).

⁴⁴⁶ “[...] with disapproval that men see women solely as objects of their lust and mothers of their children, denying them all individuality and independence” (ARNDT, 2002, p. 121).

⁴⁴⁷ “It needs to be clarified that **Emecheta does not lower the value of men** but she tries to equalize the status of women and men. [...] she tries to put forward the unbearable rituals of a male-dominated society and **her main target is to set the [women] free from the cage**” (TANRITANIR; KARAMAN, 2000, p. 84, emphases added).

⁴⁴⁸ “As long as a woman lets herself be socialized uncritically and reduced to the traditional role of a mother, she is largely responsible for her own tragedy, and, in a metaphorical sense, for the continued existence of unwholesome gender relations” (ARNDT, 2002, p. 129).

da ideação da maternidade absoluta – e que, do título (irônico) à dolorosa última linha, mostra-se empenhado em demolir o mito das “alegrias” maternais.

Figura 20 – Capa da (segunda) edição brasileira de *As alegrias da maternidade* (Dublinense, 2018).



Fonte: EMECHETA, 2018a.

Já em *Fique comigo* (2017), a mensagem talvez fique menos clara porque a maternidade não constitui o único foco do romance – que aborda questões outras que vão desde instabilidade política (*coup d'état*) a problemas maritais (adultério), passando por questões mórbidas (doença falciforme) e dramas espirituais (*àbíkús*). Todavia, apesar do final “feliz” que, de certo modo, ameniza sua força, é inegável que a causa maior de sofrimento da protagonista é a sua anuência à mentalidade corrente – que lhe ensina a encarar a maternidade como um destino inescapável, inclusive fazendo-a crer que, sem isso, ela seria para sempre incompleta e infeliz. Assim, ambas as obras contribuem para reforçar a ideia – inegavelmente feminista, ainda que não ocidental – de que a maternidade compulsória representa uma instância de coação para a mulher (africana), que vê ameaçada e precarizada sua existência (individual, familiar, social, biopsíquica, cultural, sobrenatural etc.) pelo simples fato de não poder ser mãe ou, sendo-o, por não priorizar os filhos a ponto de se aniquilar. Logo, embora Adébáyò conceda algum alento à sua protagonista – num final aberto que dá esperança ao leitor (e às mães) – e Emecheta crucifique a sua para que o seu

ponto de vista seja “ouvido” de maneira mais inequívoca, as duas têm o mesmo desígnio: dar à figura materna uma dimensão mais humana e menos romantizada. Esta conclusão faz acorrer à mente a imagem (fig. 20) da mãe africana que transporta o filho nas costas – uma alegoria que traduz bem a maternidade contemporânea. De um lado, a mulher independente e forte que, com o bebê atado às próprias costas, tem as mãos desembaraçadas, podendo usá-las livremente para cumprir as incontáveis atribuições que lhe tomam o dia. De outro, a figura evoca o revés: o titã Atlas que, segundo a mitologia grega, foi condenado por Zeus a para sempre sustentar os céus – frequentemente representado (em esculturas e pinturas) como quem sustém o peso do mundo inteiro nos ombros.

Os romances ora abordados oscilam nessa dualidade, realçando os ônus das expectativas impostas sobre os ombros das mães e como elas, apesar do pesado fardo que carregam, mantêm-se de pé e seguem adiante, resignadamente persistindo em nome da promessa de alegrias a que dão o nome de filhos. Nesse sentido, a história de Yejide, que passou quinze anos longe da filha que julgava morta, é tão trágica quanto a de Nnu Ego; e o destino desta traz (ironicamente) uma lição de superação maior que a daquela. Em *Emecheta*, Nnu Ego – ou melhor, o seu espírito – no final alcança a reverência a que tanto almejou em vida; embora seu fim tenha sido uma morte solitária, à beira de uma estrada poeirenta (frustrada por ser a mãe de filhos de nada lhe serviam na velhice), ela recebe, no fim, as maiores honras fúnebres possíveis. A “ingratidão” dos filhos, motivo maior de seu padecer em vida, é, na morte, transformada em tardio aplauso – e, só então, ela se liberta da carga que trazia atada às costas. Ao “decidir” não responder às preces dos que lhe pediam filhos, “Nnu Ego não é [mais] silenciada, mas silente” (DAYMOND, 1996, p. 279, tradução nossa).⁴⁴⁹ Seu silêncio é eloquente porque demonstra sua recusa em fazer uso de uma voz que, enquanto ela esteve viva, ninguém tinha interesse em ouvir. A imolação de Nnu Ego, pois, não foi em vão; ao seu modo, ela acaba se vingando de todos aqueles que a tinha injuriado, pondo fim (ao que parece) à própria estirpe – pois aqueles que a procuravam eram supostamente membros de sua família, já que ela havia se tornado, com a morte, uma ancestral a quem eles deviam culto e reverência.

Não deixa de ser catártica a mensagem final da obra; e, como Nnu Ego, o leitor também se sente vingado: em vez de (auto)comiseração, impera o sentimento de que, no fim, o equilíbrio foi (ao menos um pouco) restaurado. Não tendo ela auferido as tais alegrias a que supunha fazer jus, sua revolta é expressa em forma de negativa: negando descendentes aos que lhe suplicavam, ela ceifa as auspiciosas alegrias por eles esperadas; ou então – o que se nos afigura mais coerente

⁴⁴⁹ “*Nnu Ego is not silenced, but silent*” (DAYMOND, 1996, p. 279).

–, **não lhes concedendo filhos, ela os poupava de, como ela, precisar enfrentar a maior das decepções.** Seja como for, Nnu Ego se vê livre das amarras que a maternidade compulsória e o culto aos filhos haviam atado em torno de seu pescoço. Sua liberdade se dá ao finalmente abrir mão de suas expectativas em relação à maternidade, já que a projeção dos próprios anseios nos filhos é, ao que parece, fonte de frustração para a maioria das mães: Nnu Ego desejava que seus filhos lhe garantissem uma velhice amena; Yejide, que os seus não adocessem ou morressem. Semelhantemente, a segunda citação que epigrafa este tópico final, tirada de *Sobre minha filha* (2017), romance da sul-coreana Kim Hye-jin, mostra a protagonista-narradora questionando as esperanças que alimenta(va) em relação à filha (lésbica, cujo relacionamento afetivo com outra moça a mãe não aprovava). Na obra, a mãe pensa exatamente como Nnu Ego, a distante africana da Nigéria colonial – “Sei que não é fácil criar filhos, mas [...] a gente tem que aguentar. Filhos são a fortuna e a garantia da velhice” (HYE-JIN, 2022, p. 15) –, sugerindo que, no Oriente,⁴⁵⁰ a questão materna também é encarada à maneira do Ocidente (e de sua periferia): como se uma promessa. Não se trata, portanto, de uma concepção “tipicamente africana”, como supõe Adah – *alter ego* de Emecheta em *In the ditch* (1972).⁴⁵¹

