

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
CAMPUS DE AQUIDAUANA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS CULTURAIS**

Carla Drielly Costa Santana

**A OBRA *HIBISCO ROXO* E A LIBERDADE, TRANSGRESSÃO E AGÊNCIA DAS
MULHERES**

**Aquidauana-MS
2023**

Carla Drielly Costa Santana

A OBRA *HIBISCO ROXO* E A LIBERDADE, TRANSGRESSÃO E AGÊNCIA DAS MULHERES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação, Mestrado em Estudos Culturais, *stricto sensu*, linha de pesquisa em Diferenças e Alteridades, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Aquidauana, sob orientação do Prof. Dr. Aguinaldo Rodrigues Gomes, como requisito para a obtenção do título de Mestre.

**Aquidauana-MS
2023**

Carla Drielly Costa Santana

A OBRA *HIBISCO ROXO* E A LIBERDADE, TRANSGRESSÃO E AGÊNCIA DAS MULHERES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação, Mestrado em Estudos Culturais, *stricto sensu*, linha de pesquisa em Diferenças e Alteridades, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Aquidauana, sob orientação do Prof. Dr. Aguinaldo Rodrigues Gomes, como requisito para a obtenção do título de Mestre.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Aguinaldo Rodrigues Gomes

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Aquidauana

(Presidente e Orientador)

Profa. Dra. Diana Milena Heck

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Aquidauana

(Membro Titular)

Prof. Dra. Iára Quelho de Castro

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Aquidauana

(Membro Titular)

Prof. Dra. Paula Manuella Silva de Santana

Universidade Federal Rural de Pernambuco, Unidade Acadêmica de Serra Talhada

(Membro Titular)

Dedico este trabalho a minha avó paterna, Lídia, *in memoriam*, minha avó materna, Graças, minha mãe, Graciene e minhas irmãs, Grazielly e Kawane.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, a Nossa Senhora de Fátima e ao universo por estar aqui buscando e aprendendo na experiência de estar viva. Agradeço também ao esforço de minhas avós e minha mãe, fontes de inspiração, por me dar as condições afetiva, financeira e educativa, mesmo diante de tantos percalços e dificuldades. Agradeço a minha família como um todo pelo apoio. Agradeço as mestras e mestres que passaram pela minha vida escolar e acadêmica, em especial a minhas professoras da educação infantil: Cecé, Geneilda e Mainha; do ensino fundamental I: Roselita, Zuleide e Renata; a minha professora e ex-orientadora Paula Santana, por me possibilitar conhecer essa área do conhecimento, que hoje estudo, em suas aulas na disciplina de Relações Étnico-Raciais; por estimular, apoiar e compreender meu processo de escrita. Gostaria de agradecer ainda a todas e todos as (os) professoras(es) do Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais que possibilitaram o aprimoramento de meu trabalho e por me apresentar novas áreas e olhares. Ao meu orientador, Aguinaldo Rodrigues, agradeço pela paciência, compreensão e pelos ensinamentos ao longo desse processo de construção da dissertação e da professora que hoje sou. Aos meus amigos de vida agradeço todo o apoio. A minha turma do mestrado agradeço o apoio, a partilha. As minhas amigas Janete Andrade, Lise Jones e Sandra Costa, gratidão pela parceria durante esses dois anos de estudo, pelos momentos de desespero, pelos dias de alegria. A Thaynnara Queiroz, pelo apoio, pela compreensão, por estar comigo nos momentos de tensão e comemoração, pela revisão de minha pesquisa em suas mais diversas fases. A Gabriel Goes, pelas contribuições durante a submissão do projeto de pesquisa ao PPGCult/CPAQ. Aos meus colegas Adelmo, Socorro, Adriana, Genildo e Djailson, pelo suporte no meu emprego durante o primeiro ano do curso e que necessitei me ausentar semanalmente para assistir as aulas. Agradeço também ao Presidente Lula, que em 2008 criou o Sistema de Seleção Unificada (SISU) e me possibilitou estar aqui hoje, graduada em uma Universidade Federal e prestes a concluir mais uma etapa na vida acadêmica. Agradeço, por fim, a todos que por razões óbvias de insuficiência de espaço não foram aqui citados, recebam todos os meus agradecimentos.

*“[...]A liberdade não é no singular
É soma de tudo, de todos,
É plural, a começar assim:
Por mim, por ti, por nós.
Liberada eu sou, mas não foi fácil,
Não é fácil, nem vai ser facilmente
Conquistada a libertação da mulher [...]”*

(Maria Celeste Vidal)

RESUMO:

Durante a maior parte da história, a mulher foi impedida de acessar a educação formal, conseqüentemente a produção literária não era uma possibilidade existente em sua vida. No campo social, entretanto, apesar das conquistas, muitas mulheres não se viam representadas no movimento feminista, uma vez que a realidade de suas organizadoras, que eram brancas, bem como suas produções literárias divergiam da realidade das mulheres africanas/asiáticas/indígenas/afro-americanas. Destarte, fazia-se necessário pensar uma literatura para além do pensamento hegemônico/ocidental/branco, que possibilitasse a entrada em cena de histórias que convidam o leitor a refletir sobre as desigualdades e assimetrias existentes no mundo. Chimamanda Ngozi Adichie se encontra nesse contexto de escritoras que ousam apresentar, discutir e refletir em sua produção literária o cotidiano de povos atravessados pela colonização enquanto colonizados, e é neste sentido que o presente trabalho se propõe a analisar a obra *Hibisco Roxo* (2003), de Adichie, atendo-se a como as personagens femininas constroem espaços de transgressão, agência, liberdade e resistência dentro de um contexto de colonialidade. Como referencial teórico, estão presentes as contribuições dos Estudos Pós-Coloniais com Spivak, Hall, Fanon, Said, Bhabha; dos estudos decoloniais, com Lugónes, Quijano, Mignolo, Maldonado-Torres, Gonzalez; das teorias e críticas africanas, a exemplo de Amadiume, Oyewùmí, Ogunyemi, Hudson-Weems, Ogundipe-Leslie e a própria Adichie; além de análises conceituais a partir de autores como Foucault, Weber, Giddens, Latour, Butler. Assim, trata-se de adentrar, através da pesquisa e da literatura, na realidade pós-colonial de uma literatura feminina através da qual as mulheres existem, resistem e escrevem sobre o que isso significa. Ao analisar as personagens verifica-se a presença do desejo como manifestação intrínseca da liberdade e sua efetivação no ato de transgressão encontram na agência a possibilidade de transposição de sua latência para o universo das relações de poder, onde seu papel é de redesenhar estruturas a partir das ferramentas com que a própria sociedade se reproduz.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura feminina; Agência; Resistência; Transgressão, Liberdade.

ABSTRACT:

For most of history, women were prevented from accessing formal education, consequently, literary production wasn't a possibility in their lives. In the social realm, however, despite the achievements, many women didn't see themselves represented in the feminist movement. This was due to the reality of its organizers, who were white, as well as their literary productions, diverged from the reality of African/Asian/Indigenous/African-American women. Therefore, it was necessary to think about a literature beyond the hegemonic/Western/white perspective, one that would allow the emergence of stories inviting the reader to reflect on the inequalities and asymmetries present in the world. Chimamanda Ngozi Adichie finds herself among writers who dare to present, discuss, and reflect in their literary production on the daily lives of peoples affected by colonization while being colonized. It is in this sense that the present work aims to analyze the novel "Hibisco Roxo" (2003) by Adichie, focusing on how the female characters construct spaces of transgression, agency, freedom, and resistance within a context of coloniality. As a theoretical reference, there are contributions from Postcolonial Studies with Spivak, Hall, Fanon, Said, Bhabha; of decolonial studies, with Lugónes, Quijano, Mignolo, Maldonado-Torres, Gonzalez; African theories and criticisms, such as Amadiume, Oyewùmí, Ogunyemi, Hudson-Weems, Ogundipe-Leslie and Adichie herself; in addition to conceptual analyzes based on authors such as Foucault, Weber, Giddens, Latour, Butler. Thus, it is about entering, through both study and literature, the postcolonial reality of a feminine literature through which women exist, resist and write about what this means. When analyzing the characters, the presence of desire is verified as an intrinsic manifestation of freedom and its realization in the act of transgression finds in agency the potential to shift its latency into the realm of power relations, where their role is to reshape structures using the very tools through which society reproduces itself.

KEYWORDS: Feminine literature; Agency; Resistance; Transgression; Freedom.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Partilha do Continente Africano (1880-1914)	p.60
Figura 2 - Mapa dos principais grupos étnicos da Nigéria.....	p. 62
Figura 3- República de Biafra.....	p. 65

Sumário

. INTRODUÇÃO.....	11
1. A VOZ DAS MULHERES NA LITERATURA COMO ESTRATÉGIA DE COMBATE A EXCLUSÃO	17
1.1 Conceituando empoderamento	21
1.2 Liberdade e Transgressão	27
2. AGÊNCIA	36
2.1 Agência em Weber	36
2.2 Agência em Giddens.....	37
2.3 Agência em Latour.....	38
2.4 Agência em Butler.....	39
3. FEMINISMOS	41
3.1 O olhar Afrocentrado para o empoderamento das mulheres	49
3.2 Literatura no Continente Africano.....	54
3.2.1 Literatura Nigeriana.....	59
3.3 A Literatura diaspórica de Chimamanda	60
4. COLONIZAÇÃO CULTURAL E RELIGIOSA NA NIGÉRIA E SUAS REPRESENTAÇÕES EM HIBISCO ROXO	66
4.1 O perigo de uma história única: Invasão e Partilha do Continente Africano	69
4.1.1 Um panorama historiográfico da Nigéria	71
4.2 Quebrando os Deuses: O Igbo e o Cristianismo	78
5. EMPODERAMENTO FEMININO NO ROMANCE HIBISCO ROXO	90
5.1 Quebrando o silêncio	92
5.2 A rede de apoio.....	100
5.3 Beatrice e a transgressão	102
5.4. Amaka.....	106
5.5. Sisi.....	109
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	112
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	114

INTRODUÇÃO

Cheguei à teoria porque estava machucada - a dor dentro de mim era tão intensa que eu não conseguiria continuar vivendo. Cheguei à teoria desesperada, querendo compreender - apreender o que estava acontecendo ao redor e dentro de mim. Mais importante, queria fazer a dor ir embora. Vi na teoria, na época, um local de cura'. (hooks, 2013)¹

Um projeto de pesquisa geralmente nasce do desejo de discutir questões que incomodam e/ou instigam a busca pelo conhecimento. Algumas vezes essas inquietações nascem conosco e ao longo da vida vão se tornando mais presentes. Esse foi o meu caso, ao optar por desenvolver um trabalho/ projeto de vida a partir de um pensamento decolonial.

É importante me colocar neste espaço de fala e ressaltar que este trabalho não começa em 2021, quando fui admitida no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Estudos Culturais, na Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, também não iniciou ao pensar o projeto de pesquisa e submetê-lo a avaliação. O início deste trabalho deu-se antes de minha chegada ao mundo, antes de mim, ainda na década de 1980, quando a matriarca de minha família decidiu fazer da educação, pautada nos ensinamentos do professor e patrono da educação brasileira, Paulo Freire, o seu ofício.

Nasci em uma família em que as mulheres exercem autoridade. No entanto, vivemos em uma sociedade patriarcal, em que prevalecem as relações de poder e domínio dos homens sobre as mulheres e sobre todos os que estão à margem do padrão estabelecido. Assim, essas mulheres transgressoras de minha família vêm cotidianamente enfrentando esse sistema. Tudo isso começa com minha avó, Margarida Maria de Santana, *in memoriam*, quando decide usar a educação e a poesia popular para questionar as relações de poder, ainda que nunca tenha chegado a publicar seus escritos - em virtude já de uma cultura de silenciamento do pensar e da escrita feminina.

¹ Neste trabalho é grafado o nome da pensadora em minúsculo, porque esta é sua escolha como posicionamento político para subverter as convenções acadêmicas e linguísticas e dar foco ao que está escrito e não a pessoa que escreve. (hooks, 1997).

Tendo nascido dessa raiz poética, durante a graduação em Letras ficou ainda mais notável minha afeição pelas discussões sobre gênero, as relações de poder no campo da literatura e as poucas mulheres que, ali, contrariando o patriarcado, se fizeram ouvir. Dentro desse pequeno grupo de mulheres, poucas são negras e/ou trazem personagens negras em suas obras. Menos ainda foram as que conseguiram o status de cânone literário ocidental, em detrimento da qualidade evidente das obras em questão.

A Literatura possui diversas funções na vida humana e, de acordo com Candido (1972, p.80), dentre elas, duas podem ser destacadas: a primeira, em seu sentido mais estético, para fruição, para consumir fantasia e ficção, e a outra com uma função de construir/desconstruir e ressignificar o conhecimento. Como ainda afirma o autor (1972, p.85), “a literatura é, sobretudo, uma forma de conhecimento, mais do que uma forma de expressão”.

Durante a maior parte da história, a mulher foi impedida de acessar a educação formal, conseqüentemente, a produção literária não era uma possibilidade existente em sua vida. A ela era determinado o espaço do lar, os cuidados com a casa, filhos, marido, família. É notável que a condição imposta à mulher contribuía largamente para o fortalecimento do sistema patriarcal e a supremacia masculina, em especial no que diz respeito à escrita até meados do século XX, quando esse panorama passa a ser modificado a partir da organização feminina em torno da reivindicação de seus direitos. Surge uma produção literária de autoria feminina, com narrativas permeadas por personagens femininas e suas pautas, reflexões e realidades.

Na realidade concreta, entretanto, o entrelaçamento de pautas denuncia a insuficiência dos avanços ao passo que abre espaço a novas perspectivas e bandeiras de luta, as quais cada vez mais necessariamente se abrem à transversalidade das opressões. No campo social, por exemplo, apesar das conquistas, muitas mulheres não se viam representadas nesse movimento, uma vez que a realidade de suas organizadoras, que eram brancas, bem como suas produções literárias, divergiam da realidade das mulheres negras. Destarte, fazia-se necessário pensar uma literatura para além do pensamento hegemônico/ ocidental/ branco, que possibilitasse a entrada em cena de histórias que, de acordo com Hommi Bhabha, em *O Local da Cultura* (1998), convidam o leitor a refletir sobre as desigualdades e assimetrias existentes no mundo.

Chimamanda Ngozi Adichie se encontra nesse contexto de escritoras que ousam apresentar, discutir e refletir em sua produção literária sobre o cotidiano de um povo antes colonizado, como também combater e desmistificar o imaginário de uma única

história sobre África. Além disso, Chimamanda preza pelo protagonismo da perspectiva feminina em sua obra, como fica evidente em *Hibisco Roxo* (*Purple Hibiscus*), lançada em 2003, em Nova York (EUA), e cuja história será analisada em perspectiva no presente trabalho.

A África retratada na obra apresenta as feridas deixadas pela colonização inglesa, pelos golpes e os problemas desencadeados após o ano de 1970. Assim, é uma realidade marcada pela instabilidade social, em que se apresenta o cotidiano de uma adolescente nigeriana, Kambili, a narradora personagem, e de sua família composta pelo pai (Eugene), sua mãe (Beatrice), seu irmão (Jaja), a empregada Sisi, o avô paterno (PapaNnukwu) a tia paterna (Ifeoma) e os primos Kambili, Ibiora e Chima. O enredo se passa nas cidades de Enugu e Nsukka, após a república de Biafra. Os espaços demonstram duas realidades totalmente divergentes em um mesmo contexto nigeriano: de um lado, em Enugu, se encontra a casa de Kambili, que vive sob os princípios do catolicismo, patriarcalismo e eurocentrismo. Seu pai é um homem muito rico e influente que possui diversas empresas e um jornal denominado *Standard*. Do outro lado, em Nsukka, encontra-se a família da irmã de Eugene, Ifeoma, e seus filhos Amaka, Ibiora e Chima. Ifeoma é uma mulher à frente de seu tempo, que transgride o que é estabelecido pelas tradições do povo Igbo e pelo que é pregado pela igreja católica, tornando-se uma imagem de referência para as outras mulheres se desprenderem das amarras do patriarcado.

A preocupação com o enfoque do processo de emancipação de mulheres/feminismos é visto tanto na escolha da forma narrativa como nas opções identitárias construídas nas personagens de Kambili, Beatrice, Sisi, Ifeoma e Amaka. A partir dessa estética, a crítica feminista e literária aqui desenvolvida se constitui numa prática ideológica que contesta a violência e a opressão, visto que essas personagens são oprimidas quanto ao gênero e à classe em meio à dominação racial. Diante de tais situações, surgem as questões: Seriam essas mulheres submissas? Haveria brecha para atitudes de resistência frente às relações de opressão, autoritarismo e dominação? Constroem elas estratégias para buscar autonomia? Percorreremos a trilha desses questionamentos no decorrer da presente análise da obra literária.

Outra característica da escrita de Adichie, marcadamente decolonial, é a resolução da inversão de ponto de vista sobre África, o qual na grande maioria das vezes parte do lugar de fala do colonizador, ignorando quase na totalidade a perspectiva do povo colonizado. Essa necessária solução enriquece historicamente o

texto, conferindo voz àqueles que não tinham lugar na literatura e às inquietações de todo um povo.

Sendo assim, assumindo que a obra traz à tona uma inversão de estruturas sociais sólidas, bem como um novo modo de ver a história do povo africano, o interesse do presente trabalho é analisar as estratégias utilizadas pelo sujeito colonizado - sendo ele, neste caso, as mulheres nigerianas de etnia Igbo: Kambili, Beatrice, Sisi, Amaka e Ifeoma - no contexto de pós-independência, para resistir às opressões impostas pelo patriarcado e eurocentrismo.

Junto ao texto literário, estabeleceu-se como referencial teórico para este trabalho a crítica feminista pelo olhar de Davis, hooks, Collins. Buscou-se também discutir as vozes que interseccionam a crítica nas instâncias do pós-colonial, com nomes como Spivak, Hall, Fanon, Said, Bhabha; dos estudos decoloniais, com Lugones, Quijano, Mignolo, Maldonado-Torres, Gonzalez; das teorias e críticas africanas, a exemplo de Amadiume, Oyewùmí, Ogunyemi, Hudson-Weems, Ogun-dipe-Leslie e a própria Adichie.

Tendo em vista que a Europa continua figurando no centro da narrativa histórica e que a globalização acentua o processo diaspórico, adentrar no universo da literatura dos povos oprimidos é salutar no que diz respeito ao enfrentamento do perigo de uma história única, que desrespeita a multiplicidade das vozes e a polissemia da experiência histórica.

Portanto, o que vem impulsionando a realização deste trabalho é entender e discutir como a obra *Hibisco Roxo*, da autora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, projeta um espaço de agência, transgressão, liberdade e resistência feminina diante de uma sociedade que sofre com os efeitos da colonização, do pensamento eurocêntrico e do patriarcalismo. A compreensão da criação de tais espaços de resistência dentro da literatura proporciona às (aos) estudiosas (os) nas áreas de literatura pós-colonial, decolonial e africana, estudos culturais e feminismos, além da abertura de novos e mais amplos horizontes, o aprofundamento da relevância social e da capacidade transformadora de seus estudos.

Nesse ponto da apresentação, é necessário compreender o que se entende neste trabalho sobre os Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais. Os estudos pós-coloniais são oriundos dos Estudos Culturais dos anos de 1970 no mundo anglo-saxão, que vinham a questionar a construção do Ocidente para assim construir o que chamamos de Outro e seus efeitos nos países colonizados. A partir dessa perspectiva, os estudiosos passam a analisar os efeitos da construção do Outro enquanto diferenciação que viria a servir aos interesses coloniais até os dias atuais. Alguns dos

mais importantes estudiosos dessa área são Albert Memmi, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Edward Said, Gayatri C. Spivak, Stuart Hall e Homi K. Bhabha.

Esse novo olhar possibilitou a adaptação a cada contexto histórico, seja nos continentes Africano, Asiático ou Americano, e assim a perspectiva adquiriu especificidades. No contexto Latino-americano, esse novo olhar dá origem ao pensamento decolonial a partir da criação do grupo modernidade/colonialidade, formado no final dos anos de 1990, após a realização de alguns encontros em universidades da América do Sul e do Norte (Castro-Gómez & Grosfóguel, 2007). A principal pauta desse novo pensamento consiste em um olhar não eurocêntrico e pluriversal da modernidade, além de relacionar a colonialidade com o lado oculto e mais escuro (Mignolo, 2017), ou seja, é necessário olhar a partir de uma posição periférica, trazendo à tona experiências e conhecimentos que estão à margem.

O pensamento decolonial é composto pelo trabalho de eminentes estudiosos, como Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh e Zulma Palermo, entre outros (Ballestrin, 2013). Vale salientar ainda que tal pensamento foi influenciado por correntes de pensamento como a Filosofia e Teologia da Libertação, a Teoria da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), o Feminismo Negro Norte-Americano, o Feminismo Chicano, os Estudos Subalternos Asiáticos e a Filosofia Africana (Escobar, 2003).

A partir dos levantamentos abordados acima, na continuidade do trabalho analisa-se a obra *Hibisco Roxo* nas estruturas de cinco capítulos, sendo o primeiro intitulado *VOZES FEMININAS NA LITERATURA COMO ESTRATÉGIA DE COMBATE A EXCLUSÃO*, que reflete sobre a inserção da mulher no campo literário antes das lutas das mulheres pela aquisição de direitos. Para isso, traça-se um apanhado geral sobre o conceito de empoderamento feminino enquanto resistência, liberdade e transgressão.

O segundo capítulo, *AGÊNCIA*, discute esse importante conceito sob a ótica de Max Weber, A. Giddens, B. Latour e J. Butler, com o objetivo de situar as personagens apresentadas na obra *Hibisco Roxo* como agentes capazes de transformar a história, própria e coletiva, a partir de um processo de ressignificação da realidade com a utilização de mecanismos de transgressão que os sujeitos apreendem na própria formação enquanto atores sociais.

O terceiro capítulo, *FEMINISMOS*, aborda os movimentos feministas (tanto o feminismo branco quanto o negro), os movimentos de emancipação feminina existentes no continente africano, e como esses processos influenciam a inserção da mulher no campo literário no continente africano e, por fim, a escrita de Chimamanda

enquanto um sujeito transcultural diaspórico que não se enquadra no Feminismo Tradicional e que carrega em sua literatura um novo olhar sobre o feminismo e os processos de transgressão, liberdade e resistência da mulher.

O quarto capítulo, COLONIZAÇÃO CULTURAL E RELIGIOSA NA NIGÉRIA E SUAS REPRESENTAÇÕES NA OBRA, discute, a partir do desenvolvimento da teoria pós-colonial, sua contribuição para o descortinamento dos mecanismos da colonização cultural na Nigéria, além de refletir sobre os resquícios da colonização na construção da nação e seus desdobramentos nos conflitos internos, no período pós-colonial, relacionando-os, finalmente, com a abordagem apresentada em *Hibisco Roxo*.

O quinto capítulo, A RESISTÊNCIA DAS VOZES FEMININAS NO ROMANCE HIBISCO ROXO, analisa a obra a partir das diferentes personagens femininas, sendo elas Kambili, Beatrice, Ifeoma, Sisi e Amaka. O fato de essas personagens estarem em diferentes fases de construção de suas identidades é terreno fértil para a análise de como os discursos hegemônicos são impostos e transgredidos por cada uma delas, as quais representam vieses particulares de convivência com os sintomas da colonização, em especial o patriarcalismo e o eurocentrismo, figuras centrais no cotidiano de cada uma delas.

Por fim, são tecidas considerações sobre os processos de transgressão e resistência construídos por cada personagem em uma sociedade marcada pela colonização britânica. Igualmente, ressalta-se a importância da expansão do alcance da obra de Adichie como ferramenta de desconstrução de uma África Única, refletindo sobre as consequências da colonização, especialmente para as mulheres nigerianas de etnia Igbo. Ressalta-se, também, a importância da representação da mulher negra e africana através da perspectiva de uma mulher negra nigeriana, além da importância da literatura como meio de conhecimento, informação e reflexão para apresentar as vozes e histórias marginalizadas em tempos de intolerância, racismo, machismo e xenofobia vivenciadas nos dias atuais.

Este trabalho faz parte da linha de pesquisa Diferenças e Alteridades e, as temáticas desenvolvidas aqui relacionam literatura, gênero, estudos culturais, pós-coloniais e decoloniais, de maneira que enfatizar o empoderamento feminino na obra da autora em questão vem a enriquecer a fortuna crítica e contribuir para ampliação das discussões sobre a autoria feminina e a história e cultura dos povos africanos, considerando a relevância da Lei nº 10.639/2003 e da Lei 11.645/2008, que estabelecem a obrigatoriedade da temática na educação.

1. A VOZ DAS MULHERES NA LITERATURA COMO ESTRATÉGIA DE COMBATE A EXCLUSÃO

Ao se dedicar ao estudo da literatura de autoria feminina é necessário atentarmos ao enfrentamento do “Androcentrismo da História”, isto é, enfrentar a visão de mundo em que o homem ocupa a posição central na história, cultura, literatura e sociedade, que ao longo do tempo vem tentando ocultar o papel desempenhado pelas mulheres dentro da sociedade. De acordo com essa perspectiva, George Duby e Michelle Perrot (1990) refletem que:

Escrever a história das mulheres? Durante muito tempo foi uma questão incongruente ou ausente. Voltadas ao silêncio da reprodução materna e doméstica, na sombra da domesticidade que não merece ser quantificada nem narrada, terão mesmo as mulheres uma história? (Duby, Perrot, 1990, p. 7)

Com o desenvolvimento dos estudos de gênero e estudos decoloniais, as vozes femininas dentro e fora da literatura vêm saindo da invisibilidade e levantando uma série de questões e reflexões que nos leva ao desafio de captar as mudanças dos modelos interpretativos da história e expandir a criticidade em relação aos paradigmas culturais hegemônicos masculinos. Para Bordieu (1995) e Scott (1992), é necessário considerar as noções de representação, dominação e assimetrias criadas pela dominação masculina, já que é o sistema patriarcal que formula as regras, organiza a sociedade e estabelece territórios e fronteiras.

Diante disso, é possível inferir que as mulheres participaram das produções históricas e literárias ao longo dos anos, mas foram colocadas na “porta dos fundos”, assim como em outras áreas da vida social. Para isso, foi necessário construir o estereótipo de que o silêncio pertence a natureza da mulher, assim como a ela é destinado o espaço privado do lar e a procriação.

Apesar de, durante muito tempo, o saber e a escrita estarem relacionados ao poder e serem utilizados como forma de dominação e exclusão, de vozes que tentaram ecoar para manter a ordem social e os privilégios do sistema patriarcal, machista e sexista, não foi suficiente para abafar as vozes das mulheres, rotuladas como “segundo sexo”, e que não se deixaram submeter à subordinação. Assim, as mulheres não aceitaram passivamente as imposições e, por isso, a integração destas foi marcada por trajetórias dolorosas, pois, de acordo com Teles(2002), apesar de usarem a escrita e o saber como forma de dominação, determinavam também as formas de socialização, os papéis sociais e as formas de expressar os sentimentos em cada situação.

Diante desse cenário, ao buscar em arquivos sobre a História da Literatura, é perceptível a presença reduzida ou ausência de mulheres escritoras. A maior parte dos que trazem nomes femininos datam a Idade Contemporânea, durante o período do Romantismo.

E, este é o caso da obra *O Cânone Ocidental* (1995), de Harold Bloom, professor da Universidade de Yale. Nesta obra, o estudioso elenca vinte e seis obras como obrigatórias para se estudar a cultura ocidental/canônica.

A obra consagra vinte e três nomes masculinos e apenas três femininos, sendo eles, Jane Austen, Emily Dickinson e Virgínia Woolf, ambas brancas e de classe média. No entanto, uma parcela pequena da academia questiona os critérios de Bloom para instituir as obras essenciais de um Cânone Ocidental e deixar de lado outras obras importantes para construção da cultura ocidental. Essa minoria é constituída pelos estudos culturais/crítica literária feminista, que é colocada por Bloom como a Escola dos Ressentidos.

Bloom traz em seu trabalho todos os preceitos do pensamento hegemônico na literatura e nos demais setores da vida social, que tem como modelo o pensamento eurocêntrico, masculino, branco e aristocrata. Ainda constrói a ideia de que, as obras que tem como referência o cânone literário criado por ele serem consideradas como boa literatura e esse ponto seria determinante para definir se um escritor deveria ou não ser reconhecido.

Ao colocar a produção literária feminina como minoritária, ocultando escritoras que vieram antes de Jane Austen, Bloom acaba por criar uma lacuna na História da Literatura. Entretanto, há de se perceber que durante toda a história as mulheres produziram, principalmente a partir da criação da imprensa no século XVI. Entretanto, de acordo com Duby e Perrot (1990), apenas com o advento da Escola dos Annales é que os sujeitos à margem dos padrões, criados pelo patriarcado, é que puderam se tornar objetos de pesquisa e de uma história.

Ainda de acordo com os estudiosos, é no âmbito privado que se desenvolve a escrita feminina e cria-se assim uma oposição entre público e privado, social e individual, masculino e feminino. A princípio era permitido à mulher os gêneros carta e diário, e posteriormente, a poesia e o romance. Por sua vez, eram proibidos os campos da ciência, história e filosofia.

Tais gêneros textuais eram considerados subjetivos e intimistas, por isso os escritos de mulheres foram vistos como inferior e vulgar pelo cânone e pela crítica literária:

Esses diversos tipos de escritos são infinitamente preciosos porque autorizam a formação de um “eu”. É graças a eles que se ouve o “eu”, a voz das mulheres. Voz em um tom menor, mas de mulheres cultas, ou, pelo menos, que têm acesso à escrita.” (Perrot, 2008, p. 30)

A maior parte das mulheres não tinha acesso à educação formal e às grandes bibliotecas, e isso as impedia de conhecer muitas obras literárias e gêneros textuais diversos. Logo, o espaço privado foi decisivo para determinar o tipo de produção feminina. Diante do exposto, é impossível desconsiderar o lugar de onde a mulher fala, pois é importante compreender o momento histórico em que essas mulheres estavam inseridas.

A partir do século XX, a presença da mulher no âmbito público é intensificada, principalmente no ambiente de trabalho, devido a Revolução Industrial e posteriormente acentuada no período entre guerras. Nesse momento, intensificam a luta pelos direitos das mulheres.

Logo, a escrita feita por mulheres se volta aos gêneros que lhes pareciam mais familiares ou ainda os que podiam ser moldados, como é o caso do gênero romance. A partir dessas escritas, os gêneros textuais discutidos vão ser vistos quase exclusivamente como femininos.

Virgínia Woolf, em 1929, na obra *Um teto todo seu*, vem questionar o lugar da mulher na produção literária, para isso ela reflete sobre a condição social das mulheres e os desafios para se tornarem escritoras. Sua limitação se dá pela dificuldade em ter contato com as obras literárias, já que o acesso às bibliotecas era restrito para mulheres, a aquisição de material, como lápis e papel, e a liberdade para escrever, posto que, na maioria das vezes a mulher precisava dividir o tempo da escrita com cuidar do lar, dos filhos e do marido. Existia ainda a dificuldade de ter acesso a vida pública, pois só podia andar acompanhada de uma figura masculina. Assim, o ambiente doméstico seria uma das temáticas mais presentes nas obras de autoria feminina:

Pois as mulheres permaneceram dentro de casa por milhões de anos, então a essa altura até as palavras estão impregnadas com sua força criativa, que de fato deve ter sobrecarregado tanto a capacidade dos tijolos e da argamassa que precisa se atrelar a penas, pincéis, negócios, e política. Mas esse poder criativo difere muito do poder criativo do homem. E qualquer um concluiria que seria mil vezes uma pena se isso fosse retardado ou desperdiçado, pois foi conquistado em séculos da mais dramática disciplina, e não há nada que possa tomar o seu lugar. Seria mil vezes uma pena se as mulheres escrevessem como os homens, ou vivessem como eles, ou se parecessem com eles, pois se dois sexos é bastante inadequado,

considerando a vastidão e a variedade do mundo, como faríamos com apenas um? (Woolf, 2004, p. 116).

Woolf discute em sua obra as diferenças entre a vivência de mulheres e homens e ressalta que o ambiente doméstico e a disciplina a que foi submetida teria moldado a forma como ela observa o mundo ao seu redor, assim como sua produção literária.

Por sua vez, Judith Butler, na obra *Problemas de gênero: feminismos e subversões da identidade* (2003), vai discutir, baseando-se nas contribuições de Simone de Beauvoir e Foucault, os conceitos de sexo, gênero e desejo a partir das relações de poder. Butler desconstrói a noção de essencialismo de que há características próprias de determinado gênero, como é o caso dos gêneros textuais (carta, diário, poesia e romance) serem vistos como femininos.

