

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ESTUDOS DE LITERATURA
LINHA DE PESQUISA: PÓS-COLONIALISMO E IDENTIDADES

AMANDA DE CAMPOS CERIOLI

A MULTIPLICIDADE DA VOZ NEGRA:
CONTEXTO FEMININO NOS ROMANCES *NIKETCHE* E *AS ALEGRIAS DA*
MATERNIDADE

Porto Alegre

2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS

AMANDA DE CAMPOS CERIOLI

**A MULTIPLICIDADE DA VOZ NEGRA:
CONTEXTO FEMININO NOS ROMANCES *NIKETCHE* E *AS ALEGRIAS DA
MATERNIDADE***

Dissertação de Mestrado em Estudos de Literatura, na
área de Pós-colonialismo e Identidades, apresentada
como requisito parcial para obtenção de título de Mestre
pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Orientadora: Profa. Dra. Liliam Ramos Da Silva

CIP - Catalogação na Publicação

De Campos Cerioli, Amanda
A MULTIPLICIDADE DA VOZ NEGRA: CONTEXTO FEMININO
NOS ROMANCES NIKETCHE E AS ALEGRIAS DA MATERNIDADE /
Amanda De Campos Cerioli. -- 2023.
148 f.
Orientadora: Prof. Dra. Liliam Ramos Da Silva.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de
Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. Feminismos. 2. Identidade.. 3. Literatura
Africana. 4. Niketche. 5. As Alegrias da Maternidade.
I. Ramos Da Silva, Prof. Dra. Liliam, orient. II.
Título.

AMANDA DE CAMPOS CERIOLI

A MULTIPLICIDADE DA VOZ NEGRA:
CONTEXTO FEMININO NOS ROMANCES *NIKETCHE* E *AS ALEGRIAS DA*
MATERNIDADE

Dissertação de Mestrado submetida ao PPG Letras UFRGS
como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em
Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Porto Alegre, 25 de abril de 2023.

Resultado: Aprovada

BANCA EXAMINADORA:

Profª. Dra. Elen Karla Sousa da Silva (UEMA) – participação online

Profª. Dra. Regina Kohlrausch (PUCRS)

Profª. Dra. Ana Lúcia Liberato Tettamanzy (UFRGS)

Profª. Dra. Liliam Ramos Da Silva (UFRGS) - Orientadora

Hoje e todos os dias,
sou grata pelas mulheres negras
que amam/escrevem/criam/se emocionam
a partir de suas raízes
e nunca
pedem desculpas por sua magia.

- Upile Chisala
(eu destilo melanina e mel, 2020)

RESUMO

Este trabalho apresenta a importância da literatura feminina africana como uma forma de "quebrar" o cânone literário ocidental dentro das instituições, destacando a necessidade de se revisar estereótipos femininos e o modo que enxergamos as mulheres. Através da literatura, é possível refletir sobre a multiplicidade feminina encontrada na literatura africana, levando em conta a riqueza étnica existente no continente africano. Os romances *Niketche* e *As Alegrias da Maternidade* permitem reflexões sobre a multiplicidade feminina e as transformações vivenciadas pelas mulheres africanas, essas obras são uma fonte rica de reflexão e debate para entendermos melhor a sociedade os feminismos, e assim, quebrar paradigmas e preconceitos ainda presentes no mundo literário e acadêmico. Por meio de suas personagens, as escritoras Chiziane e Emecheta conseguem dar voz e representação para aqueles que historicamente tiveram poucas oportunidades de se expressar, reafirmando o direito à fala e à auto representação dessas mulheres nas suas respectivas sociedades. Embora a colonização política tenha acabado, suas raízes culturais ainda estão presentes e em ambos os países é possível perceber uma hierarquia da supremacia masculina, uma herança da colonização, na qual as mulheres sofrem tripla opressão por raça, classe e identidade de gênero. A pesquisa também apresenta a contextualização histórica dos países Nigéria e Moçambique, incluindo o impacto duradouro da colonização/imperialismo na formação identitária e racial, e analisa o feminismo e como ele é entendido por autoras africanas do sul global e autoras ocidentais. O objetivo da pesquisa é apresentar que por meio da literatura escrita por mulheres é possível se colocar no lugar delas, pois as obras literárias abordam temas que estão em sintonia com a realidade vivenciada em suas sociedades, demonstrando possibilidades alternativas de análises que podem ser elaborados a partir do entrelaçamento entre história e literatura. A importância dessas narrativas não se limita apenas à representação de grupos historicamente silenciados, mas também na construção de novos horizontes sociais e culturais. Em resumo, a literatura feminina africana e o estudo da literatura afro-brasileira é uma ferramenta valiosa para promover a reflexão e o debate sobre a multiplicidade feminina e a cultura africana, a fim de superar preconceitos e estereótipos presentes na sociedade e no meio acadêmico.

Palavras-chave: *Niketche*. *As Alegrias da Maternidade*. Feminismos. Identidade. Literatura Africana.

ABSTRACT

This work presents the importance of African women's literature as a way to 'break' the Western literary canon within institutions, highlighting the need to revise female stereotypes and the way we perceive women. Through literature, it is possible to reflect on the female multiplicity found in African literature, taking into account the ethnic richness existing on the African continent. The novels *Niketche* and *The Joys of Motherhood* allow for reflections on female multiplicity and the transformations experienced by African women. These works are a rich source of reflection and debate to better understand society, feminisms, and thus break paradigms and prejudices still present in the literary and academic world. Through their characters, writers Chiziane and Emecheta manage to give voice and representation to those who historically had few opportunities to express themselves, reaffirming the right to speech and self-representation of these women in their respective societies. Although political colonization has ended, its cultural roots are still present, and in both countries, it is possible to perceive a hierarchy of male supremacy, a legacy of colonization, in which women suffer triple oppression based on race, class, and gender identity. The research also presents the historical context of Nigeria and Mozambique, including the lasting impact of colonization/imperialism on identity and race formation, and analyzes feminism and how it is understood by African authors from the global South and Western authors. The objective of the research is to demonstrate that through literature written by women, it is possible to put ourselves in their shoes, as literary works address themes that are in tune with the reality experienced in their societies, demonstrating alternative possibilities of analysis that can be developed through the intertwining of history and literature. The importance of these narratives is not limited to the representation of historically silenced groups but also in the construction of new social and cultural horizons. In summary, African women's literature and the study of Afro-Brazilian literature are valuable tools for promoting reflection and debate on female multiplicity and African culture, in order to overcome prejudices and stereotypes present in society and the academic sphere

Keywords: *Niketche*. *The Joys of Motherhood*. Feminisms. Identity. African Literature.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. CONTEXTO HISTÓRICO	14
1.1 Panorama histórico moçambicano	14
1.1.1 A mulher moçambicana e suas representações.....	17
1.1.2. O Lobolo moçambicano.....	21
1.2 Panorama histórico nigeriano	25
1.2.1 A mulher nigeriana em foco: aspectos culturais e sociais.....	30
1.3 Imperialismo e Identidade	36
1.3.1 Racismo	36
1.3.2. A Identidade Cultural e suas representações.....	50
1.3.3 Os Estudos Culturais.....	58
1.3.4 Cânone literário como parte de uma identidade cultural.....	65
1.3.5 Escritas de Si: representação através da literatura.....	67
2. FEMINISMOS	75
2.1 Feminismos e suas representatividades	75
2.1.1 Feminismo Ocidental.....	79
2.1.2 Feminismos Africanos.....	83
2.1.3 Feminismos e Interseccionalidade.....	89
2.2 Rumo ao Feminismo Decolonial e do Sul-Global	93
3. EU, MULHER: AUTORIA FEMININA COMO REPRESENTAÇÃO	98
3.1 Representação Cultural e Social em <i>Niketche</i>	102
3.1.1 Paulina Chiziane: uma contadora de histórias.....	110
3.1.2 As vozes femininas.....	113
3.2 Gênero em <i>As Alegrias da Maternidade</i>	121
3.2.1 Buchi Emecheta: ancestralidade revisitada.....	124
3.2.2 As alegrias e tristezas de ser mulher.....	126
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	137
REFERÊNCIAS	142

INTRODUÇÃO

Em 2019 comecei a minha segunda graduação, seguindo meu encanto pela literatura: escolhi Letras (Licenciatura em Inglês), na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. No segundo semestre escolhi cursar como eletiva a disciplina *Literatura Africana de Língua Portuguesa*, e tive meu primeiro contato com Pepetela, José Eduardo Agualusa, Noémia de Souza, Paulina Chiziane e diversos outros. Esta disciplina permitiu que meu encantamento inicial lá de 2014, na graduação de História, se tornasse uma paixão e vontade de estudar, aprender e ensinar sobre a história cultural, social e literária dos países africanos. Pode parecer um pouco presunçoso querer estudar um continente por inteiro, ainda mais do tamanho do continente africano. Mas ao adentrar nos conceitos pós-coloniais, decoloniais, literários, feministas, etc; uma inquietação começou.

Historiadores buscam nas obras literárias fontes que representam a sensibilidade e a visão da sociedade em dito período histórico, para então debater com a veracidade histórica já existente, pois a narrativa elabora a realidade e traz reflexão sobre a História. Mas, quando vozes são retratadas como subalternas e inferiores aos homens europeus, um período histórico não pode ser representado por completo. Partindo deste desconforto: seja pela falta da literatura africana e feminina nas aulas de Letras, ou pela falta de teorias e conceitos não eurocêntricos na História, decidi desenvolver um projeto para o Mestrado.

Com esta dissertação defendo o estudo da literatura feminina africana como uma forma de “quebrar” o cânone literário ocidental dentro das instituições, pois apesar de lermos cada vez mais mulheres em nossas aulas, ainda é muito pouco ao compararmos com autores homens. E menor ainda quando tratamos de autoria negra. Escolhi o termo “quebrar” o cânone literário ocidental partindo da concepção de Edward Said (2011), pois ainda seguimos interpretações narrativas imperialistas, que nos apresentam parte do mundo através da visão do colonizador. O discurso imperialista está enraizado em romances clássicos e nossa visão de mundo parte destas leituras colonialistas, pois a forma que os clássicos retratam regiões do mundo ou nativos criaram uma identidade que carregamos até hoje. Ou seja, como podemos ler Jane Austen e Joseph Conrad sem conhecer os textos teóricos de Fanon ou Mbembe? Ler apenas uma forma interpretativa, sendo esta a colonialista ocidental, é negar a existência do outro, negar sua humanidade, legitimando uma opressão.

Dito isso, esta dissertação tem o intuito de desenvolver uma reflexão acerca da multiplicidade feminina encontrada na literatura africana. Levando em conta a riqueza étnica

existente no continente africano, concentro meus estudos na literatura de dois países: Nigéria e Moçambique. A princípio parecem ser países distantes entre si, separados por milhares de quilômetros, colonizados por países europeus diferentes, mas são estas mesmas diferenças que os aproximam, pois ao serem colonizados foram modificados em suas culturas e tradições. Antes da era moderna os indivíduos encontravam a suas identidades em tradições seculares, apoios estáveis, com a chegada do ocidente emerge uma nova concepção de indivíduo, mudando a percepção social. A colonização política acabou, mas suas raízes culturais continuaram no cotidiano dos africanos, tanto na Nigéria como em Moçambique. As interferências portuguesas e britânicas permanecem vivas até hoje, desde as imposições de um novo modo de viver, valores morais e nas relações entre homem e mulher. Nos dois países é possível perceber uma hierarquia da supremacia masculina, herança da colonização, pois se os homens brancos menosprezavam e usavam os homens negros, eles encontravam o pouco de liberdade e poder sobre as mulheres. A hierarquia é visível: europeus brancos – africanos negros – africanas negras.

Ao longo do período colonial e pós-colonial, nestes países, as mulheres sofreram uma tripla opressão: por raça, classe e identidade de gênero. As mulheres eram vistas como inferiores, sem capacidade de nada além de serem mães e cuidadoras de seus lares. Tão julgadas e inferiorizadas em seu gênero que quando incapacitadas de se tornarem mães eram ignoradas pela sociedade, sendo vistas como apenas “meio” mulher. A poligamia é outra questão, no qual os homens poderiam casar-se novamente, criando uma hierarquia desgastante entre as mulheres da casa, enquanto o homem era disputado pelas mulheres. Com o choque entre a cultura rural e a urbana, e a ruptura com os países europeus a mulher africana passa a moldar uma nova visão de ser, passando a buscar sua individualidade. A nova visão feminina é escolher seu próprio rumo, se permitindo uma existência além da sombra masculina, seja paterna, fraterna ou marital. Uma das maneiras de obter certa liberdade é firmar-se economicamente e então buscar o estudo, escolhas que colocam a mulher como traidora da tradição patriarcal.

Através da literatura escrita por mulheres é possível se colocar no lugar delas, as nacionalidades das escritoras se tornam irrelevantes, pois mulheres sempre se reconhecem quando leem outras mulheres, sendo por suas vivências similares ou empatia. Na literatura africana não é diferente; são apresentados temas como poligamia, maternidade e tantos outros que são reconhecidos mesmo que inicialmente pareçam distantes do nosso mundo. A literatura africana apresenta a necessidade de se revisar estereótipos femininos e o modo que enxergamos as mulheres. Os romances africanos são permeados por mitos, culturas, tradições orais, mas

também pelas opressões e o Ser feminino, representando ao mesmo tempo um país e a multiplicidade que é ser mulher em qualquer lugar do mundo.

Desde o início, o Feminismo representa diversas vertentes e meios de perceber o mundo, já foi interpretado como forma de oportunismo, de “vingança” contra os homens, meio de conquistar direitos, como algo positivo para conquistar carreiras, etc. Contudo, apesar dos direitos conquistados, o Feminismo ocidental é visto como excludente, sendo muitas vezes racista com as mulheres das outras áreas geográficas - não europeias. Através da literatura é possível reconhecer a voz dessas mulheres, e assim, criar um instrumento de luta, permitindo que a perspectiva feminina apresente a sua narrativa de acordo com as suas vivências, experiências e visões de mundo, como engajamento sociopolítico. Autoras como Buchi Emecheta e Paulina Chiziane utilizam da escrita como arte e meio de conquistar melhorias de vida para elas e suas companheiras de gênero.

A literatura de autoria feminina é um grande marco para as vitórias sobre os estigmas culturais e sociais, pois são textos que permitem que a perspectiva da mulher seja representada com veracidade, através de sua voz. Contudo, apesar das conquistas femininas, a corrida ainda está desigual, pois as escritoras brancas conseguem mais espaço na crítica e nas instituições. Através desta dissertação defendo o estudo da literatura feminina africana como uma forma de “quebrar” o cânone literário ocidental dentro das instituições, pois apesar de lermos cada vez mais mulheres ainda é muito pouco ao compararmos com autores homens. E menor ainda quando tratamos de autoria negra. Levando em consideração a forma de pensar do continente africano, desenvolvo um diálogo teórico crítico com a identidade cultural africana.

A literatura africana feminina tem seu marco na década de 70, quando se inicia no continente africano uma tomada de consciência Pós-Colonialismo e das condições desiguais no qual as mulheres viviam em sociedade. A partir de então, as mulheres passaram a reivindicar seus direitos até então negados pelo patriarcado colonial nos países de colônia europeia. Segundo Pierrete Herzberger-Fofana:

A expressão literatura feminina em África nasceu relacionada aos movimentos de emancipação feminina dos anos 70 na Europa e nos Estados Unidos. [...] Um dos traços característicos dessas obras femininas é o caráter engajado da narrativa que busca destruir algumas faces do muro patriarcal (FOFANA, 2000, *apud* ROBERT, 2010, p.10).