Isso se explica porque, como vimos alhures, a maternidade é universal: não há sociedade em que ela não ocorra – e não há mulher que, tendo passado pela intensa experiência da gravidez e do parto, não seja afetada pelas variações fisiológicas do processo e emerja outra. Mãe e bebê, simbioticamente ligados na gestação e (re)unidos no aleitamento, estabelecem um estreito laço, um vínculo ímpar no rol das relações humanas, o que ajuda a aclarar o enorme fascínio que tal elo (ainda) nos provoca. Isto posto, embora o papel materno possa ser reformulado para atender às demandas da vida moderna – e/ou reestruturado de modo a não penalizar tanto determinadas mulheres –, é notório que, tendo em vista o caráter visceral e animalesco da reprodução humana, a mãe por muito tempo manterá uma aura de transcendência e fascínio. A crescente sanitização do parto operada na cultura ocidental – assim como a medicalização de quase todos os aspectos atinentes à procriação –, talvez tenha(m) contribuído para diminuir, ainda que timidamente, este imenso magnetismo que a figura materna continua a invocar em culturas menos assépticas que a nossa – e talvez por isso nossas feministas lutem tão veementemente contra a compulsoriedade

⁴⁵⁰ Michelle Zauner (2022, p. 98-99), autora de ascendência também sul-coreana, aduz, no registro memorialístico *Aos prantos no mercado* (2021), que “As mães coreanas tomavam o nome das filhas. A mãe de Jiyeon era a *umma* da Jiyeon. A mãe de Esther era a *umma* de Esther. Nunca soube o nome verdadeiro de nenhuma delas. A identidade delas era absorvida pelas crianças” – da mesma maneira que, em África, as mães igbo e yorùbá são chamadas pelo nome do filho mais velho: Nnu Ego era Mama Ngozi e depois Mama Oshia; Yejide, Iya Olamide, depois Iya Sesan e finalmente Iya Rotimi.

⁴⁵¹ “Quando eles envelhecerem, quem vai cuidar deles se não têm filhos? (*Uma ideia típica das Índias Ocidentais e da África, pensou Adah, você tem filhos que cuidam de você depois de envelhecer*)” (EMECHETA, 2019, p. 137, destaque da autora).

do papel materno, abraçando a causa do aborto como a última fronteira da alforria feminina.⁴⁵² Mas, por mais que se lute contra a idealização materna, a verdade é que muito dificilmente nós nos veremos de fato livres de seu poderio simbólico – sobretudo em África, onde a maternidade está no próprio cerne da filosofia de vida do continente, e a preservação da vida é posta acima de qualquer liberdade de escolha que uma mulher possa porventura desejar exercer.

À guisa de conclusão (se é que um debate dessa envergadura comporta um ponto final), é imperioso destacar, ainda, que **a maternidade, enquanto realidade metafísica onipresente** na produção artística africana – em especial na literatura, sobretudo de autoria feminina –, consiste na expressão maior da (auto)compreensão humana ali porque o Continente Mãe da humanidade (MWANGI, 2009, p. 243-244), **a África, como uma mãe, é o epicentro de onde emana toda a criação**. Dito isso, cabe ao leitor (mormente o ocidental) tomar o texto africano como a fonte primária do nosso âmagô ancestral, de todo o contingente humano; um manancial que, apesar da longa e penosa invasão estrangeira de que o continente foi historicamente vítima, conseguiu sobreviver e vem ressurgindo (literariamente) mais forte do que nunca. Assim, embora creiamos que a literatura não tenha uma função ou um propósito claro e facilmente identificável – afinal, ela pode ser muitas coisas para muitas pessoas –, a sua urgência segue inconteste, pois não há rota melhor a se trilhar (nem a do cinema ou a do teatro; talvez a da música) quando desejamos viajar para outros mundos (e outras mentes) e, imersos nas tramas da ficção, mergulharmos em nós mesmos. Esperamos, pois, que nossa contribuição aqui tenha ajudado a iluminar um tópico que, de tão controverso e desconfortável, sempre provoca mais questionamentos do que oferece respostas. Desejamos, por fim, que este nosso trabalho sirva de inspiração para que outros sigam abordando as questões de gênero presentes nas literaturas africanas pós-coloniais – escritas em qualquer língua –, pois trata-se de um enfoque sempre passível de reexame que, como tentamos mostrar (até aqui, é fascinante porque consiste na trama de que é tecida a própria vida.

⁴⁵² Na ficção de Emecheta, há apenas duas ocasiões em que o aborto é tematizado: em *Kehinde* (1994), quando a protagonista-título é forçada pelo marido a abortar sua última gestação (EMECHETA, 2018g, p. 44-45); e em *The rape of Shavi* (1983), em que a europeia Ista relutantemente exerce seu “direito de escolha” (EMECHETA, 2018i, p. 194-195).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHEBE, Chinua. *A educação de uma criança sob o protetorado britânico: ensaios*. Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Título original: *The education of a British-protected child*.

_____. *Africa's tarnished name*. London: Penguin Random House, 2018. (Penguin Modern Classics)

_____. *Morning yet on creation day: essays*. New York: Anchor Books, 1976.

_____. *The trouble with Nigeria*. London: Heinemann, 1984. (Heinemann Educational Books)

_____. *Things fall apart*. New York: Penguin Books, 2017.

ACHEBE, Nwando. *Female monarchs and merchant queens in Africa*. Athens, OH: Ohio University Press, 2020. (Ohio short stories of Africa)

ADEBAYO, Ayobami. A kind of happiness. *The Ilanot Review*: the men issue, summer 2015a. Disponível em: <<http://www.ilanotreview.com/the-men-issue-2/a-kind-of-happiness>>. Acesso em: 16 fev. 2022.

_____. Clarion Calls. In: ADEBAYO, Ayobami et al. *Of this our country: acclaimed Nigerian writers on the home, identity and culture they know*. London: The Borough Press, 2021, p. 1-9.

_____. Do you have any tips? *Powell's Books Blog*, aug. 21st 2017a. Disponível em: <<https://www.powells.com/post/original-essays/do-you-have-any-tips/>>. Acesso em: out. 22nd 2020.

_____. *Fique comigo*. Tradução de Marina Vargas. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2018. Título original: *Stay with me*.

_____. From Everything is wonderful. In: BUSBY, Margaret (ed.). *New daughters of Africa: an international anthology of writing by women of African descent*. New York: Amistad, 2019, p. 801-805.

_____. Homecoming. *New Writing*, jan. 2015b. Disponível em: <<https://www.newwriting.net/2015/01/homecoming>>. Acesso em: 16 fev. 2022.

_____. My writer's roadblock. *Metro News UK*, feb. 27th 2017b. Disponível em: <<https://edition.metro.news/content/20170227.am/htmlpages/522248.html/>>. Acesso em: 22 out. 2020.

_____. *Stay with me*. New York: Alfred. A. Knopf, 2017c.

_____. The angels of Peace Villa. *Saraba Magazine*, n. 4, dec. 2009, p. 29-34. Disponível em: <https://www.sarabamag.com/wp-content/uploads/2012/12/Saraba_4.pdf>. Acesso em: 16 fev. 2022.

_____. The husband snatcher. *Lawino*, n. 2, nov. 2014, p. 50-57. Disponível em: <<https://lawino-magazine.com/2014/11/second-issue.html>>. Acesso em: 16 fev. 2022.