Em contrapartida, a Crítica Literária Feminista Anglo-Americana vem questionar o cânone literário e revisar a literatura de autoria feminina. Tendo como uma das principais representantes, Elaine Showalter, com a Ginocrítica, que consiste na crítica literária constituída por mulheres para analisar obras escritas por mulheres:

A ginocrítica analisa a história dos estilos, os temas, os gêneros literários e as estruturas literárias escritas por mulheres [...] a psicodinâmica da criatividade feminina e estudos sobre autoras e obras literárias específicas. (Showalter *apud* Bonnici, 2007, p. 132).

O trabalho de Showalter vem possibilitar que vozes antes silenciadas pelo cânone e pela história da literatura sejam conhecidas e estudadas a partir de novos olhares, e assim, reivindicar o lugar da mulher dentro da produção literária, além de se pensar uma crítica literária feminina que não se pauta em binarismos e que não reduza a busca de uma essência de escrita feita por mulheres.

Apesar de vítimas históricas do silenciamento, as mulheres estão longe de serem agentes passivas, senão que subvertem a própria condição do silêncio, utilizando-o como ferramenta de resistência, conforme pode se observar nas palavras de Perrot (2005):

Evidentemente que as mulheres não respeitam essas injunções. Seus sussurros e seus murmúrios correm na sala, insinuam-se nos vilarejos, fazedores de boas ou más reputações, circulam na cidade, misturados aos barulhos do mercado ou das lojas inflamadas às vezes por suspeitos e insidiosos rumores que flutuam nas margens da opinião [...] Os dominados podem sempre esquivar-se, desviar as proibições, preencher os vazios do poder, as lacunas da história (Perrot, 2005, p. 10).

Assim, provavelmente não será nas prateleiras dos estudos acadêmicos ou na biblioteca de famosas universidades que se encontrará o eco represado da existência feminina. A informalidade da esfera privada e a própria oralidade funcionam como vias de resgate dessa memória, revelando-se aliadas na reconstrução de uma narrativa do mundo e da realidade que se adequem à real presença das mulheres no horizonte dos acontecimentos.

No final do século XVIII abre-se uma fresta de possibilidade feminina no mundo das letras, e, portanto da memória formal, pois é quando é permitido às mulheres que escrevam com a condição de que assim não ferissem a moral e a ordem. Ou seja, fora permitido que escrevessem aquilo que referendasse o patriarcado. De uma forma ou de outra, as mulheres adentraram o universo da escrita. Acerca disso, observa Perrot:

O uso [da escrita], essencial, repousa sobre o seu grau de alfabetização e o tipo de escrita que lhes é concedido. Inicialmente isoladas na escrita privada e familiar, autorizadas a formas específicas de escrita pública (educação, caridade, cozinha, etiqueta...), elas se apropriaram progressivamente de todos os campos da comunicação e da criação: poesia, romance sobretudo, história às vezes, ciência e filosofia mais dificilmente. Debates e combates balizam estas travessias de uma fronteira que tende a se reconstituir, mudando de lugar (Perrot, 2005, p.13).

Entretanto, para a mulher negra a inserção na literatura se deu de forma ainda mais lenta, o que, junto a outros fatores, justifica a existência de uma pluralidade de feminismos, que abarquem as diversas condições da mulher na sociedade, a qual sofre atravessamentos diversos, como é o caso da raça, classe social e sexualidade. Aprofundaremos a questão nos tópicos seguintes do presente trabalho, em especial na abordagem sobre feminismos.

1.1 Conceituando o Empoderamento

Para entender como se deu todo o processo de mobilização e conquista dos direitos das mulheres ao longo da história é necessário retomarmos inicialmente o conceito de empoderamento. Segundo Joice Berth em sua obra *Empoderamento* lançado em 2019, na Coleção *Feminismos Plurais*, sob coordenação de Djamila Ribeiro, *empowerment* é uma palavra vinda do anglicanismo que significa dar ou adquirir poder. O conceito tem suas origens no século XVI com a reforma protestante

impulsionada por Lutero, reforma esta que de acordo com Hugh Hewitt (2007) resultou em consequências para além da esfera religiosa.

O novo movimento questionava a interpretação das escrituras, o uso da religião como empresa e ideologias dominantes. Lutero, em suas 95 teses, faz uma série de críticas à igreja e à autoridade papal. Com o avanço da imprensa, sua obra foi publicada em alemão, oportunizando às diversas camadas sociais o acesso a suas ideias. Lutero, em toda sua obra, defende que cada um possa interpretar livremente a Bíblia.

Como desdobramento do movimento iniciado por Lutero, ocorre o processo de empoderamento, uma vez que possibilita a tradução do livro sagrado do latim para a língua local, facilitando à comunidade ter acesso aos textos sagrados para leitura e discussão, que antes eram restritos apenas a uma elite eclesiástica.

Beth (2019) entende que ao popularizar os escritos bíblicos, Lutero acaba por entrar em conflito com a Igreja, pois dissemina para as classes mais humildes o conhecimento. Diante disso, ela ressalta que as pessoas que dominam a informação têm o poder de manipular e persuadir. Portanto, ao dominar a informação, os grupos que estão à margem passam a utilizá-la como ferramenta de sua própria libertação.

Ainda de acordo com Berth (2019), o termo “*empowerment*” foi cunhado em 1977, por Julian Rappaport, a partir da palavra “*power*” (“poder”). Para o estudioso, o conceito defende que é necessário disponibilizar ferramentas aos grupos oprimidos para que eles tenham condições de desenvolver sua autonomia.

Nesse sentido, ao pensar no ato de empoderar, não busca-se destituir o poder de um grupo e ofertar-lhe a outro, e sim, a luta contínua pela eliminação das injustiças sociais, além de reconstruir as relações sociopolíticas de poder e romper com a lógica opressora existente.

Embora as raízes do empoderamento tenham surgido ainda no século XVI, apenas no século XX, com o crescimento dos movimentos emancipatórios relacionados ao exercício da cidadania é que se torna notório seu uso nas agendas e discussões.

Paulo Freire (1986), por sua vez, reinterpreto a definição criada por Rappaport e, diferentemente deste, entende que os próprios grupos invisibilizados deveriam empoderar a si próprios, criando ferramentas de resistência (Freitas, 2016), ou seja, as minorias iniciam um trabalho de desconstrução de ideologias impostas visando mudanças sociais na busca por liberdade, autonomia e superação das desigualdades, sendo o empoderamento um processo político contextualizado. Logo, o

empoderamento é um processo que compreende o meio e o fim em si mesmo, que vem a romper com a dominação e subordinação de um indivíduo ou grupo sobre outro.

No que diz respeito ao empoderamento feminino, este processo consiste de acordo com Sardenberg (2016, p. 2), “na libertação das mulheres das amarras da opressão de gênero, da opressão patriarcal”. O ato de empoderar consiste em uma ação coletiva e individual com o intuito de potencializar e conscientizar sobre os direitos e a conquista da autonomia visando à superação da dependência política, financeira e social, o que vem a implicar “na perda da posição de privilégio concedido aos homens pelo patriarcado” (Batliwala, 1994, p. 131).

Batliwala (1994) entende o “empoderamento” como o processo de questionar essas ideologias e relações de poder, e de ganhar maior controle sobre os recursos apontados:

O termo empoderamento se refere a uma gama de atividades, da assertividade individual até à resistência, protesto e mobilização coletivas, que questionam as bases das relações de poder. No caso de indivíduos e grupos cujo acesso aos recursos e poder são determinados por classe, casta, etnicidade e gênero, o empoderamento começa quando eles não apenas reconhecem as forças sistêmicas que os oprimem, como também atuam no sentido de mudar as relações de poder existentes. Portanto, o empoderamento é um processo dirigido para a transformação da natureza e direção das forças sistêmicas que marginalizam as mulheres e outros setores excluídos em determinados contextos (Batliwala, 1994, p. 130).

O empoderamento da mulher é essencial para transformação das desigualdades e contribui para que as demandas das mulheres sejam garantidas. Contudo, enfatizamos a importância do empoderamento feminino para mulheres e homens na construção de uma sociedade igualitária e tolerante, uma vez que, de acordo com Adichie, em *Sejamos todos feministas*:

A questão de gênero é importante em qualquer canto do mundo. É importante que comecemos a planejar e sonhar um mundo diferente. Um mundo mais justo. Um mundo de homens mais felizes e mulheres mais felizes, mais autênticos consigo mesmos. E é assim que devemos começar: precisamos criar nossas filhas de uma maneira diferente. Também precisamos criar nossos filhos de uma maneira diferente. O modo como criamos nossos filhos homens é nocivo: nossa definição de masculinidade é muito estreita. Abafamos a humanidade que existe nos meninos, enclausurando-os numa jaula pequena e resistente. Ensina-mos que eles não podem ter medo, não podem ser fracos ou se mostrar vulneráveis, precisam esconder quem realmente são — porque eles têm que ser, como se diz na Nigéria, homens duros. (Adichie, 2014, p. 35-36)

Assim, a partir do momento em que os homens compreendem que a luta por igualdade de direitos é fundamental para uma sociedade mais justa e igualitária, em que todos são vistos enquanto seres humanos que podem ser o que são e expressar o que sentem sem o temor do preconceito e da violência, opera-se também a sua própria libertação dos limites impostos pelo patriarcado, juntamente ao gênero ao qual ele se propõe a sustentar em posição de privilégio, porém funcionando como faca de dois gumes ao endurecer a existência deste, privando-o do exercício pleno de sua afetividade.

O conceito de empoderamento é fundamental nos debates sobre gênero e feminismo, uma vez que estes se utilizam do termo estudado para difusão de discussões sobre poder como fonte de opressão e dominação em contraponto ao poder como emancipação, desafio e resistência.

Em sua obra *Poder y Empoderamiento de las Mujeres* (Poder e Empoderamento das Mulheres) (1997), León entende que o uso do termo empoderamento por parte dos movimentos feministas apareceu nos anos 1970, como forma de retaliação aos modelos de desenvolvimentos que, até então, invisibilizaram a luta e a importância das mulheres, principalmente nos países de terceiro mundo. Para a escritora, as mulheres reivindicavam, primeiramente, uma resposta às necessidades materiais para sobrevivência e alternativas para saírem da pobreza. Pautas estas que consistiam em empregos, melhorias de salários, escolas para os filhos, saúde e, para além dessas primeiras necessidades, havia a luta por mudanças nas relações de poder entre homens e mulheres.

O conceito utilizado do termo “empoderamento” libertador é associado ao pensamento de Paulo Freire sobre a pedagogia do oprimido e as pedagogias libertadoras e com o pensamento de Gramsci sobre a importância da criação de espaços participativos dos subalternos para criação de uma nova ordem social.

Nas décadas seguintes, o termo ganhou popularidade e passa a ser usado pelas agências internacionais de cooperação, como a Organização das Nações Unidas (ONU) e pelo Banco Mundial. No entanto, o termo perde seu conteúdo político de transformação social e, segundo Batliwala (2007), passa a atender aos interesses do neoliberalismo, uma vez que ocorre a acomodação das mulheres dentro das ordens sociais e de gênero vigentes: as mulheres trabalham pelo desenvolvimento em vez do desenvolvimento funcionar para elas.

Vale ressaltar, nesse momento, que todas essas discussões estão atreladas às opressões estruturais, por isso é fundamental pensar de forma interseccional, além de compreender que nos últimos anos vem ocorrendo um esvaziamento da narrativa

discursiva sobre empoderamento feminino, que contribui para o reducionismo e despolíticação das lutas. Portanto, se faz necessário estudar a temática de forma mais profunda uma vez que o conceito de empoderamento vem sendo ressignificado e ampliado com a propagação da comunicação em redes midiáticas, proporcionada pela difusão da internet.

Vários movimentos de cunho político-social encontraram novos meios para disseminar ideologias, culturas, além de proporcionar o compartilhamento de vivências entre as pessoas, as comunidades e grupos de mulheres, podendo ser facilitadores do processo de empoderamento. Por isso, as redes sociais têm função primordial na disseminação e desconstrução do papel da mulher na sociedade, viabilizando o poder de escolha e libertando-a de valores não mais condizentes com a vida na sociedade atual. Tais exemplos traduzem na prática o enunciado do filósofo Lukács:

Seja no intercâmbio com a natureza, seja na influência sobre as posições teleológicas de outros homens, a posição somente pode adquirir uma eficácia objetiva quando no seu objeto intencional põe em movimento homens, forças etc., reais (Lukács Apud Scarponi, 1976-1981, p. 490).

Sendo assim, o conceito perpassa noções de democracia, direitos humanos e poder, mas não pode ser limitado, por estar para além de conceitos, visto que envolve a prática e implica-se no processo de reflexão sobre a ação. A capacidade de mobilizar forças concretas ao invés de resumir-se à esfera individual, por mais representativa que esta possa ser, é condição, como dito, para seu estabelecimento.

Neste sentido, ao passo que a transformação impetrada pelo processo de empoderamento atinge os indivíduos a partir de uma mobilização coletiva de forças, ela envolve tanto as dimensões individuais quanto as coletivas. No bojo dessa discussão, Léon afirma:

Uma das contradições fundamentais do uso do termo 'empoderamento' se expressa no debate entre o empoderamento individual e o coletivo. Para quem o uso do conceito na perspectiva individual, com ênfase nos processos cognitivos, o empoderamento se circunscreve ao sentido que os indivíduos se autoconferem. Tomo um sentido de domínio e controle individual, de controle pessoal. E "fazer as coisas por si mesmo", "ter êxito sem a ajuda dos outros". Esta é uma visão individualista, que chega a assinalar como prioritários os sujeitos independentes e autônomos com um sentido de domínio próprio, e desconhece as relações entre as estruturas de poder e as práticas da vida cotidiana de indivíduos e grupos, além de desconectar as pessoas do amplo contexto sócio-político, histórico, do solidário, do que representa a cooperação e o que significa preocupar-se com o outro (Léon, 2001, p.97).

A perspectiva individualista, marcadamente útil aos setores privilegiados da sociedade, rompe com o cerne não somente do termo “empoderamento”, mas de toda a construção ideológica e prática que o edifica. Deslocar o indivíduo do coletivo a que pertence corresponde a individualizar uma ontologia que é necessariamente social, especialmente no processo de humanização, cujo desenvolvimento é permanente na espécie humana.

O desenvolvimento de reflexões críticas que possam ser utilizadas em prol de uma revisão sistemática dos termos utilizados na construção emancipatória apresenta-se, inclusive, como tarefa daquelas e daqueles que se propõe à referida construção, visto que as bases freirianas e feministas atualmente são, não raro, sequestradas pelas elites em sua tentativa de apropriação do discurso contrário à sua opressão, com vistas ao sequestro da capacidade questionadora dos oprimidos, da autonomia de seu pensamento e de sua capacidade de organização, estes instrumentos indispensáveis à sua libertação. Como coloca Konder,

Embora, em última análise, a solução de problemas teóricos cruciais dependa da ação prática, convém fazer a ressalva de que a ação prática capaz de resolver esses problemas precisa, ela mesma, da teoria. Quer dizer: precisa de uma teoria melhor, mais abrangente e mais rigorosa do que aquela que tem tido. Essa conclusão não implica menosprezo algum pelo trabalho dos teóricos que se empenharam em decifrar enigmas dos períodos anteriores ao nosso. Ao contrário, o avanço no trabalho teórico a ser empreendido agora pressupõe o exame rigoroso – e por isso mesmo respeitoso – do que já foi feito no plano da teoria (Konder, 2002, p.265).

Aqui é necessário o enfoque do termo através de uma perspectiva, sobretudo, responsável, em contraposição ao seu uso leviano, que poderá ser reconhecido a partir do esvaziamento de reflexão crítica do discurso que assim o utiliza. Isso porque o conceito é um termo em disputa, que se, de um lado, apresenta potencial emancipador ao unir as demandas individuais às coletivas, por outro pode ser desagregador na medida em que se refere a conquistas individuais descoladas do grupo social a que se refere. É possível notar essa questão no caso de uma mulher que, tendo ascendido em posição de poder na sociedade, terá o empoderamento expresso em sua compreensão da dialética social de sua condição de oprimida, e não na objetividade de seu sucesso individual.

Ao pensar no processo de conquista da autonomia enquanto dinâmica que precisa incluir mudanças coletivas e individuais, dentro de um coletivo, em que deve reverberar a solidariedade e cooperação como fator indissociável do empoderamento.

Entretanto, observa-se ainda o silenciamento, negação política e midiática sobre a importância de pensar de forma coletiva, como explica Djamila Ribeiro:

Para o feminismo negro, empoderamento possui um significado coletivo, trata-se de empoderar a si e aos outros e colocar as mulheres negras como sujeitos ativos de mudança. Logo, empoderamento sob essa perspectiva significa o comprometimento com a luta pela equidade. Não é a causa de uma pessoa de forma isolada, mas como essa pessoa faz para promover o fortalecimento de outras mulheres com o objetivo de promover uma sociedade mais justa para as mulheres (Ribeiro, 2015, Gelédes).

Destarte, para a mulher negra o empoderamento feminino é visto de forma coletiva em busca da equidade, que consiste em adaptar a regra existente à cada caso específico, observando os critérios de justiça e imparcialidade. Ao subverterem a invisibilidade imposta à mulher negra, ela impulsiona e fortalece a agenda e pauta de todos os grupos de mulheres.

1.2 Liberdade e Transgressão

O empoderamento, discutido no tópico anterior, é o ponto de partida para a internalização e reprodução dos fenômenos conceituados no presente ponto de discussão, os quais são centrais no tocante ao desenvolvimento das personagens femininas na obra *Hibisco Roxo*. Assim, é fundamental que se lhes dedique uma atenção particular.

O complexo conceito de liberdade, que está na essência da transgressão e da agência, é discutido em diversas esferas do pensamento pelos mais diversos intelectuais. Acerca do tema, a escritora e filósofa Marilena Chauí, professora emérita de História da Filosofia Moderna na USP e especialista na obra do filósofo Baruch Espinoza, discorre da seguinte maneira:

A Liberdade é a consciência simultânea das circunstâncias existentes e das ações que, suscitadas por tais circunstâncias, nos permitem ultrapassá-las. Nosso mundo, nossa vida e nosso presente formam um campo de condições e circunstâncias que não foram escolhidas e nem determinadas por nós e em cujo interior nos movemos. No entanto, esse campo é temporal: teve um passado, tem um presente e terá um futuro, cujos vetores ou direções já podem ser percebidos ou mesmo adivinhados como possibilidades objetivas. Diante desse campo, poderíamos assumir duas atitudes: ou a ilusão de que somos livres para mudá-lo em qualquer direção que desejarmos, ou a resignação de que nada podemos fazer. Deixado a si mesmo, o campo do presente seguirá um curso que não depende de nós e seremos submetidos passivamente a ele [...]. A liberdade, porém, não se encontra na ilusão do “posso tudo”, nem no conformismo do “nada

posso". Encontra-se na disposição para interpretar e decifrar os vetores do campo presente como possibilidades objetivas, isto é, como abertura de novas direções e novos sentidos a partir do que está dado (Chauí, 2000, p. 466-467).

O reconhecimento dos símbolos do presente em paralelo às possibilidades concretas às quais estão relacionados, segundo a perspectiva de Chauí, constitui uma das condições da liberdade. Racionalizar de forma ativa essa primeira condição, ou seja, não apenas em atitude de pesquisa passiva ou de mera coleta de dados, mas sim de recolhimento de informações norteadoras da ação que ultrapassa situações preestabelecidas, e cria caminhos e sentidos novos, esta se compreende como a segunda condição da consciência dotada de liberdade.

No âmbito da Filosofia, como dito, a autora supracitada é, ainda, especialista em Espinosa, o qual subverte a noção de voluntarismo finalista, calcado numa ideia da transcendência do conceito divino, natural e humano. Nesse contexto, Chauí sustenta que:

Dizemos que um ser é livre quando, pela necessidade interna de sua essência e de sua potência, nele se identifica sua maneira de existir, de ser e de agir. A liberdade não é, pois, escolha voluntária nem ausência de causa (ou uma ação sem causa), e a necessidade não é mandamento, lei ou decreto externos que forçariam um ser a existir e agir de maneira contrária à sua essência. Isto significa que uma política conforme à natureza humana só pode ser uma política que propicie o exercício da liberdade e, dessa maneira, possuímos, desde já, um critério seguro para avaliar os regimes políticos segundo realizem ou impeçam o exercício da liberdade (Chauí, 2006, p. 8).

Aqui tem-se um paralelo entre necessidade e liberdade, que possuem uma relação controversa no campo da Filosofia. De tal modo que acalorados embates desenvolveram-se nos séculos XIX e XX na Europa em torno do tema. Um panorama da situação pode ser percebido na leitura da obra *Anti-Dühring*.

Acerca do tema, Engels escreve:

Hegel foi o primeiro a expor com justeza as relações da liberdade e da necessidade. A liberdade é, para ele, o conhecimento da necessidade...". A necessidade somente é cega enquanto não é compreendida." A liberdade não está numa independência ilusória em relação às leis da natureza, mas no conhecimento dessas leis e na possibilidade, baseada nesse conhecimento, de fazê-los atuar com fins determinados. Isso diz respeito tanto às leis da natureza exterior como às que regem o ser material e moral do próprio homem, isto é, as suas categorias de leis que, quando muito, podemos separar em nossas ideias, mas não na realidade. A liberdade de querer consiste, portanto, tão somente na faculdade de decidir com conhecimento de causa. Desse modo, quanto mais o julgamento do homem sobre um ponto dado é livre, tanto mais seu conteúdo é determinado pela

necessidade... A liberdade consiste no domínio de nós mesmos e da natureza exterior, domínio baseado em nosso conhecimento das necessidades naturais (Engels, 2015, p. 112 e 113).

Do reconhecimento da necessidade surgiria a liberdade, essa a posição materialista. Contudo, parece que, por mais forte que seja a convicção e mais bem embasada que seja a ideologia, encontra contraposição o conceito de liberdade. O século XVII, por exemplo, foi o palco do nascimento da filosofia moderna, e o racionalismo de Descartes será predominante, influenciando outro grande pensador, Spinoza, inclusive no conceito de liberdade. Segundo Rizk:

O aparecimento da física matemática de Galileu e as vivas discussões levantadas, em meados do século, pela interpretação que Descartes lhes dá. Pode-se lembrar principalmente os temas do método e das ideias claras e distintas, do mecanismo e da metafísica necessária para fundamentar a ordem do saber bem como o significado da realidade humana como união substancial do espírito e do corpo. O *cogito*, Deus e a liberdade (Rizk, 2006, p. 6).

Conceito deveras múltiplo, na contramão do materialismo histórico proposto por Engels, é possível observar, a partir desse contexto de influência, a ideia metafísica de liberdade de Spinoza:

Nas palavras de Spinoza: Os homens enganam-se quando julgam livres, e esta opinião consiste apenas em que eles têm consciência de suas ações e são ignorantes das causas pelos quais são determinadas. O que constitui, portanto, a ideia da sua liberdade é que eles não conhecem nenhuma causa das suas ações. Com efeito, quando dizem que as ações humanas dependem da vontade, dizem meras palavras das quais não tem nenhuma ideia. Efetivamente, todos ignoram o que seja a vontade e como é que ela move o corpo. Aqueles que se vangloriam do contrário e inventam uma sede e habitáculos para a alma provocam mais riso ou então náusea (ESPINOSA, 2004, p. 254).

Ao negar a liberdade individual, Spinoza registra o espírito de seu tempo, marcado pelo racionalismo, pela física euclidiana e o cartesianismo, onde não havia espaço para o livre arbítrio e a autodeterminação. Temos, pois, que o próprio conceito de liberdade é historicizado, tem um lugar no tempo e no espaço, e carrega as marcas das ideias e preconceitos da época em que tem lugar.

Com vistas a aprofundar esta consideração inicial sobre a liberdade e passar a tratar de sua relação com a transgressão, faz-se necessário trazer à luz a abordagem de Michel Foucault, o qual desenvolveu com acuidade ampla literatura acerca das, entre outros temas, relações de poder e tecnologias subjetivas implicadas. Em *O sujeito e o poder*, Foucault avança na complexidade de sua análise ao apresentar a liberdade no papel de elemento condicional estratégico nas relações de poder. Sob essa perspectiva, o filósofo afirma que:

[...] a liberdade aparecerá como condição de existência do poder (ao mesmo tempo sua pré-condição, uma vez que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, e também seu suporte permanente, uma vez que se ela se abstraísse inteiramente do poder que sobre ela se exerce, por isso mesmo desapareceria, e deveria buscar um substituto na coerção pura e simples da violência); porém, ela aparece também como aquilo que só poderá se opor a um exercício de poder que tende, enfim, a determiná-la inteiramente (Foucault *apud* Dreyfus; Rabinow, 1995, p.244).

A liberdade, vê-se, trata-se de uma conquista em diversos contextos. A consciência da necessidade, por exemplo, em diversos momentos é confrontada com uma realidade que se fecha à sua satisfação, e, nesse caso, ela, a liberdade, toma ares de exercício de resistência. Com efeito, esse confronto, além de complexo, ocorre de forma específica em cada caso e para cada pessoa ou grupo de pessoas. Cabe, para que se compreenda cada experiência, que sejam observados os vieses e mecanismos presentes na luta de opostos interesses ou forças. Os mecanismos garantidores de efetivação e alargamento da liberdade, inclusive a Democracia, dependem, em muitos casos, da transgressão, a qual, em sua etimologia, é entendida como o ato de ir além através da ação positiva.

Cabe delimitar que o poder tal qual se exerce contemporaneamente permeia toda a sociedade, seja no que tange à macropolítica até as microrrelações, com efeitos complexos e permanentes nas diversas esferas da vida social. O emaranhamento de interesses e apoios próprio do desenvolvimento do capitalismo como sistema hegemônico coloca em cheque, inclusive, o caráter das lutas contra ele empreendidas, visto que, não raro, a efetividade da causa se calcula a partir do que se conquista ao capital, que permanece onde está, em um movimento contínuo de adaptação voltado à própria perpetuação.

É assim que no conjunto das ideias propagadas culturalmente, seja através da religião, filosofia, reportagens, poemas, etc., encontram-se muitas defesas de um

conceito de liberdade inalcançável, ou até mesmo prejudicial. Colocada em um lugar de quimera, chegando mesmo a ser apresentada com conotação negativa, torna-se, de fato, um *souvenir* de difícil acesso na prateleira das ideias em voga e, conseqüentemente, distancia-se de ocupar seu papel como ferramenta de libertação e transformação da realidade.

Em sua obra *A Ideologia Alemã* (1845-1846), Karl Marx sinaliza um de seus mais importantes conceitos, o de superestrutura, que propõe definir o papel das ideias dominantes e seu local frente à infraestrutura, base material do sistema econômico em questão:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes; isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios de produção material dispõe também dos meios de produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios de produção espiritual. As ideias dominantes nada mais são que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação (Marx, 1993, p. 72).

Apesar disso, porém, as sociedades vivem e se transformam, o que demonstra que o poder, não obstante todo o conjunto de dificuldades e obstáculos materiais e ideológicos que impõe, mais cedo ou mais tarde depara-se com o momento em que a liberdade se faz coisa material através da ação positiva, e nesse momento a transgressão é a expressão da vida, representada na escolha consciente de ideias e comportamentos que coadunam não com a manutenção de determinados estados de coisas, mas sim com sua transformação. Tem-se, pois, na conduta ética o próprio exercício da liberdade.

A remodelagem ética atua na contracorrente da norma padronizada, e as lutas que buscam produzir alternativas de subjetividade deparam-se com o risco, presente nas relações de poder mas ainda mais no capitalismo devido à sua plasticidade no sentido de capacidade adaptativa, de absorção e arrefecimento. Daí que muito longe de ser apenas um conceito ou uma ação ou conjunto de ações, a liberdade deve ser experiência contínua.

Ainda como mecanismo de coerção da liberdade, encontra-se na superestrutura do capitalismo (em termos marxistas) a ideia de que a liberdade deve ser pensada

dentro dos limites da razão. Embora que para Foucault "o poder só existe em ato" (Dreyfus; Rabnow, 1995, p. 243), é fato que o caminho ocidental, conseqüentemente seus frutos socioeconômicos, políticos e culturais, foram produzidos sob a égide do sistema racional atual que vem tomando corpo desde o Iluminismo e a industrialização, chegando ao neoliberalismo, de tal forma que resta indissociável do poder constituído. A razão, ela mesma é construção histórica, de forma que legar a liberdade a seus cuidados é situar historicamente dentro dos limites do poder estabelecido justamente o fundamento de sua transgressão.

Assim, em um panorama material e ideológico que mais parece um campo minado para a existência da liberdade, ela não se assegura efetivamente por meio de qualquer instituição ou mecanismo social. Nem mesmo as leis que visam garanti-la são tão eficientes quanto o exercício em si da liberdade. É na ação que se aplica seu conceito, e que se dá a ela existência, na constituição mesma do ser livre.

Longe de ser apenas estado de espírito, a liberdade se pratica em meio a outros, é política e social, realização ética de si e do mundo. Alude-se também, além disso, a que ela seja mais do que mera possibilidade, mas condição para a constituição das relações de poder, sob pena de não se haver base para as mesmas que não a violência.

Como observa o filósofo francês,

(...) nas relações de poder, há necessariamente possibilidade de resistência, pois se não houvesse possibilidade de resistência – de resistência violenta, de fuga, de subterfúgios, de estratégias que invertam a situação –, não haveria de forma alguma relações de poder (Foucault, 2006c, p. 277).

Destarte, ausenta-se de uma posição precária em relação à realidade para assumir uma posição imperativa frente às relações de poder, ainda que seja uma convivência de combate:

[...] a relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas. O problema central do poder não é o da 'servidão voluntária' (como poderíamos desejar ser escravos?): no centro da relação de poder, 'provocando-a' incessantemente, encontra-se a recalcitrância do querer e a intransigência da liberdade. Mais do que um 'antagonismo' essencial, seria melhor falar de um 'agonismo' - de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação

recíproca e de luta; trata-se, portanto, menos de uma oposição de termos que se bloqueiam mutuamente do que de uma provocação permanente (Foucault *in* Dreyfus; Rabnow, 1995, p. 244-245).

Sendo assim, sem jamais negar as hipossuficiências existentes nas relações de poder, nega-se aqui o seu conceito baseado na mera obediência, visto que da liberdade que lhe é inerente retém-se o conceito de exercício, de ação positiva que confere caminhos viáveis para as transições nas relações de poder, em um processo mútuo de provocação e exigências.

Cumprido, agora adentrar a questão das resistências, pois, tendo em vistas que elas permeiam o meio social, como será possível definir sua natureza como transgressão?

A simples linha entre inovação e manutenção parece insuficiente para prosseguir com tema tão amplo e já tão teorizado por diversos pensadores ao redor do mundo.

Para Foucault (2006, p. 32), “a transgressão é um gesto relativo ao limite”, de forma que é num espaço mínimo que se encontra sua definição – a espessura da linha. Se é fato que aí está inscrita a transgressão, também é verdade que não há submissão frente ao limite, posto que resta a ele um horizonte de desaparecimento através do gesto transgressor. Por sua vez, este último existe em função de ultrapassar o limite, e por isso o indica e reforça.

Na dinâmica assinalada, ao passo em que o limite é transposto cria-se também uma memória da transposição, que ativa elementos do limite. Assim, ocorre de as transgressões deixarem marcas que impedem o limite de permanecer sendo o mesmo. Contudo, o próprio sistema, como é o caso do capitalismo, altamente adaptável, pode capturar essa transgressão, normatizando-a como novo padrão. O que ocorre nesse caso parece repetir o que se passa entre a liberdade e as relações de poder, onde há interdependência ao invés de oposição.

A transgressão, além de uma estratégia de resistência que perpassa cada um dos aspectos da vida social, é, como dito, gesto relativo ao limite, com ele relacionando-se de forma interdependente e lhe inaugurando marcas; ela é da ordem do acontecimento, funcionando dentro dos dispositivos. Aqui, cabe sinalizar o conceito de dispositivos: entre outros, Edgardo Castro propõe considerar para a definição foucaultiana de dispositivo três elementos essenciais:

1) O dispositivo é a rede de relações que se podem estabelecer entre elementos heterogêneos: discursos, instituições, arquitecturas,

regulamentos, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, o dito e o não-dito. 2) O dispositivo estabelece a natureza do nexos que pode existir entre estes elementos heterogêneos. Por exemplo, o discurso pode aparecer como programa de uma instituição, como um elemento que pode justificar ou ocultar uma prática, ou funcionar como uma interpretação a posteriori desta prática, oferecer-lhe um campo novo de racionalidade. 3) O dispositivo é uma formação que num momento dado teve como função responder a uma urgência [...] tem assim uma função estratégica, como, por exemplo, a reabsorção de uma massa de população flutuante que era excessiva para uma economia mercantilista [assim, o hospital geral, pode funcionar como dispositivo de controle e sujeição da loucura] (Castro, 2004, p.102).