Partindo desta quebra na cultura surgem escritoras como Paulina Chiziane e Buchi Emecheta, que através de seus textos expõem os olhares femininos como protagonistas, transformando crônicas cotidianas, com seus pequenos acontecimentos, em narrativas no qual as vidas dessas mulheres africanas representam um coletivo. Contudo, para compreender as

trajetórias femininas no continente africano é necessário levar em consideração as diversas formas e vertentes de feminismo existentes.

Nas culturas tradicionais africanas, antes da interferência colonial europeia, algumas comunidades eram centradas no matriarcado, o centro da sociedade estava na mulher. Segundo Ifi Amadiume, “Nós já temos uma história e um legado de uma cultura de mulheres - um matriarcado baseado nas relações afetivas - e isto deve ter um lugar central na análise e pesquisa social” (1997, p. 23). Na visão eurocêntrica dos colonizadores as criações culturais africanas foram apagadas ou inferiorizadas, seu conhecimento, filosofia, tradição oral foram menosprezadas e seus povos escravizados. Mbembe (2014) defende que isso é o cerne do racismo estrutural, é negar a existência do outro, negar sua humanidade a ponto de se tornar algo legitimador, a opressão se torna a verdade. Chimamanda Ngozi Adiche, em seu TED Talk de 2009, exemplifica que ao contarmos a mesma história mil vezes, sem a chance de outra visão, está história se torna a única, a verdade absoluta. E este é o perigo do apagamento.

Stuart Hall (2016) utiliza o conceito de estereotipagem, no qual a cultura de uma sociedade é reduzida a características simplificadas como modo de controlá-los e enfraquecê-los, algo comum em lugares com grande desigualdade de poder. Em sociedades com tradições seculares e tradicionais, Spivak exemplifica que estas ações são realizadas com o intuito de violar os direitos, tornando estas culturas cada vez mais inferiorizadas e subalternas, “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” (SPIVAK, 2010, p.16). Hall e Spivak defendem a necessidade de se reverter este processo de representações errôneas e é permitindo um lugar de fala (RIBEIRO, 2019) a essas pessoas que sua humanidade será restaurada.

Esta dissertação aborda questões relacionadas à representação da mulher em diferentes contextos históricos e culturais, com foco em Moçambique e Nigéria. No primeiro capítulo ofereço uma contextualização sobre a história, as culturas e a sociedade desses países, bem como os desafios enfrentados pelas mulheres nesses contextos. Além disso, também exploro questões mais amplas de identidade, imperialismo e literatura como uma forma de representação cultural e social. No segundo capítulo desenvolvo um diálogo entre os diferentes tipos de feminismo, incluindo o feminismo ocidental e africano, bem como o feminismo interseccional. Com isso em mente, desenvolvo uma análise do feminismo pós-colonial, no qual pensadoras do continente africano começaram a desenvolver um conceito que englobasse as dificuldades da mulher africana. Explorando como esses movimentos podem ajudar a capacitar as mulheres e a promover a igualdade de gênero. Finalizo destacando a importância da autoria

feminina como uma forma de representação cultural e social, usando como exemplos *Niketche*, de Paulina Chiziane, e *As Alegrias da Maternidade*, de Buchi Emecheta. Essas obras oferecem um ponto de vista poderoso sobre a experiência das mulheres e podem ajudar a dar voz e visibilidade às questões que afetam suas vidas.

De fato, a mensagem transmitida por essas autoras ecoa como a representação de mulheres negras de diversas nacionalidades, que só recentemente têm tido a oportunidade de expressar suas experiências por meio da escrita. Até então as suas experiências eram frequentemente narradas por outras pessoas de uma maneira que as universaliza, como se elas não tivessem suas próprias individualidades e modos de ser que são consistentes com o contexto histórico, social e cultural em que vivem. Reflexões como essas, que propõem uma nova perspectiva sobre a experiência das mulheres negras, são importantes, uma vez que, embora se saiba que a história das mulheres tenha sido marcada por silêncios, a presença das mulheres negras na produção de conhecimento ainda é consideravelmente invisível em comparação com as conquistas alcançadas pelos estudos dominantes, já que elas enfrentam duas grandes barreiras: o preconceito devido à sua cor e a marginalização por serem mulheres.

Nesse contexto, é importante defender o direito de autodeterminação de todos aqueles que durante muito tempo tiveram suas individualidades desrespeitadas em prol de uma identidade coletiva. A escrita feminina africana e de outros países do Sul Global encontra espaço para o seu desenvolvimento tardio, porém, altamente significativo. Surge como resposta a um silêncio que não pode mais ser mantido, como uma brecha de autorrepresentação para quem até então nunca pôde falar. Ao pertencerem a diferentes contextos culturais e históricos, as escritoras selecionadas para análise nesta dissertação permitem uma reavaliação da condição feminina a partir de suas subjetividades. Pois quando mulheres como Buchi Emecheta e Paulina Chiziane, primorosas contadoras de histórias, colocam suas palavras no papel elas lançam luz à mulher africana.

1. CONTEXTO HISTÓRICO

1.1 Panorama Histórico moçambicano

Moçambique é descrita por José Luís Cabaço (2009) como um local que permanece no passado, pois ainda não enfrentou o processo de cura do pós-colonialismo. As cicatrizes permanecem abertas e por isso, “Em Moçambique, o passado é presente”. A história do país é contada através de quatro fases: o tempo antes da chegada dos portugueses, o tempo colonial, o período socialista e o tempo atual.

Antes da chegada portuguesa a Moçambique, a costa do leste africano era formada por entrepostos comerciais, no qual mercadores árabes e indianos praticavam a troca de ouro e ferro por algodão, seda, miçangas etc. (HERNANDES, 2008), ocorrendo também, através deste contato, a troca social e cultural. Em 1498, as primeiras embarcações portuguesas chegaram à costa sul de Moçambique, e pelo grande interesse que havia na rota do Oriente, Portugal se fez presente. Com a busca pelo poder capital e hegemônico, neste período inicia-se a cultura do colonizador, no qual a religião tornou-se efetiva na manobra da submissão dos povos africanos.

Em 1455, é imposto o direito de “expandir a fé” nos territórios portugueses ultramarinos, e no século XVI os primeiros missionários chegam a Moçambique com o objetivo de evangelizar os povos e batizar os homens que seriam enviados a outros territórios, ou seja, uma “unção ao tráfico humano”. No período escravista e colonial enraizaram-se relações de poder no qual o dualismo se faz presente, Cabaço exemplifica algumas dessas dualidades:

A sociedade colonial na África concebe-se e estrutura-se em consequência de uma multiplicidade de dualismos: frente a frente, bem demarcados, estarão não apenas “branco e preto”, “indígena e colonizador”, mas também “civilizado e primitivo”, “tradicional e moderno”, “cultura e usos e costumes”, “oralidade e escrita”, “sociedade com história e sociedade sem história”, “superstição e religião”, “regime jurídico europeu e direito consuetudinário”, “código do trabalho indígena e lei do trabalho”, “economia de mercado e economia de subsistência” etc., todos eles conceitos marcados pela hierarquização, em que uns se apresentam como a negação dos outros e, em muitos casos, como a sua razão de ser. (CABAÇO, 2009, p.35)

Enquanto para o Ocidente as técnicas de colonização eram vistas como meios de salvação e civilidade aos “perdidos de Deus”, para os nativos o processo foi violento em todo o território e com seus povos e culturas africanas. Como Aimé Césaire resume a questão colonial em poucas palavras: “Estou falando de milhões de homens em quem foram inteligentemente inculcados o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, o ajoelhar-se, o

desespero, servilismo.” (CÉSAIRE, 2020, p. 25). A Europa foi a responsável pela formação de nações divididas, tanto por fronteiras internas quanto externas, em que línguas, culturas, povos foram separados ou unidos com outros, que até então não conviviam de modo algum, evento esse em que os africanos foram objeto e o mapeamento do continente foi feito e repartido desigualmente entre os países “brancos”.

No momento da chegada da língua, da cultura, da religião etc., europeia, mesmo sem sair de sua terra natal, os africanos encontravam-se fora de seus lares. Pois, ao ser obrigado a utilizar da língua do colonizador no momento da fala e escrita, o colonizado transformou-se em estrangeiro na própria terra de origem. E essa constante violenta interferência continuou presente com o passar dos séculos, modificando as estruturas sociais e culturais dos povos nativos moçambicanos. Comprovando que a colonialidade sobreviveu ao fim do colonialismo, mesmo após o fim das colônias, as relações políticas e sociais ainda são orientadas pelos antigos códigos criados durante o período colonial, sustentado principalmente pela classificação racial.

Em 1962, a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) é criada pela independência moçambicana, sob a liderança de Eduardo Mondlane. Após diversos anos de luta armada, cessar fogo, negociações, Moçambique conquistou sua liberdade cinco séculos após a chegada dos portugueses, em 1975. Contudo, a FRELIMO entrou em conflito com o grupo de oposição, chamado de Resistência Nacional Moçambicana, iniciando uma guerra civil, finalizando os conflitos em 1994 com a eleição democrática de Joaquim Alberto Chissano, membro da FRELIMO, como presidente do país. Neste contexto viveu Paulina Chiziane.

A primeira mulher a publicar um romance em Moçambique foi Paulina Chiziane, em 1990. A autora nasceu em Manjacaze, mas cresceu nos subúrbios de Maputo, em Moçambique. Estudou linguística na Universidade Eduardo Mondlane, e na juventude, participou ativamente da FRELIMO, e trabalhou na Cruz Vermelha Internacional durante a guerra civil. Atualmente presta consultoria no desenvolvimento de projetos internacionais, com foco em conflitos e defesa dos direitos das mulheres.

Chiziane escolheu afastar-se da política, pois segundo ela, os rumos assumidos pelo partido que ascendeu ao poder após a independência do país iam contra os desejos dela por uma Moçambique mais igualitária a todos. E justamente por ter encontrado sua voz na literatura, procura denunciar através dela a marginalização das mulheres moçambicanas, contemplando as diferentes esferas culturais moçambicanas, tornando sua escrita universal dentro de seu contexto.

Elas (as personagens) são tão diferentes de mim e tão distantes, apesar de eu escrever na primeira pessoa. E eu gosto de escrever na primeira pessoa porque

me permite participar mais na história. E nós como mulheres temos as coisas que falamos só entre nós mulheres e em voz baixa; meio sagrado... o que é que as mulheres dizem do seu marido quando estão entre elas? Então são estes pequenos nada que eu junto para fazer a teia desta história (CHIZIANE, 2002 - Entrevista)

Chiziane define-se como “contadora de histórias”, e não uma romancista e escritora. Ela estreou na literatura em 1984, quando publicou crônicas nas revistas Domingo e Tempo. Escreveu diversos romances, como *Balada de amor ao vento* (1990), *Ventos do apocalipse* (1993), *O sétimo juramento* (2000) e *O alegre canto do perdiz* (2008). O livro *Niketche: uma história de poligamia* (2002) garantiu-lhe o Prêmio José Craveirinha como melhor romance do ano. Em 2021 ganhou o Prêmio Camões, tornando-se a primeira mulher africana a vencer o prêmio. Através de sua narrativa, Paulina Chiziane reforça o que a tradição moçambicana coloca como papel cultural da mulher, seja de mãe ou de esposa.

A escola ensina e prescreve obediência e submissão, demonstrando “harmoniosa” convivência entre os valores tradicionais moçambicanos e outros provenientes da tradição europeia, validados, sobretudo, pelos princípios cristãos que reforçam a condição de subalternidade e, até mesmo, a maldição feminina. (MENDES, 2009, p. 59)

As conquistas femininas foram debatidas ao longo dos anos pela FRELIMO, compreendendo-se que era necessária uma maior equidade entre os gêneros na formação de uma nação que tentava dissociar-se do Ocidente. A primeira Conferência da Mulher Moçambicana aconteceu em 1973, em que o presidente da FRELIMO discursou “*A Libertação da mulher moçambicana é uma necessidade da revolução, garantia da sua continuidade, condição do seu triunfo*”. No mesmo ano foi criada a Organização da Mulher Moçambicana, que futuramente oportunizou a criação do Departamento de Estudos da Mulher e do Gênero. E apesar de grandes melhorias frente à legislação, na prática vários costumes de subalternidade permaneceram, como a poligamia.

A poligamia, um costume herdado do islamismo, tornou-se ilegal com a conquista da independência de Moçambique, e a monogamia, uma herança do catolicismo português, tornou-se oficial. Como Moçambique é um país dividido em dez províncias, algumas aceitam a poligamia (as áreas com maior influência islâmica) como parte de sua cultura africana, que deve ser compreendida como uma celebração da família, enquanto outras áreas (predominante sulista) a poligamia é vista como um pecado católico/ocidental.

A obra *Niketche: uma história de poligamia* apresenta a perspectiva social do feminino, exemplificando a marginalidade do gênero em uma sociedade patriarcal colonial. A voz feminina nessa obra é plural, no qual a mulher negra fala por si e a partir de suas

experiências. Paulina Chiziane começa sua história apresentando uma mulher negra presa às amarras de um homem, mas que aos poucos subverte-se dentro das tradições junto a outras mulheres previamente subjugadas pela mesma sociedade. A obra retrata um país no período pós-colonial, mas que ainda possui fortes raízes em sua estrutura social, marcada principalmente pela opressão de gênero ocidental em África.

E apesar da poligamia ser o tema que envolve toda a obra, guiando a protagonista por todo seu desenvolvimento, a obra desenvolve paralelamente as personagens femininas através de um desenvolvimento pessoal em grupo. No qual, juntas, apesar dos diversos conflitos envolvendo as percepções culturais fronteiriças do norte e sul, trabalham em conjunto pelo bem estar mental, emocional e financeiro de todas. Abrindo a porta para um feminismo pós-colonial.

1.1.1.A Mulher moçambicana e suas representações

Segundo Luis Bernardo Honwana (2006), durante o período de colonização, a cultura e a língua portuguesas foram impostas e houve o preconceito racial, resultando na supressão das línguas, tradições e costumes do povo de Moçambique:

Em muitas circunstâncias o quotidiano do meu próprio país, Moçambique, o domínio da língua portuguesa é, por si só, uma qualificação considerada superior ao domínio de todos os conhecimentos tradicionais e quaisquer outras competências nas línguas vernáculas. Essa situação acarreta inevitavelmente tensões e ressentimentos, como os que foram acentuados pelo conflito civil que dilacerou o país durante quase duas décadas. (HONWANA, 2006, p. 23)

Verificou-se que esses aspectos têm grande importância na formação da identidade dos moçambicanos, especialmente das mulheres que foram duplamente colonizadas. Elas sofreram violência sexual dos colonizadores, perderam maridos e filhos durante as migrações e fugas da escravidão, foram exiladas e submetidas a castigos e açoites severos, além de enfrentarem lutas e conflitos armados pela independência nacional.

Após perderem seus filhos e maridos durante o período de dominação portuguesa, as mulheres passaram a desempenhar o papel central de “chefes” da casa e da família, trabalhando na agricultura, no comércio e em outras atividades. Com o tempo, elas foram conquistando espaço nas questões políticas de suas casas e, posteriormente, de seu país. Consequentemente, Moçambique se tornou uma nação cujo sistema de suporte principal é baseado no matriarcado, em vez do patriarcado. Em suas reflexões, Iglésias aborda

a promoção do papel das mulheres no desenvolvimento econômico e social, através do reforço da sua capacidade nos domínios de educação e formação; desenvolvimento das actividades geradoras de rendimento, através da facilitação do acesso ao crédito; e garantir a sua participação na vida política e econômica dos países africanos (IGLÉSIAS, 2007, p. 145)

Gradualmente, essas mulheres adquiriram força e desenvolveram suas habilidades para conquistar o que lhes era de direito, mesmo diante de circunstâncias adversas. Elas passaram a assumir a liderança das famílias com destreza, uma vez que os homens estavam ausentes por diversos motivos.