_____. What post-truth means to me. *Elle UK*, mar. 17th 2017d. Disponível em: <<https://www.elle.com/uk/life-and-culture/the-collective/longform/a34626/meet-the-post-truth-generation/>>. Acesso em: 22 out. 2020.

_____. Writing about infertility in a world that sees childless marriage as tragedy. *Literary Hub*, aug. 23rd 2017e. Disponível em: <<https://lithub.com/writing-about-infertility-in-a-world-that-sees-childless-marriage-as-tragedy/>>. Acesso em: 22 out. 2020.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Half of a yellow sun*. New York: Anchor Books, 2006.

_____. *No seu pescoço*. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2017a. Título original: The thing around your neck.

_____. *Notas sobre o luto*. Tradução de Fernanda Abreu. São Paulo: Companhia das Letras, 2021. Título original: Notes on grief.

_____. *O perigo de uma história única*. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. Título original: The danger of the single story.

_____. *Para educar crianças feministas: um manifesto*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2017b. Título original: Dear Ijeawele, or A feminist manifesto in fifteen suggestions.

_____. *Sejamos todos feministas*. Tradução de Christina Baum. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. Título original: We should all be feminists.

AGUALUSA, José Eduardo. *A rainha Ginga: e de como os africanos inventaram o mundo*. Rio de Janeiro: Foz, 2015.

_____. *As mulheres do meu pai*. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2012.

AIDOO, Ama Ata. Introduction. In: AIDOO, Ama Ata (ed.). *African love stories*. Oxfordshire, UK: Ayebia Clark Limited, 2006.

_____. *No sweetness here and other stories*. New York: Feminist Press, 2011. (Feminist Press African Classics)

ALLEN, Judith van. "Sitting on a man": colonialism and the lost political institutions of Igbo women. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, v. 6, n. 2, 1972, p. 165-181. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/484197>>. Acesso em: 23 abr. 2021.

ALLENDE, Isabel. *Paula*. Tradução de Irene Moutinho. 8. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2016.

ANDRADE, Susan Z. *The nation writ small: African fictions and feminisms, 1958-1988*. Durham; London: Duke University Press, 2011.

ANUPAMA, L. *Wings of courage: feminist consciousness in the select texts of Buchi Emecheta and Flora Nwapa*. Bhopal, India: Smart Moves, 2019.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. Título original: In my father's house: Africa in the philosophy of culture.

ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. Orlando, FL: Harcourt Brace & Company, 1973.

ARIMAH, Lesley Nneka. *O que acontece quando um homem cai do céu*. Tradução de Carolina Kuhn Facchin. São Paulo: Editora Kapulana, 2018. Título original: What it means when a man falls from the sky.

_____. *What it means when a man falls from the sky: stories*. New York: Riverhead Books, 2017.

ARNDT, Susan. *The dynamics of African feminism: defining and classifying African-feminist literatures*. Translated by Isabel Cole. Trenton, NJ: African World Press, 2002. Original title: Feminismus im Widerstreit. Afrikanischer Feminismus in Gesellschaft und Literatur.

ASANTE, Molefi Kete; MAZAMA, Ama (eds.). *Encyclopedia of African religion*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2009.

ATTA, Sefi. *Tudo de bom vai acontecer*. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro: Record, 2020. Título original: Everything good will come.

BÂ, Mariama. *So long a letter*. Translated by Modupé Bodé-Thomas. London: Heinemann, 1989. Original title: Une si longue lettre. (African Writers Series)

BADINTER, Elisabeth. *L'amour en plus: histoire de l'amour maternel, XVII^e – XX^e siècle*. Paris: Flammarion, 1980.

_____. *O conflito: a mulher e a mãe*. Tradução de Véra Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Record, 2011. Título original: Le conflit, la femme et la mère.

_____. *Rumo equivocado: o feminismo e alguns destinos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. Título original: Fausse route.

BARBOSA, Muryatan S. *A razão africana: breve história do pensamento africano contemporâneo*. São Paulo: Todavia, 2020.

BARYA, Mildred. Kwani? Manuscript Prize shortlist announced. *African Writers Trust*, jun. 19th 2013, Disponível em: <<https://africanwriterstrust.org/kwani-manuscript-prize-shortlist-announced/>>. Acesso em: 25 out. 2020.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: a experiência vivida* (vol. 2). Tradução de Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016a. Título original: Le deuxième sexe: l'expérience vécue.

_____. *O segundo sexo: fatos e mitos* (vol. 1). Tradução de Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016b. Título original: Le deuxième sexe: les faits et les mythes.

BENSON, Adrienne. *O sol mais brilhante*. Tradução de Elisa Nazarian. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2020. Título original: The brightest sun.

BLOOM, Harold. *The anxiety of influence: a theory of poetry*. 2. ed. New York: Oxford University Press, 1997.

BONNEVILLE, F. de. *A guerra de Biafra*. Tradução de José António. Lisboa: Editorial Início, 1968. Título original: La mort du Biafra. (Testemunhos)

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina: a condição feminina e a violência simbólica*. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014. Título original: La domination masculine.

BRAITHWAITE, Oyinkan. *Minha irmã, a serial killer*. Tradução de Carolina Kuhn Facchin. São Paulo: Editora Kapulana, 2019. Título original: My sister, the serial killer.

_____. *O bebê é meu*. Tradução de Carolina Kuhn Facchin. São Paulo: Editora Kapulana, 2021. Título original: The baby is mine.

BRARA, Noor. Exploring new horizons of feminism and relationships in a deeply traditional community. *Vogue*, aug. 9th 2017. Disponível em: <<https://www.vogue.com/article/ayobami-adebayo-stay-with-me/>>. Acesso em: 25 out. 2020.

BRUNSCHWIG, Henri. *A partilha da África negra*. Tradução de Joel J. da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2015. Título original: Le partage de l'Afrique noir. (Coleção Khronos; 6)

BUSBY, Margaret. Foreword. In: UMEH, Marie (ed.). *Emerging perspectives on Buchi Emecheta*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1996, p. xiii-xix.

_____. Introduction. In: BUSBY, Margaret (ed.). *Daughters of Africa: an international anthology of words and writings by women of African descent from the ancient Egyptian to the present*. New York: Pantheon Books, 1992, p. xxix-li.

_____. Introduction. In: BUSBY, Margaret (ed.). *New daughters of Africa: an international anthology of writing by women of African descent*. New York: Amistad, 2019, p. xv-xxxvii.

CANDIDO, Antonio. A personagem do romance. In: CANDIDO, Antonio et al. *A personagem de ficção*. 13. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 51-80. (Coleção Debates)

_____. *Literatura e sociedade*. 13. ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2019.

CHABAL, Patrick. *Africa: the politics of suffering and smiling*. Pietermaritzburg, South Africa: University of KwaZulu: Natal Press, 2009. (World Political Theories)

_____. *Vozes moçambicanas: literatura e nacionalidade*. Lisboa: Veja, 1994. (Coleção Palavra Africana)

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANDT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Tradução de Vera da Costa e Silva et al. 9. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995. Título original: Dictionnaire des symboles.

CHEVRIER, Jacques. *La littérature africaine: anthologie de la négritude présentée par Jacques Chevrier*. Paris: Inédit, 2008. (Librio n. 867)

CHIZIANE, Paulina. *Eu, mulher... por uma nova visão do mundo*. 3. ed. ampl. Belo Horizonte: Nandyala, 2018a.