Sem necessariamente criar novas ordens a partir da dissolução ou inversão das antigas, mas atuando de forma a interferir na ordem existente, produzindo um novo investimento – ao passo que não inaugura algo completamente original, mas algo que é, ao mesmo tempo, novo, a partir de sua volta e da marca que deixa seu atravessamento, é apreendida também como investimento discursivo.

Na análise da transgressão, o tempo presente é paralelamente verificado, no sentido de serem apreciados os elementos que conduzem a realidade e produzem verdades experimentadas socialmente. No ato de transgredir, emerge circunstancialmente a figura do sujeito transgressor, que exige novas tecnologias de si pautadas inclusive nos ecos do atravessamento que lhe inaugura; a transgressão se constitui possibilidade de inovação no interior das práticas mais cristalizadas, reordenando constantemente a realidade.

Moisés (2008, p.1), em seu estudo acerca da dialética da transgressão, conclui que “(...) inovar e transgredir passaram a ser encarados não só com benevolência mas com indisfarçável simpatia, vindo a contar, *in limine*, com aprovação e aplausos gerais”. O conceito de transgressão, pois, avançou em seu sentido e aceitação social, no sentido mesmo em que anteriormente já fora discutido no presente trabalho, quanto à plasticidade e capacidade de adaptação do sistema, o qual absorve as transgressões, tornando-as a norma, chegando ao auge de absorver e normatizar, inclusive, o próprio conceito de transgressão. Nesse sentido, o autor refere-se a esse processo a partir das expressões ‘hipertrofia’ e ‘protocolar’, no sentido de que o grande crescimento e avanço do conceito, ao mesmo tempo em que lhe ultrapassaram em muito, o fizeram de maneira a seguir o protocolo estabelecido, o que, de certa forma, assume-se irônico. Ultrapassando os limites do conceito, a transgressão deparou-se, no espaço do ilimitado, com forças até então superiores à mera invasão linguística, por mais subversiva que esta seja, e que juntas produzem e alimentam o sistema capitalista hegemônico.

A palavra “transgressão”, devido à complexidade que encerra, sempre foi rodeada de muita falta de clareza acerca de seu significado e abrangência. O perigo de incompreensão, e, pior ainda, de entendimentos equivocados, se alarga com o excesso de uso e a falta de regulação do processo de absorção do conceito, já antes mencionado. É um perigo que se corre.

Mas a transgressão nasce como expressão da liberdade, do exercício de ação positiva que é, como visto, já a própria liberdade como condição de si mesma, e não apenas um conceito que pode ser apreendido e manipulado, senão que toca onde não se compra a vida, onde é preferível rebelar-se a continuar obedecendo. É na formulação de uma subjetividade que compreenda uma ética voltada a esse valor, que investe estética e semanticamente em uma vida “que é vida outra neste mundo” (Sousa, 2017, p. 117).

No contexto da condição feminina frente às estruturas sociais patriarcais, Oliveira (2020, p. 57-58) coloca que “a transgressão das fronteiras que rodeiam este feminino conduz à resistência de consolidação de sua identidade, de seu autoreconhecimento enquanto um sujeito que tem voz, e diz ‘sou mulher’”.

2. AGÊNCIA

Conceito que cabe ser ressaltado no que tange ao tema é o de agência. Diversas abordagens são encontradas na literatura sociológica desde a primeira aparição do conceito, que ocorre em Weber (1999), na busca pela apreensão do sentido subjetivo da ação, visto que o sentido geral de sua abordagem sociológica propõe que a ação parte de tipificações a que os sujeitos estão submetidos, o que produz a incumbência, por parte da sociologia, de compreender, portanto, na ação, o seu sentido subjetivo.

2.1 Agência em Weber

Componente da tríade de pensadores – junto a Karl Marx e Émile Durkheim - que fundam a sociologia clássica, Max Weber diferencia-se de Durkheim já na abordagem conceitual do sujeito, uma vez que este faz uso da palavra indivíduo, presente no conceito do fato social e que delimita uma postura mais passiva, enquanto Weber (1999) denomina de agência, lançando mão do conceito ora abordado, conferindo, por sua vez, postura definitivamente ativa.

De acordo com o referido conceito, em Weber os agentes atuam a partir de determinadas ações sociais, que idealmente podem ser de quatro tipos, a saber: ação social referente a fins, ação racional referente a valores, ação tradicional e ação afetiva. Dentro da compreensão das relações de poder, o que há em comum entre cada um dos tipos de ação elencados é que nessa abordagem o poder está no agente, e, além disso, eles estão relacionados ao sentido subjetivo que os agentes carregam no desenvolvimento da ação. A ação racional referente a fins investe nos fins, meios e consequências da ação; na ação racional referente a valores o foco estará nos meios, pois os agentes apresentam um fim valorativo; a ação afetiva tem por foco as emoções e, por fim, a ação tradicional tem a tradição por base, ocorrendo através da repetição sistemática do comportamento social. Esses tipos ideais costumam ocorrer em coexistência.

Frisa-se que a noção de agência aqui refere-se ao sentido subjetivo que em cuja ação os agentes carregam - e sobre o qual nada foi dito no funcionalismo de Durkheim. Se a ação, ao ser analisada, não se encaixa nos tipos ideais, outros modelos podem ser criados, sem fugir à regra fundamental, de que se baseiem no sentido subjetivo apreendido pelo agente.

2.2 Agência em Giddens

Fruto da sociologia contemporânea, a agência em Giddens está contida na teoria da estruturação e desenvolve a questão da consciência prática e discursiva enquanto apara as arestas entre duas grandes escolas do pensamento sociológico, as positivistas e as compreensivas. Em sua descrição da teoria da estruturação, Giddens *apud* Hurbner (2021) coloca que:

“O empreendimento da teoria da estruturação reside na tentativa de “transcender” a polarização entre estas escolas, uma vez que os elementos considerados relevantes são mantidos, e aquilo que não está de acordo com suas proposições ou que estaria equivocado, é desconsiderado” (Giddens *apud* Hurbner, 2021, p.4).

Dentre as escolas positivistas está o estruturalismo e o funcionalismo; dentre as compreensivas, o interacionismo simbólico e a etnometodologia. Aqueles apontam para a estrutura social, em detrimento da esfera individual, como fonte das explicações para os fenômenos analisados pela sociologia. Já nas escolas compreensivas encontra-se a primazia do elemento cognitivo em prejuízo do estrutural. Entre perspectivas tão opostas, Giddens se coloca a tarefa de mediador enquanto insere novas questões no caldeirão do pensamento contemporâneo, a fim de criar, pelo poder da síntese, um novo olhar sobre a realidade dentro da produção sociológica.

Para Giddens, a modernidade precisa ser analisada sob o crivo da nova relação entre tempo e espaço, visto que inaugura-se “um problema de distanciamento tempo-espaço - as condições nas quais o tempo e o espaço são organizados de forma a vincular presença e ausência” (Giddens, 1991, p. 22-23). Isto porque a nova dinâmica possibilita a relação entre ausentes, cujo contato não se dá presencialmente, ou seja, uma nova condição de separação na esfera tempo-espaço que propicia a importante noção de desencaixe. Como bem define o autor, “por desencaixe me refiro ao “deslocamento” das relações sociais de contextos locais de interação e sua estruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço (Giddens, 1991, p. 27).

Bem, se existem relações ausentes para além do que se pode observar na relação local, pode o desencaixe competir para observações mais amplas da interação social. Um importante mecanismo que Giddens (1991) indica para que o desencaixe seja possível, é o das fichas simbólicas. Elas podem ser compreendidas através do exemplo do dinheiro, o qual funciona como instrumento de separação entre

transações e um local específico de troca, retardando dessa forma o tempo da transação. Assim sendo, o dinheiro seria instrumento de distanciamento tempo-espaço para os agentes envolvidos.

O conceito de agência contém a noção de poder, pois implica na ideia de um ator competente, e em cuja competência reside a possibilidade de alteração da estrutura, ao desenvolver tarefas de forma diferente do que está premeditado no sistema posto. Cabe ressaltar que há reciprocidade nesse movimento, pois “as regras e os recursos esboçados na produção e na reprodução da ação social são, ao mesmo tempo, os meios de reprodução do sistema (a dualidade da estrutura)” (Giddens, 2003, p.22).

É a dualidade da estrutura, que no processo de condicionamento dos agentes, dada a reflexividade, capacidade de cognição dos atores sociais voltada ao monitoramento do fluxo da vida social; ela é possível “devido à continuidade de práticas que as tornam nitidamente ‘as mesmas’ através do espaço e do tempo” (Giddens, 2003, p.3), fornecendo também o instrumental de sua transformação.

Tem-se, com isso, que a própria reflexividade possibilita a agência, que desencadeia o processo de transformação. A autonomia do agente é, portanto, dependente com relação à coletividade, pois é fruto da relação que existe entre ele e a estrutura dentro das rotinas da vida cotidiana. A regularidade dessa rotina possibilita a existência de três importantes elementos: a consciência discursiva, a consciência prática e motivos inconscientes.

A consciência prática diz respeito à capacidade do ator social de, utilizando sua cognição social, ir à prática, ainda que não tenha o recurso discursivo para justificar as razões de sua ação; a consciência discursiva refere-se justamente à capacidade de expressar-se de acordo com sua cognição acerca das condições sociais e razões que embasam sua ação. Já o inconsciente é um elemento latente que funciona como acervo cognitivo que, porém, o ator social não é capaz de expressar. Sob a ótica da teoria da estruturação, enfim, os agentes são capazes inclusive de ações impremeditadas em acordo com valores que embasam a estrutura social, a qual, posto que é dual, fornece os meios pelos quais os atores sociais podem transformá-la.

2.3 Agência em Latour

Nascida também no bojo da teoria contemporânea, a noção de agência em Latour complexifica a discussão, tornando-a mais aberta ao ampliar a questão da capacidade para atores não-humanos dentro do contexto de redes sociotécnicas,

além de pôr em xeque a expressão “construção social dos fatos científicos” no que tange à desqualificação do que é construído. Isso porque, para ele, a construção social, inerente aos fatos, não dispensa nenhum acontecimento de seu bojo, de forma que opor o que é construído ao que é real simplesmente não faz sentido.

Assim, ocupa espaço na discussão inclusive a capacidade de agência do ator não-humano, ao passo que mobiliza atores humanos e interfere no que é considerado real. Esse ponto avança no que diz respeito à relação de natureza e sociedade, pois os fatores não-humanos, embora muitas vezes vistos como não-sociais, contém elementos sociais cuja interação com a sociedade pode conferir significado ao universo social propriamente dito.

A Teoria do Ator-Rede (TAR) é justamente quem busca indicar o que é natureza e sociedade no que Latour define enquanto híbrido. Ao transcender o conceito de agência para os não-humanos, surge uma nova maneira de classificação, que engloba novas esferas.

Inserida na perspectiva relativista, a TAR ocupa na sociologia o espaço de observação do meio social como fluído circulante, formado por redes feitas, desfeitas e sustentadas por meio de associações baseadas na reciprocidade. Assim, uma agência que não deixa rastro não é agência: “Si se menciona una agencia, hay que presentar el relato de su acción, y para hacer lo hay que explicar más o menos qué pruebas han producido qué rastros observables” (Latour, 2008, p.82). Infere-se daí que é preciso provar inclusive a condição de agente – este é mais um rompimento apresentado por Bruno Latour, distanciando-se de correntes como a teoria crítica.

2.4 Agência em Butler

Para Butler, agência é prática de articulação e ressignificação imanente ao poder de fazer. Na obra de Foucault (2007), a subjetivação ética se dá através do ato de resistência, da transgressão. Inspirada em Foucault, mas sob a égide da teoria performativa da linguagem, Butler (2009b) defende que a possibilidade da agência, está dentro da dinâmica do poder, que absorve e reitera ressignificações.

Além disso, em Butler, o que impulsiona a agência é o desejo. De acordo com Casale e Femenías (2009), nessa teoria é o desejo que dirige a consciência, não o contrário; é ele quem condiciona a possibilidade de consciência reflexiva. Em Butler (2004), é no palco do universo linguístico, atravessado por discursos normatizadores e definidores de possibilidades, que se dão as operações simbólicas entre desejo e consciência.

A ação de resistência tem valor em si mesma, pois é quando o desejo associa-se à prática transformadora fazendo uso da linguagem e abrindo portas para a insurreição política, a qual apoia-se nas regras vigentes para trazer à luz o novo, numa espécie de ressignificação radical. Nessa concepção, o sujeito, ao mesmo tempo em que é efeito do poder, possui a possibilidade de sua agência. Como frisa Butler (2010, p. 9), “a agência excede ao poder que lhe faz possível”, e é no próprio excesso que reside a ressignificação.

O desejo de onde nasce a agência é impositivo no sentido da dissolução do sujeito modelado às convenções sociais, mas dele surge uma agência socialmente regulada, em acordo com consensos culturalmente construídos sobre legitimidade. É assim que Soley-Beltran (2009) esclarece que, diferentemente das correntes de pensamento acerca das noções de poder que tratam de um sujeito possuidor de vontade soberana, Butler vê no sujeito o lugar da agência, sem que dela seja fonte.

Dessa forma, a teoria butleriana situa-se no sentido de superar a dicotomia entre construtivismo e determinismo, não aceitando as hipóteses da intencionalidade subjetiva contida no individualismo metodológico – visto que os sujeitos não são soberanos de si mesmos nem fontes de poder e ação -, nem a do holismo metodológico e funcionalismo, com sua visão determinista do sujeito. Não resta dúvida de acordo com essa corrente a agência ética ocorre dentro de relações sociais, sob a ótica da resistência efetivamente política, que de certa forma impõe limitações à condição do sujeito.

3. FEMINISMOS

Nos últimos anos é notável o grande número de pesquisadoras(es), políticos, organizações públicas e privadas, que discutem sobre a perspectiva de gênero em suas falas. Entretanto, muitas pessoas têm receio quando se coloca o feminismo em questão. Isso porque até os dias atuais é disseminada a ideia de que o feminismo era um inimigo que precisava ser combatido, desconhecendo assim a sua principal pauta: lutar pelo reconhecimento dos direitos das mulheres e busca pela igualdade para todos os seres humanos.

Para iniciarmos a discussão sobre os feminismos em África, iremos partir da definição do conceito de “feminismo” e seu processo ao longo da história nos países ocidentais, o feminismo eurocêntrico (ou feminismo branco).

Inúmeras são as definições sobre o termo feminismo que podemos encontrar nos diversos tipos de textos, desde livros, jornais, dicionários, revistas e internet. De acordo com o dicionário *Michaelis* (2022), o feminismo é definido como sendo um movimento articulado na Europa, durante o século XIX, com o objetivo de conquistar a equiparação dos direitos sociais e políticos de ambos os sexos, por entender que as mulheres são intrinsecamente iguais aos homens e devem ter acesso irrestrito às mesmas oportunidades destes.

Contudo, de acordo com Garcia (2015, p. 2), o termo “feminismo” passou a ser utilizado a partir de 1911, nos Estados Unidos, quando escritoras e escritores passam a usá-lo em substituição as expressões usadas no século XIX, tais como “movimento das mulheres” e “problemas das mulheres” para descrever um movimento em construção na busca pela liberdade e direitos das mulheres.

Apesar de não ter a alcunha do termo “feminismo” em sua origem, o movimento iniciado no contexto da Revolução Francesa (1789-1799) e dos ideais iluministas (1680-1780) tem como documentos fundadores do movimento a publicação do Manifesto *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (Declaração dos direitos da mulher e da cidadã), escrito por Olympe de Gouges, uma das pioneiras do movimento, que encaminhou o manifesto à Assembleia Nacional da França, para aprovação, da mesma forma que foi a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, em 1789, documento que continha o entendimento de que apenas os homens e cidadãos franceses eram sujeitos de direitos, proprietários e alfabetizados.

O manifesto de Gouges apelou para que as mulheres se posicionassem frente ao que acontecia no momento. Tal documento continha 17 artigos que reivindicavam e demonstravam os direitos das mulheres, tais como a igualdade, a liberdade, a justiça, a livre comunicação dos pensamentos e das opiniões, entre outros.

Ao se opor aos abusos do novo regime e escrevendo abertamente contra Jean-Paul Marat e Maximilian de Robespierre, Gouges acaba sendo presa por questionar “valores republicanos” e, sem direito a advogado, condenada à morte, guilhotinada em 3 de novembro de 1793.

Outra pioneira do feminismo foi a escritora Britânica Mary Wollstonecraft, que publicou comentários políticos, escreveu romances e livros infantis que questionavam a ordem sexual e de gênero, como também defendeu os direitos das mulheres à educação e à igualdade no casamento. A autora publicou ainda o livro *A Vindication of the Rights of Woman* (Reivindicação dos Direitos da Mulher), em 1792, obra que lutava pela legitimação dos direitos políticos para as mulheres, dando ênfase à educação, aos direitos trabalhistas e à maternidade.

Embora os documentos não reivindicassem explicitamente o direito ao voto, foram fundamentais para desencadear a primeira onda do movimento feminista no ano de 1848, final do século XIX, com a luta das sufragistas, como eram chamadas as mulheres que se organizaram para lutar pelo direito ao Sufrágio Universal (direito ao voto), à herança, à propriedade, à igualdade no contrato de casamento. Ainda na primeira onda as mulheres buscavam sua inserção no mercado de trabalho e na vida pública.

Devido à Revolução Industrial e à Primeira Guerra Mundial, as mulheres começam a sair do ambiente familiar para trabalhar nas indústrias e elas agora lutam por melhores condições de trabalho. Segundo Pinto (2010), para conquistarem tais direitos, as sufragistas promoveram grandes manifestações, fizeram greves de fome, foram presas, entre outras ações. De acordo com Pinto (2010), no ano de 1913, uma das militantes, conhecida como Emily Davison, jogou-se a frente do cavalo do Rei da Inglaterra na mais famosa corrida de cavalo em Derby no Hipódromo de Epsom Downs, e veio a falecer. O incidente acarretou na comoção de milhares de mulheres, que foram às ruas durante o funeral da militante, e que acabou por tornar-se uma manifestação que clamava pelo sufrágio feminino. Tal movimentação foi fundamental para a primeira onda do feminismo.

A primeira onda não se construiu de forma linear e homogênea, uma vez que diversas mulheres se identificavam pela busca de um objetivo em comum, a liberdade sobre suas vidas. De acordo com LeGates (2011), seus objetivos rompiam com o paradigma de ser destinado a mulher a reclusão ao mundo privado (lar), enquanto ao homem era destinado a vida pública.

Assim, o movimento seguiu diferentes abordagens. Como ressalta LeGates (2011), os historiadores caracterizaram duas maiores vertentes: o feminismo maternal

em que ressaltava a contribuição da mulher para a sociedade devido ao seu instinto maternal e buscava de forma otimista uma transformação na categoria masculina, ao invés de apenas incluir as mulheres.

Por sua vez, o feminismo liberal era inspirado na ideologia liberal a igualdade de direitos em defesa do voto nas mesmas condições aplicadas aos homens. Assim, elas não buscavam o voto universal feminino, e sim no sufrágio restringido por requisitos econômicos e patrimoniais, posto que naquele momento em diversos países o voto masculino era restrito apenas aos homens adultos com boas condições financeiras e que possuíssem propriedades, como é o caso da Inglaterra.

No entanto, inicia-se uma onda anti sufragista que entendia que ao aprovarem o sufrágio feminino estariam colocando em perigo a família, os valores culturais e a ordem social, pois significava permitir a entrada da mulher na esfera pública e o abandono do papel de dona de casa. Ainda de acordo com LeGates (2011), ao se tornarem sujeitos livres e autônomos, que não dependiam da figura masculina, a mulher poderia estabelecer uma relação direta com o Estado e assim reivindicar o espaço político. Tais grupos ainda consideravam ilegítima a busca pelo sufrágio visto que o exercício da cidadania implicava em defender a pátria, mas este discurso vai ser ineficaz uma vez que as mulheres desempenharam papéis fundamentais durante a Primeira Guerra Mundial.

De acordo com Nash (2011), para desacreditar o movimento foi utilizada a imprensa e a propaganda pelas campanhas anti sufragista, como exemplo, utilizavam de caricaturas como instrumento destrutivo para ridicularizar as sufragistas, atribuindo-lhes traços masculinos e considerando-as feias. Também eram constantes as insinuações de que as militantes tornavam-se sufragistas por não satisfazerem seus instintos sexuais. Esses mecanismos buscavam intimidar e repreender psicologicamente as mulheres atuantes do movimento.

Em meados da década de 1980, ainda estava distante a efetivação do direito ao voto feminino, já que faltava suporte entre as mulheres e a expansão dos movimentos anti sufragistas. Ainda nesse cenário, os partidos políticos temiam a aproximação com a causa. De acordo com Banks (1981), o partido Liberal temia o aumento de número de votantes do partido Conservador, pois acreditava que as mulheres eram facilmente influenciadas pela igreja. Vale salientar que as sufragistas buscavam equivalência quanto aos homens no direito de votar, e nesse período a Inglaterra ainda contava com o voto censitário, ou seja, reservado apenas àqueles cidadãos que atendiam a certos critérios econômicos.

A liderança do Partido Conservador, que aparentemente poderia se interessar pelos votos, não o fez, pois, em sua grande maioria, seus componentes eram adeptos dos movimentos anti sufragistas.

Ainda de acordo com Banks (2011), durante a virada do século, o movimento se aproximou das organizações de trabalhadores, mas estas acabaram por afastar-se, pois acreditavam que a proximidade levaria a consequências negativas para o Partido dos Trabalhadores, visto que a conquista do voto feminino em tal contexto significaria o avanço da pauta apenas para as mulheres mais abastadas economicamente, o que não inclui o voto das trabalhadoras, as quais constituem parte de sua base representativa. Não aceitar a defesa da causa sufragista em um ambiente político de voto censitário - baseado em questões econômicas - acabou, portanto, por afastar a classe trabalhadora organizada da luta neste momento.

Dentro deste cenário desagregador e pouco propício para a aquisição do direito ao voto, ocorrem transformações no seio do movimento sufragista. É assim que, ainda em 1903, Emmeline Pankhurst, militante sufragista, opta por construir uma corrente radical do movimento, tendo sido seguida por outras mulheres, que ficam conhecidas como *Suffragettes*. No ano de 1907, após perder o apoio do Partido dos Trabalhadores, o grupo fundado por Pankhurst procura entrar em consenso com o Partido Conservador.

No entanto, tal movimentação não impediu a radicalização do grupo organizado de mulheres, as quais dividiram-se em sufragistas – corrente moderada – e *Suffragettes*. Enquanto aquelas apostaram no diálogo parlamentar como instrumento de consecução da conquista do voto, estas optaram por ocupar as ruas em um enfrentamento mais aberto com a ideologia patriarcal, onde os confrontos policiais faziam-se presentes e causavam, em parcelas da população, comoção.

No ano de 1912, o sufrágio masculino se aproximava e o Partido dos Trabalhadores decidiu apoiar novamente a causa das sufragistas assumindo o compromisso de se opor a qualquer reforma eleitoral que não contemplasse as mulheres. Uma lei foi proposta visando essa inclusão, mas foi recusada e tal ação acarretou na fase mais radical do movimento sufragista, que foi interrompida pelo desencadear da Primeira Guerra Mundial.

Com a eclosão da guerra, as sufragistas se dedicaram à causa bélica e após o fim da guerra, devido a seu desempenho durante o período crítico, as mulheres foram incluídas na reforma eleitoral da Grã-Bretanha. Segundo Nash (2011), no ano de 1918, foi introduzido o sufrágio universal masculino e o sufrágio limitado feminino para

aquelas mulheres que tivessem mais de 30 anos e alto poder aquisitivo. É apenas no ano de 1928 que ocorre a implementação do sufrágio universal feminino.

Nesse mesmo período ocorre, nos Estados Unidos, o combate à escravidão e a luta pela aquisição de direitos básicos. Durante esse momento, abolicionista e ex-escravizada, Sojourner Truth, traz em seu discurso, falas que serão fundamentais para a história do direito feminino e aquisição dos direitos dos povos negros:

E não sou mulher? Olhem pra mim! Olhem pro meu braço! Tenho arado e plantado, e juntado em celeiros, e nenhum homem poderia me liderar! E não sou uma mulher? Posso trabalhar tanto quanto e comer tanto quanto um homem – quando consigo o que comer – e aguentar o chicote também! E não sou uma mulher? Dei à luz treze filhos, e vi a grande maioria ser vendida para a escravidão, e quando eu chorei com minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus me ouviu! E não sou mulher? Se a primeira mulher feita por Deus teve força bastante para virar o mundo de ponta-cabeça sozinha, estas mulheres juntas serão capazes de colocá-lo na posição certa novamente! E agora que elas estão querendo fazê-lo, é melhor que os homens permitam (Truth *apud* Santos; Azevedo, 2020, p. 24).

A partir desse discurso, as mulheres começam a refletir sobre os atravessamentos que sofrem pelo gênero e pela cor, mas que só ganharão forças nas ondas seguintes. Diante desse novo ponto de vista, é aberto o horizonte a outras perspectivas: de um lado as demandas que representavam as especificidades do público feminino de classe média e da elite, e de outro as trabalhadoras, proletárias, que tinham outras especificidades como desigualdades salariais, essas últimas se aproximavam das discussões sobre sua inserção no movimento marxista de Clara Zetkin e Alexandra Kollontai; socialista de Flora Tristan e anarquista de Ema Goldman.

Em meados da década de 1960, surge a segunda onda do feminismo. Nesse momento, o movimento começa a reivindicar o direito reprodutivo e as discussões acerca da sexualidade. Esse período é marcado pela crítica aos concursos de beleza, uma vez que estes tratavam as mulheres como objetos. Ainda nesse período, começam a teorizar a origem da condição feminina e foi aí que as feministas começaram a compreender o que unia todas as mulheres: a opressão com base no sexo.

Algumas das escritoras importantes para essas discussões foram Simone de Beauvoir, com seu livro *O Segundo Sexo* (2016), que busca refletir sobre o que é ser mulher a partir do ponto de vista da biologia, da psicanálise e do materialismo histórico, expondo que a construção dos conceitos “mulher/homem” e suas posições dentro da sociedade são construídas socialmente para oprimir a mulher.

Por sua vez, Beth Friedan, com a obra *A Mística feminina* (1963), em que discute após recolher depoimentos de mulheres de classe média, nos Estados Unidos, sobre o ambiente familiar e como a mídia, as revistas e a educação estava voltada a induzir a mulher a pensar que só deveria interessar-se por questões que estivessem voltadas ao ambiente doméstico, a educação dos filhos ou sua satisfação sexual. Essa pressão acabou por desencadear uma crise de identidade, pois as mulheres estavam insatisfeitas por não desenvolverem o próprio potencial ao passo que tentavam atingir uma feminilidade pregada pela mística feminina.

A partir dessa compreensão, são essas mulheres as pioneiras na crítica à pornografia, à prostituição, à exploração da mulher via casamento e maternidade, ao estupro e à violência sexual como ferramenta de manutenção do poder masculino. Entretanto, os grupos feministas ainda eram formados em sua maioria por mulheres brancas, de classe alta, que tinham acesso à educação. Sendo assim, sua pauta não contemplava as necessidades específicas dos grupos de mulheres negras, pobres e lésbicas.

Segundo bell hooks, a pauta feminista da segunda onda atendia especificamente a um seletivo grupo de mulheres que estariam entediadas com as vidas que levavam (hooks, 1984, p. 193-194). Para hooks, esse grupo de feministas brancas e elitizadas não estaria consciente de que suas perspectivas refletiam a opressão quanto à classe e a raça: “o racismo abunda nos escritos de feministas brancas, reforçando a supremacia e negando a possibilidade das mulheres se unirem politicamente através das fronteiras étnicas e raciais” (hooks, 1984, p. 195). No entanto, ela ainda admite que nos últimos anos vem ocorrendo uma maior conscientização por parte dos diversos grupos do movimento feminista.

De acordo com Spivak (2010), o sujeito subalterno entendia que, para além da opressão sofrida por causa do gênero, ainda havia a opressão quanto à classe, à etnia e sexualidade, ou seja, consideramos que o sujeito subalterno precisa ser visto de uma forma heterogênea, afinal, a opressão sofrida por uma mulher branca é diferente da opressão sofrida por uma mulher negra, uma vez que a segunda é duplamente oprimida (pelo gênero e pela raça).

Neste momento, o feminismo negro ganha força enquanto grupo independente, uma vez que ele se baseia nos estudos e teorias, como também nas experiências vividas pelas mulheres negras, nas análises materiais, empíricas e históricas para explicar sua opressão, mas também buscavam fortalecer suas raízes com finalidade de fortalecer a identidade negra.

Embora as ondas feministas tenham objetivado o combate da opressão sexista, falharam em não lançar o olhar para as particularidades das mulheres negras. Diante deste cenário, Patrícia Hill Collins afirma que:

Apesar de que as intelectuais negras tenham expressado, desde muito tempo, uma consciência feminista única sobre a intersecção de raça e classe na estruturação de gênero, historicamente não temos sido participantes plenas das organizações feministas brancas (Collins, 1990, p. 7).

bell hooks (1998) corrobora o pensamento de Collins ao criticar a obra *A mística feminina*, de Betty Friedan (1963), pois, apesar de abrir caminhos para o movimento feminista contemporâneo, é excludente, colocando como invisíveis as mulheres negras e de classe baixa. Diante do exposto, a autora ressalta que o racismo é visível nos escritos de feministas brancas.

As deficiências do feminismo (branco, de classe média) e a necessidade de desenvolvimento de uma teoria que fortalecesse as diferenças dos diversos grupos feministas e da filosofia identitária acabaram culminando na emergência da terceira onda do feminismo, iniciada na década de 1990. Nesta nova onda, as mulheres começam a introduzir na luta feminista a ideia de “interseccionalidade” como uma ferramenta para entender os diferentes tipos de opressões que atingem diferentes grupos de mulheres.

O termo “Interseccionalidade” foi cunhado pela intelectual feminista afro-americana Kimberlé Crenshaw, em 1989, em seu artigo *Desmarginalizando a intersecção de raça e sexo: uma crítica feminista negra da doutrina antidiscriminação, teoria feminista e políticas antirracistas*. No ano de 1991, a autora reaplicou o conceito no texto *Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres de cor*, onde reflete sobre a marginalização estrutural da mulher negra e outras opressões que a atravessam ao mesmo tempo. Dessa forma, a intelectual propõe o uso de uma metodologia interseccional para enfrentar as causas e efeitos da violência contra a mulher negra. Vale salientar que tal conceito surge no âmbito jurídico, área de formação de Crenshaw, que salienta:

Desde então, o termo demarca o paradigma teórico e metodológico da tradição feminista negra, promovendo intervenções políticas e letramentos jurídicos sobre quais condições estruturais o racismo, o sexismo e violências correlatas se sobrepõem, discriminam e criam encargos singulares às mulheres negras (Crenshaw, 1991, p. 54 *apud* Assis, 2019, p. 19).

De forma objetiva, Crenshaw define a metodologia interseccional como:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (Crenshaw, 2002, p.177).

É dentro dessa abordagem interseccional que o movimento feminista de terceira onda propõe lançar um novo olhar sobre o movimento, uma vez que não é mais possível universalizar a mulher. É fundamental ressaltar e reconhecer as diferenças e experiências das mulheres. A terceira onda do feminismo busca desconstruir pensamentos categóricos, padronizados, uma vez que cada grupo tem realidades e necessidades de um feminismo que atenda suas especificidades.

É nesse cenário, segundo Narvaz e Köller, que o movimento irá se dedicar a reconhecer “diferenças, da alteridade, da diversidade e da produção discursiva da subjetividade” e, portanto, o foco deixa de ser limitado às “mulheres” e passa as “relações de gênero” (Narvaz; Köller, 2006, p. 649).

Houve, portanto, uma revisão das pautas feministas que passaram a incluir questões relativas à masculinidade, ao movimento LGBTQIAP+ e toda a Teoria *Queer*, que tinha como referência as reflexões de Judith Butler. Destarte, é nesse ambiente que o movimento propõe uma visão mais fluida e que integra outros grupos minoritários, os quais também são atravessados pelas opressões originadas pelo sistema patriarcal (Siqueira; Bussinger, 2018).

Atualmente, para além das discussões da terceira onda, Ribeiro, O’Dwyer e Heilborn (2018) afirmam que está em processo de construção uma nova onda do feminismo – “Quarta Onda”, que fora apresentada no ano de 2016, no Dossiê da revista *Cult* como “A revolução feminista, negra, jovem, vadia, Queer”. Tal proposta traz à tona a importância da expansão e massificação das redes sociais e novas tecnologias – denominada por Coelho (2016) como ciberfeminismo - como instrumentos de popularização e acesso aos debates e ressignificação do movimento feminista e dos símbolos ligados à feminilidade (Ferreira, 2015).

De acordo com Pedro (2017), essa nova onda possibilitou a democratização do feminismo que hoje tem aceitação de mulheres e homens. Neste momento, o feminismo abraça a visão de sororidade, que, segundo a pesquisadora, difunde “que

as mulheres se tratem como uma irmandade e todas se ajudem quando observar que alguma mulher pode estar em risco” (Pedro, 2017, p.5).