Sobre as mulheres, Kwame Appiah aconselha que: “Jamais confunda uma sociedade matrilinear com uma sociedade em que as mulheres detêm o controle. [...] Jamais presuma que as mulheres isoladas não possam conquistar o poder no patriarcado.” (APPIAH, 1997, p. 257). Dessa forma, as mulheres têm assumido cargos e posições na sociedade que antes eram predominantemente ocupados por homens, conforme observado por Inocência Mata: “... as próprias mulheres se foram posicionando ao longo dos tempos em relação a questões nacionais e específicas, locais e universais” (MATA, 2007, p. 422).

Ao longo do tempo, as mulheres que permaneceram em África testemunharam a partida forçada de seus filhos, especialmente devido ao tráfico de escravizados. Embora as mulheres também estivessem presentes nessas situações, elas geralmente eram separadas de seus familiares e não compunham a maioria dos cativos nos navios negreiros. Em contrapartida, os homens eram mais visados pelos traficantes, pois eram vistos como mão-de-obra braçal para trabalhar em terras estrangeiras.

No contexto histórico, é possível observar que a partir de 1762 houve o início do fluxo de saída de cerca de 1.100 escravizados de Moçambique, enquanto em 1799 esse número subiu para quatro a cinco mil escravos moçambicanos por ano. Entre 1815 e 1820, esse número aumentou ainda mais, chegando a cerca de 15 a 20 mil trabalhadores escravizados. Após a abolição da escravatura em 1836, a exploração colonial portuguesa forçou muitos homens que migraram para outras partes do país em busca de trabalho, uma vez que não era mais permitido escravizá-los. Contudo, as mulheres, mesmo diante dessa perda, continuaram a seguir em frente nas terras moçambicanas (SERRA, 2000).

As mulheres são consideradas guerreiras, não pelo uso de armas de fogo ou da violência cruel que causa destruição, mas sim pela força interior que possuem. Elas são capazes de assumir habilmente papéis que muitas vezes não lhes são designados, transformando o infortúnio e a desgraça em uma habilidade que as impulsiona a lutar contra qualquer

adversidade. Em sua obra *Niketche* (2004), Paulina Chiziane narra uma história na qual mulheres conspiram contra um rei em decorrência da perda de seus entes queridos masculinos:

Era uma vez um rei africano. Déspota. Tirano. Os homens tentaram combatê-lo. A rebelião foi esmagada e os homens espalmados como piolhos. As mulheres choraram o infortúnio e conspiraram. Marcharam e foram manifestar o seu descontentamento junto do rei. O rei respondeu-lhes com palavras arrogantes. Elas viraram as costas, curvaram as colunas, levantaram as saias, mostraram o traseiro a Sua Majestade e bateram em retirada, deixando-o no seu discurso de maldade. O rei não suportou tamanho insulto. Sofreu um ataque cardíaco e morreu no mesmo dia. O alvo que as balas dos guerreiros não conseguiram atingir, foi alcançado por uma multidão de traseiros (CHIZIANE, 2004, p. 148-149)

Nesta breve e concisa narrativa, é possível testemunhar a resiliência da mulher, simbolizada pela sua nudez, a qual é desejada pelos homens em várias situações, independentemente de sua etnia, nacionalidade ou língua. De fato, mesmo uma nudez parcial teve o poder de abalar o prestígio da realeza. É difícil imaginar a extensão do que uma mulher é capaz de realizar quando está desolada, ameaçada ou subestimada. Em consonância com o conselho de Kwame Appiah, as mulheres não devem ser subjugadas. Neste contexto, a sedução por meio de seus atributos sexuais foi empregada como uma arma para o domínio da esfera masculina. No romance *Niketche* de Paulina Chiziane, há uma distinção entre duas categorias de mulheres moçambicanas, a saber, as do norte e as do sul.

As mulheres do sul acham que as do norte são umas frescas, umas falsas. [...] No norte, as mulheres enfeitam-se como flores, embelezam-se, cuidam-se. No norte a mulher é luz e deve dar luz ao mundo. No norte as mulheres são leves e voam. Dos acordes soltam sons mais doces e mais suaves que o canto dos pássaros. No sul as mulheres vestem cores tristes, pesadas. Têm o rosto sempre zangado, cansado, e falam aos gritos como quem briga, imitando os estrondos da trovoadas. Usam o lenço na cabeça sem arte nem beleza, como quem amarra um feixe de lenha. Vestem-se porque não podem andar nuas. Sem gosto. Sem jeito. Sem arte. O corpo delas é reprodução apenas. [...] A mulher do sul é econômica, não gasta nada, compra um vestido novo por ano. A nortenha gasta muito com rendas, com panos, com ouro, com cremes, porque tem que estar sempre bela (CHIZIANE, 2004, p. 36-37)

Na obra ficcional, as mulheres moçambicanas do norte e do sul são retratadas através de uma perspectiva feminina que busca descrevê-las como seres autênticos, dotados de características femininas, como feminilidade, delicadeza, sensibilidade, essência, beleza própria e vaidade. Dado que as mesmas provêm de extremos distintos do território moçambicano, cada uma carrega consigo uma representação cultural singular. Desta forma, assim como existem várias Áfricas, existem também diversas concepções de mulher em Moçambique.

Rosilda Bezerra examina, em sua perspectiva, a construção identitária presente no romance *Niketche*

[...] em *Niketche* estas diversas construções identitárias, principalmente a que recai na identidade legitimadora, responsável pela permanência das tradições e costumes tribais, além de uma influência da colonização européia que auxiliou na carga da mulher o estatuto de submissão e obediência. A passividade na qual ela está centrada dar vazão ao sistema da poligamia, que é uma realidade em várias regiões, e não deixa de retratar a solidão feminina ocasionada pela divisão do esposo. Há uma queixa constante de ser o colonizador o vilão da poligamia, de ter acrescentado a cultura moçambicana esta realidade (BEZERRA, 2008, p. 187)

Ao final do romance *Niketche* (2004), Paulina Chiziane apresenta uma definição mais aprofundada acerca da "mulher", destacando-a como a fonte de todos os problemas que assolam o universo. Esta visão não é de teor machista ou de reprovação à figura feminina moçambicana, mas sim de indignação diante do sofrimento imposto às mulheres, denotando um sentimento de reivindicação.: “De repente começo a chorar todas as lágrimas do mundo. Deus meu, porque me fizeste mulher?” (CHIZIANE, 2004, p. 307).

A revolta de Chiziane é intensificada pelo aumento do conceito de "colonizado", o qual inclui em um mesmo grupo mulheres, classes oprimidas e subjugadas, minorias étnicas e marginalizadas e incorporadas como únicas (SAID, 2011). Definir a identidade da mulher moçambicana não é uma tarefa fácil, mas identificá-la é algo simples, dado que sua singularidade é inegável.

Afirmar sua identidade é um processo complexo, pois a definição de identidade implica na delimitação de fronteiras, na realização de distinções entre o que pertence ou não a um determinado grupo ou categoria. A noção de identidade não é considerada como algo definitivo ou imutável, mas sim como um processo contínuo e inacabado, que é influenciado pelo contexto específico de cada período histórico vivenciado em seu país. Stuart Hall defende que:

A abordagem discursiva vê a identificação como uma construção, como um processo nunca completado – como algo sempre em “processo”. Ela não é, nunca, completamente determinada – no sentido de que se pode sempre ganhá-la o perdê-la; no sentido de que ela pode ser sustentada ou abandonada. Embora tenha suas condições determinadas de existência, o que inclui os recursos materiais e simbólicos exigidos para sustentá-la, a identificação é, ao fim e ao cabo, condicional; ela está, ao fim e ao cabo, alojada na contingência (HALL, 2009, p. 106)

A construção de uma identidade só pode ser afirmada quando há recursos que a sustentem, mesmo que esta nunca seja determinada ou considerada completa. O processo de construção identitária é contínuo e dependente de várias condições, e ocorre quando o sujeito

se identifica com recursos materiais e simbólicos que estão disponíveis. O intelectual Homi K. Bhabha destaca este processo como um encontro do sujeito consigo mesmo: “A identificação, como é pronunciada no desejo do Outro, é sempre uma questão de interpretação, pois ela é um encontro furtivo entre mim e um si-próprio, elisão da pessoa e do lugar” (BHABHA, 2013, p. 87).

As mulheres moçambicanas são aquelas que passaram por um processo de identificação e, por meio de condições situacionais, afirmaram suas identidades como um posicionamento político-social de caráter nacional híbrido, tanto antes quanto depois da colonização portuguesa. Esse processo de construção identitária envolveu a influência do passado, do presente e do futuro, que se reflete na identidade e sua representação. Nesse sentido, as mulheres moçambicanas perceberam o que poderiam se tornar e se tornaram donas de seus próprios mundos, onde: " A alegria e a liberdade são filhas do patriarcado" (CHIZIANE, 2004, p. 271).

1.1.2.O Lobolo moçambicano

Nos estudos realizados por Henri Junod no início do século XX, uma das primeiras interpretações sobre essa prática, o antropólogo afirmou que o *bridewealth/lobolo* era necessário para que a cerimônia de casamento fosse considerada completa. Dessa forma, o pagamento era considerado um elemento importante na cerimônia e seu valor variava de acordo com o contexto histórico em que a sociedade estava inserida.

Discutir o lobolo, uma prática cerimonial tradicional que une duas pessoas, envolve a consideração de fenômenos que transcendem os esforços e ações que procuraram destruí-la, é falar de fenômenos que se sobrepõem como o impacto do colonialismo que impôs sua influência na região. É notável que a dinamicidade e adaptabilidade da prática permitiram que ela se mantivesse viva, por meio da criação de alternativas pelas comunidades locais para contornar os efeitos de acontecimentos históricos.

Alcinda Honwana, antropóloga moçambicana, em seu estudo sobre as possessões espirituais no Sul de Moçambique em 2002 apresenta o conceito de "tradições modernas". Ela argumenta que é insustentável manter a dicotomia entre tradição e modernidade, pois essas dimensões estão interligadas no mundo contemporâneo. Honwana (2002) argumenta que a noção de tradição, tal como foi concebida pelos teóricos europeus no projeto colonial, é uma construção que tem por objetivo desqualificar outras formas de saberes não-ocidentais que não foram reconhecidas como modernas. Dessa forma, estabeleceu-se uma dicotomia entre tradição

e modernidade, em que a modernidade é vista como algo mais eficaz e avançado, capaz de lidar com os desafios do mundo e resolvê-los. Por outro lado, a tradição é vista como algo estático e conservador, incapaz de lidar com mudanças e interpretada como um conjunto homogêneo e imutável de conhecimentos transmitidos de forma inalterada ao longo das gerações, mesmo quando aplicados em contextos diferentes.

Segundo a autora, nenhuma prática tradicional pode ser considerada uma cópia exata de práticas anteriores, pois elas são criadas e recriadas por meio de processos sociais e históricos de interação. Ela argumenta que a forma como respondemos às situações contemporâneas é moldada pelas referências que temos do passado. No entanto, a ideia de tradição desaparece quando consideramos como utilizamos essas referências no presente, pois não há repetição exata. Em vez disso, as tradições são reprocessadas como respostas a novas situações, ganhando novas formas e contornos em um mundo cada vez mais fragmentado.

Assim sendo, é necessário abandonar a percepção limitada de que a tradição é um conceito fechado no passado, uma vez que esta perspectiva é marcada pelo etnocentrismo. Na verdade, a tradição se conecta ao nosso presente e é constantemente disputada e reformulada pelos atores sociais. Dessa forma, torna-se evidente que a reprodução de uma categoria cultural não é uniforme e pode variar de acordo com as situações sociais enfrentadas pelos indivíduos, visto que a reprodução cultural implica em uma transformação daquilo que foi assimilado pelos próprios indivíduos anteriormente.

Ao iniciar a descrição do lobolo, Junod (1974) define-o como um ato de "comprar casamento" e explica que ocorre quando o pai da noiva pede uma quantia específica ao pretendente para permitir que ele a leve para fora de casa. No entanto, é importante ressaltar que este termo não deve ser confundido com o conceito de "dote", que possui um significado distinto. Quando um homem decide que é hora de se casar, ele anuncia aos seus amigos e viaja pelas aldeias em busca de uma mulher. Quando encontra a sua pretendente, ele retorna à casa dos pais dela e declara o seu interesse em se casar com ela. O homem mais velho da família então se dirige à família da mulher e pede a sua mão em casamento, embora ela possa recusar a proposta caso não esteja satisfeita.

Junod (1974) realiza uma genealogia do lobolo, abordando desde o período anterior à presença dos portugueses até os impactos da colonização. O autor destaca as mudanças presentes ao longo do tempo e as novas formas que o lobolo foi assumindo. Antes da chegada dos portugueses, os presentes mais comuns eram objetos de vime, esteiras, cestos e anéis de ferro, obtidos através de trocas com os marinheiros que visitavam a costa oriental de Moçambique. Além disso, eram utilizadas contas (miçangas) como pagamento. Ao longo do

século XVIII, o gado bovino tornou-se a moeda mais recorrente no lobolo, sendo intensamente utilizado nessa prática. Isso ocorreu porque o gado representava não só um valor monetário, mas também o valor que a mulher tinha para a família que exigia o lobolo e para o homem que estava disposto a pagá-lo. É importante destacar a questão econômica envolvida, já que o gado era o recurso mais valioso na época e sua reprodução era fundamental para garantir a existência de famílias e comunidades.

Ainda segundo Junod (1974), o lobolo é entendido como uma busca por equilíbrio e compensação entre famílias. Ao ceder uma mulher para outro grupo, a família sofre uma perda que é compensada pelo lobolo, permitindo que possam arranjar outra esposa. Nessa perspectiva, o lobolo não deve ser encarado como a venda de uma mulher, mas sim como uma compensação pela perda que a família sofre ao se separar de uma de suas integrantes. Junod condena a interpretação de que a noiva seja propriedade do marido ou vista como um produto à venda.

Junod (1974) considera que o lobolo é um mecanismo de equilíbrio entre diferentes unidades coletivas em que um grupo ganha um novo membro enquanto o outro se sente diminuído. O autor destaca a dificuldade do divórcio nesse contexto, pois a mulher que deseja se separar deve restituir o lobolo que foi pago pelo marido e, em alguns casos, o lobolo já foi usado na "compra" de outra mulher pelo irmão da mulher, o que torna a tarefa ainda mais complicada. Em resumo, Junod enfatiza que o lobolo não deve ser considerado como venda de mulher, mas sim como uma compensação que visa restabelecer o equilíbrio entre as unidades coletivas envolvidas.

Em termos gerais, o colonialismo consiste em um processo de exploração econômica, dominação política e cultural que, por meio de diversas formas de violência severa, múltipla, diversa, reiterada, cumulativa e soberana, impõe uma morte atmosférica e asfixiante ao colonizado. A existência animal vivida por este último, criada pelo colonizador, resulta em uma morte ontológica incompleta e uma cólera interior enclausurada, na qual ele é forçado a viver e contemplar com o seu próprio espírito sua realidade e existência oca.

Frantz Fanon (2015) discutiu a situação colonial e destacou como o colonizador molda continuamente a identidade do colonizado através do racismo, submetendo-o à opressão e à dominação. O colonizado é estereotipado como preguiçoso, impulsivo e selvagem, o que o leva a negar a própria humanidade negra e buscar se assimilar ao "negro-branco". Fanon (2015) mostra que, ao abordar a violência colonial, é necessário levar em conta uma série de formas de violência, incluindo o epistemicídio, as categorias, sistemas e modelos de representação, a subjetividade, a direção e a organização geopolítica metropolitana sobre os territórios colonizados.