_____. *Nikette: uma história de poligamia*. 2. ed. Lisboa: Editorial Caminho, 2002. (Coleção Uma Terra Sem Amos)

_____. *O alegre canto da perdiz*. Porto Alegre: Dublinense, 2018b.

_____. *Ventos do apocalipse*. Lisboa: Editorial Caminho, 1999. (Coleção Uma Terra Sem Amos)

CHRISTIAN, Barbara. An angle of seeing: motherhood in Buchi Emecheta's *Joys of motherhood* and Alice Walker's *Meridian*. In: GLENN, Evelyn Nakano; CHANG, Grace; FORCEY, Linda Rennie (eds.). *Mothering: ideology, experience, and agency*. New York; London: Routledge, 1994, p. 95-120. (Perspectives on Gender)

CIXOUS, Hélène. *O riso da Medusa*. Tradução de Natália Guerellus e Raísa França Bastos. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022. Título original: *Le rire de la Méduse*.

COLEMAN, J. A. *The dictionary of mythology: an A-Z of themes, legends and heroes*. London: Arcturus, 2007.

CONNELL, R. W. *Masculinities*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2005.

CONRAD, Joseph. *Coração das trevas*. Tradução de José Rubens Siqueira. Barra da Tijuca, RJ: Antofágica, 2019. Título original: *Heart of darkness*.

COUTO, Mia. Os africanos que são universais. In: MABANCKOU, Alain. *Moisés negro*. Tradução de Paula Souza Dias Nogueira. Porto Alegre, RS: TAG – Experiências Literárias, 2020, p. 221-223. Título original: *Petit Piment*.

CRUZ, Clauber Ribeiro. *A coleção de autores africanos da editora Ática: as literaturas africanas no Brasil*. Orientador: Márcio Roberto Pereira. 2018, 317 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2018. Disponível em: <<https://repositorio.unesp.br/handle/11449/158318>>. Acesso em 14 abr. 2022.

CUSK, Rachel. *A life's work: on becoming a mother*. New York: Picador, 2001.

DANGAREMBGA, Tsitsi. *Nervous conditions*. Oxfordshire, UK: Ayebia Clarke Publishing, 2004.

_____. *The book of not*. London: Faber & Faber, 2021.

DAOUD, Kamel. *O caso Meursault*. Tradução de Bernardo Ajzenberg. São Paulo: Biblioteca Azul, 2016. Título original: *Meursault, contre-enquête*.

DARÉ, Abi. *The girl with the louding voice*. London: Sceptre, 2020.

DAVIES, Carole Boyce. *Black women, writing, and identity: migrations of the subject*. New York: Routledge, 1994.

_____. Motherhood in the works of male and female Igbo writers: Achebe, Emecheta, Nwapa and Nzekwu. In: DAVIES, Carole Boyce; GRAVES, Anne Adams (eds.). *Ngambika: studies of women in African literature*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1986, p. 241-256.

DAYMOND, M. J. Buchi Emecheta, laughter and silence: changes in the concepts of “woman,” “wife,” and “mother”. In: UMEH, Marie (ed.). *Emerging perspectives on Buchi Emecheta*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1996, p. 277-288

DE RACHEWILTZ, Boris. *Black eros: the sexual customs of Africa from prehistoric times to the present day*. Translated by Peter Whigham. London: George Allen & Unwin Ltd., 1964. Original title: *Eros nero*.

DIDION, Joan. *Blue nights*. Tradução de Ana Carolina Mesquita. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2018a.

_____. *O ano do pensamento mágico*. Tradução de Marina Vargas. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2018b. Título original: *The year of magical thinking*.

DIOME, Fatou. *O ventre do Atlântico*. Tradução de Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2004. Título original: *Le Ventre de l’Atlantique*. (Coleção Montanha Mágica)

DIOP, Cheikh Anta. *A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*. Tradução de Sílvia Cunha Neto. Luanda, Angola: Edições Mulemba: Ramada, Portugal: Edições Pedagogo, 2014. Título original: *L’unité culturelle de L’Afrique noir. Domaines du patriarcat et du matriarcat dans l’antiquité classique*. (Coleção Reler África)

DONATH, Orna. *Mães arrependidas: uma outra visão da maternidade*. Tradução de Marina Vargas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. Título original: *Regretting motherhood: wenn muetter bereuen*.

ECHERUO, Michael J. C. *Igbo-English dictionary: a comprehensive dictionary of the Igbo language with an Igbo-English index*. Ikeja, Nigeria: Longman, 2001.

EGWUONWU, Anikputalu Dike. *Marriage problems in Nigeria*. Kano, Nigeria: D. A. Ijideani Publishers, 1975.

EMECHETA, Buchi. *A menina escrava*. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Caminho, 2000a. Título original: *The slave girl*. (Coleção Uma Terra Sem Amos)

_____. *As alegrias da maternidade*. Tradução de Heloisa Jahn. Porto Alegre: Dublinense, 2017. Título original: *The joys of motherhood*.

_____. *As alegrias da maternidade*. Tradução de Heloisa Jahn. 2. ed. Porto Alegre: Dublinense, 2018a. Título original: *The joys of motherhood*.

_____. *As alegrias da maternidade*. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Caminho, 2002. Título original: *The joys of motherhood*. (Coleção Uma Terra Sem Amos)

_____. *Cidadã de segunda classe*. Tradução de Heloisa Jahn. Porto Alegre: Dublinense, 2018b. Título original: Second class citizen.

_____. *Destination Biafra*. London: Omenala Press, 2018c.

_____. *Double yoke*. London: Omenala Press, 2018d.

_____. *Gwendolen*. London: Omenala Press, 2018e.

_____. *Head above water*. London: Ogwugwu Afo, 1986.

_____. *In the ditch*. London: Omenala Press, 2018f.

_____. *Kehinde*. London: Omenala Press, 2018g.

_____. *Naira power*. London: Macmillan Publishers Limited, 1982. (Pacesetters)

_____. *No fundo do poço*. Tradução de Julia Dantas. Porto Alegre: Dublinense, 2019. Título original: In the ditch.

_____. *Preço de noiva*. Tradução de Julia Dantas. Porto Alegre: Dublinense, 2020. Título original: The bride price.

_____. *Second class citizen*. New York: George Brazillier, 1983.

_____. *The bride price*. London: Omenala Press, 2018h.

_____. *The joys of motherhood*. 2. ed. New York: George Brazillier, 2013.

_____. *The new tribe*. Oxford: Heinemann Educational Publishers, 2000b. (African Writers Series)

_____. *The rape of Shavi*. London: Omenala Press, 2018i.

_____. *The slave girl*. London: Omenala Press, 2018j.

_____. *The wrestling match*. New York: George Brazillier, 2005.

EURÍPIDES. *Medéia*. Tradução de Millôr Fernandes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

EZEIGBO, Theodora Akachi. Tradition and the African female writer. In: UMEH, Marie (ed.). *Emerging perspectives on Buchi Emecheta*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1996, p. 5-25.