3.1 O olhar Afrocentrado para o empoderamento das mulheres

É comum ouvir a afirmação de que o feminismo não é africano, no entanto, apesar da terminologia ser ocidentalizada, na prática as mulheres africanas vêm, desde o período pré-colonial, resistindo às opressões do sistema patriarcal. Antes da colonização estas sociedades conferiam às mulheres papéis sociais relevantes.

Após a independência dos países africanos, iniciou-se um processo de fortalecimento dos diversos grupos étnicos existentes. No entanto, no que tange ao movimento feminista, este acaba por possuir vertentes diferentes, como podemos observar ao ler autoras africanas discutindo sobre o papel da mulher nas sociedades que vivem e o debate sobre o empoderamento da mulher e a busca por marcar as disparidades entre as epistemologias europeias e africanas. Nesse sentido, uma das principais estratégias é exibir os modelos de gestão estatal do ocidente e os modelos pré-coloniais desses países, onde a mulher participava ativamente, como exemplo o matriarcado, a governança *dual sex* (Amadiume, 1997, p. 110).

Anteriormente ao período colonial, as mulheres ocupavam todas as camadas sociais e espaços de poder, o que veio a ser uma ameaça para o colonizador europeu que, ao impor seu modo de vida e seus costumes instituiu aos povos africanos o modelo patriarcal e, a partir do Tratado de Berlim impôs seu modelo eurocêntrico de gestão (o Estado).

De acordo com Amadiume (1997), muitos são os registros de mulheres líderes, imperatrizes, rainhas-mães que remontam à Antiguidade Africana em Impérios como Núbia, Etiópia e Egito. A liderança feminina perpassava as organizações formais e informais de mulheres, como exemplo as sociedades Igbo, Iorubá e a Ube da Nigéria, entre outras (Amadiume, 1997, p. 111).

Ainda de acordo com pesquisadora, as experiências históricas das mulheres europeias e africanas são dispare, já que aquelas lutaram para ganhar poder nas estruturas formais, enquanto a imposição colonial europeia nos países africanos acabou por desvalorizar e oprimir o gênero feminino. Assim, as africanas acabaram por perder o poder de autonomia que outrora tinham e as mulheres europeias têm ganhado poder (Amadiume, 1997, p, 111).

No entanto, ao longo da história do continente africano, mesmo após a perda de poder político, da autonomia e frente às pressões impostas pelo colonialismo, as

mulheres lutaram na África Ocidental, na Rebelião das Mulheres Kom, nos Camarões, na Guerra das Mulheres Igbos, na Nigéria, entre tantas outras.

Elas integraram também os movimentos por independência desde a formulação das pautas até as trincheiras. Entretanto, ao conquistarem as independências foram invisibilizadas pelos regimes autoritários.

Nos anos de 1980 com a crise econômica vigente, as mulheres encontraram brechas para se reorganizarem na busca pelo empoderamento. Eventos como as Conferências Mundiais sobre a Mulher da ONU, ocorridas em Nairóbi (Quênia), em 1985, e em Pequim (China), em 1995, encontros regionais e internacionais possibilitaram a troca de ideias e pensar novas estratégias para reivindicar seus direitos. Diante desse cenário plural, surgem diversos movimentos de empoderamento das mulheres, dentre eles: O Feminismo do Norte, WID, Pós-Africano, Mulherismo e Mulherismo Africana.

O movimento feminista do Norte, segundo Amadiume, utiliza de conceitos e definições do feminismo branco e universalista, o que tenta impor ao movimento de feministas do Sul. A imagem das mulheres do Sul dominante no Norte é vista para as feministas africanas como uma forma de dominação, resquícios da colonização, vendo a mulher do Sul como exótica, vítima, que precisa ser salva pela “missão civilizadora” (Amadiume, 1987).

O feminismo do Norte lança o olhar sobre as mulheres como sendo “Mulheres dos Outros”, ou seja, mulheres que estão aprisionadas pela cultura a que pertencem, o que o Ocidente acaba por utilizar como justificativa para “salvar essas mulheres” a partir da colonização. Através desse pensamento “culturalista”, o movimento acaba por estereotipar e distorcer a cultura do Outro.

Em África, essa ação é conhecida como *Women in Development* (WID)², que surge na Década das Mulheres das Nações Unidas (1975-1985) e programas destinados às mulheres desenvolvido pela ONU e outras agências internacionais que eram formadas, na sua maioria, por mulheres brancas, europeias ou norte-americanas, de classe média (Mbilinyi, 1992).

No pensamento WID, a opressão vivenciada pela mulher africana estava no fato dela ser pobre, rural, iletrada, presa à tradição, ao casamento e ao ambiente doméstico. Tal pensamento acaba por não atender à realidade da mulher africana, que em grande parte vive na cidade, às diferenças de classes, educação e trabalho.

Nessa perspectiva, o movimento feminista africano é reduzido como um “feminismo de sobrevivência”, que luta por questões práticas de sobrevivência como

o acesso a comida, água, educação. Pautas como a luta por direitos políticos, econômicos e sociais não seriam vistos como questões do feminismo africano.

Após a denúncia do feminismo do norte e do modelo WID serem baseados no imperialismo e dominação ocidental, a crítica feminista africana inicia um primeiro momento de construção e demarcação de um feminismo que atendesse a mulher africana. Nas décadas de 1980 e 1990, o movimento feminista africano procura desconstruir as teorias utilizadas pelo feminismo ocidental.

Nesse primeiro momento, as teóricas africanas se baseiam no estudo da história, numa perspectiva etnográfica, retomando a construção das sociedades pré-coloniais, em que as mulheres ocupavam papéis importantes em suas comunidades. Duas grandes teóricas a respeito dessa temática são as nigerianas Ifi Amadiume e Oyèrónké Oyěwùmí, que estudaram determinadas sociedades tradicionais seguindo a mesma estratégia para ressignificar a categoria *gender* (gênero), uma vez que sua conceituação e utilização podem ter sentidos diferentes para as comunidades africanas e para os estudos ocidentais.

Ifi Amadiume, em sua obra *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*³ (1987), apresenta um estudo etnográfico de uma comunidade Nnobi de etnia Igbo, na Nigéria, no período pré-colonial, colonial e pós-independência. Este estudo tem a pretensão de contestar que essa comunidade possuía uma organização social em que os papéis de cada membro não eram estabelecidos de acordo com o gênero.

As funções de ordem política, social, econômica, religiosa e dentro das construções familiares poderiam ser desempenhadas por ambos os sexos. Segundo a autora, a posição social que ocupavam as mulheres no espaço público e privado vem a desaparecer com a chegada dos colonizadores, que lhes impõem o modelo doméstico e passivo da mulher vitoriana. Segundo Oyèrónké Oyewùmí (1997), o feminismo do Norte não enxergava o fato de que havia comunidades em que a categoria “mulher” não existia enquanto grupo, uma vez que o princípio de organização era a idade ou a geração.

O movimento feminista “pós-africano” (Mekgwe, 2010) discorda do movimento etnográfico uma vez que este ignora as consequências da colonização e a impossibilidade de recuperar a era pré-colonial. Essa nova forma de pensar entende que a hibridização e as experiências das mulheres africanas são transformadas pelo encontro colonial.

O feminismo pós-africano propõe superar a dicotomia do colonizador/colonizado e reconhecer as africanas e os africanos como autores de suas histórias, visíveis e

possuidores de voz. A proposta visa entender a heterogeneidade de identidades, incluindo fatores como raça, classe, etc.

Mesmo após a repercussão do movimento feminista em África, muitas mulheres não se declaravam feministas, pois não achavam que o termo correspondia às suas necessidades e realidades. Como ressalta Juliana Makuchi Nfha-Abbenyi (1997), essa expressão “feminista” estava mais ligada a um grupo ocidental privilegiado de mulheres e, muitas vezes, quando a palavra era usada nos contextos socioculturais africanos estava carregada de conotações pejorativas.

Segundo Spivak (1990), as feministas do primeiro mundo, por serem mulheres, acreditam estar autorizadas para falar das opressões sofridas pelas mulheres do terceiro mundo, colonizando o pensamento e a experiência da mulher do terceiro mundo e apropriando-se do seu espaço de fala. Segundo a autora, essas mulheres devem aprender a falar *com* as mulheres, e não *por* elas.

É importante reconhecer suas especificidades e os contextos políticos, culturais e institucionais nos quais estão inseridas, como ressalta ao dizer que “o espaço do qual se fala está sempre atravessado por discursos conflitantes e muda de aspecto conforme a classe social, a educação, o gênero, a sexualidade e a etnia” (SPIVAK, 2010, p. 167).

Por isso, as africanas que não se declaravam feministas utilizaram outra nomenclatura, a saber: o “mulherismo”. Proposição teórica nascida nos EUA, com Alice Walker, em sua obra *In Search of Our Mothers Gardens*² (1983), que prega que as teorias vindas da Europa não servem para as mulheres negras, estejam elas em diáspora ou nativas do continente africano. Estas deveriam buscar um reencontro com sua ancestralidade africana, uma verdadeira teoria matriarcal e afrocentrada. O mulherismo discute questões raciais, de classe e sexo, como afirma bell hooks:

O racismo está infestado na escrita de feministas brancas, reforçando a supremacia branca e a negando a possibilidade de que as mulheres se unam politicamente para além de fronteiras étnicas e raciais. Para as escritoras mulheristas, a opressão racial e de classe são inseparáveis da opressão sexista. Muitas escritoras mulheristas descrevem as opressões racial e de classe como tendo precedência sobre a opressão sexista. Isto se deve ao fato das mulheristas acreditarem que a emancipação das mulheres negras não pode ser alcançada sem a emancipação da raça inteira. As mulheristas, portanto, acreditam na parceria com seus homens. Esta característica distingue o mulherismo do feminismo, que é principalmente uma ideologia separatista (hooks, 1998, p.195).

² Em busca dos jardins de nossas mães.

Chikwenye Okonjo Ogunyemi (1985) também faz uso do termo para descrever a experiência das mulheres africanas no que diz respeito ao mulherismo ser uma forma de feminismo “African womanism believes in the freedom and independence of women like feminism”³ (Ogunyemi *apud* Arndt, 2002, p. 39). Para além, Ogunyemi entende que as questões de gênero não podem ser separadas dos outros fatores da realidade da mulher. Contudo, sua concepção de mulherismo africano pode diferir ligeiramente do mulherismo criado por Alice Walker.

Primeiro, ela critica o uso da palavra “negro” por considerá-lo elástico já que tem sido utilizada para se referir a todas as pessoas que não possuem ascendência branca. Segundo, pelo discurso mulherista estadunidense, se concentrar na teoria racial é prioridade. Contudo, em África priorizaram as questões econômicas e sexistas para assim construir uma teoria autóctone que afete, de maneira significativa, suas experiências. E, em terceiro, o mulherismo afro-americano incorpora a lesbiandade como uma opção para que as mulheres combatam a opressão. No entanto, em África, essa temática não ganhou espaço, pois a estrutura heterossexual do matrimônio e seus desdobramentos na família são fundamentais para a experiência feminina.

A afro-americana Clenora Hudson-Weems (1993) criou o conceito de Mulherismo Africana (vale reforçar que a escrita é assim mesmo), teoria que está destinada exclusivamente às mulheres de ascendência africana. Essa demarcação de ser voltado apenas para as mulheres africanas, tanto da diáspora quanto nativas do Continente Africano. O Mulherismo Africana é uma ideologia que tem como objetivo criar critérios próprios para avaliar suas realidades (teoria e prática) a partir de uma visão afrocentrada (Hudson-Weems, 1993, p. 50).

Conforme Diop (2014), o Mulherismo Africana vem propor um caminho que recentraliza o eixo povoador africano, com o intuito de resgatar características do matriarcado africana como coletivismo, xenofilia, cosmopolitismo e valores calcados na paz, otimismo, bondade e justiça.

A teoria também discute questões relacionadas à classe social. Para isso, Hudson-Weems (1993) elenca dezoito características:

- i) terminologia própria,
- ii) auto-definição,
- iii) a centralidade da família,
- iv) uma genuína irmandade no feminino,
- v) fortaleza,
- vi) colaboração com os homens na luta de emancipação,
- vii) unidade,
- viii) autenticidade,

³ O mulherismo africano acredita na liberdade e independência das mulheres como o feminismo.

- ix) flexibilidade de papéis,
- x) respeito,
- xi) reconhecimento pelo outro,
- xii) espiritualidade,
- xiii) compatibilidade com o homem,
- xiv) respeito pelos mais velhos,
- xv) adaptabilidade,
- xvi) ambição,
- xvii) maternidade,
- xviii) sustento dos filhos. (Hudson-Weems, 1993, p. 25-30)

A autora justifica sua atitude separatista por entender que o feminismo foi criado por mulheres brancas e para responder às suas necessidades. Para Hudson-Weems, o feminismo é exclusivista, pois as mulheres negras não foram convidadas a fazerem parte dele. Para ela, a ideia base do *Womanism Africano* e que o diferencia do feminismo (branco) são as questões relacionadas com a raça e os preconceitos ligados à classe social, que são necessários pensar quando se fala em agenda da comunidade africana.

Outra teoria africana importante para este estudo foi proposta pela nigeriana, Molara Ogundipe-Leslie, chamada *Stiwanism*. De acordo Ogundipe-Leslie, as mulheres lutam por igualdade e inclusão nos processos de transformação social, política, cultural, mas sempre mantendo o respeito pelas tradições. Também vislumbra a participação de homens na construção do movimento. (Ogundipe-Leslie, 1994, p. 229-230).

Soma-se a este manancial de autoras a própria Chimamanda Gnozi Adichie (2015), que afirma que a hierarquia de gênero tem caráter fundamental nas conjunturas sociais. Os lugares ocupados pelos sujeitos nessa hierarquia e a desigualdade advinda dela devem ser tratadas com cuidado para que as formas de opressão de classe e raça sejam tratados junto com as questões de gênero, uma vez que esta não pode ser analisada de forma individual. Discorrer sobre feminismo no singular não é mais uma abstração intelectual, já que existe uma heterogeneidade de teorias, grupos e ações afirmativas femininas. Logo, falamos em feminismos, como aponta Adichie.

3.2 Literatura no Continente Africano

Historicamente, o lugar da mulher na sociedade foi colocado como inferior ao do homem. Dentro de uma sociedade pautada no patriarcado, silenciar qualquer expressão política, teórica ou artística se fazia necessário. Se a mulher era vista como inferior, conseqüentemente não era vista como leitora, crítica, reflexiva e

principalmente capaz de escrever. Diante disso, sua produção literária era invisibilizada e as personagens femininas dentro da literatura eram criadas sob a perspectiva masculina.

Entretanto, apesar de ter sido silenciada por séculos, as mulheres escritoras não viveram de forma passiva, elas continuaram produzindo literatura e lutando por sua inserção e valorização dentro do campo literário. Após o início das lutas por direitos para as mulheres, elas começam a se infiltrar em ambientes que antes eram privilegiados aos homens, dentre eles enfatizamos a literatura, passando a escreverem e publicar seus textos em jornais. Todavia, como salienta Zahidé Lupinaci Muzart:

“Que se valer de pseudônimos masculinos para escapar às prováveis retaliações a seus romances, motivadas por esse “detalhe” referente à autoria. É o caso, por exemplo, de George Eliot, pseudônimo da inglesa Mary Ann Evans, autora de *The mill on the floss* e de *Middlemarch*; de George Sand, pseudônimo da francesa Amandine Aurore Lucile Dupin, autora de *Valentine*. Outras escritoras conseguiram impor seus nomes, não sem muito esforço, no sério mundo dos homens letrados. Caso da inglesa Charlotte Brontë, autora de *Shirley* e *Jane Eyre*. No Brasil, diversas foram as vozes femininas que romperam o silêncio e publicaram textos de alto valor literário, denunciadores da opressão da mulher, embora a crítica não os tenha reconhecido na época. O primeiro romance brasileiro de autoria feminina de que se tem notícia foi *Úrsula* (1859), de Maria Firmina dos Reis, foi seguido de muitos outros, [...]” (Muzart *apud* Zolin, 2009, p. 221).

Para que a mulher pudesse publicar seus textos era necessário criar um pseudônimo masculino para não sofrer retaliações por parte dos leitores. Dessa forma, apesar das conquistas, as mulheres se viam ainda presas ao sistema patriarcal. Vale salientar que aquelas que subvertiam o sistema eram vistas com maus olhos pela sociedade.

Corroborando com o pensamento de Zolin, Virgínia Woolf em seu ensaio *Um teto todo seu* (2014), além de expor as disparidades entre produções literárias masculinas e femininas, uma vez que quase não se tem registros sobre a produção literária feminina nos primeiros séculos, também expõe que muitos dos trabalhos anônimos seriam escritos por mulheres. Muitas vezes, ao exporem os nomes das escritoras, as obras não eram aceitas pela crítica ou utilizavam pseudônimos masculinos para livrarem-se das críticas baseadas no sexismo. Para Simone de Beauvoir “A Inglaterra vitoriana restringia imperiosamente a mulher ao lar; Jane Austen escondia-se para escrever. Era preciso muita coragem e um destino excepcional para tornar-se George Elliot ou Emile Bronte” (Beauvoir, 2016a, p. 179).

Essa realidade passa a ser modificada de forma lenta, consolidando-se no século XX, com o aumento de mulheres a dedicarem-se à escrita ficcional. Entretanto, como ressalta Woolf em sua obra, a necessidade da autonomia financeira da mulher para produzir sua literatura, assim como um espaço para criação literária. A escritora ainda lança questionamentos de como seria a história das mulheres se elas tivessem as mesmas oportunidades/liberdade que os homens. Para exemplificar a inquietação, Woolf questiona se caso o escritor William Shakespeare tivesse uma irmã com as mesmas habilidades na escrita que ele, se ela teria a mesma facilidade em estudar, produzir e publicar seu trabalho.

bell hooks, em sua obra *Ensinando a Transgredir: a educação como prática da liberdade* (2017), ressalta a importância e necessidade das mulheres se organizarem em busca de seus direitos, pois a partir da organização das mulheres e do movimento feminista e expor o preconceito de gênero e o sistema patriarcal, muitos trabalhos escritos por mulheres que anteriormente não foram publicados e/ou excluídos de circulação, passaram a ser resgatados e publicados, colaborando para surgimento de novos trabalhos de autoria feminina e fortalecendo uma literatura mais plural.

Zolin (2009), por sua vez, reitera que após conhecerem os feminismos, essas escritoras entram no mundo da ficção, criando narrativas povoadas de personagens femininas conscientes de sua dependência, submissão e os processos de opressão que sofrem, o que vem a desestabilizar o sistema patriarcal, já que o lugar reservado à mulher, e legitimado pelo discurso hegemônico, seria o do silenciamento (Spivak, 2010).

Entretanto, apesar das conquistas, muitas mulheres não se viam representadas, uma vez que as demandas e pautas das brancas e negras tinham necessidades divergentes. Enquanto aquelas conquistaram o direito à educação, a estas foi negada.

Observa-se então, que em decorrência dos discursos ideológicos de poder, a mulher negra é afastada dos espaços de poder e de produção de discursos, característica que se reflete até mesmo na literatura. A mulher negra é duplamente oprimida pelo gênero e raça, e muitas vezes pela classe social.

Ao impor sua voz na literatura, a mulher negra/indígena, anteriormente silenciadas utilizam a fala para desconstruir e escancarar as opressões vivenciadas por milhares de mulheres que não se enquadram nos padrões ocidentais, com histórias e personagens femininas que trazem em suas falas gritos de luta, socorro, resistência, como é o caso da escritora brasileira, Carolina Maria de Jesus, em sua obra *Quarto de Despejo* (1960), que denuncia em sua escrita a realidade de mulheres

que anseiam por comida, educação e direitos básicos para a mulher pobre, negra e favelada nas metrópoles brasileiras.

Por sua vez, Lélia Gonzalez traz em seu pensamento a descolonização do saber a partir da categoria de Amefricanidade, que vem a recuperar as histórias de resistência e luta dos povos colonizados contra as diversas violências causadas pela colonialidade do poder. Assim, ao resistir, os povos se afastam cada vez mais das visões de mundo impostas pelo pensamento eurocêntrico. Embora existam particularidades, todos os povos que foram outrora colonizados possuem também semelhanças, como aponta Gonzalez:

Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim com parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades. [...] o racismo estabelece uma hierarquia racial e cultural que opõe a 'superioridade' branca ocidental à 'inferioridade' negroafricana. A África é o continente 'obscuro', sem uma história própria (Hegel); por isso, a Razão é branca, enquanto a Emoção é negra. Assim, dada a sua 'natureza sub-humana', a exploração sócio-econômica dos amefricanos por todo o continente, é considerada 'natural' (Gonzalez, 1988a, p. 71.).

Ao entender que é imposto o modelo epistemológico ocidental como o único modelo de produção de conhecimento, consegue-se perceber a hierarquização de saberes como um reflexo da discriminação racial, já que o único modelo aceitável é o branco. A partir desse pensamento, qualquer forma divergente de produção de conhecimento fora vista como inferior.

A partir da criação do conceito Amefricanidade, Gonzalez propõe uma nova forma de pensar e produzir conhecimento a partir da perspectiva e voz do outro/subalterno, dos que vivem à margem da sociedade, os trazendo para o centro da investigação e fazendo que eles sejam sujeitos ativos na produção de conhecimento a partir de suas experiências ao enfrentar as opressões impostas pelo sistema colonial. Portanto, o ato de valorizar a descolonização dos saberes possibilita que mulheres negras e indígenas proponham novas propostas epistemológicas.

No continente africano, apesar de várias mulheres escritoras serem mundialmente conhecidas, o cânone literário das literaturas africanas e das culturas nacionais continuam a ser constituídos em sua maioria por homens. Este fato vem sendo denunciado pelas próprias mulheres e pela crítica feminista desde os anos 1980.

Mesmo a mulher africana tendo um papel fundamental no seio familiar como contadora de histórias, a elas foi negado por muito tempo o direito a se manifestar textualmente e verbalmente, sendo silenciadas pelo sistema patriarcal. No entanto, essa situação vem sofrendo alterações significativas e algumas escritoras vêm sendo reconhecidas e contribuindo para construção da identidade dos povos africanos e, segundo Cunha (2010, p. 65), pelo olhar da mulher vai-se “delineando a visão de um mundo na perspectiva feminina”.

A literatura vem sendo conhecida como instrumento de combate a essa exclusão no imaginário, no discurso e nas ideologias. No entanto, não apenas no continente africano a mulher escritora foi deixada de lado, como já fora mencionado acima, porém aqui são notáveis as razões culturais e políticas para o reduzido número de mulheres escritoras no cânone das literaturas africanas.

Esse fato se explica devido à própria conceituação de “literatura africana” surgir durante o conflito do colonialismo. O conceito surge como uma afirmação anticolonial em que a cultura assume um papel fundamental. Aqui é visto como uma identidade africana negra moldada e protagonizada pela elite masculina contra o colonizador.

Segundo Brown (1981), a limitação da mulher na literatura não é responsabilidade exclusiva do colonialismo, uma vez que nas culturas tradicionais de suas sociedades havia também a desigualdade de gênero, o que acabou sendo agravado quando o colonizador chega à África. Outra razão pela qual é reduzido o número de mulheres escritoras está no fato de não ter havido, até pouco tempo, equidade de oportunidades educacionais para homens e mulheres. Dessa forma, graduar-se em uma universidade era algo ainda mais distante da realidade feminina.

Diante dessa realidade, a representação feminina na literatura africana se dava inicialmente a partir da perspectiva masculina. Assim, é notável a necessidade do fortalecimento de uma literatura africana de autoria feminina para que possam reconstruir a imagem da mulher nos espaços reais e ficcionais.

Apesar de todos os impasses, a literatura africana de autoria feminina acaba conseguindo se estabelecer. O marco dessa nova produção acontece no ano de 1966, com a publicação de dois romances: *The promised land*, da queniana Grace Ogot, publicado pela editora *East African Publishing House*, em que retrata questões sobre o patriarcado, casamento, a figura da esposa africana ideia e migração. Enquanto *Efuru*, da nigeriana Flora Nwapa, publicado pela editora *Heinemann*. Stratton (1994), discute o papel tradicional atribuído ao sexo feminino, o casamento, a maternidade e a ascensão social, profissional e financeira da protagonista. Portanto, é o início de uma literatura que busca evidenciar, refletir, representar e construir formas de

resistência vinculadas a questões de gênero a partir de uma categoria africana, pois o recorte de gênero ocidental não atende as necessidades da mulher africana, já que esta categoria é uma produção cultural e social.

Com a independência dos países africanos, os primeiros escritos de mulheres são autobiográficos, como tentativa de contribuir para criação da sua própria identidade. Porém, ao lado dos problemas políticos e sociais que a literatura escrita por homens discutia, estes textos acabaram sendo considerados distantes do compromisso social e vistos como uma literatura de menor valor.

De acordo com Zulfigar (2016) a partir do desenvolvimento da literatura africana de autoria feminina, essas escritoras se esforçam para construir uma sociedade mais igualitária a partir do confronto com o sistema patriarcal e sua subversão à escrita masculina e suas representações femininas na produção literária, uma vez que as personagens femininas são subjugadas e colocadas à margem da sociedade.

Na literatura contemporânea, a literatura de autoria feminina reflete a necessidade de emancipação, autonomia política, social, financeira, epistemológica e empoderamento face às imposições do patriarcado e de suas culturas locais.

3.2.1 A Literatura Nigeriana

De acordo com os críticos Adesami e Dunton (2005) e Hewett (2005), a literatura nigeriana se divide em três gerações, sendo a primeira formada por escritores que publicaram antes ou logo após a independência, em 1960, como é o caso do escritor Chinua Chebe, este considerado o Pai da Literatura Nigeriana.

A segunda geração integrou escritores que publicaram obras após a Guerra de Biafra (Guerra Civil Nigeriana), com representantes como o poeta Niyi Osundare e, por sua vez, a terceira geração, compreende escritores que iniciaram suas publicações a partir do ano de 1980, trazendo aqui as romancistas Buchi Emecheta e Chimamanda Adichie.

Para Adesami e Dunton (2005), o que diferencia as duas primeiras gerações são: a mudança quanto ao predomínio da prosa e da poesia e reconhecimento internacional. Por sua vez, a terceira geração se caracteriza pelos aspectos temáticos: ambientação urbana, privação de direitos pelos governos corruptos e autoritários, focos no processo de leitura e escrita, encarceramento. Para Anne Whitehead (2004), a escrita literária desse período “coincide com a ficção pós-colonial em sua preocupação com o resgate da memória e o reconhecimento do que foi negado, reprimido e esquecido” (Whitehead, 2004, p. 82).

Diante disso, é perceptível que grande parte dos escritores pós-coloniais busca trazer à tona as histórias que foram postas a margem e silenciadas durante o período colonial e de pós-independência. De acordo com Bryce (2008), esses escritores buscam ainda recriar momentos específicos da história da Nigéria.

Sobre o uso do realismo na ficção africana, Abdul R. JanMohamed ressalta que “o uso do realismo no romance africano é uma reação às representações falsas e negativas da África e de sua cultura nos textos do colonialismo” (JanMohamed, 1983, p. 08 *apud* Novak, 2008, p. 38).

3.3 A Literatura Diaspórica de Chimamanda

Chimamanda Ngozi Adichie nasceu em 15 de setembro de 1977, na cidade de Abba, estado de Anambra, sul da Nigéria. De etnia Igbo, passou a infância na cidade universitária de Nsukka, no estado de Enugu, onde seu pai, James Nwoye Adichie, trabalhou como professor de estatística na Universidade da Nigéria, e sua mãe, Grace Ifeoma Adichie, era secretária.

Durante os anos de escola, recebeu prêmios acadêmicos e publicou seus primeiros textos: uma coletânea de poemas, *Decisions* [Decisões], em 1997, e uma peça de teatro, intitulada *For love of Biafra* [Por amor a Biafra], em 1998, ambos sob o pseudônimo de “Amanda N. Adichie”. Iniciou o curso de Medicina na Universidade da Nigéria e permaneceu por um ano e meio. Nesse período, foi editora da revista *The Compass*, publicada pelos alunos. Aos 19 anos mudou-se para os Estados Unidos, pois ganhou uma bolsa de estudos da *Drexel University*, na Filadélfia, para o curso de Comunicação. Em seguida, transferiu-se para a *Eastern Connecticut State University*, onde estudou Comunicação e Ciência Política. Lá escrevia artigos para a revista da Universidade, *Campus Lantern*. Formou-se em 2001 e concluiu o Mestrado em Escrita Criativa na *Johns Hopkins University*, em Baltimore, Maryland. Também fez mestrado em Estudos Africanos, pela Universidade de *Yale*, e recebeu financiamentos de universidades, como *Princeton* e *Harvard*, para pesquisa e produção de seus livros.

Seu primeiro romance, *Purple Hibiscus* (Hibisco Roxo), foi publicado em 2003, nos EUA, por uma pequena editora, *Algonquin Books*, na Carolina do Norte, e em 2004, no Reino Unido e na Nigéria. A obra foi aclamada pela crítica e recebeu diversos prêmios, sendo um dos principais o *Commonwealth Writers' Prize for Best First Book*, com a finalidade de incentivar novos escritores de ficção e divulgar sua literatura para outros países. O romance já foi traduzido para 20 línguas, dentre as quais o português brasileiro, em 2011.

No ano de 2006, o segundo romance, *Half yellow sun* (Meio sol amarelo), é publicado por editoras dos Estados Unidos, do Reino Unido e da Nigéria. Foi também sucesso de crítica, sendo incluído na lista dos 100 livros mais notáveis do ano de 2006 pelo jornal *The New York Times*. Recebeu, em 2007, o *Orange Prize* de ficção, prêmio entregue anualmente ao melhor romance escrito por uma mulher em língua inglesa, e ao qual *Purple hibiscus* havia sido indicado anteriormente. O romance foi traduzido para 25 línguas, e chegou ao Brasil em 2008. Também foi adaptado para o cinema em 2013, em uma parceria Nigéria-Estados Unidos, sendo filmado na Nigéria, lugar onde se passa a trama.

Seu terceiro livro, *The thing around your neck* (A coisa à volta do teu pescoço), publicado em 2009, é uma coleção de 12 contos publicados em jornais e revistas diversos. Já foi traduzido para 10 línguas e foi um dos finalistas ao prêmio de escritores do *Commonwealth* de 2010. Em 2013, foi publicado seu terceiro romance, *Americanah*, que foi selecionado pelo *New York Times* como um dos 10 melhores livros de 2013, além de estar na lista dos melhores de 2013 do canal britânico BBC e do jornal *The Guardian*.

Em 2014, seu discurso apresentado em dezembro de 2012 na conferência TEDxEuston, intitulado *We should all be feminists* (Todos devemos ser feministas), foi publicado como livro e traduzido para cinco línguas. Em outubro de 2016, Adichie publicou, em sua página oficial do Facebook, uma carta endereçada a uma mulher de nome "Ijeawele", intitulada "*Dear Ijeawele, or a feminist manifesto in fifteen suggestions*" (Para educar crianças feministas: um manifesto). No texto ficcional, ela dá dicas a uma amiga que acabou de ter um bebê – uma menina de nome Chizalum – sobre como criar a criança para que se torne uma feminista. Ela incentiva a mãe a falar com a filha sobre a divisão de tarefas domésticas, papéis de gênero, relacionamentos amorosos, dignidade, respeito, opressão, padrões culturais e sociais, diversidade, entre outros temas. A publicação teve grande repercussão e foi, por muitos, interpretada como um manifesto da própria escritora sobre o tipo de criação que pretende dar à filha. Após toda repercussão, o texto foi publicado como livro.

Em suas obras, Adichie propõe discursos para pensar um feminismo para além dos homens, não fazendo um confronto, mas sim uma problematização da questão de gênero, levando a mensagem de igualdade entre homens e mulheres no que tange às cobranças sociais, igualdade de oportunidades no âmbito profissional e econômico. Portanto, é notável o papel que Chimamanda assume na literatura de autoria feminina e na literatura africana de língua inglesa e pós-colonial.

Dentro de um cenário pouco propício à escritura de autoria feminina, surge Chimamanda Ngozi Adichie, com obras que tematizam o universo da mulher, com sensibilidade e um apuro estilístico que mescla vocábulos de origem africana e termos da oralidade com a língua inglesa imposta pelo colonizador. Desse modo, ela tece histórias de mulheres que, ao longo das obras, constroem suas identidades a partir do empoderamento.

Entretanto, é necessário pensar a posição que Chimamanda ocupa, uma vez que cresce dentro do ambiente universitário, teve acesso à educação, migrou para os EUA para estudar vindo a tornar-se uma figura de destaque no que diz respeito a questões sobre feminismo. Assim, é necessário pensar sobre essa diáspora em que ela se encontra e como representa a mulher nigeriana em suas obras.