Meneses (2018) discute o colonialismo e destaca a importância da Conferência de Berlim como um momento chave para a política colonial. Nessa ocasião histórica, foi estabelecida a linha divisória entre o Norte e o Sul global, com o continente africano sendo considerado um território sem conhecimento, organização política ou cultura. Ao mesmo tempo, os europeus reconheceram a África como uma fonte de riquezas naturais, mão de obra abundante e mercado consumidor favorável. Assim, por tais motivos, a ideia de colonização passou a ser defendida e justificada como um ato filantrópico dos europeus em relação aos africanos, alegando que eles teriam a responsabilidade de levar o dom da civilização, o que evidencia a mentalidade de inferioridade racial sustentada pelo racismo científico. Conforme afirmado por Meneses (2018), é preciso interpretar o colonialismo como uma forma complexa, sofisticada e dinâmica de violência que afetou e subjugou a humanidade de muitos povos africanos.

No território moçambicano, os povos foram subjugados e categorizados como não-cidadãos, submetidos a um regime repressivo que buscava eliminar suas práticas tradicionais. Honwana (2002) examina as políticas culturais do colonialismo português no sul, destacando dois aspectos importantes na extinção da tradição e da cultura local: o projeto missionário cristão e o regime do indigenato, representado pela criação de regulados e pelo sistema de assimilação. Em sua análise, ambas as formas buscavam estabelecer um regime de poder/saber para avançar o colonialismo, no qual o conhecimento das populações locais era considerado um obstáculo.

Segundo a autora, o uso da força não era a única forma de pacificar a colônia. Por isso, a ocupação portuguesa exigia medidas persuasivas de natureza religiosa e psicológica para convencer os "nativos" da superioridade dos portugueses. Isso implicava desvalorizar tudo o que fosse local, enquanto o moderno, associado aos europeus, era assumido como um valor supremo de progresso. Por outro lado, o termo "tradicional" era atribuído aos africanos, associado a conceitos como bárbaro, atrasado ou incivilizado. A missão dos povos avançados (europeus) era supostamente civilizar os povos "atrasados" (africanos).

Nas primeiras décadas de colonização, houve um esforço para reprimir o funcionamento de instituições religiosas tradicionais. Os valores sociais e culturais da população nativa, considerados retrógrados e incivilizados, foram reprimidos na tentativa de introduzir novos valores ligados ao cristianismo. Alvos principais a abater foram, particularmente, as práticas ligadas aos cultos de possessão pelos espíritos, o casamento tradicional (lobolo) e a feitiçaria. A realização de rituais de possessão, como a adivinhação, os exorcismos e os rituais de cura espiritual, foram desencorajados e reprimidos pelo aparelho colonial. Os colonialistas portugueses tentaram banir a realização destes

rituais, dos seus batuques, danças, canções e rezas dirigidas aos espíritos dos antepassados (HONWANA, 2002, p 122)

Se as pessoas tivessem a audácia de fazer referência à tradição, enfrentaram três possíveis consequências: detenção, trabalho forçado em minas (conhecido como xibalo) ou deportação para outras províncias ultramarinas portuguesas sem permissão para ver suas famílias. Com o tempo, as punições se tornaram mais severas, já que os portugueses acreditavam que as medidas anteriores não estavam sendo eficazes em dissuadir a população de continuar praticando os costumes tradicionais (HONWANA, 2002). Como resultado, a mutilação, tortura e desaparecimento de membros de diversas famílias passaram a ser frequentes.

Além dos fatores econômicos mencionados e seus efeitos, os portugueses buscavam exercer influência cristã sobre o lobolo. Aqueles que desejavam se casar eram obrigados a realizar um casamento canônico na Igreja Católica e batizar seus filhos na mesma instituição. Isso promoveu a evangelização do casamento tradicional, que passou a incorporar elementos cristãos a partir desse momento. É possível observar que o lobolo passou por mudanças significativas devido a fatores externos, especialmente de natureza econômica, que acarretaram grandes transformações na cerimônia. Durante o período pré-colonial, eram usados certos objetos, enquanto no período colonial outros foram acrescentados. Para realizar o lobolo, era necessário pagar uma taxa para a administração colonial, já que nesse período o gado era visto como a moeda de maior valor. Desse modo, havia um controle rigoroso sobre o lobolo, pois era do interesse dos portugueses, tanto em termos econômicos quanto religiosos.

A tradição do lobolo se adaptou às mudanças sociais, políticas e violentas do novo mundo, mas permaneceu em vigor. Isso mostra que a cerimônia é flexível e não está fixa em um sistema rígido. Por outro lado, é importante examinar o conflito colonial com o lobolo a partir da perspectiva argumentativa dos portugueses em Moçambique, que adotaram uma política "multirracial" com uma visão evolucionista que considerava os africanos naturalmente inferiores e via a colonização europeia como a única maneira de desenvolver a civilização.

1.2. Panorama Histórico Nigeriano

Os três autores de *Africa and the Victorians* (1965) descrevem como o mundo dos vitorianos estava impregnado de um senso de superioridade e autopercepção de justiça. Eles relatam que os primeiros vitorianos... “[...] were sure that their ability to improve the human

condition everywhere was as tremendous as their capacity to produce wealth.”¹ (ROBINSON et al., 1965, p 1). Essas palavras provocam ao leitor pensar sobre os aspectos da empreitada colonialista, e como o império conseguiu se expandir pelo mundo, deixando marcas permanentes de seu domínio. Neste caso específico, o Reino Unido, está ligado à história de mais de um século de dominação ao redor do mundo.

Os britânicos eram impulsionados por um espírito imperialista de progresso que os levava a expandir seu território, segundo Robinson et al. (1965) a expansão não era simplesmente uma necessidade sem a qual o crescimento industrial poderia cessar, mas um dever moral para com o resto da humanidade. No entanto, como comenta Said (2011, p. 12), o contato imperial nunca consistiu na relação entre um invasor ocidental ativo e um nativo ocidental inerte ou passivo; sempre houve algum tipo de resistência ativa e, na maioria esmagadora dos casos, essa resistência acabou prevalecendo.

De acordo com Falola e Heaton (2008), na segunda metade do século XIX, existiam três categorias de pessoas que conduziram o movimento colonialista na Nigéria: os missionários cristãos, os comerciantes e os oficiais políticos. Os autores explicam que a não resistência das comunidades nativas à entrada dos imperialistas em seus territórios pode ser atribuída a diversos motivos. Mas, gradualmente, os nativos perceberam uma conexão entre o poder militar e os missionários cristãos, e assim seu envolvimento com a religião cristã representava um maior apoio militar em seu favor.

Segundo Falola e Heaton (2008), outra razão pela qual os missionários cristãos foram bem-sucedidos em suas missões na Nigéria foi o fato de terem demonstrado interesse na língua e cultura local, estabelecendo uma comunicação mais equilibrada com as comunidades locais. Os missionários produziram dicionários e bíblias em línguas nativas, especialmente para os povos Yoruba e Igbo. Esse interesse cultural gerou muitos nativos convertidos, que trabalhavam como novos missionários em suas próprias comunidades, aumentando a credibilidade do cristianismo nas comunidades nigerianas. A missão evangélica também visava combater a escravidão, e muitos ex-escravizados libertados pelas expedições antiescravistas se converteram ao cristianismo e voltaram para evangelizar suas comunidades, fortalecendo ainda mais a influência dos missionários.

¹ "tinham certeza de que a sua capacidade de melhorar a condição humana em todo lugar era tão grande quanto a sua capacidade de produzir riqueza." (Tradução minha)

Esses missionários eram como propagandistas do colonialismo, uma vez que sua influência nas comunidades locais favorecia os negócios entre as comunidades e os britânicos, o que acabava patrocinando o avanço das missões em territórios mais distantes e difíceis de se alcançar.

Com a diminuição do comércio de escravizados na região, houve um aumento na dependência econômica da produção e extração de azeite de dendê. Esse produto era fácil de obter e produzir, o que tornava os antigos escravizados concorrentes diretos para os negócios lucrativos desses negociantes. A maioria das empresas britânicas dependia de intermediários locais que conheciam bem o interior das terras exploradas e faziam o trabalho de encontrar matérias-primas e extraí-las. Esses intermediários eram importantes por causa da sua familiaridade com os rios e córregos que formavam o delta do rio Níger e por serem mais resistentes à malária do que os exploradores europeus. No entanto, à medida que os exploradores britânicos começaram a descobrir os desenhos dos rios, e a explorar ainda mais a geografia do território, uma tensão de interesses começou a surgir. (FALOLA; HEATON, 2008).

Os avanços dos impérios francês e germânico na África preocupavam os líderes britânicos, que temiam a perda do controle sobre o delta Níger. Por essa razão, a Grã-Bretanha agiu rapidamente para garantir sua participação na partilha da África, que foi oficializada na Conferência de Berlim em 1884-1885. As intervenções mencionadas anteriormente prepararam o terreno para o estabelecimento do Protetorado Sul da Nigéria, em 1901. No entanto, a colonização não foi realizada sem resistência. De acordo com Falola e Heaton (2008), os britânicos tiveram que usar a violência armada para estabelecer suas fronteiras, especialmente no norte da Nigéria, que era majoritariamente muçulmano. Os autores enfatizam que, embora as incursões anteriores tenham preparado o terreno para a colonização, os reinos subjugados pelo império britânico foram conquistados pela força.

A economia da Nigéria se baseava na exportação de matéria-prima para a produção de bens de luxo e produtos importados da metrópole. Embora o Reino Unido não tenha governado a nova colônia de forma unificada, tinha como objetivo levar o progresso e a civilização aos nigerianos, beneficiando ambas as partes. Os princípios de civilidade incluíam a erradicação da escravidão, promoção do comércio legítimo, eliminação da corrupção nas relações locais e educação da população nas concepções britânicas. A estratégia utilizada para governar esses territórios era conhecida como governo indireto, que envolvia a manipulação dos reinos locais existentes. Assim, a metrópole se aproveitava do poder que os líderes das comunidades já

possuíam e lhes atribuía a responsabilidade de levar suas comunidades ao progresso, adotando os valores britânicos (FALOLA; HEATON, 2008).

Em razão de interesses econômicos, o Protetorado do Norte se juntou ao Protetorado do Sul, em 1914. Entretanto, apesar dos princípios de civilização visarem o benefício mútuo entre colonizador e colonizado, as manobras econômicas da metrópole acabaram por enriquecer a própria metrópole, prejudicando significativamente a economia local. Os avanços tecnológicos em transporte e comunicação favoreceram mais os proprietários europeus do que a vida dos nigerianos. A economia da metrópole era baseada na moeda britânica, o que obrigava os trabalhadores a aceitarem essa moeda como pagamento, e com o tempo, a troca de matéria-prima por bens industrializados tornava as empresas locais cada vez mais dependentes, incapazes de competir com as empresas britânicas. Não havia, portanto, um investimento a longo prazo no desenvolvimento da Nigéria como nação, uma vez que os lucros exorbitantes eram sempre enviados de volta para a metrópole (FALOLA; HEATON, 2008).

De acordo com Falola e Heaton (2008), o colonialismo teve um impacto significativo nas mudanças sociais e culturais da Nigéria. O aumento das áreas urbanas foi influenciado pelo movimento de pessoas que migraram do interior para trabalhar para a metrópole nas cidades. A maioria desses migrantes eram homens, o que deixava o sustento diário dependente das mulheres. Isso acabou transformando a cultura local, fazendo com que elas passassem a cultivar mandioca, que era fácil de ser plantada e podia ser facilmente extraída.

A influência dos missionários cristãos, principalmente protestantes, mas também católicos, teve um impacto social significativo na colônia. Os nigerianos aproveitaram as oportunidades que uma educação europeia oferecia em escolas missionárias, o que lhes proporcionou habilidades de leitura e escrita em inglês e contribuiu para o surgimento de uma classe média na população. Essa classe média nigeriana, formada em gostos e valores europeus, assimilou fortemente a cultura europeia, transformando novamente o quadro social da Nigéria.

Mas apesar da educação formal ter permitido a ascensão da classe média nigeriana, os europeus ainda mantinham uma distinção sutil entre a raça da metrópole e a da colônia, reforçando a ideia de inferioridade dos africanos em relação aos brancos europeus.

Além disso, o aumento constante dos impostos sobre a população do sul gerava insatisfação com a intervenção britânica. Essas tensões contribuíram para o surgimento dos movimentos africanistas, que se intensificaram após a Segunda Guerra Mundial. A nova elite, formada pelos nigerianos educados sob o Protetorado, usou sua educação para criar um jornal e dar voz ao corpo intelectual nigeriano, confrontando o Império Britânico (FALOLA; HEATON, 2008).

Assim como argumentado por Said (*apud* FALOLA; HEATON, 2008), o governo colonial na Nigéria desencadeou um movimento anticolonialista desde o início. Os movimentos nacionalistas organizados surgiram na década de 1930 e incentivaram os nigerianos a ter uma maior participação no governo da colônia. A crise econômica que atingiu a Nigéria entre os anos 1930 e 1940, seguida pela Segunda Guerra Mundial, intensificou os movimentos nacionalistas, sendo o *Nigerian Youth Movement* (NYM) um dos mais importantes deles.

O processo rumo à independência foi influenciado pela postura adotada pela metrópole após a Segunda Guerra Mundial, em que houve um investimento no desenvolvimento da Nigéria. Além disso, os *africanos-europeus* conquistaram cada vez mais espaço em cargos públicos, aumentando o desejo pela emancipação. A primeira constituição foi criada em 1945, porém, gerou mais insatisfação entre os nacionalistas. A independência da colônia foi conquistada em 1960, mas a economia ainda era dependente e o país permanecia dividido em diversos aspectos."

Uma das características da Nigéria independente era a presença de três grupos étnicos: os Hausa-Fulani no Norte, os Yoruba no sudoeste e os Igbo no sudeste, além de outros grupos menores. No entanto, a identidade regional era mais forte do que a identidade nacional, o que gerava um clima de instabilidade entre os grupos. Essa crise resultou em uma guerra civil que durou entre 1967 e 1970, quando a região sudeste tentou se separar da Nigéria e estabelecer o Estado de Biafra², como forma de evitar a dominação por outros grupos étnicos (FALOLA; HEATON, 2008).

Embora esforços foram feitos para cultivar um "espírito nacionalista" na arte e literatura da Nigéria, tensões étnicas persistiam e a disputa política por poderes regionais e federais era acirrada. O medo da dominação regional era um grande obstáculo para a unidade política na primeira república, e contribuiu para uma onda de golpes políticos, que começaram em 1966. A guerra civil deixou várias consequências marcantes, entre as quais se destacam a perda de aproximadamente 3 milhões de vidas durante o combate, quase eliminando a etnia Igbo do país. Após a guerra, os militares se tornaram a principal força da nação, afetando não apenas a política, mas também a economia.

²O livro *Meio Sol Amarelo* (2006) narra o contexto da guerra civil que fragmentou a Nigéria com a fracassada tentativa de criação do estado independente de Biafra, um conjunto de indivíduos busca não apenas sobreviver, mas também defender seus ideais e integridade moral. Eles enfrentam desafios incalculáveis, mas estão determinados a demonstrar ao mundo e a si mesmos que são capazes de perseverar e proteger seus sonhos. Este romance da renomada escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie é uma representação de eventos reais que ocorreram na década de 1960.