FALOLA, Toyin; AKINYEMI, Akintunde (eds.). *Encyclopedia of the Yoruba*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2016.

FALOLA, Toyin; GENOVA, Ann; HEATON, Matthew M. *Historical dictionary of Nigeria*. 2. ed. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2018. (Historical dictionaries of Africa)

FARIAS, Rodolfo Moraes. *(In)conformação amorosa e fragmentação subjetiva: colonização emocional em Niketche*, de Paulina Chiziane. Orientador: Sávio Roberto Fonsêca de Freitas.

2019, 106 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019. Disponível em: <<https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/18923>>. Acesso em: 14 abr. 2022.

FARIAS, Rodolfo Moraes; PINHEIRO, Vanessa Neves Riambau. A tradução cultural como norte: consideração sobre o apagamento de itens culturais nigerianos na tradução brasileira do romance *Fique comigo*, de Ayobami Adebayo. *Revista Belas Infiéis*, Brasília, v. 10, n. 1, p. 1-12, 2021, e-ISSN: 2316-6614. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/belasinfiéis/issue/view/2143>>. Acesso em: 8 dez. 2022.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa*: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017. Título original: *Caliban and the witch: women, the body, and primitive accumulation*.

FERGUSON, Moira. Introduction. In: FERGUSON, Moira (ed.). *First feminists: British women writers 1578-1799*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1985.

FERRANTE, Elena. *A filha perdida*. Tradução de Marcello Lino. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016. Título original: *La figlia oscura*.

FIGUEIREDO, Eurídice. *Por uma crítica feminista*: leituras transversais de escritoras brasileiras. Porto Alegre, RS: Zouk, 2020. (Estudos de literaturas contemporâneas)

FORNA, Aminatta. *Jardim de mulheres*. Tradução de Vera Falcão Martins. Porto: Porto Editora, 2007. Título original: *Ancestor stones*.

_____. *Mãe de todos os mitos*: como a sociedade modela e reprime as mães. Tradução de Angela Lobo de Andrade. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999. Título original: *Mother of all myths*.

FORSYTH, Frederick. *A história de Biafra*: o nascimento de um mito africano. Tradução de A. B. Pinheiro de Lemos. Rio de Janeiro: Editora Record, 1977. Título original: *The Biafra story: the making of an African legend*.

FREUD, Sigmund. *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Tradução de Claudia Dornbusch. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. (Obras incompletas de Sigmund Freud, 6)

_____. *Luto e melancolia*. Tradução de Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2013. Título original: *Trauer und melancholie*.

FRIEDAN, Betty. *Mística feminina*. Tradução de Áurea B. Weissenberg. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Limitada, 1971. Título original: *The feminine mystique*.

GILBERT, Sandra M.; GULBAR, Susan. *The madwoman in the attic*: the woman writer and the nineteenth-century literary imagination. 2. ed. London: Yale University Press, 2000.

GLASGOW, Roy. *Nzinga*: resistência africana à investida do colonialismo português em Angola, 1582-1663. Tradução de Silvia Mazza, J. Guinsburg e Fany Kon. São Paulo: Perspectiva, 1982. Título original: *Nzinga: African resistance on the onset of Portuguese colonialism in Angola, 1582-1663*. (Coleção Debates; 178)

GLENN, Evelyn Nakano. Social constructions of mothering: a thematic overview. In: GLENN, Evelyn Nakano; CHANG, Grace; FORCEY, Linda Rennie (eds.). *Mothering: ideology, experience, and agency*. New York; London: Routledge, 1994, p. 1-29. (Perspectives on Gender)

GOLDBERG, David Theo. *The racial state*. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 2002.

GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019. (Uma história da escravidão no Brasil; 1)

GORDIMER, Nadine. *Tempos de reflexão: de 1990 a 2008*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Globo, 2013. Título original: Telling times.

GOUREVITCH, Philip. *We wish to inform you that tomorrow we will be killed with our families: stories from Rwanda*. New York: Picador, 1998.

GYASI, Yaa. *O caminho de casa*. Tradução de Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 2017. Título original: Homegoing.

HADDAD, Joumana. *Eu matei Sherazade*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. Rio de Janeiro: Record, 2011. Título original: I killed Scheherazade.

HARDEN, Blaine. Child bride's killing shocks Nigerians. *The Washington Post*, may 3rd 1987. Disponível em: <<https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1987/05/03/child-brides-killing-shocks-nigerians/1e77a4e2-b363-41b8-a107-bbecb20d75f6/>>. Acesso em: 21 abr. 2021.

HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Tradução de José Luiz Pereira da Costa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. Título original: Lose your mother: a journey along the Atlantic slave route.

HETI, Sheila. *Maternidade*. Tradução de Julia Debasse. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. Título original: Motherhood.

HIRSI ALI, Ayaan. *A virgem na jaula: um apelo à razão*. Tradução de Ivan Weisz Kuck. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Título original: The cage within: A Muslim woman's cry for reason.

HOCHSCHILD, Adam. *King Leopold's ghost: a story of greed, terror, and heroism in colonial Africa*. 2. ed. New York: Mariner Books, 2020.

HOLLWAY, Wendy; FEATHERSTONE, Brid (eds.). *Mothering and ambivalence*. London: Routledge, 1997.

HOOKS, bell. *Teoria feminista: da margem ao centro*. Tradução de Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2019. Título original: Feminist theory from margin to center. (Palavras negras)

HYE-JIN, Kim. *Sobre minha filha*. Tradução de Hyo Jeong Sung. São Paulo: Fósforo, 2022. Título original: Ddaee Dae-ha-yeo.

IDUMA, Emmanuel. *A stranger's pose*. Abuja; London: Cassava Republic Press, 2018.

INNES, C. L. *The Cambridge Introduction to Postcolonial Literatures in English*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007. (Cambridge Introductions to Literature)

IRELE, F. Abiola. *The African imagination: literature in Africa & the black diaspora*. New York: Oxford University Press, 2001.

JONES, Phil. *Sickle cell disease*. New York: Chelsea House Publications, 2008. (Genes & Disease)

JUNG, C. G. *Aspectos do feminino*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth et al. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

_____. *Quatro arquétipos: mãe, renascimento, espírito, trickster*. Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

JUNOD, Henri-Alexandre. *The life of a South African tribe, II: the psychic life*. Neuchatel, Switzerland: Imprimerie Attinger Frères, 1913.

KACZOROWSKI, Jacqueline. Nós, os do Makulusu – do fundo humano em cada caco. In: VIEIRA, Luandino. *Nós, os do Mukulusu*. São Paulo: Editora Kapulana, 2019, p. 9-15. (Série Vozes da África)

KAKUTANI, Michiko. Portrait of a Nigerian marriage in a heartbreaking debut novel. *The New York Times*, jul. 24th 2017. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2017/07/24/books/review-ayobami-adebayo-stay-with-me.html/>>. Acesso em: 25 out. 2020.

KANE, Cheikh Hamidou. *Aventura ambígua*. Tradução de Wamberto Hudson Ferreira. São Paulo: Ática, 1984. Título original: L'aventure ambiguë. (Coleção de autores africanos; 13).