Neste trabalho usa-se o termo diáspora de acordo com Avtar Brah (2011), como um deslocamento que envolve relações de poder. Diferentemente de milhões de pessoas que saem de sua terra natal devido a conflitos, guerras, perseguição e em busca de melhores condições de vida, Adichie se desloca, pois ganha uma bolsa de estudos em uma Universidade renomada.

Em entrevista concedida a Dave Egger para a revista T, da New York Times, a escritora revela que sua família é de classe média alta, e que seus pais trabalhavam na *University of Nigeria* (EGGERS, 2017, p.52), assim, sua classe social foi fundamental para Adichie se tornar um dos fenômenos globais da literatura contemporânea e da luta pelo combate ao patriarcalismo, machismo e racismo. Adichie se fez ouvir e buscou superar as opressões impostas pelo colonialismo patriarcal.

Ao ter acesso a uma educação em outro continente e se encontrar na diáspora dividindo seu tempo entre Lagos e Maryland, Adichie se insere no discurso patriarcal pós-imperialista e faz dele mote para suas narrativas. Aqui, é notável que sua classe é decisiva para que a escritora possa conhecer uma nova cultura, já que na Nigéria, assim como em outros países sul globais, em que fazer uma graduação ou pós-graduação em outro país é um privilégio que poucas pessoas tem acesso, mesmo com a ampliação de políticas públicas voltadas à educação e profissionalização. De acordo com Thibes e Carvalho (2013), é importante observar as intersecções que delimitam a subalternidade e quais ajudam a superar essa condição, que é o caso de Adichie:

Por sua vez, Spivak (1994) afirma que, ao invés de pensar na noção de subalternidade delimitada pelo imperialismo, deve-se pensar na noção de feminino, que foi utilizada por variedades da crítica feminista.

Nesse caso, a relação entre a mulher e o silêncio pode ser construída pelas próprias mulheres, quando diferenças étnicas e classe social se agrupam sob essa relação. Em outras palavras, o local de subalternidade ocupado pela mulher – duplamente, no caso da mulher negra, e triplamente, pela mulher negra e pobre – a silencia. Assim, os estudos subalternos devem levar em conta essa realidade, evidenciando a em busca de mudanças. (Thibes, De Carvalho, 2013, p.104)

A escritora utiliza de sua posição social para construir personagens que vivem situações de opressão. Por sua vez, Davis, em seu texto *As mulheres negras na construção de uma nova utopia* (2011), nos possibilita perceber que mulheres negras de classe média tem maior visibilidade e projeção em suas carreiras e agendas.

Um outro ponto que gostaria de abordar é o fato de que, quando as mulheres negras adquirem mais visibilidade, sempre se trata de mulheres de classe média. Gostaria de voltar ao século XIX, quando existiam clubes de mulheres negras que utilizavam o seguinte slogan: “Puxar para cima enquanto a gente avança”. Isso para explicar a relação atual entre as mulheres negras de classe média e as pobres a partir de um novo projeto (Davis, 2011, p.2).

Como fora dito anteriormente, a classe e a raça são indissociáveis, por isso Adichie utiliza seu privilégio de classe para investir em sua formação acadêmica, além de se profissionalizar no campo da literatura, o que vem a corroborar com o pensamento de Virginia Woolf, em *Um teto todo seu* (2004), em que essa é uma das principais condições para que uma mulher consiga escrever e publicar sua literatura. Seriam elas: ter um lugar tranquilo para escrever, independência financeira, além de alguma validação social.

Assim, analisar a partir de uma perspectiva interseccional se faz pertinente, visto que existem várias nuances que determinam o lugar de fala da mulher escritora, aqui, Adichie, e as condições de subalternidade que a ela são impostas. Cardoso (2014) aponta a necessidade de discutir raça, classe e gênero de forma interseccional em nível global para construir uma teoria transnacional sobre opressões e a busca pela construção de um discurso de resistência:

A tradução de teorias é uma metáfora para descrever como o deslocamento das ideias está profundamente imerso em questões mais amplas de globalização. A política é construída através do tráfico de teorias e práticas feministas, atravessando fronteiras geopolíticas e disciplinares. É o ir e vir de “[...] insights dos feminismos de latinas, de mulheres de cor e do feminismo pós-colonial do norte das Américas para as nossas análises de teorias, práticas, culturas e políticas do

Sul, e vice-versa". Pode-se entendê-la, também, como uma simbologia de transgressão das imposições e regras da "colonialidade do poder", com suas fronteiras fortemente erigidas, mantendo afastados dos países do norte imigrantes indesejados, os não brancos do Sul (Cardoso, 2014, p. 4).

Adichie evidencia como a raça, classe e gênero são fatores que determinam as relações de poder e dominação na sociedade, e como articular essas temáticas é de suma importância para a projeção da escrita feminina de forma global. Simone de Beauvoir, em seu livro *O Segundo Sexo* (2016), coloca que ser mulher é uma construção social, por sua vez ser negra e ser pobre também são. O movimento de resistência, além de reconhecer o processo de deixar de se definir pelo outro, também faz compreender e reconhecer os privilégios que podem ser fundamentais para a formação profissional, pois ainda que classe, gênero e raça estejam interligadas, o fator econômico é importante, quiçá fundamental dentro de uma sociedade capitalista. Conseqüentemente, Adichie como mulher e negra sofre duplamente, mas sua classe social a possibilita a valorização profissional cruzando o oceano que vai da Nigéria aos Estados Unidos.

Nesse sentido, Hall (2009) entende que o sujeito diaspórico negocia constantemente sua identidade cultural com os costumes desse "outro lugar", este novo lar. Ele/ela passa, então, a pertencer a vários espaços, e constrói uma identidade híbrida.

Segundo Sandra Almeida (2011), mesmo que as mulheres em trânsito não se estabeleçam em um grupo único, estes deslocamentos promovem a ressignificação dos contatos culturais das mulheres e assim possibilita que sua escrita desestabilize o poder instituído e refletir sobre questões de poder e agenciamento (Almeida, 2011, p. 300).

Adichie, em entrevista para Susan VanZanten, professora do Departamento de Língua Inglesa da *Seattle Pacific University/EUA*, entende que o fato de ser escritora na diáspora a faz possuir diferentes formas de ressignificação:

[...] a raça simplesmente não se faz lembrada por mim na Nigéria. Você se torna outra coisa, embora ainda haja rótulos. Lá eu sou uma mulher Igbo, e há o estereótipo do Igbo como um povo pão-duro, então se eu estou com um grupo de amigos de diferentes grupos étnicos em Lagos e eu digo algo como, oh, isso é muito caro, eles dirão, oh, sua igbo. E então na minha cidade natal, eu não tenho isso porque a maioria das pessoas ao meu redor é Igbo. Assim, a identidade muda. Estou particularmente interessada em como isso acontece quando você sai de casa. Nos EUA você toma consciência da raça, mas a

dinâmica de gênero também muda. Conheço várias nigerianas que descobriram que podiam fazer coisas nos EUA que, na Nigéria, não achavam que pudessem. Com sua família e amigos ao seu redor, você tem o peso da tradição, de como as coisas são feitas. Mas então você se muda para um novo lugar e pensa: por que diabos não? Isso afeta o gênero [...] (Adichie apud Vanzanten, p. 201, tradução nossa).

Ante ao exposto, é notável que a autora carrega para sua escrita personagens que estão em trânsito, que passam a vivenciar formas novas de (re)conhecimento de sua condição diaspórica ao refletirem e questionarem suas posições, diálogos ou ausência deles, com a cultura hegemônica.

De acordo com Cláudio Braga, a obra de Adichie traz uma literariedade pós-colonial diaspórica que destaca "o lado artístico, criativo e técnico [...] que nos move como amantes da literatura e como pesquisadores" (Braga, 2019, p. 140). Discorre também que "a literatura de Adichie em si pode ser entendida como uma iniciativa concreta de descolonização cultural" (Braga, 2019, p. 153).

4. COLONIZAÇÃO CULTURAL E RELIGIOSA NA NIGÉRIA E SUAS REPRESENTAÇÕES EM HIBISCO ROXO

Para iniciar o estudo sobre a construção da Nigéria e seus processos históricos e como são representadas na obra de Adichie é necessário entender três conceitos importantes para nosso estudo. O primeiro, a ideia de eurocentrismo, de acordo com Said em sua obra *Orientalism* (Orientalismo) (1978), estabelece uma visão do mundo em que a Europa, sua cultura, suas línguas e seu povo são os elementos fundamentais na construção de uma sociedade moderna/superior, sendo estes os protagonistas da história do ser humano. Esse olhar central ontologiza as diferenças com relação às outras sociedades periféricas, enxergando-as como formas incompletas de realização de um ideal moderno.

A partir da noção de que a Europa é o centro, o segundo conceito fundamental para entender esse estudo é o Pós-colonial, de Hall (2011). Este conceito se refere a uma nova perspectiva teórica e cultural que visa fazer uma releitura da colonização como parte de um processo global. Então, surge a subversão ao binarismo colonizador/colonizado (Hall, 2011, p. 101).

Vale salientar que não existe apenas uma teoria pós-colonial, mas sim diversos estudos que trazem contribuições em diversas áreas do conhecimento em que todas fazem severas críticas às narrativas eurocêntricas como modelo civilizatório universal. Os estudos pós-coloniais valorizam saberes não hegemônicos que provêm dos países tidos como periféricos.

Edward Said (2003), tenta desconstruir o discurso colonial a partir da metodologia foucaultiana de análise, destacando a compreensão das inter-relações entre saber e poder na modernidade, fazendo uma crítica ao pensamento eurocêntrico ou orientalista. O orientalismo seria um estilo de pensamento baseado em uma dicotomia (Oriente/Ocidente), com o intuito de estereotipar o “Outro” (tudo que não faz parte do centro), a fim de reduzi-lo ao essencialismo. Consequentemente o orientalismo se desenvolveu como forma de dominar o Oriente.

Com o avanço da dominação ocidental, o “Outro” passa a ser visto como selvagem, estagnado, irracional, atrasado e a ele é imposto a cultura, a língua, a religião do Europeu, que, por sua vez, é racional, dinâmico, progressista. Dentro desse contexto, para entender melhor a dominação colonial, um dos mais importantes intelectuais que teorizou sobre a perspectiva do colonizado diante desse processo devastador, Frantz Fanon, constrói uma perspectiva vista de dentro do processo de colonização e acaba por desnudar um dos períodos mais bárbaros da história.

De acordo com o estudioso, a violência tem o papel central para se entender a colonização, pois é por meio dela que o europeu consegue dominar e apropriar-se da colônia. Segundo Fanon, em *Os condenados da terra* (2005), a violência e a exploração são o meio e o fim para manter o sistema colonial, uma vez que todas as vezes que o colonizado se manifestar, o colono “lhe aconselha com coronhadas ou napalm (tipo de armamento) que fique quieto” (Fanon, 2005, p.28). Neste sentido, ainda de acordo com Fanon, outro meio de oprimir e explorar o colonizado parte da igreja cristã, pois esta demoniza as formas de vida diferentes da ocidental, animalizando os seus sujeitos e impondo como forma de redenção a cultura e religião ocidental.

É importante ressaltar que, para Fanon, a única forma do colonizado construir seu mundo e ter voz seria com a expulsão do colonizador e de seu sistema de dominação do seu território. A partir do momento em que o colonizado busca sua independência, ele deixa de ser objeto do colonizador para se tornar agente de sua própria história.

A consciência política do ser humano colonizado se consolida no momento em que ele participa de sua própria libertação, como afirma Fanon em *Peles negras, máscaras brancas*, “continua a nos parecer evidente, contudo, que a verdadeira desalienação do negro requer um reconhecimento imediato das realidades econômicas e sociais.” (Fanon, 2008, p. 17). Fanon apresenta o racismo como sistema complexo que cumpriu duplamente os papéis de motor e combustível da expansão europeia e do colonialismo. Sua obra escancara a profundidade das raízes racistas na construção da sociedade ocidental.

O terceiro conceito importante é o de Decolonialidade, que apresenta-se como uma campo teórico e prático que busca desconstruir padrões, conceitos e olhares impostos aos povos colonizados, além de produzir uma crítica radical ao capitalismo e a modernidade.

De acordo com Bernardino-Costa, Maldonado-Torres & Grosfoguel (2018), os Estudos Decoloniais entendem que o colonialismo enquanto processo histórico-social não se reproduziu ao longo da história apenas pelos meios políticos e econômicos, mas também através da padronização e institucionalização do conhecimento e dos modelos cognitivos de existência. Para compreender como esses processos são perpetuados ao longo da história, é necessário distinguir os conceitos de colonialismo e colonialidade, que, segundo Aníbal Quijano (1991), trata-se da relação direta de domínio social, político e cultural dos europeus sobre os povos conquistados/explorados nos diversos continentes. Por sua vez, a colonialidade se

refere ao entendimento que mesmo após a libertação dos povos e territórios não se configurou o fim da dominação colonial, pois seria uma espécie de perpetuação do pacto colonial.

O movimento decolonial irá surgir a partir, principalmente, da criação do grupo Modernidade/Colonialidade entre os intelectuais latino-americanos, no final da década de 1990, como uma posição epistemológica divergente dos pensamentos (Colonial e Pós-Colonial). Seus intelectuais buscavam romper com a genealogia do pensamento europeu e reivindicavam a construção de epistemologias autóctones, fazendo assim um “giro decolonial” (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Mignolo, 2010; Lander, 2000).

Por sua vez, Mignolo (2010) entende que a decolonialidade é uma atitude radical de ruptura contra narrativas e concepções de tempo, espaço e subjetividades que colocam a Europa e, hoje, os Estados Unidos como centros da civilização humana.

4.1 O perigo de uma história única: invasão e partilha do Continente Africano

A atividade colonial no continente africano remonta à Antiguidade, com a invasão das primeiras colônias fenícias, por volta dos século X a.C., e com o crescimento do Império Romano na região da África Mediterrânea, em meados de 146 a.C., além de parte da Idade Média com os mercadores italianos e as trocas comerciais. Ainda durante os séculos VII e IX, ocorre a expansão do Islã na região do Saara, parte do ocidente e toda costa oriental.

Entretanto, pode-se afirmar que o período de maior efervescência da colonização do continente se dá a partir de 1450, século XV, com a chegada dos portugueses que iniciaram a compra de pessoas escravizadas, geralmente prisioneiros de guerra de outras etnias, na costa para revenda.

Com o cultivo da cana-de-açúcar e algodão nas colônias portuguesas no Atlântico (Madeira, Açores, Cabo Verde e São Tomé), e com a invasão dos europeus ao continente americano, intensificou-se o processo de exploração em busca das matérias-primas e recursos naturais a céu aberto, além do tráfico de escravizados. De acordo com Silvério (2013), estima-se que foram exportadas cerca de 22 milhões de pessoas escravizadas da África negra para o resto do mundo durante os anos de 1500 e 1890.

Contudo, até meados de 1880, apenas uma parte do continente era dominado pelos europeus. Os clãs detinham a soberania de maior parte do território africano, mas a partir desse ano, devido a tecnologia desenvolvida pela Revolução Industrial,

como o navio a vapor, o telégrafo, estradas de ferro e principalmente a metralhadora, chamada Maxim, os europeus começaram a invadir de forma mais agressiva os povos que viviam nas regiões livres.

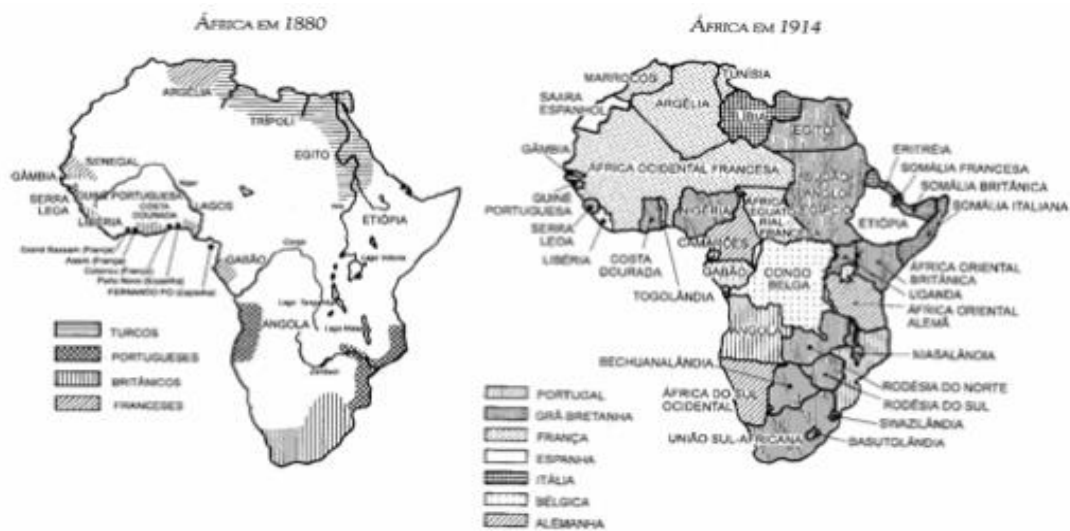
No ano de 1876, o rei da Bélgica, Leopoldo I, realiza a Conferência Geográfica de Bruxelas e funda uma colônia privada na bacia do rio Congo e dá início a intensificação da corrida imperialista entre as grandes potências europeias.

Portugal, por sua vez, anexou, no ano de 1880, os territórios de Angola e Moçambique, ficando conhecido como mapa cor-de-rosa, e fora apresentado no Congresso de Berlim, em 1884, o que veio a provocar a Inglaterra, que tinha a pretensão de unir o Cairo (Egito) à cidade do Cabo (África do Sul) através de uma linha ferroviária.

Após a reação britânica, ocorreu uma série de conflitos e disputas entre os países europeus, o que veio a acarretar na criação da Conferência de Berlim, nos anos de 1884 e 1885, pelo chanceler alemão Otto von Bismark, mediante uma série de tratados e acordos para definir as fronteiras dos territórios do continente africano entre as nações europeias, evento este que ficara conhecido como Partilha da África, em que cada país europeu tinha o intuito de invadir e roubar as riquezas, além de dominar os povos através da língua, cultura e religião cristã. O europeu justificava sua ganância propagando a ideia de que era preciso salvar os selvagens a partir da civilização branca. Surgem então, teorias como o Positivismo de Auguste Comte, o Darwinismo Social, a Eugenia e o mito do “fardo do homem branco” para embasarem as invasões, a exploração e o genocídio dos povos nativos.

Em 1914, o continente africano estava dividido em colônias, exceto dois países (Etiópia e Libéria), este havia sido formado recentemente por escravos libertos dos Estados Unidos da América e aquele fora invadido rapidamente pela Itália, durante a Segunda Guerra Mundial, mas derrotou o país ibérico com facilidade na famosa Batalha de Adwa, onde em um único dia o contingente de cem mil soldados etíopes derrotou vinte mil italianos.

Figura 1- Partilha do Continente Africano (1880-1914)



Fonte: CARNEVALE, 2012.

Durante o processo de partilha, os territórios foram expropriados, comunidades nativas foram dizimadas e nações subjugadas, além de uma tentativa de homogeneização dos grupos étnicos e culturais. Assim, povos que mantinham relações foram divididos pela criação das colônias, como, por exemplo, os Massai, povos que viviam no Quênia e Tanzânia, e os Chewa, que foram separados pelas fronteiras de Moçambique, do Malawi e do Zimbábue. Por sua vez, povos que eram rivais foram agrupados em um mesmo território, o que provocaria posteriormente inúmeros conflitos internos, como é o caso dos povos Igbo, Hauça-Fulani e Yoruba, que passaram a dividir o território da Nigéria, e que veio a acarretar na Guerra de Biafra, como também o genocídio de 800 mil tutsis pelos extremistas hutus em Ruanda.

4.1.1 Um panorama historiográfico da Nigéria

Ao longo da história, a relação entre o continente africano e o ocidente sofreu vários processos devastadores: a colonização, o tráfico negreiro, os impasses políticos, culturais, econômicos e psicológicos tiveram como desdobramento o apagamento dos grandes feitos daquele povo e sua memória histórica. As associações feitas ao continente africano eram predominantemente de um povo sem história possibilitando legitimar a dominação do pensamento eurocêntrico, como afirma Jamba,

A memória histórica colectiva foi profundamente atingida. O Ocidente, para tentar legitimar a dominação política, económica e cultural dos

povos da África recorreu à ideologia da mistificação e da falsificação do passado dos povos africanos, procurando sempre apresentar a África como um continente «*sem história*». (Jamba, 2015, p. 3)

Contudo, em 1954, Cheikh Anta Diop publica sua obra *Nations nègres et culture*, que tem como objetivo recusar essa visão de apagamento e traz à cena o resgate da memória histórica do povo e da cultura africana. De acordo com Jamba (2015), Bwemba, assim como Cheikh Anta Diop, ressalta que a civilização africana é a primeira conhecida da humanidade e que teve como berço o Nilo, e a partir do apagamento histórico, a cultura ocidental classificou o Egito como sendo parte integrante do oriente. No entanto, como foi comprovado pelos estudos arqueológicos, foi no continente africano que surgiu o *Homo Sapiens*. O Egito está localizado em África e é de fundamental importância ressaltar as grandes descobertas feitas nesse continente para o resgate da memória africana.

Para compreender a Nigéria hoje, se faz pertinente traçar um panorama de sua complexidade étnica, regional, cultural e política. É o país mais populoso do continente africano, possuindo uma superfície de aproximadamente 923. 768 km², às margens do golfo da Guiné. Durante o período que antecede a colonização do continente africano, a Nigéria possuía civilizações sofisticadas com conhecimentos na metalurgia, agricultura e arte.

O país, de acordo com dados do Instituto Brasileiro de Estatística (IBGE), em 2018, possuía cerca de 195.875.237 habitantes, com mais de 250 grupos étnicos. Dentre eles destacamos: Hausa e Fulani, predominantes no Norte e majoritariamente muçulmanos, que representam 29% da população; os Yorubas, no Sudoeste, que se dividem entre praticantes da religião tradicional Yoruba; cristãos e muçulmanos, constituindo 21% da população; e os Igbos, no Sudeste, predominantemente cristãos, representando 18% da população. Assim como em relação às etnias, existem variados idiomas usados pelo povo nigeriano, dentre eles: o Hausa, o Fulani, o Igbo, o Yoruba e o Inglês, que, de acordo com a CIA (2012), é o idioma oficial da Nigéria.

Figura 2- Mapa dos principais grupos étnicos da Nigéria



Fonte: EKEH, 1997.

Os Hausas vivem ao norte do país e são integrados aos Fulani, que conquistaram a região no começo do século XIX. Apesar de ser a minoria, os Fulani gozam de maior poder em relação aos Hausa. Os Yorubas, segundo Bertaux (1971), são considerados o único povo negro que tendeu espontaneamente para aglomerar-se em grandes áreas urbanas, o único cuja realização política teve uma base urbana, vivendo inicialmente em torno da cidade de Ife, uma região florestal vasta e fértil a oeste do Baixo Níger, e, posteriormente, da cidade de Oyo.

Os Igbos são um dos maiores grupos étnicos em África, tendo como tradição concentrarem-se em aldeias autônomas. A aldeia era uma unidade sociopolítica, seu povo dedicava-se à exploração agrícola. Formavam uma sociedade sem chefes no campo político, porém tinham um líder espiritual e religioso.

A Nigéria ficou sob domínio colonial dos ingleses a partir da segunda metade do século XIX, e a falta de respeito às diferenças étnicas entre os povos que viviam no território acabou desencadeando os vários conflitos internos. Cada etnia possuía sua forma de viver em sociedade, sua cultura e religião. Algumas etnias eram mais receptivas à presença do colonizador e suas ideologias, enquanto outras tentavam resistir e viam como suspeita a chegada do homem branco. Dessa forma, a convivência entre esses povos não se fazia de forma pacífica.

Ao final da Segunda Guerra Mundial, os grupos nacionalistas começaram a crescer na Nigéria em busca de autonomia do domínio britânico. Durante essa transição, houve três constituições que desencadearam a fragmentação do povo

africano, uma vez que tinham agora o poder e autonomia de administrar suas regiões, como constata a afirmação abaixo:

As regiões eram totalmente independentes umas das outras, com os governos regionais sendo responsáveis isoladamente, pela cobrança de impostos de importação e de exportação, e mantendo representações diplomáticas independentes em Londres (Falola; Heaton, 2008; Wright; Okolo, 1999 *apud* Oliveira, 2014, p.235).

Devido a essa fragmentação, cada região organizou um partido político que representaria principalmente suas questões étnicas em níveis regionais e nacionais com o intuito de administrar a Nigéria e o desenvolvimento de sua região. Dessa forma, existia o receio de uma região ser dominada pelos partidos de outras regiões que levariam ao desvio dos recursos para suas regiões de origem.

Diante desse cenário, a Constituição vigente determinava que os recursos fossem distribuídos de acordo com o tamanho de cada região (em conformidade com o censo realizado nos anos de 1952 e 1953). A região Norte, por ser maior, ficaria com a maior parte dos recursos, sendo administrada pelo partido *Northern People's Congress* (NPC) “que reunia mais de 50% da população” (Lovejoy, 1992 *apud* Oliveira, 2014, p.236). A forma de distribuição criou impasses entre o NPC e o partido *National Council of Nigerian Citizens* (NCNC), o qual representava os interesses do Leste.

No ano de 1962, foi realizado um novo censo na tentativa de atualizar os dados populacionais como também rever a distribuição de recursos e os assentos destinados a cada região na Câmara de Deputados, porém a pesquisa foi fraudada principalmente pela região sul. O governo, ao tomar conhecimento da fraude, anulou a pesquisa e, no ano seguinte, em 1963, realizou um novo censo. A nova pesquisa mostrou um crescimento geral da população e, mesmo com indícios de novas fraudes, é validado e a região Norte continuou a frente das demais.

No ano seguinte, ocorreram as eleições federais e a Nigéria viveu um momento de perseguição dos partidos, levando a morte de muitos influentes na política do país gerando uma instabilidade a nível nacional. Em janeiro do ano de 1966, ocorreu um golpe de estado por parte dos militares e o comandante das forças armadas, Major General John Aguiyi-Ironsi, ocupa o poder.

Durante seu comando, os partidos políticos foram perseguidos e proibidos, sendo o estado quem indicava quem comandaria cada uma das regiões. O sistema federativo agora seria trocado pelo sistema unitário, ou seja, a administração central

seria quem tomaria todas as decisões cabendo aos servidores e as instituições públicas a subordinação ao estado.

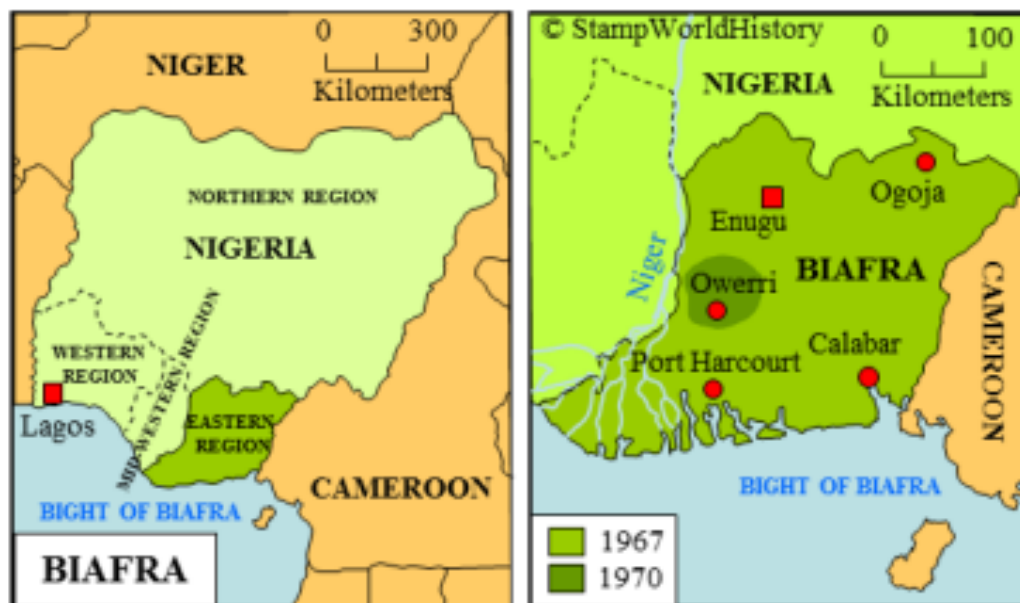
Um ano após o golpe, as forças do Norte, sentindo-se submissas às decisões do Sul, em especial da etnia Igbo, se organizaram para realizar um contra-golpe, com o sequestro e assassinato do General Ironsi e colocando no poder o Tenente Coronel Yakubu Gowon. Ao assumir o governo, Gowon instituiu a abolição de uma unidade federativa e a volta da polarização do poder nas quatro regiões.

Em meio ao contra-golpe, a população Igbo se viu ameaçada, uma vez que possuíam uma educação melhor e mão de obra qualificada, o que consequentemente implicaria na disputa pelo mercado de trabalho. Por assim dizer, os anos que se sucederam foram marcados pela violência contra esse povo em todas as regiões do país, acarretando na morte de mais de 80.000 pessoas, além de aumentar os índices de migração para suas terras natais, ou seja, o povo da etnia Igbo que se encontrava em outras regiões voltaram para sua terra natal, pois o governo não garantia nenhum tipo de segurança.

No ano de 1967, ocorreu, em Gana, uma reunião na tentativa de chegar a um acordo entre os governantes Gowon, do Norte e Ojukwu, do Leste. No entanto, não foi possível chegar a nenhuma resolução. Após esse encontro, Ojukwu informou que a região iria tornar-se independente do restante da Nigéria. A iniciativa do governo do Leste não foi vista com bons olhos, uma vez que a partir de então o governo local iria receber todos os lucros, que antes eram destinados ao governo federal para distribuição. Gowon, na tentativa de conter a independência do Leste promoveu o bloqueio da costa, bem como criou oito novos estados a fim de fragmentar o Leste, mas não obteve êxito.

A criação do estado independente denominou-se “República Independente de Biafra”, que teve como principais motivações os constantes ataques ao povo da etnia Igbo, além da economia, já que a região era uma das maiores produtoras de petróleo.

Figura 3- República de Biafra



Fonte: KREKELS, 2018.

Segundo Oliveira (2014), a produção chegava a 415.000 barris de petróleo por dia, mas que, diante de um governo que fazia a distribuição dos recursos de acordo com o tamanho populacional, a região Leste que possuía 70% das reservas de petróleo ficava apenas com um terço dos lucros, o que acarretou na separação da região para que pudessem administrar todos os recursos petrolíferos e seus lucros.

Em 1967, o governo nigeriano, insatisfeito com a construção da República Independente de Biafra, propõe-se a fazer um bloqueio marítimo com o auxílio da Marinha, no intuito de isolar a cidade de Bonni, onde se encontrava a única refinaria de petróleo da Nigéria, que impossibilitava a exportação do produto para financiamento da guerra, bem como o recebimento de mantimentos e armamentos para a população.

Ao perder a cidade de Bonni, as forças de Biafra invadiram e atacaram territórios pertencentes ao governo central, além de bombardear a capital da Nigéria, Lagos. Nos meses que sucederam o governo nigeriano, retomou os territórios centrais e iniciou um ataque ao território de etnia Igbo. No mesmo ano, as forças federais tomaram as cidades de Enegu, capital de Biafra e Calabar. Em março de 1968, após vários ataques, tomaram a cidade de Onitsha.

O governo nigeriano tinha como objetivo fazer um bloqueio continental para enfraquecer as forças de Biafra e sua população insatisfeita se rebelar contra o governo. Como consequência do bloqueio, a população se viu em meio à fome e o governante, Ojukwo, juntamente com outros líderes, reforçou a ideia de um genocídio contra a etnia Igbo.

A região Norte contava com a ajuda e apoio da Organização da Unidade Africana (OUA), além de forças ocidentais como a URSS, enquanto Biafra, no início da guerra, possuía pouco apoio internacional, mas no ano seguinte, “após investir em ações diplomáticas e publicitárias vários países reconheceram Biafra como uma nação independente e a manter a guerra com o fornecimento de armamentos e munição” (Rubenzer, 2007; Mthembu-Salter, 2009 apud Oliveira, 2014, p. 240-241).

Durante os anos de 1968 e 1969, foram constantes os ataques, bombardeios e tomadas de território. Enfim, no ano de 1970, as forças federais tomaram todo o território de Biafra. O governante foge para Costa do Marfim e deixa em seu lugar o Major General Phillip Effiong, que assina a rendição da República Independente de Biafra, dando um fim à guerra.

Após o fim da guerra, a Nigéria não possuía uma Identidade Nacional e o governo inicia um processo de reconstrução nacional. Para isso, lança diversas campanhas visando a reintegração da população Igbo ao estado nigeriano. Logo, foram devolvidas as propriedades aos seus donos e os empregos aos servidores públicos.