1.2.1 A mulher nigeriana em foco: aspectos culturais e sociais

Desde que a Nigéria foi invadida pelo imperialismo Inglês, o colonialismo, o racismo e seus efeitos sobre as pessoas negras foram temas recorrentes em muitas escritas nigerianas. Buchi Emecheta é conhecida por ser uma escritora nigeriana negra que fala sobre a dominação e a marginalização das mulheres nigerianas dentro da sociedade Igbo. Ela percebe como as mulheres Igbo são tratadas diferentemente nos períodos pré-colonial, colonial e pós-colonial – algo que foi ignorado e desconsiderado por anos.

Assim, juntamente com a crítica ao colonialismo e ao racismo, ela destaca a questão de gênero como base para os direitos das mulheres. Como na maioria de suas obras, em *As Alegrias da Maternidade*, Emecheta documenta a marca da opressão de gênero, diferença sexual e desigualdade de gênero. No entanto, Emecheta evita ser chamada de feminista pelo viés ocidental. Nesse caso, a autora sempre se encontrava na defensiva e indignada ao ser referida como feminista. Na verdade, Emecheta afirmava que seu tipo de feminismo é um tipo de feminismo africano chamado *Mulherismo* (*Womanism* em língua inglesa) – a escritora Alice Walker é da opinião de que, devido à sua dupla identidade, as mulheres negras são vítimas tanto do sexismo (discriminação sexual) quanto do racismo (discriminação racial), e por isso a necessidade de um feminismo específico. Algo que será melhor abordado no capítulo 2 desta dissertação.

Relatando a história de invisibilidade e marginalização das mulheres, *As Alegrias da Maternidade* visa reescrever uma parte complementar da história que foi descartada. De fato, Emecheta procura falar em nome das mulheres Igbos que estão sendo marginalizadas e oprimidas por uma sociedade patriarcal colonial e nativa.

Mohanty (2003) enfatiza que é necessário que as mulheres do Terceiro Mundo ³falem por si mesmas, reescrevam sua história e produzam conhecimento sobre si mesmas. Ela sugere que a questão importante é “quem está falando pelas mulheres do Terceiro Mundo e de que localização geográfica elas estão fazendo isso?” (2003, p. 52). Assim, Emecheta, como uma mulher nigeriana, é a melhor voz para reescrever a história de marginalização e sofrimento das mulheres nigerianas, sendo seu romance uma fonte essencial de conhecimento sobre elas.

No romance, as figuras femininas são multiplicadas por forças opressivas de raça, gênero e classe, embora não se possa referir a elas como um grupo homogêneo. No argumento

³ O termo “mulheres de terceiro mundo” foi mantido com o intuito de respeitar a terminologia escolhida pelas autoras usadas como referência, de acordo com seus anos de publicação. Visto que hoje em dia o termo já se encontra em desuso.

de Mohanty, feministas ocidentais, em suas discussões problemáticas sobre as mulheres do Terceiro Mundo, ignoram a diversidade entre as mulheres, considerando todas as mulheres como um grupo homogêneo. No entanto, as mulheres têm identidade, histórias, lutas e vidas diferentes. De fato, "as mulheres não são como um sujeito monolítico singular. Mesmo quando compartilham a mesma cultura, ainda são diferentes" (Emecheta, 2017, p. 2).

É por isso que a autora afirma que as mulheres do Terceiro Mundo devem reescrever a sua história com base na localização específica das mulheres e nas suas lutas. A este respeito, Emecheta delinea cuidadosamente a diversidade entre as figuras femininas presentes em sua obra, através de sua resistência contra a opressão e o domínio patriarcal.

As Alegrias da Maternidade desdobra os eventos na Nigéria durante o período de tempo em que foi invadida e colonizada pelo imperialismo britânico "in 1930 and moving forward to the time of independence from colonial rule"⁴ (KILLAM, 2004, p.42). Killam (2004) afirma que até o final do século XVIII o contato entre a Europa e a África era limitado ao tráfico de escravizados, mas desde 1780, um novo interesse apareceu. Eles procuraram um mercado para oferecer seus bens e desenvolver sua religião na África. Através do desenvolvimento da teoria do darwinismo social, eles eram "capazes" de dar aos africanos identidade, civilização, religião e governo. Foi assim que justificaram a expansão colonial em África. Como resultado, a colonização formal começou a partir de 1885.

Os países ocidentais estabelecem-se como os governantes legítimos do oriente. Consequentemente, eles tinham o direito de criar leis e regras para os nigerianos, controlando suas vidas e opiniões (Mohanty, 2003). A invasão europeia e a colonização da África no século XIX tiveram um enorme impacto na história nigeriana, pois assim como em outros países, provocaram uma série de mudanças sociais, culturais, econômicas e políticas na Nigéria. Ao revelar os comportamentos abusivos com os quais a sociedade patriarcal e colonial tem oprimido e silenciado as figuras femininas em Lagos, Emecheta critica os efeitos que o discurso patriarcal colonial tem sobre o patriarcado nativo. Loomba (2007) menciona que o "Colonialism intensified patriarchal oppression, often because native men increasingly disenfranchises and excluded from the public sphere, became more tyrannical at home"⁵ (p 64). Essa citação pode ser observada na obra quando o marido de Nnu Ego, Nnaif, é constantemente humilhado pelo mestre britânico. Aqui, Emecheta (2011) tenta questionar o humanismo ocidental: Nnaif não percebe que o riso do mestre britânico é inspirado em um tipo de crueldade

⁴ "começando em 1930 e se estendendo até o momento da independência do domínio colonial." (Tradução minha)

⁵ "O colonialismo intensificou a opressão patriarcal, muitas vezes porque os homens nativos, cada vez mais privados de direitos e excluídos da esfera pública, se tornaram mais tirânicos em casa." (Tradução minha)

que pretende reduzir qualquer homem a uma nova categoria inferior aos animais. Nnaif, ao perceber sua inferioridade na sociedade colonial branca, descarrega suas frustrações em Nnu Ego na esfera doméstica.

Descrever tais comportamentos abusivos que Nnu Ego experimenta permite que Emecheta critique a maneira pela qual a política patriarcal colonial intensifica a marginalização e a opressão das mulheres. Com efeito, as mulheres desta sociedade colonial sofrem uma dupla colonização, como ela refere através de suas personagens femininas.

O regime patriarcal colonial em Lagos torna as mulheres ainda mais silenciosas e oprimidas do que antes. Desta forma, ao delinear diferentes formas de opressão que as mulheres experimentam nesta sociedade, Emecheta revela a exploração e marginalização das mulheres ou, em outras palavras, a “recolonização” das mulheres em Lagos. Em tal cidade colonizada, as mulheres são subjugadas à sociedade patriarcal colonial. Elas não podem tomar uma decisão por si mesmas, elas não têm direito de exigir dinheiro, nem de serem escolarizadas. Não merecem um nome próprio, pois são consideradas inferiores. Dessa forma, Emecheta está retratando uma sociedade em que é o gênero que determina o valor do ser humano. As personagens femininas são consideradas como objeto de dupla opressão pela interseção de forças opressoras - elas são criadas apenas para servir aos homens.

Mohanty (2003) acredita que, ao construir regras sobre a família, a sexualidade, o lar, a divisão do trabalho, a educação e assim por diante, as relações coloniais, raciais e patriarcais aumentam as desigualdades na sociedade. Isso, de forma alguma, leva as mulheres do Sul Global a compreender o posicionamento contraditório de sexo, raça, classe e casta de si mesmas em relação à sociedade patriarcal e, portanto, ao surgimento de suas lutas feministas.

Como foi mencionado anteriormente, *As Alegrias da Maternidade* desdobra os eventos no período em que a Nigéria foi colonizada e avança para o tempo da descolonização. Com isso, Emecheta, de fato, tenta mostrar como a posição das mulheres mudou desde a época da independência. Considerando Nnaif, o segundo marido de Nnu Ego, como uma representação do regime patriarcal colonial, e Oshia e Adim, os filhos homens, como representações da nova geração pós-independência.

Até certo ponto, Emecheta, em seu romance, está falando das personagens femininas que perderam suas vozes para os discursos patriarcais. Ao fazer isso, ela também representa suas experiências e opressões no patriarcado nativo, que mais tarde é reforçado pelo regime colonial racial. A opressão e a marginalização das mulheres pelas relações patriarcais não devem nos levar a considerar as mulheres do Terceiro Mundo como vítimas passivas dos homens, dominadas pelos homens sociedade. De acordo com Spivak (2010), tal atitude

problemática ignora todas as dimensões do social e do político. Este é, para ela, o engajamento feminista pós-colonial com o feminismo ocidental, que considera as mulheres subalternas do Terceiro Mundo como vítimas de sua própria sociedade patriarcal, independentemente do contexto histórico e social específico.

Assim, a protagonista feminina não empoderada de Emecheta, Nnu Ego, desafia essa ideia feminista ocidental de "mulheres como categoria de análise". É nesse contexto que Mohanty afirma que "a homogeneidade das mulheres como grupo é confundida com a realidade material historicamente específica dos grupos de mulheres" (2003, p. 22). Assim, as mulheres não devem ser consideradas como "um grupo singular" (p.23) baseado na opressão compartilhada. A experiência e a opressão das mulheres devem ser teorizadas no contexto histórico e social particular. É por isso que a experiência de maternidade das mulheres do Terceiro Mundo é diferente da das mulheres do norte global.

Mohanty (2003) é da opinião de que o desenvolvimento do capitalismo nos países industrializados seguido pela "política sexual racial de dominação e exploração capitalista global" (p. 168) leva a uma demanda por trabalhadores baratos para o objetivo de mais lucro, acumulação e exploração. Esta estratégia é central para o desenvolvimento do capitalismo. Em sua história, Emecheta questiona essa política capitalista que leva à imigração de muitos moradores rurais, sem profissão, para Lagos - uma cidade colonizada - para encontrar emprego.

Assim, a história procura mostrar a sugestão de Mohanty de que "o grupo não empoderado tem se concentrado em empregos com salários mais baixos, menos segurança no emprego e condições de trabalho mais difíceis" (AMOTT & MATTHAEI, 1996 *apud* MOHANTY, 2003, p. 148). O Estado colonial sabe que se quiser governar um país e ter o poder sobre ele, deve colonizar e controlar a economia, a cultura, a política e a língua desse local. O Oriente deve ser dependente do Ocidente em todos os meios.

Mohanty (2003) declara que o governo colonizador hegemônico sabe que a consolidação de sua condição de governante no Oriente depende da construção de hierarquias nesses países. Assim, constroem fronteiras imaginárias através de discursos raciais, sexuais, de classe e de castas. Ao construir tais diferenças, eles consolidam seu poder e governam o Oriente como desejam. Essa exploração econômica pelo Estado colonial tem um enorme efeito na vida e nas experiências das mulheres nigerianas, tornando-as mais oprimidas e exploradas pela sociedade patriarcal do capitalismo.

O romance desdobra o sofrimento e a opressão de Nnu Ego, uma mulher da área rural que se muda para Lagos, uma cidade colonizada. Em Ibuza, a área rural, uma divisão sexual particular de trabalho foi definida. Os homens eram definidos como *breadwinner* - trabalhavam

na fazenda, caçavam, etc. Enquanto as mulheres “were chattels and their principle role is to attend to the needs of their men and to produce children”⁶ (KILLAM, 2004, p. 44). Estas eram as definições de trabalho para homens e mulheres na sociedade patriarcal tradicional.

Lagos, por outro lado sofria mudanças políticas, econômicas, sociais, como resultado da dominação colonial, Nesta situação, foi oferecida uma nova definição de trabalho às mulheres, a fim de explorar as mulheres - originada na cultura opressiva da sociedade patriarcal já existente; no entanto, o capitalismo reproduz e troca essas hierarquias locais (MOHANTY, 2003). Com a nova divisão patriarcal do trabalho, as mulheres recebem ainda mais trabalho - além de seu trabalho doméstico, espera-se que ela faça de tudo para ser uma boa mãe. Como resultado, Nnu Ego, nessa sociedade colonial, tem que criar um pequeno negócio a fim de alimentar seus filhos e até mesmo seu marido. E ela sabe, de acordo com a tradição de Iбуza, que ela é responsável por seus filhos. Mas nessa nova realidade urbana, Nnu Ego se reconhece como uma prisioneira, aprisionada ao amor por seus filhos, e aprisionada em seu papel como esposa sênior.

Outro conceito importante é a solidariedade das mulheres nesses espaços urbanos, podendo ser identificado no romance de Emecheta. Ao considerar que a vida das mulheres africanas é colonizada e explorada por diferentes fatores, como capitalismo, colonialismo e o patriarcado, Emecheta ecoa o sinal da solidariedade das mulheres africanas baseada nos "interesses comuns, localização histórica e identidade social" (MOHANTY, 2003, p.12). Mohanty acredita que a solidariedade ou a unidade das mulheres é baseada no contexto comum de luta contra as estruturas de poder e nos discursos de racismo, nacionalismo, imperialismo e patriarcado, determinando uma aliança política de oposição entre elas. Ao descrever o termo "mulheres de cor", Mohanty (2003) conclui que "esse termo designa uma consistência política, não biológica ou mesmo sociológica" (p. 49). No romance de Emecheta, as mulheres têm o encontro mensal em Lagos que marca a solidariedade construída entre elas. Eles se ajudam, a fim de tornar a vida mais fácil para si mesmos e ter uma identidade própria. Esse contexto comum de luta, como descrito, determina sua aliança política oposicionista (MOHANTY, 2003).

Além de criticar o colonialismo e o racismo, *As Alegrias da Maternidade* aponta a forma como as mulheres são silenciadas e oprimidas pelo patriarcado e como essa opressão não é mediada por raça e/ou classe. Emecheta tenta destacar a opressão das mulheres negras dentro

⁶ "eram consideradas como bens e sua principal função era atender às necessidades de seus homens e produzir filhos." (Tradução minha)

da sociedade patriarcal Igbo também. Ela também critica a maneira como a tradição patriarcal vê as mulheres Igbo através de sua dominação. Sobre a visão crítica de Emecheta, Bazin (1985) afirma que

Emecheta's heroin Nnu Ego in *The Joys of Motherhood* ventures into feminist consciousness, the awaking of self to the inequities in Igbo cultures, such as son preference, polygamy, rigid sex roles, and a glorification of motherhood, which all render women powerless ⁷(BAZIN, 1985, p. 155).

Observando o sofrimento e a marginalização das mulheres devido à opressão sexual e à desigualdade de gênero na sociedade Igbo, Emecheta critica a violência patriarcal tradicional. A este respeito, ela revela as mulheres Igbo como vítimas do patriarcado social e os homens como os opressores. Emecheta nos oferece uma representação de uma sociedade em Ibuza, em que o gênero determina quem é superior e quem é considerado inferior como sujeito. Ela questiona o poder do discurso patriarcal sobre a liberdade feminina, retratando uma sociedade em que as mulheres são consideradas como cidadãs de segunda classe, na parte inferior das hierarquias patriarcais.

Ao representar a questão da poligamia em *As Alegrias da Maternidade*, Emecheta destaca até que ponto as mulheres são sexualmente oprimidas, elas são privadas de desejos/direitos sexuais quando são substituídos por uma esposa mais jovem. A representação da posição das mulheres africanas na família polígama lança uma perspectiva diferente sobre a questão da opressão de gênero no estudo feminista africano. Emecheta, de fato, critica a forma como uma mulher é desumanizada pela violência masculina, como uma mercadoria, ela pode ser desconsiderada depois de um tempo. As várias representações neste romance confirmam esse fato. Emecheta demonstra como o patriarcalismo europeu influenciou na manutenção desta opressão, reforçando o enfraquecimento e a marginalização das mulheres.