KATRAK, Ketu H. Afterword. Telling stories and transforming postcolonial society. In: AIDOO, Ama Ata. *No sweetness here and other stories*. New York: Feminist Press, 2011. (Feminist Press African Classics)

_____. *Politics of the female body: postcolonial women writers of the third world*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2006.

KILLAM, Douglas; KERFOOT, Alicia L. *Student encyclopedia of African literature*. Westport, CT: Greenwood Press, 2008.

KOPYTOFF, Igor. Women's roles and existential identities. In: OYEWUMI, Oyeronke (ed.). *African gender studies: a reader*. New York: Palgrave Macmillan, 2005, p. 127-144.

KRAMARAE, Cheris; SPENDER, Dale (eds.). *Routledge international encyclopedia of women: global women's issues and knowledge*. New York; London: Routledge, 2000.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda (1972-1973)*. 2. ed. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. Título original: Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX: Encore.

LARRIER, Renée. Reconstructing motherhood: francophone African women autobiographers. In: NNAEMEKA, Obioma (ed.). *The politics of (m)othering: womanhood, identity, and resistance in African literature*. New York; London: Routledge, 1997, p. 193-206.

LAYE, Camara. *O menino negro*. Tradução de Rosa Freire d'Aguilar. São Paulo: Seguinte, 2013. Título original: *L'enfant noir*.

LE CLÉZIO, J. M. G. *O africano*. Tradução de Leonardo Fróes. São Paulo: Cosac Naify, 2012. Título original: *L'Africain*. (Cosac Naify Portátil, 5)

LEBOVICI, Serge. *O bebê, a mãe e o psicanalista*. Tradução de Francisco Vidal. Porto Alegre: Artes Médicas, 1987. Título original: *Le nourrisson, la mère et le psychanalyste*.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. *A questão ancestral: África negra*. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

MACEDO, José Rivair. *História da África*. São Paulo: Contexto, 2019. (Coleção História na Universidade)

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed. São Paulo: Autêntica, 2019, p. 27-53. (Coleção Cultura Negra e Identidades)

MANGIN, Alain. O século das mulheres. In: MILAN, Betty. *O século*. Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 9-16.

MANGUEL, Alberto. *Encaixotando minha biblioteca: uma elegia e dez digressões*. Tradução de Jorio Dauster. São Paulo: Companhia das Letras, 2021. Título original: *Packing my library: an elegy and ten digressions*.

MARTINS, Izabel Cristina Oliveira. *Pelas sendas do feminino: diáspora e exílio nas literaturas africanas de língua portuguesa*. São Paulo: Pá de Palavra, 2021.

MASTERS, Tim. How has the Granta list shaped the literary landscape? *BBC News*, apr. 11th 2013. Disponível em: <<https://www.bbc.com/news/entertainment-arts-22038545>>. Acesso em: 23 out. 2020.

MAUSHART, Susan. *A máscara da maternidade: por que fingimos que ser mãe não muda nada?* Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2006. Título original: *The mask of motherhood: how mothering changes everything and why we pretend it doesn't*.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. 2. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018. Título original: *Critique de la raison nègre*.

_____. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Tradução de Narrativa Traçada. Luanda, Angola: Edições Mulemba; Ramada, Portugal: Edições Pedagogo, 2014. Título original: *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. (Coleção Reler África)

MELMAN, Charles. O complexo de Colombo. In: *Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe*. Association Freudienne Internationale. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000, p. 25-35. Título original: D'un inconscient post-colonial, s'il existe.

MEREDITH, Martin. *O destino da África: cinco mil anos de riquezas, ganância e desafios*. Tradução de Marlene Suano. Rio de Janeiro: Zahar, 2017. Título original: The fortunes of Africa (A 5,000-year history of wealth, greed and endeavour).

_____. *The state of Africa: a history of fifty years of independence*. London: The Free Press, 2005.

MIANO, Leonora. *Contornos do dia que vem vindo*. Tradução de Graziela Marcolin. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. Título original: Contours du jour qui vient.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 32, n. 94, junho de 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.17666/329402/2017>>. Acesso em 9 jun. 2020.

_____. La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales). In: SOSNOWSKI, Saul (org.). *Lectura critica de la literatura americana: inventario, invenciones y revisiones*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1996, p. 3-29.

MILAN, Betty. *Carta ao filho: ninguém ensina a ser mãe*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2013.

MOHAMED, Nadifa. *O pomar das almas perdidas*. Tradução de Otacílio Nunes. São Paulo: Tordesilhas, 2015. Título original: The orchard of lost souls.

MOMPLÉ, Lília. A mulher escritora e o cânone: aproximação e ruptura. In: MARTINHO, Ana Maria Mão-de-Ferro (org.). *A mulher escritora em África e na América Latina*. Évora: Num, 1999, p. 31-34.

_____. *Os olhos da cobra verde*. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos, 1997. (Coleção Karingana)

MONTERO, Rosa. *Nós, mulheres: grandes vidas femininas*. Tradução de Josely Vianna Baptista. São Paulo: Todavia, 2020. Título original: Nosotras: historias de mujeres y algo más.

MUDIMBE, Valentin-Yves. *A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Tradução de Ana Medeiros. Luanda, Angola: Edições Mulemba: Ramada, Portugal: Edições Pedagogo, 2013. Título original: The invention of Africa. Gnosis, philosophy, and the order of knowledge. (Coleção Reler África)

MUKASONGA, Scholastique. *A mulher de pés descalços*. Tradução de Marília Garcia. São Paulo: Editora Nós, 2017a. Título original: La femme aux pieds nus.

_____. *Nossa senhora do Nilo*. Tradução de Marília Garcia. São Paulo: Editora Nós, 2017b. Título original: Notre-dame du Nil.

_____. *Um belo diploma*. Tradução de Raquel Camargo. São Paulo: Editora Nós, 2020. Título original: Un si beau diplôme!

MUSIL, Robert. *O papel mata-moscas e outros textos*. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Carambaia, 2018. Título original: Das Fliegenpapier; Der Riese Agoag; Kann ein Pferd lachen?; Die Amsel; Über die Dummheit; Monolog eines Geistesaristokraten; Europäertum, Krieg, Deutschtum; Zum Begriff des Genies; Publikumserfolg; Grausamkeit; Anfang und Ende; Aphorismen; Über Robert Musils Bücher.

MWANGI, Evan Maina. *Africa writes back to self: metafiction, gender, sexuality*. Albany, NY: State University of New York Press, 2009.

NAIPAUL, V. S. *A máscara da África: vislumbres das crenças africanas*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Título original: The masque of Africa: Glimpses of African belief.

NASCENTES, Antenor. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1955.

NETTEL, Guadalupe. *A filha única*. Tradução de Silvia Massimini Felix. São Paulo: Todavia, 2022. Título original: La hija única.

NEUMANN, Erich. *The great mother: an analysis of the archetype*. Translated by Ralph Manheim. New York: Princeton University Press, 1972. Original title: Die große Mutter. Der Archetyp des großen Weiblichen. (Bollingen Series XLVII)

NEWELL, Stephanie. *West African literatures: ways of reading*. New York: Oxford University Press, 2006. (Oxford studies in postcolonial literatures)

NNAEMEKA, Obioma (ed.). *The politics of (m)othering: womanhood, identity, and resistance in African literature*. New York; London: Routledge, 1997.