Em meio à reconstrução nacional, a economia do país sobe com o aumento da produção de petróleo e sua integração na Organização de Países Exportadores de Petróleo (OPEP). A educação é expandida no país em todos os níveis de ensino.

Ao longo da década de 1970, a Nigéria foi vista como visionária na luta contra o colonialismo. Um novo golpe militar ocorre em 1975, colocando no poder Mohammed Obasanjo (1975-1979). Esse período é marcado por uma política externa forte, dinâmica e, por vezes, radical, sendo considerado “os anos de ouro” da política externa, que foi financiada pelo rendimento dos recursos petrolíferos. O novo governo também ilustra a Nigéria como uma potência autônoma e independente.

Durante a segunda república da Nigéria, o governo mostrou-se incapaz de financiar a política externa, uma vez que diminuíram as riquezas do país. Apesar de ser aprovada uma constituição e a possibilidade de ocorrer eleições, o governo de Shagari (1979-1983) precisou adotar uma postura mais moderada.

Em 1983, ocorre um golpe de Estado e Buhari chega ao poder, com uma política considerada como agressiva e nacionalista. Ao identificar a corrupção generalizada no país, o novo governante decreta uma “Guerra contra a indisciplina” e corrupção, que não foi suficiente para resolver os problemas internos. Esse governo causou um descontentamento que levou a um novo golpe em 1985. Babangida assume o poder empenhado em desenvolver uma política externa dinâmica e coerente, mas a crise

econômica impediu a Nigéria de cumprir suas responsabilidades internas e externas, levando ao descontentamento interno.

Em 1993, Abacha toma o poder com a finalidade de controlar a situação econômica e esse descontentamento, instaurando um regime militar. Esse é o regime mais opressor e agressivo da Nigéria, contendo os grupos opositores com mãos de ferro, violando os direitos humanos, prendendo e matando ativistas políticos.

Com a morte de Abacha, em 1998, Abubakar assume o poder e inicia um novo período na história da Nigéria. Nesse período, as pressões para libertar os presos políticos e a desmilitarização da política se intensificam. No ano de 1999, Abubakar restaura a democracia e o poder para um governo civil eleito, acabando com 15 anos de regime militar.

Ainda no ano de 1999, ocorre a eleição. Obasanjo, preso político durante o regime militar, é eleito e inaugura a quarta república. Esse novo governo se comprometeu com a consolidação da democracia, respeito aos direitos humanos, transparência e reformas econômicas no intuito de consolidar e integrar novamente o sistema internacional. Após dois mandatos, Obasanjo é substituído por Yar'Adua, que tem como pretensão tornar a Nigéria uma das 20 maiores economias do mundo até 2020. Sua política também tinha o intuito de apagar a imagem de um país corrupto.

Devido aos diferentes tipos de governo e às crises, a Nigéria ainda enfrenta desafios na consolidação da democracia, combate à corrupção, na gestão de conflitos internos, na distribuição da riqueza nacional, no combate a doenças, etc. Dessa forma, por ter uma estrutura econômica, política e social frágil e com o surgimento de outras potências regionais mais estáveis, a Nigéria vem perdendo força quanto à concretização de sua liderança na África negra.

4.2 Quebrando os Deuses: O Igbo e o Cristianismo

O discurso colonial produziu a imagem do continente africano a partir de teorias e literaturas imperialistas, com base em afirmações injuriosas que levaram os povos africanos a sofrerem diversas formas de opressão, tendo suas vidas, histórias e culturas desvalorizadas ao longo do tempo. Sendo assim, todas essas histórias difamatórias presentes no discurso colonial, serviram para justificar as práticas do colonizador, que afirmavam que os povos colonizados eram sujeitos propensos à dominação, e assim, precisavam ser domesticados e salvos pela fé cristã.

Para justificar as invasões e o genocídio dos povos autóctones, o colonizador utilizou, nas palavras de Fanon (1968), a imagem desses povos como seres do mal:

A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor jamais habitaram, o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável à ética, ausência de valores, como também negação dos valores. É, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores. Neste sentido, é o mal absoluto. Elemento corrosivo, que destrói tudo o que dele se aproxima, elemento deformador, que desfigura tudo o que se refere à estética ou à moral, depositário de forças maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas (Fanon, 1968, p. 31).

A partir do pensamento do estudioso martinicano, observa-se que o colonizador criou um imaginário aniquilador em relação a imagem desses povos, os homogeneizando, além de reduzi-los a selvagens. A partir dessa lógica criou-se um pretexto de que precisariam salvar as almas desses povos, sendo o colonizador europeu o único capaz de levar a salvação, como corrobora a fala: “dominada por uma raça que os conhece e sabe o que é bom para eles mais e melhor do que poderiam possivelmente saber eles próprios” (Said, 2007, p. 66). Tal pensamento é representado na obra de Adichie a partir da relação de Eugene com seu pai, a família e representantes do clero.

Eugene vem de origem Igbo, mas quando criança foi entregue pelos pais para os padres católicos ingleses no intuito de obter educação. Entretanto, acaba por ser doutrinado pelo pensamento eurocêntrico. Eugene passa a desenvolver aversão pela sua própria cultura e renega os familiares que não se converteram, aqui representada na figura do pai, o PapaNnukwu. Podemos observar a insatisfação do pai com o resultado da educação proporcionada pelo colonizador europeu “— Ainda assim, eu digo que foram os missionários que perderam meu filho - disse ele, causando-me um sobressalto” (Adichie, 2011, p.43).

PapaNnukwu demonstra que a educação proporcionada pelos missionários o fizeram se distanciar de seu filho que rejeita a cultura tradicional e aceita apenas a fé cristã católica como soberana. PapaNnukwu questiona ainda a adoração ao símbolo do Pai, filho e Espírito Santo na figura do crucifixo:

— Lembro do primeiro que apareceu em Abba, o que chamavam de Padi John. O rosto dele era vermelho como dendê; dizem que nosso tipo de sol não brilha na terra dos brancos. Ele tinha um ajudante, um homem de Nimo chamado Jude. A tarde, eles reuniam as crianças

debaixo da árvore de ukwa que há na missão e ensinavam sua religião a elas. Eu não me juntava a eles, kpa, mas às vezes ia ver o que estavam fazendo. Um dia, perguntei: "Onde fica esse deus que vocês adoram?". Eles disseram que o deus deles era como Chukwu, que ele morava no céu. E eu perguntei: "Quem é essa pessoa que foi morta, essa que fica pendurada na madeira do lado de fora da missão?". Eles disseram que era o filho, mas que o filho e o pai eram iguais. Foi então que eu tive certeza de que o branco era louco. O filho e o pai iguais? Tufia! Você não vê? E por isso que Eugene não me respeita, porque pensa que somos iguais (Adichie, 2011, p.43).

PapaNnukwu, além de não se converter, ainda nos apresenta a divindade da cosmovisão Igbo, Chukwu, o criador do universo e questiona os símbolos cristãos. Durante toda a narrativa é nítida a criticidade do PapaNnkwu em relação a dominação europeia e ele desempenha o papel de apresentar a cultura, história e religião tradicional dos povos Igbo para os netos e leitores.

Seu filho Eugene, ao longo da narrativa, se mostra um fundamentalista religioso, violento, que ao longo da obra sujeita a família a violência física e psicológica no intuito de punir por agirem diferente do que ele espera, principalmente no que se refere a religião, como pode se perceber no início da narrativa quando a narradora relata que "As coisas começaram a se deteriorar lá em casa quando meu irmão, Jaja, não recebeu a comunhão, e Papa atirou seu pesado missal em cima dele e quebrou as estatuetas da estante" (Adichie, 2011, p.5).

Adichie vem criticar o fundamentalismo religioso católico na organização do livro, este que se divide em quatro capítulos, aos quais se denominam: "Quebrando deuses: Domingo de Ramos"; "Falando com nossos espíritos: antes do domingo de Ramos", "Os pedaços de deuses: após o domingo de Ramos" e "Um silêncio diferente: o presente". Através de uma escrita atraente, a obra vem desnudar os reflexos da colonização a partir dos conflitos internos que ocorrem na Nigéria, além de apresentar o choque entre a família de Kambili, que vão sendo apresentados a cultura Igbo, e o Pai, Eugene, um fervoroso católico convertido. É notável que Eugene sofre do "complexo de Próspero", discutido por Shohat e Stam (2006), complexo este que faz o colonizado possuir uma dependência pela figura do branco europeu.

Ao utilizar o nome Eugene, a autora possibilita ao leitor inferir que o nome do personagem e seu comportamento está relacionado às ideias eugenistas, que consistem no melhoramento das qualidades raciais nas gerações seguintes, ou seja, no embranquecimento.

Eugene controla todos os aspectos da vida de sua família, desde o horário de estudar à dieta:

Jaja ficou mais algum tempo sentado na minha cama antes de descer para almoçar; eu empurrei meu livro para longe, olhei para cima e observei meu horário diário, que ficava colado na parede. Na parte de cima da folha branca estava escrito meu nome, "Kambili", em negrito, assim como "Jaja" estava escrito no horário colado na parede em frente à escrivaninha do quarto dele. Eu me perguntei quando Papa faria um horário para o bebê, meu novo irmão, se ele faria assim que o bebê nascesse ou esperaria até ele ter uns dois ou três anos. Papa gostava de ordem. Isso ficava patente nos próprios horários, na forma meticulosa como ele desenhava as linhas, em tinta negra, cortadas horizontalmente a cada dia, separando a hora de estudar da hora da sesta, a da sesta da hora de ficar com a família, a de ficar com a família da hora das refeições, a das refeições da hora de rezar, a de rezar da hora de dormir. Papa revisava nossos horários com frequência. Na época das aulas, tínhamos mais tempo para estudar e menos para a sesta, mesmo nos fins de semana. Quando estávamos de férias, tínhamos um pouco mais de tempo para ficar com a família, um pouco mais de tempo para ler jornais, jogar xadrez ou Banco Imobiliário, e ouvir rádio (Adichie, 2011, p.14).

A rotina era seguida a rigor desde a hora de acordar até o momento de dormir, entre esses horários haviam momentos para estudo da bíblia e orações. A ideia de disciplina era determinada pelo relógio e pela violência. Assim, cada ato realizado pela família tinha a princípio o intuito de agradar Eugene.

Nesse contexto, o corpo é visto aqui como propriedade do patriarcado, corpos disciplinados, como reflete Foucault em *Vigiar e Punir* (1987), em que o corpo deve servir a um bem maior. Aqui a instituição família serve como método de disciplina.

Uma "mecânica do poder" está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas que operem como se quer, como as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. [...] A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência) (Foucault, 1987, p. 74).

A disciplina é na obra de Adichie um elemento crucial no núcleo familiar de Eugene. Horários bem definidos, portas dos quartos sempre abertas para vigiar o que os filhos fazem. O uso da violência física para que a família fale o porquê de estar sendo castigado. De acordo com Foucault, o poder disciplinador tem função de adestrar, tirando a individualidade do sujeito, tornando-o apenas instrumento.

Por causa dessa repressão, os filhos crescem retraídos e sempre buscando a perfeição, que seria vista pelo pai, como realização do propósito de Deus, seja no tom de voz ou nas notas, como relata Kambili:

Eu queria deixar Papa orgulhoso e tirar notas tão boas quanto as dele. Precisava que ele tocasse minha nuca e afirmasse que eu estava realizando o propósito de Deus. Precisava que ele me abraçasse com força e dissesse que muito é esperado daqueles que muito recebem. Precisava que ele sorrisse, daquele jeito que iluminava seu rosto e aquecia algo dentro de mim. Mas eu ficara em segundo lugar. Estava maculada pelo fracasso (Adichie, 2011, p. 20-21).

Entretanto, Eugene passava para o resto das pessoas a imagem de um homem bondoso, solidário, pois ajudava a maioria das pessoas, era o contribuinte mais generoso da igreja que frequentava:

Durante seus sermões, o padre Benedict sempre falava do papa, do meu pai e de Jesus - nessa ordem. Ele usava meu pai para ilustrar os evangelhos. "Quando deixamos que nossa luz brilhe diante dos homens, estamos refletindo a Entrada Triunfal de Cristo", disse ele naquele Domingo de Ramos. "Vejam o irmão Eugene. Ele poderia ter escolhido ser como outros Homens-Grandes deste país, poderia ter decidido ficar em casa e não fazer nada depois do golpe, para não correr o risco de ver seus negócios ameaçados pelo governo. Mas não, ele usou o Standard para falar a verdade, apesar de o jornal ter perdido anunciantes por causa disso. O irmão Eugene se manifestou em nome da liberdade. Quantos aqui defenderam a verdade? Quantos refletiram a Entrada Triunfal? (Adichie, 2011, p.5).

Eugene recebia a admiração de toda comunidade, principalmente de sua filha, Kambili, que o via como um homem bom e justo:

"E eu ficava sentada com meus joelhos apertados um contra o outro, ao lado de Jaja, tentando deixar meu rosto sem expressão e impedir que meu orgulho ficasse visível nele, pois Papa dizia que a modéstia era muito importante" (Adichie, 2011, p.6).

Enquanto recebia o título de *Omelora*, aquele que faz pela comunidade, Eugene relegava o pai e todos os não cristãos ao descaso, questionando e desrespeitando as práticas religiosas tradicionais e quem as praticasse era visto como pecador e impuro. Assim, a religião cristã, no papel de Eugene, vem transformar um grupo originário em um grupo colonialmente missionário e propagador da cultura e ideologia europeia cristã.

A partir da conversão do outro, a missão civilizadora inicia o processo de submissão e fragmentação da comunidade, a formação de novos discípulos, o que vem a facilitar o controle dos bens da comunidade e expropriação.

Ao aderir ao cristianismo, os nativos precisariam extirpar de suas vidas os costumes, a crença em forças sobrenaturais, nos deuses, nos rituais e na veneração dos antepassados, tratados pela evangelização europeia como atividades demoníacas. Na obra, Eugene exhibe a insatisfação em deixar os filhos entrarem em contato com o avô:

Papa jamais cumprimentava PapaNnukwu, jamais o visitava, mas mandava maços de nairas para ele por intermédio de Kevin ou de um dos membros da umunna. Maços mais finos do que aqueles que Kevin recebia de bônus de Natal. - Não gosto de mandar vocês à casa de um pagão, mas Deus vai protegê-los - disse Papa (Adichie, 2011, p.32).

Assim, para se tornar cristão, o nativo precisaria deixar de ser africano e ver como raça superior o europeu. Enquanto isso, é necessário criar uma imagem de inferioridade dos africanos. De acordo com Lugones (1987), a colonização impôs modelos de pensamento e modos de ser. Nesse cenário, os conhecimentos dos nativos são vistos como subalternos e os conhecimentos do colonizador supervalorizados. Ao impor a cultura ocidental, o colonizador iniciou um processo de aculturação e, como consequência, a perda da identidade.

Ainda de acordo com Lugones(2011), a distinção entre povos civilizados e primitivos estaria relacionada com a classificação do que é ser humano e não humano que foi imposto pelo sistema colonial. Portanto, os povos nativos do continente africano são definidos como não humanos. Esses grupos são vistos como selvagens e suas línguas são vistas como linguagens zoológicas (Fanon, 1968, p. 31).

Diante disso, em *Hibisco Roxo*, se faz um contraponto. Eugene, discípulo do colonizador considerava a Língua Igbo como bárbara, proibindo a família de usá-la em público, e a Língua Inglesa como civilizada.

Aquilo era um mau sinal. Papa quase nunca falava em igbo e, embora Jaja e eu usássemos a língua com Mama quando estávamos em casa, ele não gostava que o fizessemos em público. Precisávamos ser civilizados em público, ele nos dizia; precisávamos falar inglês. A irmã de Papa, tia Ifeoma, disse um dia que Papa era muito colonizado (Adichie, 2011, p.10).

Apesar da imposição da língua inglesa, a família de Eugene acaba por acrescentar aos costumes a prática da língua nativa. É notável que dentro do espaço privado a família usava o Igbo, principalmente quando a figura paterna não estava próxima. A língua era uma forma de construção de afeto dos filhos com a mãe, Beatrice:

Mama abriu a porta antes mesmo de Kevin haver estacionado o carro em frente à casa. Ela sempre esperava na porta da frente no último dia de aula, para cantar músicas de agradecimento em igbo, me abraçar e abraçar Jaja e acariciar nossos boletins. Essa era a única ocasião em que Mama cantava em casa (Adichie, 2011, p.21).

Por sua vez, quando o pai usava a língua nativa era de forma negativa e representava a selvageria ao praticar violência psicológica com os filhos e esposa, neste ponto, especificamente, com a filha, Kambili:

- Quantas cabeças você tem gboi - disse Papa, falando igbo pela primeira vez.
- Uma.
- Aquela menina tem uma cabeça também, não tem duas. Então por que a deixou ficar em primeiro?
- Não vai acontecer mais, Papa (Adichie, 2011, p.23-24).

Nessa perspectiva, a relação criada entre o discurso eurocêntrico e Eugene perpetua a ideia de que deve demonizar o contato com as pessoas que não se converteram a fé cristã e suas religiões tradicionais, como se vê no diálogo:

- O que vocês fizeram lá? Comeram alimentos oferecidos aos ídolos? Profanaram suas línguas cristãs? Fiquei paralisada; não sabia que línguas também podiam ser cristãs.
- Não - afirmou Jaja. Papa estava andando na direção de Jaja. Falara a última frase toda em igbo. Achei que ia puxar as orelhas de Jaja, que ia segurá-las e sacudi-las com a mesma rapidez com que andava. Que ia dar uma bofetada no rosto de Jaja e que a palma de sua mão ia fazer aquele som, que era como o som de um livro pesado caindo de uma prateleira da biblioteca da escola. Depois ia me esbofetear também, com a tranqüilidade de quem estica o braço para pegar o pimenteiro em cima da mesa. Mas ele disse:
- Quero que terminem de comer, vão para seus quartos e rezem por perdão (Adichie, 2011, p.36).

Ou ainda quando Kambili vai com seus pais e irmão confessar seus pecados ao Padre Benedict, após voltar de ABBA:

— Kambili, você precisa confessar todos os seus pecados. - Sim, senhor. Eu confessei. - E errado esconder coisas do Senhor. Eu lhe darei um minuto para pensar. Assenti e olhei de novo para a parede. Será que eu fizera alguma coisa que o padre Benedict sabia e eu não? Será que Papa contara alguma coisa a ele?

— Passei mais de quinze minutos na casa do meu avô - disse finalmente. - Ele é pagão. Você comeu algum alimento sacrificado aos ídolos? - Não, senhor.

— Participou de algum ritual pagão?

— Não, senhor - disse eu, fazendo uma pausa para refletir. - Mas fomos olhar as mmuo. Pessoas usando máscaras.

— Você gostou? Olhei para a foto na parede e me perguntei se aquela assinatura era mesmo do papa.

— Gostei, senhor.

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

— Como penitência, reze dez pai-nossos, seis ave-marias e um credo dos apóstolos. E você precisa fazer um esforço consciente para converter todos aqueles que se divertem com costumes pagãos.

— Sim, senhor (Adichie, 2011, p. 54).

Quando a estratégia do diálogo não funcionava, o colonizador, aqui na figura do pai, contava com a violência física para disciplinar e zelar pela ordem e boa conduta dos filhos:

— Será que o demônio pediu para você fazer o trabalho dele? - disse Papa, com as palavras em igbo saindo de sua boca numa torrente. - Será que o demônio armou uma tenda dentro da minha casa? Ele se virou para Mama. - Você ficou aí, vendo Kambili profanar o jejum da Eucaristia, maka nnídí? Papa tirou o cinto devagar. Era um cinto pesado feito de camadas de couro marrom com uma fivela discreta coberta do mesmo material. Ele bateu em Jaja primeiro, no ombro. Mama ergueu as mãos e recebeu um golpe na parte superior do braço, que estava coberta pela manga bufante de lantejoulas da blusa que ela usava para ir à igreja. Larguei a tigela sobre a mesa um segundo antes de o cinto me atingir nas costas (Adichie, 2011, p.52).

Dentro do ambiente religioso, de acordo com Mudimbe (2013), existiam dois tipos de missionário: o estrangeiro e o sucessor. No romance, nos é apresentado, o padre Benedict, inglês, branco e tradicional:

O padre Benedict mudara as coisas na paróquia, insistindo, por exemplo, que o credo e o kyrie fossem recitados apenas em latim; igbo não era aceitável. Além disso, devia-se bater palmas o mínimo possível, para que a solenidade da missa não ficasse comprometida. Mas ele permitia que cantássemos músicas de ofertório em igbo; chamava-as de músicas nativas, e quando dizia "nativas" a linha reta de seus lábios pendia nos cantos e formava um U invertido (Adichie, 2011, p.5)

Em contrapartida há o missionário sucessor, que no romance é representado pela figura do padre Amadi, africano, negro e que insere na celebração da missa músicas e vocabulários em Igbo. O comportamento de Eugene frente as mudanças na forma de celebrar a missa vai de encontro a inferioridade que o homem negro desenvolve, como afirma Fanon:

Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será (Fanon, 2008, p. 34).

Diante do exposto, Eugene, detentor do poder nas relações existentes no romance, torna-se vítima da ideologia dominante, posto que ao sentir-se inseguro ao entrar em contato com pessoas brancas busca, de toda forma, provar que é um cidadão inglês, que utiliza a língua de forma impecável e um católico exemplar, para assim ganhar o respeito do branco europeu.

De acordo com Mudimbe (2013), após os anos 50, o colonizador europeu começou a utilizar uma nova forma de converter fiéis, sendo ela a inserção/fusão de elementos da cultura nativa para cristalizar as ideologias no ambiente africano.

Ainda que com algumas alterações dentro da estrutura da religião, ela se mostra segregadora, violenta, intolerante, conservadora e racista, visto que não havia igualdade entre os fiéis, como mostra Kambili:

Estávamos no primeiro banco da igreja. Uma assistente com uma medalha da Virgem Maria pregada em seu vestido de algodão branco se apressara em nos levar até aquele lugar, dizendo a Papa num sussurro alto e urgente que os bancos da frente estavam reservados para as pessoas importantes (Adichie, 2011, p. 99).

Apesar de mesmo com as modificações a igreja possuir seu caráter colonizador, Eugene mostra aversão a introdução de cânticos em Igbo pelo padre convidado pela sua igreja:

— Aquele jovem padre cantando no meio do sermão como um homem sem Deus de uma dessas igrejas pentecostais que brotam em todos os cantos como cogumelos... pessoas como ele trazem problemas para igreja. Precisamos nos lembrar de rezar por sua alma – disse Papa (Adichie, 2011, p. 35).

Eugene internaliza os costumes europeus e os define como superior aos tradicionais e, ao conversar com os representantes do clero, busca uma pronúncia impecável para agradar:

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

Ao mesmo tempo em que renega o PapaNnukwu, por este não se converter ao catolicismo, Eugene venera o sogro, pai de Beatrice, por ele ter se convertido, acolhido os missionários e propagado o pensamento e cultura do colonizador europeu:

Vovô tinha a pele muito clara, era quase albino, e diziam que esse fora um dos motivos pelos quais os missionários haviam gostado dele. Insistia em falar inglês, sempre, com um forte sotaque igbo. Sabia latim também, citando muitas vezes os artigos do Concílio Vaticano I, e passava a maior parte do tempo em St. Paul's, onde havia sido o primeiro catequista. Insistira para que o chamássemos de Vovô em vez de PapaNnukwu ou Nna-Ochie. Papa ainda falava muito dele, os olhos cheios de orgulho, como se Vovô fosse seu pai. Ele abriu os olhos antes da maioria do nosso povo, dizia Papa; foi um dos poucos que acolheram os missionários. Vocês sabem a rapidez com que ele aprendeu inglês? Quando se tornou um intérprete, sabem quantas pessoas ajudou a converter? Ora, ele converteu pessoalmente quase toda a população de Abba! Fazia as coisas do jeito certo, do jeito que os brancos fazem, não como nosso povo faz agora! Papa tinha uma foto do Vovô usando a roupa completa da Ordem de São João de Jerusalém pendurada numa parede de nossa casa em Enugu, com uma moldura de mogno escuro. Mas eu não precisava daquela foto para me lembrar do Vovô (Adichie, 2011, p.35).

Apesar de desde o princípio a missão civilizadora se mostrar violenta no que cerne a cultura e identidade da dominação dos povos Igbo, é retratado na obra que

Eugene se submeteu a cultura e dominação europeia sem fazer críticas, incorporou sua cultura, naturalizou a violência e a reproduz com sua família. Ele aprendera durante sua adolescência através da convivência com os missionários, como uma forma de purificar os pecados:

Papa sentou na cama e segurou minha mão:

– Uma vez eu cometi um pecado contra ao meu corpo – contou ele.

– E o bondoso padre, aquele com o qual morei quando estudava em St. Gregory's, ele entrou e me viu. Pediu que eu fervesse água para o chá. Colocou a água numa tigela e me fez pôr as mãos nela. Papa estava olhando bem nos meus olhos. Eu não sabia que ele um dia tinha cometido um pecado, que era capaz de fazer isso.

– Nunca mais pequei contra o meu corpo de novo. O bondoso padre fez isso pelo meu bem – explicou (Adichie, 2011, p. 209).

Do mesmo modo, reproduz com seus filhos e esposa as práticas de violência ensinadas pela dominação europeia, deixando sequelas permanentes nos corpos, um exemplo se refere a um dos dedos do filho Jaja, devido a um dos castigos praticados pelo pai, pelo filho não saber responder questões do catecismo:

– O que aconteceu com seu dedo mindinho? – perguntou Chima. Jaja olhou para baixo também, como se houvesse acabado de notar o dedo retorcido, deformado como um galho seco.

– Jaja sofreu um acidente – respondeu tia Ifeoma depressa.

– Chima, vá buscar a garrafa d'água para mim. Ela já está quase vazia, então você vai conseguir carregar. Olhei para tia Ifeoma e, quando ela me encarou, desviei o olhar. Ela sabia. Ela sabia o que havia acontecido com o dedo de Jaja. Quando Jaja tinha dez anos, ele errara duas perguntas em sua prova de catecismo e não fora o primeiro da turma de primeira comunhão. Papa o levou até o andar de cima da casa e trancou a porta. Jaja, aos prantos, saiu segurando a mão esquerda com a mão direita, e Papa levou-o ao Hospital St. Agnes (Adichie, 2011, p.156-157).

De acordo com Mirian do Nascimento Batista (2014), Eugene é o personagem que melhor representa os efeitos da tríade “religião-raça-língua”, elementos estes que são norteadores do pensamento hegemônico. Eugene sofre o processo de embranquecimento social. Ao romantizar a violência usada pelos missionários durante sua adolescência, ele incorpora o aspecto opressor e passa a tratar a família da mesma forma.

Dado o exposto, é indiscutível que a violência, dentro dos aspectos culturais e religiosos, está profundamente enraizada nas questões históricas. Mesmo após o período colonial, ainda reflete o histórico de violência. Dentro da narrativa, a

reprodução da violência no ambiente doméstico mostra o processo de naturalização que os povos nigerianos estiveram/estão subjugados. Assim, Adichie evidencia na narrativa como a violência colonial marcou e marca as pessoas que vivem nos países que sofreram o processo de colonização na Nigéria.

5. O EMPODERAMENTO FEMININO NO ROMANCE HIBISCO ROXO

O romance se passa em uma Nigéria pós-colonial, que está sob domínio militar, e divide-se em quatro capítulos, cujas nomenclaturas abordam a temática principal da narrativa: a imposição religiosa. Os capítulos são: “Quebrando os Deuses: Domingo de Ramos”, “Falando com nossos espíritos: antes do domingo de ramos”, “Os pedaços dos deuses: após o domingo de ramos” e “Um silêncio diferente: o presente”. O enredo se constrói de forma não linear. O foco narrativo se constrói em 1ª pessoa, em que a narradora-personagem Kambili, uma adolescente de 15 anos, nos apresenta o cotidiano de sua família.

A família de Kambili é composta pelo Papa, Eugene, um católico fanático; a Mama, Beatrice, uma mulher submissa e que enfrenta a violência doméstica; e o Irmão mais velho, Chukwuka, mais chamado ao longo da obra de Jaja. Nos é apresentada a etnia da família, Igbo, um dos maiores grupos étnicos africanos, mas a identidade étnica é negada pelo pai, ao se converter ao catolicismo britânico. A família é rica, Eugene é dono de diversas fábricas de produtos alimentícios e de um jornal, chamado *Standard*, utilizado por Eugene para fazer oposição ao governo militar.

A narrativa apresenta o cotidiano desses personagens que são listados em uma tabela criada pelo papa, em que estipula os horários para estudos, orações, refeições, lazer, etc. Por serem da classe alta, Kambili e Jaja tem acesso à educação em escola particular que se fundamenta no catolicismo.

O papa é um homem intransigente e, por considerar os privilégios que os filhos têm, não aceita que eles não sejam os primeiros da classe, tirando sempre as melhores notas, caso contrário, Jaja e Kambili são punidos. Devido a opressão por parte do pai, a filha sente um misto de admiração e medo por ele e busca sempre agradá-lo.

Jaja e Kambili são amigos e, por se verem dentro de um ambiente em que não é permitido falar o que se pensa, muitas vezes eles se comunicam apenas com o olhar e silêncio. Eugene limita o contato da família apenas com pessoas convertidas ao catolicismo e é um dos doadores mais importantes da comunidade religiosa. As pessoas não convertidas, Eugene busca evitar o contato e por isso corta relações com seu pai, o PapaNkwu.

PapaNkwu segue a religião tradicional dos Igbo, ele é velho e pobre, mas ainda assim o filho não o procura. Eugene ainda priva os filhos de se relacionarem com o avô paterno. No período dos festivais, a família vai para aldeia e os filhos podem passar 15 minutos na casa do PapaNkwu, mas não podem aceitar comida e bebida da casa do avô, pois senão estarão impuros.

Ao longo da narrativa nos é apresentada a tia Ifeoma e seus filhos, Amaka, Chima e Obiora. Ela é professora universitária na Universidade da Nigéria, é viúva e vive em Nsukka. Ao contrário do irmão, mesmo tendo sido educada nos preceitos da missão civilizadora, Ifeoma incentiva os filhos a serem livres e críticos. Em sua casa convivem com a religião cristã e com o Igbo, construindo assim o hibridismo. Entretanto, a família passa por dificuldade financeiras, devido a instabilidade política e econômica do país.

Além de não criar vínculos com o avô paterno, os filhos de Eugene não conhecem bem a família da tia. Entretanto, isso vai ser modificado ao longo da narrativa, pois eles são autorizados a passar uma semana de férias com a tia sob a condição de cumprirem os horários determinados pelo papa.

Ao conhecerem o contexto em que a tia e os primos vivem, eles percebem que mesmo com as dificuldades financeiras e um padrão de vida inferior ao da sua família, eles são felizes. Eles ficam admirados ao ver os primos comendo ao mesmo tempo em que conversam e dão risadas, o que vem a contrastar com a realidade de sua casa, em que o silêncio se faz presente na maior parte do tempo.

A realidade vivenciada na casa da tia traz, aos poucos, modificações na vida Kambili, pois ela vai tirando a personagem do silêncio em que estava acostumada. Kambili se aproxima de sua prima Amaka e se tornam amigas. Nesse momento, ela conhece o padre Amadi, um jovem missionário, que apesar de ser católico, reconhece suas raízes e respeita os costumes tradicionais de seu povo. Em suas celebrações, utiliza das músicas em Igbo. Ele apresenta a Kambili uma nova forma de viver a fé.

O período na casa da tia é prolongado devido à instabilidade política, pois o editor do jornal de Eugene fora raptado pelo governo militar pelas diversas publicações contrárias ao governo vigente. Durante esse período, PapaNkwu fica doente e a tia o traz para cuidar em sua casa. O fato possibilita que os filhos de Eugene conheçam o avô. Durante esse período, PapaNkwu morre e Eugene descobre que seus filhos entraram em contato com o avô, vivendo debaixo do mesmo teto do que

ele chama de “pagão”. Eugene, por sua vez, busca os filhos e como castigo queima os pés de Kambili com água quente. Entretanto, a partir do retorno da casa de tia Ifeoma, os filhos rompem com submissão e silenciamento.

Devido as agressões do pai, Kambili fica internada e ao sair do hospital, vai passar outra temporada na casa da tia. Contudo, as coisas estão piores, pois a greve não termina e Ifeoma é acusada de participar de protestos. Diante dos fatos, ela começa a considerar a possibilidade de mudar junto com os filhos para os Estados Unidos.

Posteriormente, Beatrice decide visitar a família do irmão e encontra sua cunhada com hematomas. Em conversa com a cunhada, ela informa que o marido não está bem de saúde. Durante o Domingo de Ramos Jaja se nega a receber a eucaristia e prova a ira do pai, que, atira o missal no jovem, mas acaba por quebrar as estatuetas que a Mama sempre limpava. Os filhos decidem passar a páscoa na casa da tia e permanecem lá até o dia em que são informados que seu Papa havia falecido.