Os romances subsequentes de Emecheta carregam esse tema e enfatizam a necessidade de reformar a posição das mulheres na sociedade nigeriana. As obras de Emecheta, portanto, iniciam um ponto de virada na literatura nigeriana pois, ao falar pelas mulheres Igbo, a autora aplica uma consciência política em todas as mulheres, desafiando a marginalização das mulheres em todos os sistemas sociais. Com a independência política e as mudanças sociais, a posição das mulheres começou a ser modificada, no entanto, Emecheta permaneceu explorando até que ponto o colonialismo e o racismo dominaram as mulheres do Sul Global.

⁷ “A heroína de Emecheta, Nnu Ego, em "As Alegrias da Maternidade", explora a consciência feminista, o despertar do eu para as desigualdades nas culturas Igbo, como a preferência pelo filho homem, a poligamia, os papéis sexuais rígidos e a glorificação da maternidade, que tornam as mulheres impotentes. (Tradução minha)

1.3. Imperialismo e a Identidade

1.3.1. Racismo

O racismo e o colonialismo deveriam ser entendidos como modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele. (Frantz Fanon)

Achille Mbembe, originário dos Camarões, consolidou-se como uma figura de destaque no campo acadêmico do pós-colonialismo. Em seu livro *Crítica da Razão Negra* (2014), Mbembe convida seus leitores a refletir sobre as diferenças e a própria vida a partir da perspectiva da experiência negra no mundo contemporâneo. Ele aponta que a visão atual do negro no mundo foi moldada pelo sistema escravista do início do colonialismo, e que a definição de negro como uma categoria social confunde-se com os conceitos de escravidão e raça. Segundo Mbembe, o conceito de negro como uma construção social designa a imagem de uma existência subalterna e de uma humanidade castrada, com início na fase mercantilista do capitalismo - quando o negro era tratado como mercadoria, e perpetuando-se no neoliberalismo. Ele argumenta que o termo "negro" foi criado para significar exclusão e nunca foi dissociado da categoria de escravo. O intelectual sugere que, observando o contexto histórico, percebe-se que os conceitos de negro e escravo foram fundidos. Ele afirma que "Negro" é aquele que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender. Para Mbembe, o racismo é o exercício máximo do biopoder e representa a escolha de quem deve ser eliminado, seja fisicamente, politicamente ou simbolicamente.

Já que a raça não existe como um fato natural físico, antropológico ou genético, a utilização desse conceito acaba por reduzir o corpo e o ser humano a uma questão de aparência, pele ou cor, transformando a pessoa em um objeto, mercadoria ou coisa. Essa contradição essencial do conceito de raça é agravada pela sua capacidade de apaziguar por meio do ódio, mantendo o terror e promovendo o alterocídio, termo cunhado por Mbembe que descreve a ação de "constituir o outro não como semelhante a si mesmo, mas como objeto intrinsecamente ameaçador, do qual é preciso proteger-se, desfazer-se, ou destruir (quando não se pode controlar)" (MBEMBE, 2014, p. 26).

A África, por sua vez, é vista como um "não-lugar", um sinal de atraso, falta de civilização e sem contribuição para a humanidade. Na visão eurocêntrica do colonizador, todas as contribuições africanas, conhecimentos, obras e lutas de seus povos na diáspora, bem como suas contribuições para o desenvolvimento histórico das Américas, foram desconsideradas, desconstruídas, ocultadas ou simplesmente apagadas. Somente quando a Europa deixou de ser

o centro da civilização e da produção do saber é que um pensamento crítico em torno do negro pode ser formatado.

A construção da identidade negra durante o período colonial, a partir do século XVI, se deu através da instituição da escravidão. Essa instituição tratava o negro como mercadoria e submetia-o à descaracterização de sua cultura. O conceito eurocêntrico de civilização foi responsável pela criação da ideia de inferioridade do negro, tornando-o um objeto de perigo e justificando as políticas de segregação e os mitos de superioridade racial, como o Apartheid. Algumas elites se apropriaram da ideologia da mestiçagem para negar e desvalorizar a questão racial, como no caso brasileiro do Mito da Democracia Racial.

A associação da cor da pele negra à escuridão e invisibilidade foi facilmente estabelecida, sendo que na lógica colonialista, o negro só existia se houvesse um senhor. Essa relação senhor/escravizado impôs ao negro uma identidade de subalternidade, sinônimo de maldição. O desafio de reconstruir a identidade negra passa pela superação do ideário escravista e pela busca de justiça, restituição e reparação. Mbembe (2014) aponta para um futuro livre do peso da "raça" e do ressentimento, mas isso só será possível com ações concretas em busca da igualdade racial.

De acordo com Silvio Almeida (2019), o conceito de raça teve sua origem nas ciências naturais como forma de classificar espécies de plantas. No entanto, a partir do século XVIII, filósofos iluministas se apropriaram desse conceito para classificar as pessoas em grupos, baseados na cor da pele, separando-as em três raças: negra, amarela e branca. Ao longo do século XIX, as características físicas e tipos sanguíneos também se tornaram elementos utilizados para categorizar as pessoas em raças. Essa categorização contribuiu para as hierarquias raciais e imaginários presentes até os dias atuais, em que as pessoas são julgadas e tratadas de forma diferente com base em sua cor de pele.

Assim, os indivíduos da raça 'branca', foram decretados coletivamente superiores aos da raça 'negra' e 'amarela', em função de suas características físicas hereditárias, tais como a cor clara da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo, etc. que segundo pensavam, os tornam mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, mais inventivos, etc. e conseqüentemente mais aptos para dirigir e dominar as outras raças, principalmente a negra mais escura de todas e conseqüentemente considerada como a mais estúpida, mais emocional, menos honesta, menos inteligente e portanto a mais sujeita à escravidão e a todas as formas de dominação. (MUNANGA, 2003, p. 5)

A classificação de pessoas em raças é uma das consequências das colonizações, em que os europeus, ao invadirem outros territórios, deparam-se com diferentes culturas, idiomas,

religiões e pessoas, gerando um choque cultural e uma sensação de estranhamento e ameaça diante das diferenças. Para controlar e dominar o diferente, os europeus iniciaram as classificações raciais como uma forma de defesa, supremacia racial, poder e exploração.

É importante ressaltar que esses estereótipos sociais e midiáticos sobre pessoas negras ainda estão presentes na atualidade em diferentes contextos. Como Almeida destaca, por trás da raça, existe um sistema de dominação que perpetua a desigualdade e a discriminação racial, pois “Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas” (ALMEIDA, 2019, p. 18).

A classificação das pessoas em diferentes raças também serviu como justificativa para a exploração, escravidão, desumanização e morte de pessoas não-brancas, além de permitir que os europeus enriquecessem com base no capitalismo. É importante notar que essas classificações foram criadas por cientistas brancos europeus, cujas imagens positivas de si mesmos tiveram um impacto significativo nas relações étnico-raciais atuais. Muitas pessoas brancas não se veem como pertencentes a uma raça ou grupo racial, mas usam a raça para classificar o "Outro", sendo algo extremamente problemático e violento, pois reproduz a mesma lógica de classificação de povos em diferentes raças durante o período iluminista. É comum ouvir pessoas brancas afirmarem que o racismo é um problema das pessoas não-brancas, o que reflete novamente um pensamento racista e colonial.

O conceito de modernidade é frequentemente associado à ideia de progresso, desenvolvimento tecnológico, aceleração e países desenvolvidos. No entanto, ao se aprofundar na origem desse conceito, fica claro que há uma forte ligação com o colonialismo. Segundo Nelson Maldonado-Torres (2007, p. 132), a modernidade “como discurso e prática não seria possível sem a colonialidade e a colonialidade constitui uma dimensão inescapável de discursos modernos”. Ainda segundo o autor, para compreender a relação entre modernidade e colonialidade, é importante saber que esta última surgiu “em um contexto sócio-histórico em particular, o descobrimento e conquista das Américas” (2007, p. 131).

Durante esse período, o capitalismo, que existia em uma configuração histórica diferente da atual, se converteu em uma forma de dominação e subordinação, que foi central para manter e justificar o controle sobre os sujeitos colonizados. A lógica do sistema capitalista modernizou a Europa à custa da exploração e morte de pessoas não-brancas. O progresso foi reservado apenas para os países europeus, enquanto os países da América Latina e África, por exemplo, eram chamados de "subdesenvolvidos", com altos índices de pobreza, fome e genocídio. É importante lembrar que essas regiões e seus habitantes nunca deixaram de ser explorados pelos europeus e norte-americanos, pois o desenvolvimento e a acumulação de riquezas dessas

potências ainda são obtidos à custa da exploração de terras, como na mineração. Maldonado-Torres (2007) ressalta que tudo isso era justificado pela ideia de modernidade, que introduziu o conceito de "raça" e, conseqüentemente, o racismo e a inferiorização dos corpos não-brancos.

O racismo, por sua vez, é uma das principais ferramentas utilizadas para sustentar e justificar esse processo, e atualmente, o racismo continua presente e atuante, muitas vezes disfarçado, mas normalizado, e sempre se adaptando e se atualizando. Além de escravizar e assassinar corpos não-brancos, também ocorreram outras formas de violência, como estupros de mulheres negras e indígenas, violências, assédios, estupros de homens negros e indígenas, e outras violações desses corpos. Muitas dessas violações são justificadas e reproduzidas em mitos e estereótipos sobre esses corpos, sendo muitas vezes desumanizados e negados proteção. Assim como as mortes físicas desses corpos, as mortes por violações sexuais também são naturalizadas.

O racismo é um sistema complexo e bem organizado, que se manifesta de maneiras variadas e de forma naturalizada na sociedade. Para reconhecê-lo, é importante entender que ele se apresenta em diferentes formas, como o racismo estrutural, institucional, individualista, acadêmico, científico, cultural, ambiental, religioso, recreativo, linguístico, corporativo, midiático e cotidiano, entre outras.

De acordo com Almeida (2019, p. 22), o racismo consiste em uma forma sistemática de discriminação que se baseia na "raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam". Segundo o autor, é crucial distinguir o racismo do preconceito e da discriminação racial, o preconceito refere-se a estereótipos, como a crença de que pessoas negras são perigosas, amarelas (orientais) são inteligentes e indígenas são preguiçosas.

Ainda conforme Almeida (2019, p. 23), o termo discriminação racial refere-se ao tratamento diferenciado dado a membros de grupos identificados racialmente. Esse tipo de discriminação pode se manifestar de forma direta, quando pessoas negras e indígenas são impedidas de acessar determinados espaços, ou de forma indireta, quando as particularidades de um grupo racial não são levadas em conta - como, por exemplo, a exigência de proficiência em inglês avançado ou fluente para se candidatar a algo. Devido ao racismo estrutural, que historicamente tem empurrado muitas pessoas negras e indígenas para as camadas mais pobres da sociedade, muitas delas não têm condições financeiras para fazer cursos de idiomas e intercâmbios.

Considerando os dois tipos de discriminação racial - direta e indireta - ambas afetam a vida das pessoas não-brancas e de suas gerações futuras ao longo do tempo, o que pode resultar em “estratificação social, um fenômeno intergeracional, em que o percurso de vida de todos os membros de um grupo social – o que inclui as chances de ascensão social, de reconhecimento e de sustento material – é afetado” (ALMEIDA, 2019, p. 23).

De acordo com Almeida (2019), a discriminação racial não deve ser vista apenas como uma atitude discriminatória do cotidiano, mas sim como algo que faz parte de um sistema mais amplo. Nesse sentido, é importante compreender que o racismo está diretamente relacionado à segregação racial, que consiste na divisão espacial de raças em localidades específicas, como bairros, guetos e periferias, bem como à definição de estabelecimentos comerciais e serviços públicos. Exemplos disso são os regimes segregacionistas dos Estados Unidos, o apartheid sul-africano e, para autoras como Michelle Alexander e Angela Davis, o atual sistema carcerário dos Estados Unidos.

Para Grada Kilomba (2019, p.71), o “racismo é uma realidade violenta. Por séculos, ele tem sido fundamental para o fazer político da Europa, começando com os projetos europeus de escravização, colonização, e para a atual ‘Fortaleza Europa’”. A autora destaca que o racismo tem sido visto apenas como “uma ‘coisa’ externa, uma ‘coisa’ do passado, algo localizado nas margens e não no centro da política europeia” (p. 71). Kilomba também ressalta que o racismo por muito tempo não foi considerado um tema importante em muitos trabalhos acadêmicos e não era visto como um problema para as pesquisas. De acordo com a autora, os estudos sobre o tema geralmente se concentram nos agressores em vez das vítimas, que são esquecidas. “Esse desrespeito, ou melhor, essa omissão espelha a desimportância dos negros como sujeitos políticos, sociais e individuais na política europeia” (2019, p.72).

Ampliando a discussão levantada por Kilomba, é possível perceber uma minimização do impacto do racismo nas sociedades. Muitas vezes, um crime de racismo cometido contra uma pessoa negra ou indígena é considerado como mera vitimização, sendo minimizado, principalmente por pessoas brancas. A violência do racismo é histórica e cultural e, frequentemente, é tratada como algo sem importância, uma reclamação ou brincadeira, desconsiderando os impactos sociais, econômicos, físicos, emocionais e mentais que causam em pessoas negras e indígenas. É um processo de desumanização e morte colonial, no qual muitas vezes elas não são consideradas pessoas, nem mesmo humanas, e suas dores são ignoradas.

O racismo estrutural é um problema que está profundamente enraizado na sociedade e suas construções raciais criaram mecanismos para a manutenção da discriminação racial ao longo do tempo. Segundo Silvio Almeida (2019, p. 33),

o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo ‘normal’ com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção.

Segundo Almeida, compreender que o racismo é estrutural não deve ser utilizado como uma justificativa para evitar ações efetivas de combate ao racismo. O silêncio também é uma forma de perpetuar o racismo.

Consciente de que o racismo é parte da estrutura social e, por isso, não necessita de intenção para se manifestar, por mais que calar-se diante do racismo não faça do indivíduo moral e/ou juridicamente culpado ou responsável, certamente o silêncio o torna ética e politicamente responsável pela manutenção do racismo. A mudança da sociedade não se faz apenas com denúncias ou com o repúdio moral do racismo: depende, antes de tudo, da tomada de posturas e da adoção de práticas antirracistas. (ALMEIDA, 2019, p.34)

Para Almeida (2019), o racismo é um processo político e histórico, além de ser estrutural. Ele influencia a organização da sociedade e depende do poder político para discriminar sistematicamente grupos sociais inteiros. É um fenômeno histórico que assume características específicas em cada contexto. Para ter uma compreensão mais profunda de como o racismo está presente na estrutura social, é importante entender que o mesmo se manifesta em diversas dimensões, como nas relações pessoais, nas políticas públicas, nas instituições e nas práticas cotidianas, o “Estado é a forma política do mundo contemporâneo” (ALMEIDA, 2019, p. 54), complementa que a:

classificação de pessoas e a divisão dos indivíduos em classes e grupos é realizada. Os regimes colonialistas e escravistas, o regime nazista, bem como o regime do apartheid sul-africano não poderiam existir sem a participação do Estado e de outras instituições como escolas, igrejas e meios de comunicação. O Estado moderno é ou Estado racista – casos da Alemanha nazista, da África do Sul antes de 1994 e dos Estados Unidos antes 1963 –, ou Estado racial – determinados estruturalmente pela classificação racial –, não havendo uma terceira opção. Com isso, quer dizer Goldberg que o racismo não é um dado acidental, mas é um elemento constitutivo dos Estados modernos. (ALMEIDA, 2019, p. 54)

O racismo está presente em todos os detalhes, como em instituições que possuem uma maioria de funcionários brancos, e que se afirmam antirracistas nas redes sociais, mas contratam pessoas negras e indígenas somente para cargos temporários. Além disso, instituições públicas que evitam falar sobre cotas raciais em seus concursos ou que dificultam o acesso de profissionais por meio da reserva de vagas pelas cotas raciais; instituições que dificultam as denúncias de racismo, instituições que silenciam e invisibilizam pessoas negras e indígenas, instituições que exigem que mulheres negras alisem seus cabelos crespos, instituições que perpetuam violência contra pessoas negras e indígenas de diversas formas, instituições que eliminam os conhecimentos dessas populações, instituições que não atendem mulheres negras grávidas, instituições públicas com pouca representatividade de pessoas negras ou indígenas, instituições que aplicam padrões distintos para pessoas brancas e negras, como a polícia e o sistema penal. Tais instituições podem ser públicas, privadas ou sem fins lucrativos.