NOA, Francisco. *Perto do fragmento, a totalidade: olhares sobre a literatura e o mundo*. São Paulo: Editora Kapulana, 2015. (Coleção ciências e artes)

NOAH, Trevor. *Nascido do crime*. Tradução de Fernanda de Castro Daniel. Campinas [SP]: Verus: Porto Alegre [RS]: TAG, 2020. Título original: Born a crime.

NOLASCO, Fábio Mascarenhas. Apresentação. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. *A metamorfose das plantas*. Tradução de Fábio Mascarenhas Nolasco. São Paulo: Edipro, 2019. Título original: Versuch, die Metamorphose der Pflanzen zu erklären.

NKODO, Monica. “Les Afriques” 2020: une nigériane sacrée. *Cameroon Tribune*, 2 déc. 2020. Disponível em: <<https://www.cameroon-tribune.cm/article.html/36822/fr.html/-les-afriques-2020-une/>>. Acesso em: 10 fev. 2021.

NWAPA, Flora. *Efuru*. London: Heinemann, 1966. (African Writers Series)

NZEGWU, Nkiru. Feminism and Africa: impact and limits of the metaphysics of gender. In: WIREDU, Kwasi (ed.). *A companion to African philosophy*. Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2004, p. 560-569. (Blackwell Companions to Philosophy)

OBIOMA, Chigozie. *Uma orquestra de minorias*. Tradução de Claudio Carina. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019. Título original: An orchestra of minorities.

OBI-YOUNG, Otosirize. Ayobami Adebayo wins the 9mobile Prize for Literature, for *Stay with me*. *Brittle Paper*, aug. 8th 2019. Disponível em: <<https://brittlepaper.com/2019/08/ayobami-adebayo-wins-the-9mobile-prize-for-literature-for-stay-with-me/>>. Acesso em: 27 out. 2020.

OGUNDELE, Oladipo J. A conversation with Dr. Buchi Emecheta. In: UMEH, Marie (ed.). *Emerging perspectives on Buchi Emecheta*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1996, p. 445-456.

OKRI, Ben. *The famished road*. London: Jonathan Cape, 1991.

ONTIVEROS, Eva. Mutilação genital feminina: o que é e por que ocorre a prática que afeta ao menos 200 milhões de mulheres. *BBC News Brasil*, 6 fev. 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-47136842>>. Acesso em: 26 mai. 2021.

ONWORDI, Sylvester. Remembering Buchi Emecheta, Nigerian novelist, feminist, my mother. *African Arguments*, feb. 1st 2017. Disponível em: <<https://africanarguments.org/2017/02/01/remembering-buchi-emecheta-nigerian-novellist-feminist-my-mother/>>. Acesso em: 21 out. 2020.

ONWUBALILI, James K. Sick-cell anaemia: an explanation for the ancient myth of reincarnation in Nigeria. *The Lancet*, v. 322, n. 8348, aug. 27th 1983, p. 503-505. Disponível em: <[https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(83\)90524-X/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(83)90524-X/fulltext)>. Acesso em: 24 dez. 2022.

OUSMANE, Sembène. *Xala*. Translated by Clive Wake. Chicago, IL: Lawrence Hill Books, 1976.

OWOMOYELA, Oyekan. *Yoruba proverbs*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 2005.

OYEWUMI, Oyeronke. *The invention of women: making an African sense of Western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PAGLIA, Camille. *Sexual personae: art and decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*. New York: Yale University Press, 1990.

PARKER, James N.; PARKER, Philip M. (eds.). *Sickle cell anemia: a bibliography and dictionary for physicians, patients, and genome reseachers*. San Diego, CA: ICON Health Publications, 2007.

PINHEIRO, Vanessa Riambau. *Cânones e perspectivas literárias em Moçambique*. João Pessoa: Editora UFPB, 2021.

PORTER, Abioseh Michael. Second-class citizen: the point of departure. In: UMEH, Marie (ed.). *Emerging perspectives on Buchi Emecheta*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1996, p. 267-275.

PORTILHO, Carla. Prefácio. In: RHYS, Jean. *Vasto mar de sargaços*. Tradução de Léa Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Rocco, 2012. Título original: Wide sargasso sea.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidade del saber: eurocentrismo y ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 1993, p. 201-246.

RICH, Adrienne. *Of woman born: motherhood as experience and institution*. New York: W. W. Norton & Company, 1995.

RINNE, Olga. *Medeia: a redenção do feminino sombrio como símbolo de dignidade e sabedoria*. Tradução de Margit Martincic e Daniel Camarinha da Silva. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2017. Título original: *Medea – Das Recht auf Zorn und Eifersucht*. (Coleção biblioteca psicologia e mito)

ROBLES, Martha. *Mulheres, mitos e deusas: o feminino através dos tempos*. Traduzido por William Lagos e Débora Dutra Vieira. 3. ed. São Paulo: Aleph, 2019. Título original: *Mujeres, mitos y diosas*.

ROBOLIN, Stéphane. Introduction. In: EMECHETA, Buchi. *The joys of motherhood*. 2. ed. New York: George Brazillier, 2013, p. 1-6.

RONNBERG, Ami; MARTIN, Kathleen (eds.). *The book of symbols: reflections on archetypal images*. Köln, Germany: Taschen, 2010.

ROSENFELD, Anatol. Literatura e personagem. In: CANDIDO, Antonio et al. *A personagem de ficção*. 13. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 9-49. (Coleção Debates)

ROTHWELL, Phillip. Subaltern rankings and the death of community in Buchi Emecheta's *In the ditch*. In: MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante. *A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente*. Lisboa: Edições Colibri, 2007, p. 293-308. (Coleção Tempos e Espaços Africanos)

RUDDICK, Sara. *Maternal thinking: toward a politics of peace*. Boston: Beacon Press, 1995.

RUM, Etaf. *Uma mulher não é um homem*. Tradução de Cristiano Botafogo. São Paulo: Primavera Editorial, 2019. Título original: *A woman is no man*.

SAID, Edward W. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Título original: *Reflexions on exile and other essays*.

SAMPEDRO, José Luis. *O sorriso etrusco*. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 1996. Título original: *La sonrisa etrusca*.

SCHULER, Auguste. *Dictionnaire d'étymologie française, d'après les résultats de la science moderne*. 3. ed. Bruxelles; Paris: Muquardt et Falk; Vieweg et Bouillon, 1888.

SCHIPPER, Mineke. *Imagining insiders: Africa and the question of belonging*. New York: Casell, 1999. (Literature, Culture and Identity)

_____. *Never marry a woman with big feet: women in proverbs from around the world*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

SCHMIDT, Michael. *The novel: a biography*. Cambridge, MA: Belknap Press, 2014.

SEEMAN, Mary V. Pseudocyesis, delusional pregnancy, and psychosis: The birth of a delusion. *World Journal of Clinical Cases*, v. 2, n. 8, aug. 16th 2014, p. 338-344. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4133423/>>. Acesso em: 14 dez. 2022.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. Tradução de Rose Barboza. *e-cadernos CES* [Online], Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, n. 18, 2012, p. 106-131. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/eces/1533>>. Acesso em: 21 abr. 2021.