A narrativa é finalizada com a declaração de Beatrice de que era a culpada pela morte do marido, pois o envenenou. Contudo, Jaja assume a culpa e vai preso. Beatrice por sua vez, silencia, pois ninguém acredita que ela seria capaz de praticar tal ato. A narradora personagem encerra a narrativa demonstrando esperança de dias melhores, após o irmão sair da prisão e uma possível visita a tia que se encontra agora nos Estados Unidos com seus filhos.

5.1 Quebrando o silêncio

A obra *Hibisco Roxo* nos traz também personagens que agenciam processos de liberdade, transgressão e empoderamento de formas distintas, ora de forma radical ora de formas sutis e cotidianas. A narradora-personagem Kambili vai construindo tais processos ao longo da narrativa e, para uma melhor compreensão, é necessário dividir a obra em dois momentos: antes da visita a Nsukka e após a visita a Nsukka.

No primeiro momento, Kambili apresenta ao leitor sua família, sua casa e seu cotidiano. Eugene, ou Papa, como é chamado por Kambili, foi educado pelos missionários católicos e tornou-se um fundamentalista cristão que mantém sua família sob um domínio doentio e totalitário, impedindo-os de sequer pensarem por si mesmos. Ele rejeita toda e qualquer ligação com práticas tradicionalistas, que trata como paganismo, afastando-se, inclusive, do próprio pai. Eugene não permite que os

filhos e a esposa utilizem a língua africana da etnia Igbo para conversar com as pessoas de fora, deixando a língua nativa para ser utilizada em alguns momentos da vida doméstica:

Aquilo era um mau sinal. Papa quase nunca falava em igbo e, embora Jaja e eu usássemos a língua com Mama quando estávamos em casa, ele não gostava que o fizéssemos em público. Precisávamos ser civilizados em público, ele nos dizia; precisávamos falar inglês. (Adichie, 2011, p. 10)

Ele ainda utiliza a língua Igbo quando está com raiva, agressivo, fazendo uma referência ao selvagem, ao mesmo tempo em que mostra o quanto ela está internalizada, mesmo com o esforço consciente em apagá-la.

Beatrice, a Mama, é submissa ao marido, incapaz de contrariá-lo, de voz sempre baixa, como se cada gesto seu fosse calculado para não aborrecer o marido. Jaja, irmão mais velho de Kambili, embora não se caracterize exatamente como um “adorador” do pai, assim como toda a família, submete-se ao regime violento que Eugene impõe sobre a casa. Kambili tem por seu pai um misto de admiração e medo. Logo no início da obra é perceptível que as personagens só se comunicam verbalmente de forma rápida, valendo-se mais do olhar como uma linguagem secreta: “— Senti um frio na barriga e olhei para Jaja. Ele me encarou. O que íamos dizer a Papa?” (Adichie, 2011, p 41).

É notável o medo que os filhos têm do pai, como afirma Kambili ao conversar com Jaja sobre o bebê que a mãe deles esperava:

— Mama está grávida - disse eu. Jaja voltou e se sentou na beirada da cama.
— Ela contou para você? - Contou. Vai ter o filho em outubro. Jaja fechou os olhos por um instante e abriu-os novamente.
— Nós vamos cuidar do menino. Vamos protegê-lo. Eu sabia que Jaja estava falando em proteger o bebê de Papa, mas não fiz nenhum comentário (Adichie, 2011, p.14).

É crucial mencionar nesta análise que Jaja é igualmente oprimido pelo pai. O rapaz integra, junto às personagens femininas da obra, a luta contra a opressão de gênero, corroborando com o conceito trazido por Adichie e pelas teorias Mulheristas e *Stiwanism*, que considera a necessidade de cooperação entre homens e mulheres, pois esta forma de opressão está diretamente ligada à opressão de raça.

Nesse primeiro momento, Kambili tem sua fala limitada pela opressão, mas mesmo quando não está com seu pai, ela se sente insegura para se comunicar com os outros interlocutores e mesmo quando quer falar se sente sem voz:

Queria dizer às meninas que meu cabelo era de verdade, que eu não usava extensões, mas as palavras não saíam. Eu sabia que elas ainda estavam conversando sobre cabelo, comentando como o meu era comprido e cheio. Queria conversar com elas, rir com elas, rir tanto até começar a pular no mesmo lugar como elas faziam, mas meus lábios insistiram em permanecer fechados. Como eu não quis gaguejar, comecei a tossir e corri para o banheiro (Adichie, 2011, p. 71).

Kambili é vista a princípio como uma menina tímida, e isso a impede de realizar atividades que ela sabe, como, por exemplo:

— Kambili Achike, por favor, inicie o juramento - disse.
 Madre Lucy jamais me escolhera. Eu abri a boca, mas as palavras se recusaram a sair.
 — Kambili Achike?
 Madre Lucy e o resto da escola olhavam para mim. Limpei a garganta e tentei forçar as palavras a saírem. Eu conhecia o juramento, estava dizendo-o mentalmente. Mas as palavras não saíam. O suor debaixo dos meus braços estava quente e molhado (Adichie, 2011, p. 25).

No trecho acima, fica claro a incapacidade da narradora de se colocar diante de outras pessoas, mesmo quando o assunto é algo que ela tenha domínio. Por sua vez, as colegas de classe a acham como metida, pois ela não costuma interagir com os demais:

— Chinwe só quer que você fale com ela primeiro - sussurrou Ezinne.
 — Sabe, ela começou a chamar você de riquinha metida porque você não fala com ninguém. Ela disse que você não devia se achar tudo isso só porque seu pai é dono de um jornal e de todas aquelas fábricas, pois o pai dela também é rico.
 — Eu não me acho tudo isso.
 — Por exemplo, hoje, no pátio, ela disse que você estava se achando e que foi por isso que não começou o juramento na primeira vez que Madre Lucy chamou seu nome.
 — Eu não escutei na primeira vez que Madre Lucy me chamou (Adichie, 2011, p. 27).

Kambili prefere silenciar para não precisar explicar os reais motivos de ficar em silêncio a maior parte do tempo. Apesar de considerarem sua postura como arrogância, é nítido que seu comportamento é reflexo da violência imposta pelo papa, que a leva a ser introspectiva. Mesmo sabendo a opinião das colegas de classe, Kambili se preocupa apenas com o julgamento do papa:

— Continuei a ser considerada uma riquinha metida pela maioria das minhas colegas de turma até o final do semestre. Mas não me preocupei muito com isso, pois carregava nas costas um peso maior -

a preocupação de ficar em primeiro lugar. Era como tentar equilibrar um saco de cimento na cabeça todos os dias, sem poder usar a mão para firmá-lo. Eu ainda via as letras dos meus livros virando uma névoa vermelha, ainda via a alma do meu irmão caçula entremeada de filetes de sangue (Adichie, 2011, p. 27).

Diante do exposto, verifica-se que as imposições feitas pelo pai prejudicam as relações interpessoais da filha dentro do ambiente escolar e, por consequência, seu desempenho.

Contudo, a história tem seu rumo modificado quando Ifeoma, irmã de Eugene, insiste para que o irmão deixe os filhos passarem alguns dias em sua casa, na cidade de Nsukka, onde fica a universidade da Nigéria. A princípio, Kambili estranha a forma como seus primos e sua tia vivem, um ambiente em que eles podem se expressar livremente, e algum tempo depois a narradora passa a desejar essa liberdade também:

Pensando nos anos em que Jaja, Mama e eu falávamos mais com nosso espírito do que com nossos lábios. Até Nsukka. Nsukka começou tudo; o jardimzinho de tia Ifeoma perto da varanda de seu apartamento em Nsukkas começou a romper o silêncio (Adichie, 2011, p. 11).

Desde o princípio, nota-se que a narradora-personagem possui poucos momentos de fala na narrativa. Ela comenta de forma sutil que tem vontade de falar, mas que algo a impede, que acarreta no seu silenciamento. Para Kambili o ato de silenciar passa a refletir no seu corpo, pois ela passa a somatizar os danos psicológicos causados pelo pai:

Meus primos riram, e Amaka olhou para Jaja e para mim, talvez achando estranho não rirmos também. Eu quis sorrir, mas estávamos passando na frente de casa naquele momento, e a visão dos enormes portões negros e dos muros brancos paralisou meus lábios (Adichie, 2011, p. 91).

Apesar desse silenciamento ser imposto a todos os personagens, é nas personagens femininas que é evidenciado de forma mais gritante, pois Jaja, após a viagem a Nsukka, uma vez que este visita a tia, adquire confiança e desenvolve a habilidade de se comunicar. Entretanto, Kambili, apesar de ter as mesmas experiências que o irmão, constrói os processos de agência, resistência e transgressão mais vagarosamente e passa a adquirir a liberdade apenas após o falecimento do pai.

O rompimento com o silenciamento, apesar de se dar em momentos diferentes pelos irmãos, é originado no contato com a casa e família da tia Ifeoma. Durante a

narrativa nos deparamos com momentos em que a narradora se sente insuficiente para expressar o que sente:

Eu quis dizer que sentia muito, que não queria que ela não gostasse de nós porque não víamos televisão. Quis lhe contar que, embora antenas parabólicas imensas estivessem espetadas no alto da nossa casa de Enugu e da nossa casa ali, não víamos tv. Papa não incluía um tempo (Adichie, 2011, p. 88).

No trecho acima, ela silencia quanto ao fato de não assistir televisão, pois era proibida pelo papa e, assim, não expor as opressões vividas no ambiente familiar. Caso falasse a prima sobre as tabelas com horários e sobre a postura rígida de seu pai, Amaka iria entender as violências que ela sofria. Kambili admirava a prima pela sua espontaneidade em falar o que pensava: “Eu ficava atônita de ver Amaka fazendo aquilo, abrindo a boca e deixando as palavras jorrar com tanta facilidade”. (Adichie, 2011, p. 108).

Kambili não tinha amigas, então, ao conhecer Amaka, sua prima, além de ter a mesma idade, passam a estreitar os vínculos e a admiração aumenta, pois Amaka era seu oposto, crítica, decidida e livre para expressar suas opiniões.

Diversas passagens da obra mostram a importância de Ifeoma e Amaka, por induzir Kambili a descobrir sua própria voz. Nesse segundo momento, após a visita à casa da tia, Kambili passa a se tornar sujeito e fica surpresa quando ouve seu choro, sua risada, sua voz: “— Eu ri. O som foi esquisito, como se eu estivesse ouvindo a risada de um estranho numa gravação. Acho que nunca tinha me ouvido rir antes” (Adichie, 2011, p. 90).

A partir desse momento, o silêncio de Kambili não é mais de submissão. Agora ela sente autonomia para decidir se responde ou se cala. Dessa forma, Kambili possibilita sua agência discutido por Weber (1999), Giddens (1986), Latour (2008) e Butler(2009b), pois decide usar as regras estabelecidas pelo pai, aqui, no caso, o ato de silenciar, pois o ressignifica e passa a ser conscientemente escolhido silenciar ou não. Após o pai agredi-la e Kambili ir para o hospital, o silêncio passa a ser estratégia de resistência para alcançar a liberdade.

— Kambili, você é preciosa - disse ele, com a voz tremendo, como alguém que fazia um discurso num velório, embargado de emoção. - Devia almejar a perfeição. Não devia ver o pecado e caminhar na direção dele. Papa baixou a chaleira dentro da banheira e inclinou-a na direção dos meus pés. Derramou a água quente nos meus pés, lentamente, como se

estivesse fazendo uma experiência e quisesse ver o que ia acontecer. Estava chorando, as lágrimas jorrando por seu rosto. Vi o vapor úmido antes de ver a água. Vi a água sair da chaleira, fluindo quase que em câmera lenta, fazendo um arco no ar até chegar aos meus pés. A dor do contato foi tão pura, tão escaldante, que não senti nada por um segundo. Então, comecei a gritar.

— É isto que você faz consigo mesma quando caminha na direção do pecado. Queima os pés - disse ele.

Eu quis dizer "Sim, Papa", porque ele tinha razão, mas a queimadura nos pés estava subindo, em movimentos rápidos de dor lancinante, até minha cabeça, meus lábios, meus olhos. Papa me segurava com uma de suas mãos enormes, derramando cuidadosamente a água com a outra. Eu não sabia que aquela voz que soluçava

— Desculpe! Desculpe! - era minha até que a água parou de cair e percebi que minha boca se movia e as palavras ainda saíam por ela. Papa largou a chaleira e enxugou as lágrimas. Fiquei parada na banheira quente; estava sentindo medo demais para me mexer - a pele dos meus pés ia ser arrancada se eu tentasse sair dali (Adichie, 2011, p.98).

As marcas físicas e psicológicas deixadas fazem Kambili entender a necessidade de mudança e então se recusa a olhar e falar com o pai. Ela não se utiliza de palavras para enfrentá-lo, mas silencia com desprezo. Diante do exposto, Butler (2009b) ressalta a possibilidade de modificar a estrutura, ao realizar as mesmas ações a partir de novas formas. Nesse momento, ao resistir, Kambili une o desejo à prática transformadora, para assim se ver livre da opressão.

No entanto, Jaja é o primeiro a enfrentar o pai quando decide não mais receber a hóstia, criticando os elementos sagrados e mostrando que não se submeterá às vontades dele:

— Jaja, você não recebeu a comunhão – disse Papa baixinho, num tom quase interrogativo. Jaja olhou para o missal sobre a mesa, como se estivesse falando com ele.

— Aquele biscoito me dá mau hálito (Adichie, 2011, p. 6).

O fato de Jaja ser o primeiro personagem a enfrentar o pai se dá pelo fato de que a submissão está mais atrelada à mulher e, para ela, escapar da subjugação seria mais difícil. Após o domingo de ramos, Kambili se mostra como sujeito ativo que não mais se cala. Ela canta durante o banho e não mais se importa em cantar na frente das outras personagens:

Eu ri. Ri porque as almandas eram bem amarelas. Ri de imaginar o gosto ruim que seu suco branco teria se o padre Amadi realmente tivesse tentado sugá-lo. Ri porque os olhos do padre Amadi eram tão castanhos que eu podia ver meu reflexo neles (Adichie, 2011, p. 134).

É de suma importância ressaltar que Nsukka, assim como as personagens da tia e da prima, passa a representar para a personagem um espaço de agência, transgressão e liberdade.

Enquanto voltávamos a Enugu, eu ri alto, mais alto que o canto de Fela. Ri porque as ruas sem asfalto de Nsukka sujaram os carros de poeira durante o harmattan e de lama grudenta durante a estação de chuvas. Porque, nas ruas que são asfaltadas, os buracos surgem de repente como presentes surpresa, o ar cheira a colinas e história e a luz do sol espalha a areia e a transforma em pó de ouro. Porque Nsukka pode libertar algo no fundo de sua barriga que sobe até a garganta da gente e sai sob a forma de uma canção sobre a liberdade. E sob a forma de riso (Adichie, 2011, p.145).

A partir desse olhar, Nsukka é fundamental para construção da nova identidade de Kambili, pois é aqui que ela enxerga uma realidade alternativa a vida que ela levava com seus pais. A partir disso, ela é encorajada a assumir uma postura mais ativa frente às opressões impostas pela figura do pai.

Ao conhecer o padre Amadi, Kambili tem suas qualidades exaltadas, pois ele vê para além do que é posto e entende que o silêncio de Kambili não é arrogância e sim que ela observa tudo e guarda as opiniões para si mesma

— Está vendo como sua prima fica nos olhando quietinha? - perguntou padre Amadi, me indicando.

— Ela não desperdiça energia com discussões intermináveis. Mas sua mente está cheia de pensamentos, dá para perceber (Adichie, 2011, p. 87).

Além disso, ele a estimula a praticar esportes e sorrir mais:

— Você tem boas pernas para correr. Devia praticar mais.

Desviei o olhar. Ninguém jamais me dissera algo parecido. Parecia próximo demais, íntimo demais, que os olhos dele estivessem nas minhas pernas, em qualquer parte do meu corpo.

— Você não sabe sorrir? - perguntou o padre Amadi.

— O quê? Ele esticou o braço e deu um leve puxão nos cantos da minha boca.

— Sorria (Adichie, 2011, p. 89).

Ao receber o elogio do padre, Kambili se sente envergonhada, como se o elogio fosse algo pecaminoso e indecente. Ao passo que, para ela, o ato de sorrir era

incomum, quando faz, não consegue reconhecer o seu próprio som: “Eu ri. O som foi esquisito, como se eu estivesse ouvindo a risada de um estranho numa gravação. Acho que nunca tinha me ouvido rir antes”. (Adichie, 2011, p. 90).

Após o contato com a família da tia, Kambili, pela primeira vez se sente indignada e consegue expressar o que sente:

— Não precisa gritar, Amaka - disse eu finalmente.

— Não sei preparar as folhas de orah, mas você pode me mostrar como se faz. Não sei de onde surgiram aquelas palavras tranquilas. Não quis olhar para Amaka, não quis ver a expressão de desprezo em seu rosto, não quis incitá-la a dizer outra coisa para mim, pois sabia que não ia conseguir retrucar. Achei que estava imaginando coisas quando ouvi o som, mas então olhei para Amaka - e ela estava mesmo rindo.

— Então você sabe falar alto, Kambili - disse ela (Adichie, 2011, p. 85).

Ao demonstrar sua insatisfação, Kambili se surpreende. E por sua vez, ela espera que a prima se chateie, mas, pelo contrário, Amaka fica feliz e a elogia por falar o que pensa e demonstrar suas emoções.

Ao longo da narrativa sorrir passa a ser natural para a narradora:

Eu ri. Rir parecia muito fácil agora. Muitas coisas pareciam fáceis agora. Jaja também estava rindo, assim como Amaka, e todos nós estávamos sentados na grama, esperando Obiora chegar. Ele caminhava devagar, segurando alguma coisa que depois eu vi ser um gafanhoto (Adichie, 2011, p. 142).

Tal momento é marcado pela descontração enquanto a família passeia pela última vez em Nsukka, antes de se mudarem para os Estados Unidos. E é neste passeio que os primos e a tia buscam expressar-se naturalmente. Ao sair da bolha, Kambili se transforma e se torna mais madura e constrói a capacidade de agência para transgredir às opressões impostas pelo patriarcado e colonialismo.

5.2 A rede de apoio

Diante de uma realidade em que todo o continente africano fora colonizado pelos povos europeus, suas estruturas sociais, políticas e econômicas trocadas pela cultura ocidental, com as tensões internas provocadas pelos resquícios desse processo no pós-independência, a opressão da mulher é fortalecida pelos discursos de

superioridade. Diante dessa realidade, as mulheres se vêem oprimidas pela cultura tradicional e pela cultura imposta pelo europeu, mas que aos poucos vem sendo desconstruída, como podemos observar na literatura de Adichie, com as personagens Ifeoma e Amaka, que, ao longo da obra, mostram estar cientes da opressão de gênero à qual são submetidas, mas que a transgridem por não aceitarem o que lhes é imposto. Por isso sentem a necessidade de fortalecimento junto às outras personagens da obra, pois, como afirma Adichie em relação à luta das mulheres contra o machismo e o sistema patriarcal, só se conseguirá acabar com a opressão de gênero quando se acabar com opressão de raça. Para além, vemos que essas mulheres enfatizam a necessidade da luta para oportunizar às mulheres a inserção no ambiente educacional, político, econômico.

A obra nos apresenta mulheres que estão em diferentes fases de construção de suas identidades quanto ao processo de empoderamento. Ifeoma enfrenta o poder patriarcal, uma vez que não se deixa silenciar diante das imposições europeias, bem como da cultura tradicional do povo Igbo. Esta personagem, ao longo da obra, inspira e ajuda as demais a compreenderem a possibilidade de ação política frente às opressões a elas impostas.

Ifeoma é uma professora universitária, viúva, que cria sozinha seus três filhos: Amaka, Obiora e Chima, que vivem na cidade de Nsukka. Essa família passa por dificuldades financeiras devido aos problemas enfrentados pela universidade, interferindo na falta de pagamento aos funcionários. Ifeoma não atende as características de uma mulher submissa e silenciada pelas tradições e pelo sistema colonial, questionando os padrões sociais e culturais da sociedade nigeriana, como o casamento e a vida doméstica: “— Nwunye, algumas vezes a vida começa quando o casamento acaba” (Adichie, 2011, p. 39).

É notável que a personagem desconstrói o que é proposto à mulher pela tradição Igbo, uma vez que este povo entende o laço matrimonial como forma de selar o relacionamento entre famílias distintas, porquanto o interesse familiar prevalece sobre o individual. Ifeoma sempre se mostra distante do que propõe o sistema patriarcal e as tradições nativas, como podemos observar em uma conversa com seu pai, PapaNnukwu, quando afirma que ter um emprego é mais significativo que ter um marido,

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

— Seu espírito que peça a *Chukwu* para acelerar minha promoção a professora sênior, é só isso que eu quero – disse tia Ifeoma (Adichie, 2011, p.43).

Como mencionado acima, Ifeoma almeja ascender profissional e financeiramente através de seus próprios méritos, o que remete ao pensamento de Adichie quanto à importância da mulher ser autônoma e independente. Critica também o governo pelo abuso de poder dos cargos dentro das repartições públicas: “— A gente não pode cruzar os braços e permitir que isso aconteça, mba. Onde já se viu ter uma universidade com apenas um administrador?” (Adichie, 2011, p. 111).

Assim como Ifeoma, a filósofa e pioneira do movimento feminista, Mary Wollstonecraft, discutiu, em sua publicação *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), a aversão dos homens na sociedade em que se encontrava em inserir as mulheres na educação formal. De acordo com Wollstonecraft, as mulheres tinham os mesmos direitos que os homens, inclusive à educação e formação do pensamento crítico, pois assim deixariam os estereótipos de serem apenas donas do lar e meros objetos.

Em sua casa, Ifeoma coordena a rotina dos filhos e cada um tem obrigação de realizar determinadas atividades domésticas, o que mais uma vez corrobora o feminismo pregado por Adichie em seu manifesto *Para educar crianças feministas* (2017), onde mulheres e homens devem dividir as atividades domésticas. No ambiente familiar, apesar de serem católicos, todos respeitam e preservam a religião tradicional. Ifeoma também abre espaço para que seus filhos possam expor suas opiniões, sempre os incentivando a pensar com autonomia e a serem críticos.

A personagem não se deixa intimidar pela família do marido, que morreu em um acidente, no que diz respeito a suspeita dela tê-lo assassinado. No entanto, ela é consciente de que a família do seu marido é regida pelas tradições. Também enfrenta seu irmão, Eugene, sobre como ele trata o pai (*Pa Nnukwu*), pelo fato dele não se deixar converter pela evangelização britânica, o que mais tarde acarreta no afastamento da vida de seus netos, bem como não ter acesso à casa de Eugene.

Ifeoma também é contrária às agressões praticadas pelo irmão contra a esposa e os filhos. Ao notar que a cunhada e os sobrinhos sofriam com a violência doméstica, Ifeoma aconselha e estimula Beatrice a se separar de Eugene antes que aconteça algo mais grave e devastador. Ela ainda oferece seu lar, seu apoio e sua carona para que Beatrice possa fugir do seu agressor.

Quando seu pai morre, Ifeoma se opõe à ideia de fazer um enterro cristão, pois ele nunca aceitara a religião. Por fim, acaba por não aceitar o apoio financeiro de Eugene, por saber que, aceitando, teria que se submeter à vontade do irmão.

Ifeoma, durante toda a história, se mostra uma mulher a integrar a luta do Feminismo e Mulherismo Africana resgatando a busca pela justiça, igualdade, integridade, harmonia, equilíbrio, ordem como meio de enfrentar o racismo e patriarcado. Por isso, vemos na obra como é forte a influência de Ifeoma para as outras personagens, dando a elas força para se desprender das amarras do personagem Eugene.

5.3 Beatrice e a Transgressão

O processo de empoderamento enquanto agência, transgressão, resistência e liberdade de Beatrice acontece de forma mais sutil. À primeira vista, Beatrice aparenta ser submissa ao marido. Através de Kambili, nos é apresentada a violência doméstica sofrida por ela, como discorre a narradora:

Eu estava no meu quarto após o almoço, lendo o capítulo V da Epístola de Tiago porque eu ia falar das raízes bíblicas da unção dos doentes durante a hora da família, quando ouvi os sons. Pancadas pesadas e rápidas na porta talhada à mão do quarto dos meus pais. Imaginei que a porta estava emperrada e que Papa estivesse tentando abri-la. Se imaginasse aquilo sem parar, talvez virasse verdade. Eu me sentei, fechei os olhos e comecei a contar. Contar fazia o tempo passar um pouco mais rápido, fazia com que não fosse tão ruim. Às vezes, acabava antes de eu chegar ao número vinte. Eu já estava no dezenove quando o som parou. Ouvi a porta se abrindo. Os passos de Papa na escada pareceram mais pesados, mais desajeitados do que o normal. Saí do quarto no mesmo segundo que Jaja saiu do dele. Ficamos no corredor, vendo Papa descer. Mama estava jogada sobre seu ombro como os sacos de juta cheios de arroz que os empregados da fábrica dele compravam aos montes na fronteira com Benin. Ele abriu a porta da sala de jantar. Ouvimos a porta da frente sendo aberta e o ouvimos dizer algo para o homem que guardava o portão, Adamu (Adichie, 2011, p.18).

Cada vez, após ser espancada, Beatrice limpa uma estante da sala e as estatuetas. A personagem encontra na limpeza uma fuga para sua realidade e como forma de expressar seu sofrimento.

— Boa tarde, Madame, nno – disse.
 — Quer comer alguma coisa agora ou só depois de se banhar? – Hã?
 - perguntou Mama, que por um segundo pareceu não ter entendido o que Sisi dissera.
 — Agora não, Sisi, agora não. Pegue água e um pano para mim. Mama ficou abraçando o próprio corpo no centro da sala de estar, perto da mesa de vidro, até que Sisi trouxe uma tigela com água e um pano de prato. A estante tinha três prateleiras de vidro delicado, e nas três havia estatuetas de bailarinas na cor bege. Mama começou na prateleira mais baixa, limpando tanto o vidro como as estatuetas sobre

ele. Eu me sentei na ponta do sofá de couro mais próxima dela, tão perto que poderia esticar a mão e tocar sua canga (Adichie, 2011, p. 19).

É notável que a qualquer tentativa de Beatrice em resistir à autoridade de seu marido, mesmo estando grávida, gerava mais violência. Eugene se utiliza da violência para que a mulher pague pelo pecado de contrariar suas vontades. O preço a pagar pela violência sofrida são os diversos abortos:

Sabe aquela mesinha onde guardamos a Bíblia da nossa casa, nne? Seu pai quebrou-a na minha barriga –disse, como se estivesse falando de uma outra pessoa, como se a mesa não fosse feita de madeira pesada.-Meu sangue escorreu todo por aquele chão antes mesmo de ele me levar ao St. Agnes. Meu médico disse que não pode fazer nada para salvá-lo (Adichie, 2011, p 124).

A personagem teme não poder ter mais filhos e lhe aflige o medo de ser rejeitada pelo marido. Ao conversar com Ifeoma, ela conta que a comunidade já sugeriu a Eugene um segundo casamento, no entanto ele não aceita, o que acaba gerando nela um sentimento de gratidão:

— A umunna sempre diz coisas que magoam- disse Mama.
 — Nossa própria umunna não disse a Eugene que ele devia escolher outra esposa, pois um homem de sua estatura não pode ter só dois filhos? Se pessoas como você não tivessem ficado do meu lado naquela época...
 — Pare, pare com essa gratidão. Se Eugene tivesse feito isso, a perda teria sido dele, não sua (Adichie, 2011, p. 38).

Apesar de viver dentro de uma relação abusiva com um homem violento e repressor, Beatrice romantiza o casamento, pois ressalta que é uma benção na vida da mulher. Este pensamento é disseminado pelo patriarcado reduzindo a mulher a dona do lar e esposa subserviente. Entretanto, ao longo da narrativa aos poucos vai construindo um processo de transgressão para libertar-se da figura opressora de Eugene.

Beatrice então passa a abandonar costumes adquiridos durante o casamento com Eugene, passando a silenciar como estratégia de transgressão, ao mobilizar a agência em contextos normatizados por convenções sociais hegemônicas, e a partir dessas convenções subverte-las:

[...] Quando Mama pediu que Sisi varresse o chão da sala de estar, para ter certeza de que nenhum fragmento perigoso das estatuetas ainda estivesse oculto em algum lugar, ela não abaixou a voz. Não escondeu o minúsculo sorriso que formava covinhas nos cantos de

sua boca. Não levou a comida até o quarto de Jaja escondida num pedaço de pano para que parecesse que estava apenas carregando a roupa limpa dele. Levou a comida numa bandeja branca e num prato de mesma cor (Adichie, 2011, p. 128).

A partir de então, Beatrice adota comportamentos divergentes de sua postura no início da obra, como, por exemplo, quando segue o conselho da cunhada Ifeoma e deixa sua casa e parte para Nsukka. Entretanto, mesmo a quilômetros de distância a imagem de Eugene atormenta a esposa e os filhos. Nesse momento ela percebe que não serão livres enquanto o marido viver.

Como estratégia de transgressão, Beatrice dá sua cartada final e se livra da opressão por parte de Eugene quando decide envenenar o marido. Ela utiliza da autonomia de liberdade imposta pelo sistema hegemônico, o ato de cuidar do marido, de ser dona de casa e preparar as refeições, na narrativa, Beatrice utiliza o momento de preparar o chá, para assim transgredir as normas impostas e liberta-se de um marido violento:

Mama amarrou melhor a canga e foi até as janelas; abriu as cortinas e verificou se os basculantes estavam fechados, impedindo que a chuva entrasse na casa. Seus movimentos eram tranquilos e lentos. Quando ela falou, sua voz também estava tranqüila e lenta.

- Comecei a colocar o veneno no chá dele antes de ir para Nsukka. Sisi arrumou-o para mim; o tio dela é um curandeiro poderoso.

Por um longo e silencioso tempo, não consegui pensar em nada. Minha mente estava vazia, eu estava vazia. Então lembrei de beber goles do chá de Papa, goles de amor, com o líquido escaldante queimando o amor em minha língua.

- Por que você colocou no chá? - perguntei a Mama, me erguendo do sofá, com a voz alta, quase num grito.

- Por que no chá? Mama, porém, não respondeu.

Nem quando me levantei e a sacudi até Jaja me arrancar de perto dela. Nem quando Jaja me enlaçou e se virou para incluí-la no abraço do qual ela se afastou (Adichie, 2011, p.143).

Após a morte do marido, Beatrice desafia as tradições se recusando a cortar o cabelo e vestir-se de preto ou branco. Seu filho Jaja assume a autoria do crime e é preso. Após esse momento Beatrice, o emblema do sujeito subalterno na obra, tem sua voz emudecida novamente. Como afirma Spivak (2010, p.85) “se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” e é notório que as agressões sofridas ao longo da vida deixaram em Beatrice marcas e traumas.

Contudo, apesar de todos os problemas gerados pelo sistema patriarcal e pela colonização europeia no contexto nigeriano, o romance é finalizado com um tom

otimista. Kambili e Beatrice estão felizes com a saída de Jaja da prisão e fazem planos de ir visitar a tia Ifeoma e seus primos nos Estados Unidos:

— Vamos levar Jaja primeiro a Nsukka e depois vamos aos Estados Unidos visitar tia Ifeoma – digo.

— Vamos plantar laranjeiras novas em Abba quando voltarmos, e Jaja vai plantar hibiscos roxos também, e eu vou plantar ixoras para podermos sugar o suco das flores.

Estou rindo. Coloco o braço em volta do ombro de Mama e ela se recosta em mim e sorri.

Lá em cima, nuvens que parecem algodão tingido pairam bem baixas, tão baixas que sinto que posso esticar o braço e espremer a água delas. As novas chuvas vão cair em breve (Adichie, 2011, p. 149).

Ao longo de toda a obra nos são apresentados problemas desencadeados por um processo desenfreado de tentar impor ao outro sua cultura através da língua e religião. No entanto, para as mulheres, esse processo é ainda mais devastador. A mulher aqui é trazida segundo, a ótica de Spivak discutida acima, como sujeito subalterno por ser oprimida quanto à questão de raça, gênero e classe social. As personagens Ifeoma e Amaka são oprimidas quanto aos três tipos de opressão mencionados anteriormente, além do que é imposto também pelas tradições de sua cultura, mas não se deixam calar e tentam combater esse sistema ao fazerem uso da voz e buscarem sempre a autonomia.

A nós também são apresentadas duas outras personagens, Kambili e Beatrice, que, ao se relacionarem com Ifeoma e Amaka, são fortalecidas e iniciam o processo de desconstrução e empoderamento. Kambili e Beatrice são a princípio silenciadas pelo fundamentalismo religioso e pelo sentimento de superioridade de Eugene. Tudo gira em torno do pai e a ele cabe tomar todas as decisões, horários, padrões, roupas. Kambili, a princípio, é uma adolescente submissa e subalterna, que se cala diante da opressão do pai e entende esta como forma de proteção até ter contato com a família da tia. A partir desse encontro, Kambili entende que é necessário tomar uma postura diferente para situações onde antes se via introspectiva. Beatrice, mesmo após tantas agressões, romantiza o casamento, que vê como uma benção na vida de toda mulher, sendo assim a principal figura do sujeito subalterno na obra.