O racismo está nas instituições e é construído, reforçado e reproduzido nelas.

Para ilustrar ainda mais, é importante observar a dinâmica da branquitude nas instituições. A maioria delas ainda é predominantemente composta por pessoas brancas em diversos cargos e níveis salariais. O racismo institucional tem como objetivo manter as organizações apenas com pessoas brancas e impedir a entrada e ascensão de pessoas negras ou indígenas. Quando estas conseguem entrar, muitas estratégias institucionais contribuem para que esses corpos não-brancos não permaneçam por muito tempo ou que sejam mais penalizados, vistos como suspeitos ou ameaçados. Tudo isso é problemático, uma vez que o racismo institucional reflete na sociedade, causando desemprego, exploração, adoecimento mental, fome, morte, encarceramento em massa, entre outros problemas, enquanto muitas pessoas brancas são beneficiadas com empregos, altos salários, saúde, alimentação, benefícios, segurança, lazer, educação e vida. A política de morte tem cor e a de vida também.

O racismo institucional também se faz presente no contexto acadêmico e não podemos ignorar isso. bell hooks, feminista negra estadunidense, demonstra como é possível desafiar as normas acadêmicas com narrativas, especialmente através da escrita. Em seus livros, hooks adota uma abordagem simples, no qual abre espaço para outras formas de produção de conhecimento. Embora seja um movimento importante que aproxima teorias e discussões sobre raça e feminismo de diferentes públicos, essa abordagem não é bem vista pela academia, como relatado pela própria autora:

No começo, houve muitas vezes em que minha obra foi sujeita a formas de rejeição e desvalorização que criaram um desespero profundo dentro de mim.

Acho que esse desespero foi sentido por toda teórica/pensadora negra ou de cor cuja obra é de oposição e nada contra a corrente. (hooks, 2019, p. 100)

O conceito de epistemicídio, mencionado por Aparecida Sueli Carneiro (2005, p. 97), é fundamental para entender a desvalorização do trabalho de bell hooks e de outras pessoas negras e indígenas na academia. O epistemicídio é uma forma de apagar os saberes e conhecimentos dessas pessoas, reforçando discursos racistas que duvidam de sua intelectualidade e subestimam sua contribuição para a produção de conhecimento.

persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento 'legítimo' ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender etc. (CARNEIRO, 2005, p. 97)

É fundamental discutir como a academia pode apagar, desvalorizar e desqualificar pessoas negras e indígenas e seus conhecimentos, muitas vezes por desafiarem teorias estabelecidas por homens brancos, que ainda são legitimadas e referenciadas no meio acadêmico. No entanto, esses autores ainda são pouco conhecidos, tanto social quanto academicamente, o que evidencia o epistemicídio e o racismo estrutural, que resultam em apagamentos e desqualificação de várias intelectualidades negras, muitas vezes baseadas em ideias racistas de que seu trabalho é "muito militante", que "não escrevem muito bem/não são criativos" e não são referências para a academia.

A academia apresenta diversas barreiras para impedir a entrada e a permanência de pessoas não-brancas que desafiam, com suas presenças, um espaço que historicamente foi reservado para serviçais, e não para o estudo, o ensino, a produção de conhecimento e teorias. Ocupar esses espaços é transgredir e provocar o racismo estrutural, que responde criando estratégias para impedir a ocupação desses corpos nesses lugares. Reivindicar os direitos epistêmicos é viver, é recuperar saberes ancestrais perdidos, se reconectar com suas identidades e experiências.

Se considerarmos as dinâmicas das relações acadêmicas, muitas delas são moldadas por sentimentos de superioridade e inferioridade, ciência versus a não ciência, quem é capaz de produzir conhecimento e quem não é, quais tipos de conhecimento são vistos como teorias e

quais não são, entre outras dualidades. Esse conjunto de dualidades frequentemente privilegia as pessoas brancas, deixando as pessoas não-brancas em desvantagem racial, criando um campo de pesquisa e produção de conhecimento como uma disputa constante pelo poder. No entanto, quando pessoas negras e indígenas estão presentes no ambiente acadêmico, elas podem trazer e produzir conhecimentos que ajudam a entender o mundo de uma forma ampla e diversa, mostrando que ele não é único e universal.

Nessa concepção, o racismo é percebido como um conjunto de ações e atitudes discriminatórias realizadas por indivíduos brancos em relação a pessoas não-brancas, como frases, comportamentos, piadas, exclusões de espaços, entre outras formas de discriminação racial. Essas atitudes são consideradas como formas de racismo individual:

uma espécie de ‘patologia’ ou anormalidade. Seria um fenômeno ético ou psicológico de caráter individual ou coletivo, atribuído a grupos isolados; ou, ainda, seria o racismo uma ‘irracionalidade’ a ser combatida no campo jurídico por meio da aplicação de sanções civis – indenizações, por exemplo – ou penais. Por isso, a concepção individualista pode não admitir a existência de ‘racismo’, mas somente de ‘preconceito’, a fim de ressaltar a natureza psicológica do fenômeno em detrimento de sua natureza política. (ALMEIDA, 2019, p. 25)

A problemática do racismo individual reside no seu uso frequente para minimizar e naturalizar o racismo, tratando-o como um simples preconceito. Esse processo simplista obscurece a complexidade do fenômeno do racismo, como já discutido anteriormente, além de ignorar o fato de que as piores consequências do racismo são frequentemente estruturais e sistêmicas: “foram feitas sob o abrigo da legalidade e com o apoio moral de líderes políticos, líderes religiosos e dos considerados ‘homens de bem’” (ALMEIDA, 2019, p. 25).

Moreira (2019, p. 17) observa que a dinâmica da branquitude utiliza o racismo recreativo no mercado de trabalho como uma forma de excluir pessoas pertencentes a grupos raciais minoritários. Nesse sentido, o autor exemplifica que, quando uma pessoa negra começa a trabalhar em uma instituição de maioria branca, sejam elas públicas, privadas ou sem fins lucrativos, diferentes mecanismos da branquitude podem ser acionados para impedir que a pessoa permaneça no local. Esses mecanismos incluem piadas sobre o cabelo ou perguntas invasivas sobre como a pessoa lava o cabelo, exclusão de reuniões, silenciamento, invisibilização, invalidação, entre outras atitudes discriminatórias.

[...] mais do que simples mensagens que fazem as pessoas rirem, o humor assume a forma de um mecanismo responsável por medidas que legitimam arranjos sociais existentes. Os estereótipos derogatórios sobre minorias raciais expressam então entendimentos sobre os lugares que os diversos

grupos sociais devem ocupar, as supostas características dessas pessoas, os limites da participação delas na estrutura política, a valoração cultural que eles podem almejar e ainda as oportunidades materiais às quais podem ter acesso. (MOREIRA, 2019, p. 59)

Além desse tipo de racismo, há também o racismo cotidiano, que é discutido pela autora Grada Kilomba em seu livro *Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano*, referindo-se a:

todo vocabulário, discursos imagens, gestos, ações e olhares que colocam o sujeito negro e as Pessoas de Cor não só como o 'Outro/a' - a diferença contra o sujeito branco é medido - mas também como Outridade, isto é, como a personificação dos aspectos reprimidos da sociedade branca. Toda vez que sou colocado como 'outra' - seja a 'outra' indesejada, a 'outra' intrusa, a 'outra' perigosa, a 'outra' violenta, a 'outra' passional, seja a 'outra' suja, a 'outra' excitada, a 'outra' selvagem, a 'outra' natural, a 'outra' desejável ou a 'outra' exótica -, estou inevitavelmente experienciando o racismo, pois estou sendo forçada a me tornar a personificação daquilo que o sujeito branco não quer ser reconhecido. Eu me torno a/o 'Outro/a' da branquitude, não o eu - e, portanto, a mim é negado o direito de existir como igual. (KILOMBA, 2019, p. 78)

É fundamental ressaltar uma das táticas empregadas pelos racismos: a desumanização de indivíduos não-brancos. Ao afirmar que "me é negado o direito de existir como igual", Kilomba destaca como pessoas não-brancas frequentemente são despojadas de sua humanidade e tratadas como algo inferior. Essa linguagem é moderna e colonial, com a morte sendo uma parte integrante desse processo. Os assassinatos não são necessariamente físicos, mas também podem ser simbólicos e normalizados.

Em sua obra, Silvio Almeida levanta uma questão crucial a ser considerada ao se refletir sobre o racismo midiático e sua influência no imaginário e nas relações sociais:

O racismo constitui todo um complexo imaginário social que a todo momento é reforçado pelos meios de comunicação, pela indústria cultural e pelo sistema educacional. Após anos vendo telenovelas brasileiras, um indivíduo vai acabar se convencendo de que mulheres negras têm uma vocação natural para o trabalho doméstico, que a personalidade de homens negros oscila invariavelmente entre criminosos e pessoas profundamente ingênuas, ou que homens brancos sempre têm personalidades complexas e são líderes natos, meticolosos e racionais em suas ações. E a escola reforça todas essas percepções ao apresentar um mundo em que negros e negras não têm muitas contribuições importantes para a história, literatura, ciência e afins, resumindo-se a comemorar a própria libertação graças à bondade de brancos conscientes. (ALMEIDA, 2019, p. 41)

Lia Vainer Schucman (2020) afirma que a branquitude está relacionada à hegemonia branca e à cultura branca, que é vista como o padrão de humanidade. Esse conceito se reflete

em uma maior valorização da beleza branca e em padrões de vida brancos sendo considerados como referência para a humanidade como um todo. A autora aborda também que a branquitude é uma posição em que sujeitos que a ocupam foram sistematicamente “privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade” (2012, p. 23).

Nesse sentido, é importante retomar as dinâmicas do Pacto Narcísico da Branquitude, que representa um acordo

entre iguais que não é um pacto verbalizado, mas que brancos sempre asseguram para outros brancos os lugares mais qualificados. [...]. Esse processo de seleção, de escolha, de julgamento, ele é marcado pelo pacto narcísico que é: confio mais nos meus iguais. ⁸(BENTO, 2020)

Será que as pessoas brancas não reconhecem seus privilégios raciais?

Essa é uma questão importante, especialmente porque muitas delas afirmam, ao tomarem conhecimento sobre assuntos relacionados às relações raciais: "Eu não sabia que tinha privilégios por ser branca". Na verdade, elas sabem, mesmo que não conheçam o termo "branquitude".

Por exemplo, uma criança branca que cresce assistindo a desenhos animados com representatividade em diversas profissões, vê mais personagens brancos interpretando vários papéis na televisão, tem professoras brancas na escola, heróis e heroínas brancas nos livros infantis. Qual é a ideia sobre branquitude que essa criança está formando? Ela já aprende a se ver em posições específicas nas telas e em ambientes, o que pode levá-la a agir de forma racista com pessoas não-brancas, especialmente outras crianças, tratando-as mal por se considerar superior (SCHUCMAN, 2020).

Existe um desconforto e incômodo quando pessoas brancas não se veem no centro ou no protagonismo. No entanto, na maioria das vezes, essas mesmas pessoas brancas não sentem o mesmo desconforto quando veem representações de pessoas negras em papéis de subordinação, como servos ou faxineiros, ou de pessoas indígenas como sujeitos que não sabem nada e vivem isolados na floresta.

Schucman aborda que, além da mídia, pessoas negras precisam estar representadas em todos os espaços, sendo papel das pessoas brancas antirracistas cobrarem das instituições e da

⁸ Disponível em: <https://canaisglobo.globo.com/assistir/futura/entrevista/v/8858542/>. Acesso em: 10 jul. 2022.

sociedade. Para ela, os “negros precisam ser representados para os brancos pararem de ser o centro do mundo”⁹ (SCHUCMAN, 2020)

O termo "fragilidade branca" foi criado pela escritora e professora estadunidense Robin DiAngelo em seu livro *Não Basta Não Ser Racista: Sejamos Antirracistas* (2020). Segundo a autora, o conceito diz respeito à tendência das pessoas brancas de se sentirem defensivas e desconfortáveis quando confrontadas com questões de racismo, e a reagirem de maneira a proteger sua identidade racial. A autora argumenta que essa fragilidade se origina da socialização das pessoas brancas em uma sociedade que as coloca no centro e as ensina a negar ou minimizar a existência do racismo. Essa negação do racismo acaba por criar uma vulnerabilidade quando as pessoas brancas são confrontadas com a realidade da desigualdade racial:

a hipersensibilidade da branquitude quando confrontada com questões de raça, que as faz reagir ficando chateadas, bravas ou defensivas. Mas o impacto dessa fragilidade não tem nada de frágil. É bastante poderosa porque vem amparada na autoridade legal e no domínio institucional. Funciona como um policiamento racial. Tornamos tão punitivo para pessoas negras nos desafiarem e nomearem essas dinâmicas que, na maior parte das vezes, eles simplesmente decidem não falar. É mais um jeito de silenciar pessoas negras (DIANGELO, 2020, p. 6)

Para a autora (2020, p. 2), a “identidade branca tem sido usada para desprezar a análise racial, rotulando tudo como ‘politicamente correto’, e interditando o debate ao acusá-lo de identitário, alegando que é preciso falar de todos, de maneira inclusiva”. Aqui, é relevante trazer para o debate o conceito de privilégio branco que é “a vantagem automática que as pessoas brancas têm por viverem numa sociedade em que elas são valorizadas e, na maior parte dos casos, controlam e dominam” (DIANGELO, 2020, p. 3).

Uma pessoa branca pode não precisar pensar sobre os privilégios que possui, além de não ter medo de entrar em estabelecimentos com sacolas, mochilas ou malas sem ser barrada ou revistada. Além disso, muitas não precisam se preocupar com o desemprego ou andar com notas fiscais para comprovar suas compras, nem ir para entrevistas de emprego pensando em como devem se vestir ou arrumar o cabelo. Essas situações são privilégios concedidos pela branquitude, que oferece liberdade para as pessoas brancas, mas aprisiona outras pessoas não-brancas, impedindo-as de serem autênticas em todas as ocasiões. É importante lembrar que a liberdade tem cor, assim como a prisão e o controle social.