SEKYIAMAHA, Nana Darkoa. *The sex lives of African women*. London: Dialogue Books, 2021.

SELASI, Taiye. *Ghana must go*. New York: Penguin Books, 2013.

_____. From The sex lives of African girls. In: BUSBY, Margaret (ed.). *New daughters of Africa: an international anthology of writing by women of African descent*. New York: Amistad, 2019, p. 750-755.

SEMLEY, Lorelle D. *Mother is gold, father is glass: gender and colonialism in a Yoruba town*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2011.

SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses* (vol. 2). 7. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.

SIMON, Scott. 'Stay with me' is a novel of commitment, culture and the struggle to conceive. *NPR*, Author interviews, aug. 19th 2017. Disponível em: <<https://www.npr.org/2017/08/19/544533403/stay-with-me-is-a-novel-of-commitment-culture-and-the-struggle-to-conceive/>>. Acesso em: 13 dez. 2022.

SKURNICK, Lizzie. Subtle, brilliant 'Stay with me' blends the personal and the political. *NPR*, Book reviews, aug. 26th 2017. Disponível em: <<https://www.npr.org/2017/08/26/546142484/subtle-brilliant-stay-with-me-blends-the-personal-and-the-political/>>. Acesso em: 13 dez. 2022.

SMITH, Zadie. *On beauty*. New York: Penguin Books, 2006.

SOLOMON, Barbara H.; RAMPONE JR., W. Reginald (eds.). *An African quilt: 24 modern African stories*. New York: Signet Classics, 2013.

SONTAG, Susan. *Against interpretation and other essays*. New York: Picador, 2001.

SOYINKA, Wole. *Death and the king's horseman*. New York: W. W. Norton & Company, 1975.

_____. *O leão e a joia*. Tradução de William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2012. Título original: The lion and the jewel.

_____. *The open sore of a continent: a personal narrative of the Nigerian crisis*. New York: Oxford University Press, 1996.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *In other words: essays in cultural politics*. New York: Routledge, 2006. (Routledge Classics)

STAY WITH ME BY AYOBAMI ADEBAYO. *Penguin Random House*, Author Q&A, 2018. Disponível em: <<https://www.penguinrandomhouse.com/books/547389/stay-with-me-by-ayobami-adebayo/>>. Acesso em: 13 dez. 2022.

STAY WITH ME INSISTED ON BEING WRITTEN. *Nigerian Tribune*, sep. 1st 2019. Disponível em: <<https://tribuneonline.ng.com/stay-with-me-insisted-on-being-written-adebayo/>>. Acesso em: 27 out. 2020.

STEARNS, Peter N. *Cultures in motion: mapping key contacts and their imprints in world history*. New York: Yale University Press, 2001.

_____. *Gender in world history*. 3. ed. New York: Routledge, 2015.

STRATTON, Florence. *Contemporary African literature and the politics of gender*. New York; London: Routledge, 1994.

_____. The shallow grave: archetypes of female experience in African fiction. In: UMEH, Marie (ed.). *Emerging perspectives on Buchi Emecheta*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1996, p. 95-124.

SURET-CANALE, Jean. *África negra: geografia, civilização, história*. Tradução de Alfredo Varela. Buenos Aires: Editorial Platina, 1959. Título original: Afrique noire. (Coleção El Ojo de Buey)

SUTHERLAND-ADDY, Esi; DIAW, Aminata (dir.). *Des femmes écrivent l'Afrique: l'Afrique de l'Ouest et le Sahel*. Paris: Éditions Karthala, 2007.

TANRITANIR, Bülent Cercis; KARAMAN, Fatma. *Panopticism and Buchi Emecheta: a critical approach to women's role and marriage in terms of panopticism in Buchi Emecheta*. Istanbul: Hiperyayin, 2020.

TAVENGERWEI, Rutendo. *Hope is our only wing*. New York: Soho Teen, 2018.

THEN AND NOW: Granta's best young British novelists. *The Guardian*, apr. 6th 2013. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/books/2013/apr/06/then-now-granta-best-novelists/>>. Acesso em: 23 out. 2020.

THIONG'O, Ngugi wa. *Um grão de trigo*. Tradução de Roberto Grey. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015. Título original: A grain of wheat.

TRAVISH, Dean. *O amor na África negra*. Lisboa: Plátano, 1973. Título original: Anamour.

UMEH, Marie. Buchi Emecheta. In: PAREKH, Pushpa Naidu; JAGNE, Siga Fatima (eds.). *Postcolonial African writers: bio-bibliographical critical sourcebook*. Westport, CT: Greenwood Press, 1998, p. 148-163.

_____. Introduction. In: EMECHETA, Buchi. *The bride price*. New York: George Brazillier, 2013, p. 1-3.

_____. Introduction. (En)gendering African womanhood: locating sexual politics in Igbo society and across boundaries. In: UMEH, Marie (ed.). *Emerging perspectives on Buchi Emecheta*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1996a, p. xxiii-xlii.

_____. Procreation not recreation: decoding mama in Buchi Emecheta's *The joys of motherhood*. In: UMEH, Marie (ed.). *Emerging perspectives on Buchi Emecheta*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1996b, p. 189-206.

UNIGWE, Chika. Amaechina. In: ADEBAYO, Ayobami et al. *Of this our country: acclaimed Nigerian writers on the home, identity and culture they know*. London: The Borough Press, 2021, p. 133-143.

VARGAS LLOSA, Mario. *A orgia perpétua: Flaubert e Madame Bovary*. Tradução de José Rubens Siqueira. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015. Título original: *La orgía perpetua: Flaubert y Madame Bovary*.

VIEL, Ricardo. *Sobre a ficção: conversas com romancistas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

WAINAINA, Binyavanga. *Um dia vou escrever sobre este lugar: memórias*. Tradução de Carolina Kuhn Facchin. São Paulo: Editora Kapulana, 2018. Título original: *One day I will write about this place: a memoir*.

WALKER, Alice. *In search of our mothers' gardens: womanist prose*. London: Phoenix, 2005.

_____. *Rompendo o silêncio: uma poeta diante do horror em Ruanda, no Congo Oriental e na Palestina/Israel*. Tradução de Ana Resende. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011. Título original: *Overcoming speechlessness*.

WEDGWOOD, Hensleigh. *A dictionary of English etymology*. 2. ed. London: Trübner & Co., 1872.

WEIL, Simone. *Contra o colonialismo*. Tradução de Carolina Selvatici. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. Título original: *Contre le colonialisme*. (Coleção Por que política?; v. 4)

WILLIAMSON, Kay. *Dictionary of Ònìchà Igbo*. Cambridge, UK: Roger Blench, 2013.

WOOLF, Virginia. *Um teto todo seu*. Tradução de Vera Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004. Título original: *A room of one's own*.

ZHOU, Albert E.; TRAVASSOS, Mark A. Bringing sickle-cell treatments to children in Sub-Saharan Africa. *The New England Journal of Medicine*, Massachusetts Medical Society, v. 387, n. 6, aug. 11th 2022, p. 488-491. Disponível em: <<https://www.nejm.org/doi/full/10.1056/NEJMp2201763>>. Acesso em: 22 dez. 2022.