É notável também as consequências das agressões e da imposição do silenciamento, pois, mesmo após a morte de Eugene, Beatrice ainda não consegue fugir das marcas do relacionamento abusivo, já que ela continuou em silêncio, mesmo que de forma mais amena, o que vem a alterar a relação dela com os filhos e com o mundo:

Na maioria das vezes, ela [Beatrice] só responde assentindo ou balançando a cabeça e eu me pergunto se escutou mesmo. Eu costumava pedir que Sisi conversasse com Mama, porque ela ficava horas sentada na sala de estar com Sisi. Mas Sisi contou que Mama não respondia, que ela só olhava para o nada, em silêncio. [...] Agora, Sisi vai a nossa casa uma vez por semana para dar instruções para a nova governanta, Okon, e perguntar a Mama se ela precisa de alguma coisa. Mama em geral não diz nada, só balança a cabeça e oscila para frente e para trás (Adichie, 2011, p. 145).

Assim, fica perceptível que a violência doméstica moldou a personagem, que mesmo após liberta das opressões e violências físicas praticadas pelo marido, não consegue apagar as marcas que ele deixou na sua saúde mental. Podemos ainda comparar a violência causada por Eugene com a Missão Civilizadora que dizimou diversos povos, suas culturas, seus ritos e crenças.

Por fim, fica explícito no romance a importância da agência para construção da liberdade e a necessidade da resistência feminina e sororidade para que as mulheres que vivem à margem, como as personagens de Beatrice e Kambili possam transgredir e alcançar a liberdade.

5.4 Amaka

Amaka traz na prática conceitos das teorias feministas e mulheristas, pois não aceita o que o sistema patriarcal impõe sobre a mulher não ter voz e vez. Ela faz uso da voz para dizer o que quer e o que acha sobre o espaço que a cerca sem medir as palavras, almeja dar continuidade aos estudos, escolher o curso que quer fazer e ascender profissionalmente. Ela é filha de Ifeoma, é uma adolescente que gosta de questionar. Sua personalidade e aparência demonstram sua ousadia e confiança em si mesma. Valoriza a língua nativa Igbo e as tradições para demonstrar seus gostos musicais, não aceitando as imposições culturais do ocidente:

— Eu quase só ouço músicos nativos. Eles são socialmente conscientes; têm algo real a dizer. Fela, Osadebe e Onyeka são os meus preferidos. Aposto que você nunca ouviu falar deles, aposto que gosta de pop americano como os outros adolescentes (Adichie, 2011, p. 60).

Amaka se mostra reflexiva e contrariada quanto à figura da igreja e missão civilizatória por impor, mesmo após a independência, a escolha de um nome em inglês para sua crisma e questiona o Padre Amadi:

— Mas então qual é o objetivo? perguntou Amaka a padre Amadi, como se não houvesse escutado o que sua mãe dissera.

— O que a Igreja está dizendo é que só um nome inglês torna válida a nossa crisma. O nome “Chiamaka” diz que Deus é belo. “Chima” diz que Deus sabe mais, “Chiebuka” diz que Deus é o melhor. Por acaso eles não glorificam Deus da mesma forma que “Paul”, “Peter” e “Simon”? (Adichie, 2011, p. 135).

Ao questionar o padre sobre a necessidade de utilizar um nome em inglês, Amaka reafirma a incoerência da imposição britânica e possibilita ao leitor a reflexão sobre a maneira que o colonizador encontrou de apagar a identidade dos povos africanos.

Em todas as passagens, a personagem apresenta ter segurança no que diz, de forma autônoma, sempre mostrando não precisar ser guiada por homem algum. A adolescente demonstra em seu discurso e atitudes que o gênero não deve ser uma forma de distinção entre as pessoas. Amaka abre os olhos de Kambili para uma nova realidade, na qual mulheres devem estudar, mas não para conquistar maridos, mas sim para dizer o que pensam: ter vez e voz, conquistar sua independência, como ressalta a teoria Stiwanism de Ogundipe-Leslie, que aponta a urgência das mulheres africanas se responsabilizarem por elas mesmas para conseguirem a sua emancipação e serem agentes de suas próprias histórias. Assim, podemos observar também o desejo de Amaka em ser protagonista de sua história na fala de sua mãe, quando esta apresenta o campus a Kambili e Jaja e refere-se ao alojamento como possível moradia de sua filha ao entrar na universidade e fundar movimentos ativistas:

— É nesse campo que fazemos nossos bazares - disse tia Ifeoma. - E aqui ficam os alojamentos femininos. Esse é o Mary Slessor Hall. Aquele é o Okpara Hall e esse é o Bello Hall, o dormitório mais famoso, onde Amaka jura que vai morar quando entrar na faculdade e fundar seus movimentos ativistas. Amaka riu, mas não contradisse tia Ifeoma (Adichie, 2011, p. 66).

Enquanto Kambili é uma adolescente perfeitamente submissa e subalterna, que se cala diante qualquer situação que não lhe pareça confortável, Amaka é livre, cheia de opiniões que não teme expressar e dona de uma voz forte e incisiva que se impõe sempre que necessário:

— Sua fábrica é que faz esse suco, tio Eugene? – Perguntou Amaka, estreitando os olhos para ver melhor o que estava escrito nas garrafas.

— Sim - respondeu Papa.

— É um pouco doce demais. Seria mais gostoso se vocês colocassem menos açúcar.

Amaka falou no tom de voz educado e que normalmente se usava para conversar com uma pessoa mais velha. Não consegui perceber se Papa assentiu ou se sua cabeça simplesmente se moveu por causa da mastigação. [...] Eu ficava atônita de ver Amaka fazendo aquilo, abrindo a boca e deixando as palavras jorrar com tanta facilidade (Adichie, 2011, p. 108).

Apesar de Kambili e Amaka terem a mesma idade, esta se mostra mais madura, diz o que pensa e não teme sofrer retaliações por se posicionar. Amaka traz um comportamento que subverte o sistema patriarcal, pois possui uma visão política crítica. Todas essas características da personagem são possíveis por ela ter vivido em um ambiente saudável em que todos podem expressar o que pensam e iniciar discussões muitas vezes na hora do jantar:

— Como assim, ir embora? Por que precisamos fugir do nosso próprio país? Por que não podemos consertá-lo? – perguntou Amaka
 — Consertar o quê? Disse Obiora com um sorrisinho irônico bastante pronunciado. - Então temos de fugir? Essa é a resposta, fugir? – perguntou Amaka com a voz estridente (Adichie, 2011, p. 116).

Amaka se mostra contrária a fugir dos problemas enfrentados pela instabilidade política vivida pelos nigerianos naquele momento e além de questionar a fuga, ressalta a necessidade de reconstrução do país.

Durante a narrativa nos é apresentado a aproximação de Kambili e Amaka, que a princípio consistia em uma relação conturbada, já que Amaka não se agradava do silêncio da prima e da subserviência às imposições do pai:

Observei tia Ifeoma entrar em seu quarto, levando nossos horários. Minha boca estava seca, minha língua grudada no céu.
 — Vocês têm um horário todo dia quando estão em casa? - perguntou Amaka, deitada no chão de barriga para cima com a cabeça apoiada na almofada de uma das cadeiras.
 — Temos - confirmou Jaja.
 — Interessante. Então gente rica não consegue decidir o que fazer todo dia, precisa de um horário.
 — Amaka! - gritou Obiora (Adichie, 2011, p. 63).

Além de questionar a passividade dos primos em relação as regras do pai, também os confrontava devido a condição socioeconômica das duas famílias. Enquanto ela e sua família viviam em uma casa simples e em meio aos conflitos políticos e dentro e fora da universidade em que sua mãe trabalhava, Kambili e Jaja viviam em uma mansão com sua família e tinham uma vida confortável, pois não faltava nada material para os primos.

Contudo, ao conhecer melhor os primos, Amaka percebe que há algo errado dentro das relações familiares, o que a aproxima ainda mais de Kambili, e começa a olhar com mais empatia para a prima:

“— Foi o tio Eugene que fez isso com você, okwia? - perguntou ela. Larguei o gradil, com uma súbita vontade de me aliviar. Ninguém perguntara, nem mesmo o médico do hospital ou o padre Benedict. Eu não sabia se Papa contara a eles. Ou se nem sequer dera uma desculpa.

— Foi tia Ifeoma quem lhe contou? - perguntei.

— Não, mas eu adivinhei” (Adichie, 2011, p. 110).

Ao compreender as violências que Kambili sofria, Amaka se aproxima da prima e a estimula a falar o que pensa. A relação das duas se estreita após o falecimento do PapaNnukwu. Amaka presenteia a prima com uma pintura que havia feito do avô e ela passa a ser confidente amorosa de Kambili, a deixando orgulhosa por expor seus sentimentos e opiniões.

5.5 Sisi

A atividade doméstica é uma das formas de trabalho mais antigas da sociedade, contudo, é frequentemente associada a figura da mulher e assim, naturalizou-se como sendo destinada ao ato de servir.

Na obra *Hibisco Roxo* somos apresentadas a personagem Sisi, esta exerce a função de empregada doméstica na casa de família de Eugene. Diferentemente das outras personagens, Sisi não possui muitas falas e pensamentos.

De acordo com Lugones (2008, p. 88), para as mulheres, a colonização é “[...] processo dual de inferiorização racial e subordinação de gênero”. Ante o exposto, há a perpetuação de inferioridade imposta à mulher e aos povos indígenas e africanos, o que vem a justificar a missão civilizatória nestes territórios.

Na narrativa, Sisi é atravessada pela opressão quanto ao gênero, raça e classe social. De acordo com Davis, em sua obra *Mulheres, cultura e política* (2017) é importante entender as diferentes opressões sofridas pelas mulheres:

As mulheres da classe trabalhadora, em particular as de minorias étnicas, enfrentam a opressão sexista de um modo que reflete a realidade e a complexidade das interconexões propositais entre opressão econômica, racial e sexual. Enquanto a experiência das mulheres brancas de classe média com o sexismo incorpora uma forma relativamente isolada dessa opressão, a experiência das mulheres da classe trabalhadora obrigatoriamente situa o sexismo no contexto de exploração de classe — e as experiências das mulheres

negras, por sua vez, contextualizam a opressão de gênero nas conjunturas do racismo (Davis, 2017, p. 34).

Nesse sentido, sempre que Sisi é mencionada durante o enredo é no desenvolvimento de alguma atividade doméstica, como nas passagens: “Jaja e eu lavávamos nossos uniformes, enquanto Sisi lavava o resto de nossas roupas” (Adichie, 2011, p.12).

Ou ainda: “Quando chegamos em casa, Sisi trouxe o chá de Papa no bule de porcelana de asa pequena e trabalhada” (Adichie, 2011, p.17).

Sisi é uma mulher negra, mas não só isso, é uma mulher negra em situação de vulnerabilidade financeira frente as demais. Sua classe social determina um atravessamento que condiciona sua existência frente as relações de poder. Ao passo que essa circunstância lhe inscreve em uma esfera de atuação social que na maior parte do tempo se restringe ao silêncio, sendo possível concluir, portanto, desprovida de agência.

No entanto, retomando os conceitos de agência anteriormente abordados percebe-se que essa é uma falsa ideia. Como ser de desejo, Sisi tem em si o motor para ação potencialmente transformadora, como afirma Butler (2009b). Além disso, sua formação enquanto sujeito se dá em uma sociedade cuja característica fundamental é a dualidade produção-reprodução, onde Sisi recebe da mesma fonte as características restritivas das relações desiguais de poder e as ferramentas convencionadas para sua transformação. A agência, presente em cada esfera da sociedade, sai do estado de latência em Sisi para o terreno da efetiva transgressão, quando ela concorre para o envenenamento de Eugene, ao conseguir o veneno para Beatrice: “— Comecei a colocar o veneno no chá dele antes de ir para Nsukka. Sisi arrumou-o para mim; o tio dela é um curandeiro poderoso” (Adichie,2011, p.143).

Da constante atuação social silenciosa e passiva da personagem, quase como se fora ela um móvel da casa, eclode em todo seu potencial a capacidade de agência, da mesma forma que todas as outras personagens analisadas, cada qual dentro de suas circunstâncias condicionantes. A presença do desejo como manifestação intrínseca da liberdade e sua efetivação no ato de transgressão encontram na agência a possibilidade de transposição de sua latência para o universo das relações de poder, onde seu papel é de redesenhar estruturas a partir das ferramentas com que a própria sociedade se reproduz. Sisi demonstra nesta análise que a capacidade de agência e a linguagem, por muito que se desencontrem tem no ato de transgressão seu idioma comum.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A escolha da temática sobre a resistência, transgressão, liberdade e agência das mulheres na obra *Hibisco Roxo* deu-se pela nossa identificação com as discussões. Soma-se a isso a grande importância da produção literária de autoria feminina para o entendimento das diversas histórias dos povos que vivem no continente africano, onde a mulher é um agente ativo de sua trajetória, não caindo no essencialismo de uma história única.

Dado como principal objetivo analisar como as vozes femininas resistem e subvertem às opressões de gênero impostas pela religião, pelo patriarcado e pelas tradições para alcançar a liberdade, foi possível observar como a voz dessas mulheres foi silenciada por muito tempo pela figura do pai/marido/irmão/chefe, porém, ao longo da obra, encontra formas ao entrar em contato com as personagens de Ifeoma e Amaka, que representam mulheres que compreendem as opressões impostas as mulheres nigerianas de etnia Igbo e buscam cotidianamente subverte-las, possibilitando as demais personagens conceberem o desejo como manifestação da liberdade que almejam e ao transgredirem encontram na agência formas de remodelar suas ações a partir das próprias ferramentas que a sociedade utiliza para dominá-las, como é o caso na narrativa das personagens utilizarem por vezes o silêncio. Além de não aceitarem submeter-se ao que é imposto, como também falar apenas para concordar e agradar. Essas mulheres se utilizam da sororidade para encontrar forças para continuar a luta por autonomia e liberdade.

Concluimos que a figura do pai, Eugene, traz consigo marcas da aculturação, disseminadas pela missão civilizadora durante a invasão do continente africano, sendo ele um colonizado que internalizou as ideologias do colonizador como superior à sua própria cultura, passando a propagá-la dentro e fora de casa, além de usar as formas de punição usadas pelos missionários que o catequisaram para oprimir a família.

Com a análise do romance, observamos que Chimamanda Ngozi Adichie utiliza a literatura para problematizar a história de seu país e a condição da mulher na sociedade, apresentando um conjunto de reflexões dos variados feminismos e suas contribuições para as conquistas dos direitos das mulheres e a inserção destas no ambiente literário; os desdobramentos do processo de colonização cultural e religiosa na Nigéria e suas representações na obra *Hibisco Roxo*; além de discutir e analisar como são construídos os processos de resistência das mulheres ao longo do romance

que, através da agência, ao transgredirem os padrões estabelecidos pelo sistema patriarcal e colonizador, efetivam a almejada liberdade.

A realidade vivenciada por cada mulher estudada neste trabalho é diferente, mas isso não as distancia, pelo contrário, as aproxima. O sentimento de sororidade, união e fortalecimento da resistência feminina frente às situações de opressão, soma-se as discussões de Adichie sobre um movimento feminista plural, propõe um novo olhar sobre o feminismo, agregando homens e mulheres na luta pela superação das opressões de gênero, raça e classe.

Ainda dentro desse contexto de superação das opressões, é fundamental evidenciar a posição de privilégio que Chimamanda possui, o que vem a possibilitar a sua ascensão dentro do campo literário e de militância tornando-se referência global através de suas obras, palestras e entrevistas. Apesar de ser mulher e negra, sua classe social e formação acadêmica proporciona a Adichie privilégios, que a possibilitam contar sua própria história e superar o processo descrito pela Indiana Gayatri C. Spivak, em que Adichie vence a proibição sobre o subalterno não ser ouvido.

Reiteramos aqui também a estratégia da escritora ao abraçar a herança cultural do colonialismo ao escolher a língua inglesa para construção de sua produção literária, que visa alcançar um número muito maior de leitores, mas utiliza termos em Igbo para marcar a resistência linguística dos povos africanos.

As personagens estudadas representam formas de reagir às imposições que ainda sobrevivem não apenas na Nigéria: a visão misógina, fruto do patriarcado. Ao unirem forças, elas encontram formas de transgredirem as opressões para que não reverberem como antes. As violências vividas confirmam ainda que mesmo após a independência da Nigéria, seus líderes políticos se apoiam nos resquícios da colonização para oprimir outros grupos. Entretanto, apesar dos desafios, as mulheres vêm lutando contra a exclusão, marginalização e violência. Dentro desse contínuo processo de luta pela aquisição de direitos, as escritoras utilizam a escrita para construção de uma nova realidade pautada na igualdade, equidade e justiça social.

Com a finalização deste trabalho, esperamos também possibilitar a expansão do alcance da obra de Adichie, que propõe diálogos que desconstruem a visão de uma África Única e refletir sobre as consequências da colonização, principalmente para as mulheres nigerianas de etnia Igbo. Apontamos também para importância da representação da mulher negra e africana pela perspectiva de uma mulher negra nigeriana. Então, é importante reforçar a importância da literatura como meio de conhecimento, informação e reflexão para apresentar vozes e histórias

marginalizadas em tempos de intolerância, racismo, machismo e xenofobia vivenciadas nos dias atuais. Esperamos, ainda, que as discussões e reflexões levantadas aqui sejam mais uma contribuição para os estudos culturais, pós-coloniais e decoloniais, assim como o emprego da literatura não canônica para problematizar a emergência de vozes dissonantes.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADESAMI, Pius & DUNTON, Chris. **Nigeria's Third Generation Writing: Historiography and Preliminary Theoretical Considerations**. *English in Africa*, Vol. 32, no. 1, 2005, pp. 7–19. Disponível em: www.jstor.org/stable/40239026 Acesso em: 25 jul. 2023.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Hibisco roxo**. Tradução Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas**. São Paulo, Companhia das Letras, 2014.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Para educar crianças feministas: um manifesto**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. Tradução: Denise Bottmann.
- ARNDT, S. **African Gender Trouble and African Womanism: An Interview with Chikwenye Ogunyemi and Wanjira Muthoni**. *Signs*, vol. 25, No. 3, pp. 709-7126, 2000.
- ASSIS, Dayane N. Conceição de. **Feminismos negros e interseccionalidade no contexto norte-americano**. In: *Interseccionalidades*. Salvador: UFBA, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências; Superintendência de Educação à Distância, 2019. 57 p.
- BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. *Revista brasileira de ciência política*, n. 11, p. 89-117, 2013.
- BANKS, Olive. **Faces of Feminism: A Study of Feminism as a Social Movement**. New York: St. Martin's Press. 1981.
- BATLIWALA, S. **The meaning of women's empowerment: new concepts from action**. In: G. Sen, A. Germain & L.C.Chen (eds.). *Population policies reconsidered: health, empowerment and rights*. pp.127-138. Boston: Harvard University Press. 1994
- _____. **Taking the Power out of Empowerment: An Experiential Account**. *Development in Practice*, vol. 17, no. 4/5, 2007, p. 557–565. JSTOR, JSTOR, Disponível em . Acesso em 07 de abril de 2022.
- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- BERTH, Joice. **Empoderamento**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Pólen, 2019.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BLOOM, Harold. **O cânone ocidental**. São Paulo: Objetiva, 1995.
- BONNICI, Thomas. **Teoria e crítica literária feminista: conceitos e tendências**. Maringá: EDUEM, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **Esquisse d'une théorie de la pratique**. Geneve: Droz, 1972.
- _____. **Observações sobre a História das Mulheres**. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle. *As Mulheres e a História*. Lisboa: Publicações D.Quixote. 1995.
- BRAGA, Cláudio R. V. **A literatura movente de Chimamanda Adichie: pós-colonialidade, descolonização cultural e diáspora**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2019.
- BROWN, Lloyd Wesleley. **Women writers in Black Africa**. Westport; London: Greenwood Press, 1981.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.
- _____. **Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción**. 2. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2010.
- CANDIDO, Antônio. **A literatura e a formação do homem**. *Revista Ciência e Cultura*, n 09, vol 24. São Paulo, 1972.

CARNEVALE, Trícia Magalhães. **Blog História Pública**. Disponível em: <http://historiapublica.blogspot.com/2012/11/questoes-8-ano.html>. Acesso em 16 jul. 2023.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGOQUEL Ramón. “**Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico**” In: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 9-23. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores. 2007.

CHAUÍ, Marilena. **Espinosa: poder e liberdade**. En publicação: *Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx* Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006. Disponível em a World Wide Web: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/06_chau.pdf . Acesso em 21 fev. 2023.

_____. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

COELHO, Mayara Pacheco. **Vozes que ecoam: Feminismo e Mídias Sociais**. Pesquisas e Práticas Psicossociais, v.11, n.1, São João del Rei, Janeiro a Junho, 2016

CRENSHAW, Kimberle. ***Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics***. 1989. Disponível em: <<https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?Article=1052&context=uclf>> Acesso em: 18 set. 2022.

_____. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero**. Estudos Feministas. Ano 10 vol. 1, 2002.

CUNHA, Raquel Ferro da. **A voz feminina: constituição da literatura pós-colonial moçambicana**. Revista Historiador, n. 3, ano 3, dez. 2010, p. 64-72. Disponível em: Acesso em: 11 jul. 2023.

DAVIS, Angela. **As mulheres negras na construção de uma nova utopia**. Disponível em <<https://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/>> Acesso em: 24 jul. 2023.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1995.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente**. A Antiguidade, Vol 1, Porto: Edições Afrontamento, 1990.

EKEH, Peter P. **Wilberforce Conference on Nigerian Federalism**. Buffalo, NY: Association of Nigerian Scholars for Dialogue, 1997. Disponível em: http://www.waado.org/nigerian_scholars/archive/pubs/wilber1_map1.html. Acesso em: 17 Jul. 2023.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring: a revolução científica segundo o senhor Eugen Dühring**. Tradução: Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.

ESCOBAR, Arturo. **Mundos y conocimientos de outro modo**. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. Tabula rasa, n. 1, p. 51-86, 2003.

ESPINOSA, Baruch. **Ética**. Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultura, 2004.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

_____. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

FERREIRA, C. B. C. **Feminismo Web: linhas de ação e maneiras de atuação no debate feminista contemporâneo**. Cadernos Pagu, v.44, p.199- 228, 2015.

FREIRE, Paulo. **Conscientização**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.

_____. **Ação cultural para a libertação e outros escritos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

_____. **Educação como Prática da Liberdade**. 17.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

FREITAS, Ana. **A origem do conceito empoderamento, a palavra da vez**. Disponível em: < <http://agenciapatriciagalvao.org.br/mulheres-de-olho-2/origem-do-conceito-deempoderamento-palavra-da-vez/>>. Acesso em: 18 abril de 2022.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: história da violência nas prisões**. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **Prefácio à Transgressão** [1963]. In: FOUCAULT, Michel. *Estética: literatura e pintura, música e cinema (Ditos e escritos. v. III)*. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 28-46.

GARCIA, Carla Cristina. **Breve História do feminismo**. São Paulo: Claridade, 2015.

GIDDENS, Anthony. **The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration**. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1986.

GONZALEZ, Lélia. **"A categoria político-cultural de amefricanidade"**. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988a.

GRAMSCI, A. **Cadernos de Cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006a. V. I.

HALL, Stuart. **Da Diáspora. Identidades e Mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

HEWETT, Heather. **Coming of Age: Chimamanda Ngozie Adichie and the Voice of the Third Generation**. English in Africa, 2005.

HEWITT, Hugh. **Blog: entenda a revolução que vai mudar o seu mundo**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2007.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da Liberdade**. Trad. Marcelo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

HUDSON-WEEMS, C. **Africana Womanism: Reclaiming Ourselves**. Troy, MI: Bedford Publishers, 1993.

IFI, Amadiume. **Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society**. London and New Jersey: Zed Books, 1987.

_____. **Reinventing Africa: Matriarchy, religion and culture**. London; New York: Zed Books, 1997.

KONDER, Leandro. **A Questão da Ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KREKELS, Ton. **Why did Biafra lose the civil war?** Disponível em: <https://qph.fs.quoracdn.net/main-qimg8dca340c6d5630e816e533ec1947a273>.

Acesso em: 17 Jul. 2023.

LEGATES, Marlene. **In their time: a history of feminism in western society**. Nova Iorque e Londres: Routledge. 2001.

LEÓN, Magdalena de. **Poder y Empoderamiento de las Mujeres**. Bogotá: coedición del Tercer Mundo Editores; Fondo de Documentación Mujer y Genero de la Universidad Nacional de Colombia, 1997.

LUGONES, María. **Playfulness, "World"-Travelling, and Loving Perception**. Hypatia, v. 2, n. 2, 1987.

_____. **Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions**. Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 2003.

_____. **Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System**. Hypatia, v. 22, n. 1, p. 186-209, 2007.

_____. **Colonialidad y Género**. Tabula Rasa, Bogotá, Colombia, n. 9, p.73-101, 2008.

_____. **Hacia un feminismo descolonial**. La manzana de la discordia, v. 6, n. 2, p. 105-119, 2011.

LUKÁCS, Georg. **Per l'ontologia dell'essere sociale**. Tr. Alberto Scarponi, Roma: Riuniti, 1976 -1981.

MARX, Karl. **A ideologia alemã**. 9ª ed. São Paulo: Hucitec, 1993.

MBILINYI, Marjorie. **Research Methodologies in Gender Issues**. In: MEENA, Ruth (Org.) Gender is Southern Africa. Conceptual and Theoretical Issues Harare: Sapes Books. 1992,p.157-195.

MEKGWE, Pinkie. **"Post Africa(n) Feminism?"**. Third Text, 189-194, 2010.

MICHAELIS, **moderno dicionário da língua portuguesa**. São Paulo: Melhoramentos. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/feminismo/> . Acesso em 10 de Julho de 2022.

MIGNOLO, W. **Desobediência Epistêmica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad, y Gramática de la Descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

_____. **Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 32, n. 94, 2017.a

MOISÉS, C. F. **Dialética da transgressão**. Revista Dicta&Contradicta, São Paulo, n. 2, dez. 2008. Disponível em: <<http://www.dicta.com.br/edicoes/edicao-2/dialetica-da-transgressao/>> . Acesso em: 30 jul. 2023.

MUDIMBE, V. **A invenção de África**: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento. Portugal: Edições Mulembo, 2013.

NARVAZ. Martha Giudice; KOLLER, Sílvia Helena. **Metodologias feministas e estudos de gênero**: articulando pesquisa, clínica e política. Psicologia em estudo, Maringá, v. 11, n. 3, 2006, pp. 647-654.

NASH, M. **As mulheres no mundo. História, desafios e movimentos**. Tradução Liliana Roma Pereira, Editora Ausência, Gaia, 2004, p. 109-130.

NFAH-ABBENYI, J. M. **Gender in African women's writing identity, sexuality, and difference**. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

NOVAK Amy. **Who speaks? Who Listens? the problem of address in two Nigerian trauma novels**. Studies in the Novel, Vol. 40, No. 1/2, Postcolonial Trauma Novels (spring & summer 2008), p. 31-51 Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/29533858> Acesso em: 20 jul. 2023.

NWAPA, Flora. **Efuru**. Londres: Heineman. Stratton, 1994.

OGOT, Grace. **The Promised Land**. Nairobi, Kenya : East African Pub. House, 1966.

PEDRO, Adriana Moreira. **A construção do discurso de Youtubers sobre as mulheres**. SeminárioInternacional Fazendo Gênero 11. Anais Eletrônicos. Florianópolis, 2017.

PERROT, Michele. **As mulheres ou os silêncios da história**. Tradução de Viviane Ribeiro. São Paulo: Edusc, 2005.

_____. **Escrever uma história das mulheres**: relato de uma experiência. Cadernos Pagu- fazendo história das mulheres, nº 4, pp.9-28, 1995.

QUIJANO, A. (1991). **Colonialidad y Modernidad/Racionalidad**. Perú Indígena, n. 29: 11-20.

RIBEIRO, Djamila. **O Empoderamento Necessário**. Géledes, 2015. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/o-empoderamento-necessario/>>. Acesso em: 23 jul. 2023.

RIBEIRO, Letícia; O'DWYER, Brena; HEILBORN, Maria Luiza. **Dilemas do feminismo e a possibilidade de radicalização da democracia em meio às**

difereças: o caso da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. Dossiê: Gênero e Sexualidade, Revista Civitas, Porto Alegre, v.18, n.1, p.83-99, jan./abr., 2018.

SARDENBERG, C. M. B. **Conceituando “empoderamento” na perspectiva feminista.** In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL: TRILHAS DO EMPODERAMENTO DE MULHERES, 1., 2006, Salvador. Anais eletrônicos... Salvador: UFBA, 2006. Disponível em: <<https://goo.gl/3OBbPZ>>. Acesso em: 28 nov. 2016.

GIDDENS, A. **A Constituição da Sociedade.** Martins Fontes: São Paulo, 2003.
_____. **As Consequências da Modernidade.** Unesp: São Paulo, 1991.

LATOURETTE, B. **Reensablar lo Social:** una introducción a la teoría del actor-red. Manantial: Buenos Aires, 2008.

SILVÉRIO, Valter Roberto. **Síntese da coleção História Geral da África:** século XVI ao século XX. Brasília: UNESCO, MEC, UFSCar, 2013.

SIQUEIRA, Carolina B.; BUSSINGER, Elda C. de A.. **Estruturalismo e pós-estruturalismo:** uma análise comparativa das contribuições teóricas feministas de Simone de Beauvoir e Judith Butler. Anais do XI Seminário Internacional Fazendo Gênero [recurso eletrônico]: 13th. Women’s Worlds Congress (Org. Jair Zandoná, Ana Maria Veiga e Cláudia Nichnig). Florianópolis: UFSC, 2018. Disponível em: http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499196025_ARQUIVO_Artigo-13MundodaMulheres.pdf. Acesso em: 10 out. 2022.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, (2010 [1985]).

SCOTT, Joan. **Gênero, uma categoria útil de análise histórica.** Educação e Realidade, Vol. 20, jul – dez, 1995.

_____. **História das Mulheres.** In: BURKE, Peter (Org). A escrita da história. São Paulo: Ed. da Universidade Estadual Paulista, 1992.

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

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

OGUNYEMI, C. (1985), *“Womanism: the Dynamics of the Contemporary Black Female Novel in English”*, Signs, vol. 11, No.1.

OLIVEIRA, Ana X. G. de. **Gênero e maternidade política em literaturas africanas:** um estudo sobre ventos do apocalipse e hibisco roxo. João Pessoa: UFPB, 2020.

OLIVEIRA, Guilherme Ziebell de. **O Papel da Guerra de Biafra na construção do estado Nigeriano:** da independência à segunda república (1960-1979). In: Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD, Dourados, v.3. n.6, jul./dez., 2014, p.235-254. Disponível em: <http://www.periodicos.ufgd.edu.br/index.php/moncoes>.

OYEWUMÍ, Oyeronké. **The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses.** London e Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PINTO, C. R. J. **Feminismo, história e poder.** Revista de sociologia e política, Curitiba, v. 18, n. 36, jun. 2010, pp. 15-23. Disponível em: Acesso em: out. 2018.

RIZK, Hadi. Compreender Spinoza. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2006.

SOUSA, Kátia Menezes de. **A outra vida ou uma vida outra?** O violento percurso para o paraíso dissimulado e a estética da existência. In: FERNANDES, Cleudemar Alves (org.). A violência na contemporaneidade: do simbólico ao letal. São Paulo: Intermeios, 2017, p. 113-133.

SPINOZA, B. Pensamentos Metafísicos. Tratado da Correção do Intelecto. Ética. Tratado Político. Correspondências. Traduções de Marilena de Souza Chauí et al. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

- VANZANTEN, Susan. **A conversation with Chimamanda Ngozi Adichie**. Entrevistada: Chimamanda Ngozi Adichie. Image Journal, [S. l.], n. 65, [201-]. Disponível em: <https://imagejournal.org/article/conversation-chimamanda-ngozi-adichie/>. Acesso em: 12 out. 2022.
- WALKER, Alice. **In Search of Our Mothers' Gardens**. New York, Harcourt, Brace Jovanovich, 1983.
- WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Editora UNB: Brasília, 1999.
- WHITEHEAD, Anne. **Trauma Fiction**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- WOOLF, Virgínia. **Um teto todo seu**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.
- ZOLIN, Lúcia Osana. **Crítica feminista**. In: BONNICI, Thomas (org.). Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas. 3. ed. rev. e ampl. Maringá: Eduem, 2009, p. 217-242.
- ZULFIQAR, Sadia. **African women writers and the politics of gender**. UK: Cambridge Scholar, 2016.