⁹ Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/9081615/>. Acesso em: 10 jul. 2022

Segundo Robin DiAngelo, existem algumas ideologias que impedem que pessoas brancas percebam seus privilégios, tais como a

meritocracia: somos ensinados que temos o que temos porque trabalhamos pra isso e merecemos. Ninguém nega que pessoas negras estejam em pior situação a partir de qualquer dado que se observe. E só existem dois jeitos de explicar essa situação. Ou as pessoas negras são inferiores e somos, os brancos, uma chave explicativa racista. A outra ideologia que incide nessa dificuldade de reconhecer privilégios é o individualismo. (DIANGELO, 2020, p. 4)

A partir das discussões apresentadas pela autora, é perceptível que na sociedade há um medo entre muitas pessoas brancas pobres de serem classificadas como negras ou indígenas. Em alguns casos, essas pessoas utilizam nomes e sobrenomes de origens portuguesas para enfatizar sua ancestralidade europeia e mostrar que são pobres temporariamente, mas que um dia, através de seus esforços e méritos, irão se tornar ricas e morar/viajar para a Europa. Nesse ponto, é importante observar como a ideia de classe tenta apagar e esconder a ideia de raça por trás da dinâmica capitalista e da ascensão social, que pode ser significativamente diferente para pessoas brancas e não-brancas, já que as primeiras não enfrentam as barreiras raciais e muitas vezes são beneficiadas por elas.

Audre Lorde (2009) apresenta uma perspectiva transgressora e importante para quebrar o silenciamento histórico intencional, transformando-o em ação e linguagem. Para Lorde (2015, p. 16), é crucial falar, mesmo que as pessoas não compreendam, já que o silêncio não protege ninguém. Por exemplo, o fato de uma pessoa negra se expressar, ou não, não a protege de ser morta, na verdade, o silêncio em si a mata e a sufoca.

De acordo com Frantz Fanon, a colonização europeia teve e ainda tem um impacto significativo na saúde mental das pessoas negras e em suas maneiras de ser, estar, existir, se relacionar e viver no mundo, já que a "civilização branca, a cultura europeia, impôs um desvio existencial ao negro"(2008, p. 30). Argumentando que toda a experiência colonial deixou marcas profundas na psique coletiva das pessoas negras, que passaram a internalizar o racismo e a inferioridade cultural como uma parte intrínseca de suas identidades:

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 o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mató, mais branco será. (FANON, 2008, p. 34)

De acordo com Fanon, "falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura" (2008, p. 50). Ele argumenta que a linguagem desempenhou um papel crucial nas relações coloniais,

levando muitas pessoas negras a rejeitar suas línguas nativas, seus sotaques, suas maneiras de falar e suas terras, a fim de se aproximarem das línguas europeias e se distinguirem socialmente de outras pessoas negras, se aproximando cada vez mais do ideal de serem brancas. Geralmente, há um prestígio social associado àqueles que falam línguas europeias e se comportam como brancos. Fanon (2008, p. 34) observa que, nesse caso, essas pessoas negras são consideradas "civilizadas" e exemplos a serem seguidos por outras pessoas negras consideradas "selvagens" por não estarem tão próximas do ser e existir no mundo como uma pessoa branca.

Fanon apresenta uma abordagem fundamental em sua obra que é relevante para esta pesquisa: o poder das representações em obras literárias e cinematográficas, especialmente na infância, uma vez que ele acredita que "se há traumatismo, ele se situa neste momento da vida" (2008, p. 132). Quando pessoas negras ascendem socialmente em espaços brancos, elas terão que escolher entre a família branca/civilizada e a negra/selvagem, muitas vezes rejeitando sua própria família. Essa escolha é influenciada por fatores sociais, ambientais e pelas representações aprendidas na infância, nas quais as crianças aprendem quem são os heróis (civilizados e brancos) e os vilões (selvagens e negros) (FANON, 2008).

A cultura pode afetar a imagem que as pessoas negras têm de si mesmas, especialmente quando veem pessoas brancas frequentemente retratadas na mídia como heroínas e salvadoras, enquanto as pessoas negras são retratadas como selvagens e perigosas. E por essa razão a importância de se quebrar as barreiras invertendo essas narrativas por meio da produção negra. Há um trecho de *Memórias de Plantação* (2019), de Grada Kilomba, no qual ela descreve o movimento revolucionário de escrita como uma forma de transformação, pois através da escrita é possível se escrever e se inscrever como sujeito, em vez de ser objeto de descrição.

Para Kilomba, "Escrever, portanto, emerge como um ato político" (KILOMBA, 2019, p. 27). A autora também enfatiza que a linguagem tem o poder de manter relações de poder, humanizar ou desumanizar:

Não posso deixar de escrever um último parágrafo, para lembrar que a língua, por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade. No fundo, através das suas terminologias, a língua informa-nos constantemente de quem é normal e de quem é que pode representar a verdadeira condição humana. (KILOMBA, p.14, 2019)

Em minha jornada acadêmica, tenho buscado me expressar por meio das palavras, incorporando outras perspectivas em minha fala, pesquisa e estudos, expandindo meus horizontes e os daqueles que compartilharam do meu trabalho. Como Kilomba afirmou, "Ao

escrever, eu me torno a narradora e escritora de minha própria realidade, a autora e autoridade de minha própria história. Nesse sentido, me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou" (KILOMBA, 2019, p. 27).

O poder de escrever significa ter a chance de romper com a máscara e com o silenciamento histórico imposto a outros, o ato de escrever possibilita descortinar outras narrativas e viver plenamente o que o mundo tem a oferecer. Além disso, tenho notado que a escrita é mais do que apenas um ato político, sempre que escrevo ou leio, sou levada a relembrar tantas outras autoras que me possibilitam (re)aprender e compreender o que é pertencer e ressignificar o ser e viver.

1.3.2. A Identidade Cultural e suas representações

Um outro contexto em resposta há como essas identidades nacionais são formadas é que há uma “ênfase nas origens, na continuidade, na tradição, e na intemporalidade. A identidade nacional é representada como primordial – está lá, na verdadeira natureza das coisas [...]” (HALL, 2006, p. 53). A partir desse ponto, Benedict Anderson argumenta em sua obra *Comunidades Imaginadas* (2009) que esse mesmo conceito da atemporalidade humana faz parte da estrutura imaginada de uma comunidade. A ideia de Anderson é que, antes de as nações serem inventadas, elas são primeiro imaginadas. Para o autor “uma nação é uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (ANDERSON, 2009, p. 32).

No capítulo *Patriotismo e Racismo* (2009), Anderson aprofunda a discussão sobre esses modelos de comportamento e compartilha sua posição sobre a construção do nacionalismo, motivado pela questão sobre o que leva um indivíduo a praticar o patriotismo e qual o efeito dessa nação imaginária sobre o comportamento racista. Na opinião do autor, o princípio da assimilação funciona em conjunto com o raciocínio patriótico. Isso significa que o status nacional geralmente se refere a laços naturais que não são opcionais, ou seja, cor da pele, parentesco, ano de nascimento. Essas perguntas aleatórias dão à nação uma aura de distanciamento, no sentido de que o indivíduo não escolheu isso ou aquilo, mas os dois estão unidos por um vínculo permanente.

Anderson (2009) destaca três aspectos relacionados à construção do nacionalismo.

A primeira é a aproximação desse comportamento à religião; embora o autor vincula a ascensão das nações modernas ao declínio da influência religiosa durante o imperialismo europeu, o autor não afirma que o nacionalismo substituiu a religião. No entanto, Anderson sugere que a ideologia nacionalista emprestou alguns elementos do seu discurso religioso, explorando seu declínio. Para ele, todas as comunidades religiosas compartilham um passado sagrado em uma linguagem sagrada. A crença religiosa cria associações a partir de seus símbolos, muitas vezes relacionados a uma linguagem morta, mas pura (ANDERSON, 2009). Assim como uma fé não exige explicações de seus adeptos, uma nação também não precisa justificar a lealdade de seus cidadãos.

Anderson aborda em sua análise um segundo aspecto, que é a relação entre o racismo e o nacionalismo, ou melhor, a ausência de relação entre os dois. Ele refuta a ideia de que o amor ao nacionalismo esteja ligado ao ódio pelo outro e que possua semelhanças com o racismo. As manifestações artísticas, como a música, prosa, pintura, entre outras, são evidências de que o racismo não tem sua origem no espírito nacionalista, já que a maioria delas não contém elementos que estimulam o ódio.

Desse modo, Anderson (2009) dissocia o amor à invenção da pátria do ódio em relação ao que é externo à nação. Para ele, o racismo não pode ser considerado um problema nacional, mas sim uma consequência do espírito imperialista. Nesse sentido, o autor relaciona o comportamento racista à questão da classe social. No contexto do século XX, essa afirmação parece ainda mais evidente. A hostilidade ou o sentimento de superioridade em relação a outra raça significava a aproximação de uma classe inferior aos membros da elite por compartilharem a mesma cor de pele. Mesmo que o indivíduo soubesse de sua posição em comparação à classe rica, o racismo permitia aos membros da classe baixa um certo nível de ascensão quando comparado ao negro, ao asiático e ao índio, ainda que puramente fantasioso.

Enquanto no terceiro aspecto, Anderson indica qual é o papel da língua na formação da comunidade imaginada. Segundo o autor, a nação é construída através da língua, e não do sangue, tornando-a um sistema que é simultaneamente aberto e fechado. É aberto no sentido de que pessoas de diferentes origens podem entrar nesse sistema, seja ao nascer em um território diferente dos pais ou ao aprender uma língua diferente, como em países colônias.

No entanto, a própria natureza da língua também funciona como um fator de exclusão dentro de uma comunidade. Embora qualquer língua possa ser aprendida, a mortalidade humana impede que se possa aprender todas as línguas do mundo. O fato de que a língua não é um produto que pode ser adquirido confere à nação um caráter de privacidade. Dessa forma, a

língua tem o poder de manter a comunidade e dar a ela uma identidade nacional (ANDERSON, 2009).

Continuando na discussão de qual forma as nações modernas são construídas, Hall (2006) destaca a importância da ideia de tradição na construção identitária. No entanto, a reflexão do autor Terence Ranger em *The Invention of Tradition in Colonial Africa* é crucial para esse debate. Ranger (1997) argumenta que os colonizadores utilizaram tradições europeias inventadas para definir seus próprios papéis e justificá-los durante o imperialismo, fornecendo modelos de subsistência tanto para europeus quanto para africanos. Segundo Ranger, o uso dessas tradições é uma questão de comando e controle, que teve mais sucesso nas colônias do que na própria Europa. O autor acredita que

the concept of Empire was central to the process of inventing tradition within Europe itself, but the African Empires came so late in the day that they demonstrate the effects rather than the causes of European invented tradition¹⁰(RANGER, 1997, p. 59)

Enquanto na Índia, onde havia uma estrutura imperial estabelecida e rituais de honra que poderiam ser utilizados para justificar o domínio britânico, a África não apresentava uma estrutura semelhante, exceto pelo nível da monarquia. No entanto, mesmo a ideologia da monarquia não era suficiente para justificar a presença e governança do império nas colônias africanas. Como resultado, o império britânico precisou inventar tradições africanas para os próprios africanos, uma vez que foi difícil estabelecer conexões autênticas com o continente (RANGER, 1997).

Dessa forma, os europeus utilizaram das suas tradições inventadas para transformar e "modernizar" o pensamento e comportamento africano de duas maneiras: primeiramente, por meio do poder de sedução. Foi proposto que alguns africanos poderiam se tornar membros da classe governante da África colonial. Em segundo lugar, foi através da noção de orgulho e lealdade. A organização de uma hierarquia definida claramente redefiniu a relação entre liderança e liderados, principalmente a tradição regimental. Essa organização causou uma impressão de segurança e confiança na forma de governo (RANGER, 1997).

Assim, tais tradições ofereciam aos africanos muitas possibilidades de participarem da empreitada colonialista. Um dos ideais colonialistas era a missão de modernizar e civilizar as colônias através da intervenção da metrópole. Nesse sentido, as tradições inventadas serviram

¹⁰ "o conceito de Império foi fundamental no processo de invenção da tradição na própria Europa, mas os Impérios africanos surgiram tão tarde que eles mostram os efeitos, e não as causas, da tradição inventada pelos europeus." (Tradução minha)

para separar os africanos em categorias especializadas. Dessa forma, uma característica bastante presente nessas tradições era a inflexibilidade, que envolvia conjuntos de procedimentos e regras gravadas. Tal inflexibilidade mostrou-se bem aceita no contexto africano, pois a ideia de fazer parte de uma tradição está ligada à obtenção de respeito (RANGER, 1997).

Assim, Ranger argumenta que os africanos viam nas tradições inventadas pelos europeus uma maneira de se beneficiarem na organização de suas próprias sociedades. Eles acreditavam que, ao adotar essas tradições, teriam uma chance maior de se tornarem membros da classe governante da África colonial e de redefinir a relação entre liderança e liderados por meio de uma hierarquia claramente definida, baseada em tradições europeias:

[...]nineteenth-century Africa was not characterized by lack of internal social and economic competition, by the unchallenged authority of the elders, by an acceptance of custom which gave every person – young and old, male and female – a place in society which was defined and protected. (RANGER, 1997, p. 603)¹¹

Dessa forma, os africanos foram lentamente se apropriando dessas tradições, as adaptando para atender aos seus próprios interesses. Os anciãos frequentemente recorriam à "tradição" para proteger seus domínios na produção rural contra ameaças dos mais jovens ou intrusos. Os homens também usavam a "tradição" para manter suas posições e vantagens sobre as mulheres que estavam desenvolvendo habilidades na produção rural. Como resultado, o imperialismo britânico deixou dois legados ambíguos, tanto para a metrópole quanto para as colônias: o conjunto de tradições que a Europa criou para si mesma para justificar o colonialismo e a "cultura tradicional africana", que não tem suas origens no passado africano, mas sim nas intervenções dos missionários e administradores da metrópole (RANGER, 1997).

A conexão entre a ideia de uma tradição inventada e a noção de uma comunidade imaginada parece reforçar o argumento de Hall (2006) de que as identidades nacionais representadas em estereótipos na literatura e nas artes são, em si, um mito. Esse fenômeno é especialmente presente em África. Hall destaca que novas nações são criadas com base nesses mitos, porque antes da colonização, muitas culturas e sociedades tribais distintas coexistiam, e não havia uma única nação ou povo (HALL, 2006, p. 55). No contexto da discussão sobre a desconstrução da identidade na modernidade tardia, o autor propõe a desconstrução da compreensão das identidades como entidades fixas e homogêneas. Em última análise, o autor

¹¹ "a África do século XIX não se caracterizava pela ausência interna de competição social e econômica, nem pela autoridade incontestada dos mais velhos, tampouco pela aceitação dos costumes, que garantia a cada pessoa - jovem ou velha, homem ou mulher - um lugar definido e protegido na sociedade." (Tradução minha)

argumenta que tal reconstrução crítica é fundamental para uma compreensão mais abrangente e inclusiva das identidades na sociedade contemporânea.

O discurso da cultura nacional não é, assim, tão moderno como aparenta ser. Ele constrói identidades que são colocadas, de modo ambíguo, entre o passado e o futuro. Ele se equilibra entre a tentação por retornar a glórias passadas e o impulso por avançar ainda mais em direção à modernidade. As culturas nacionais são tentadas, algumas vezes, a se voltar para o passado, a recuar defensivamente para aquele “tempo perdido” [...]; são tentadas a restaurar as identidades passadas. Este constitui o elemento regressivo, anacrônico da estória da cultura nacional. Mas freqüentemente [sic] esse mesmo retorno ao passado oculta uma luta para mobilizar as “pessoas” para que purifiquem suas fileiras, para que expulsem os “outros” que ameaçam sua identidade e para que se preparem para uma nova marcha para a frente. (HALL, 2006, p. 56)

O autor questiona a afirmação de que as culturas nacionais buscam unificar seus membros em uma identidade cultural comum, independentemente de suas diferenças de classe, gênero ou raça. Ele contesta essa ideia, argumentando que a maioria das nações é composta por culturas distintas que foram unificadas por meio de um processo violento de conquista, que forçadamente suprimiu a diferença cultural (HALL, 2006, p. 59).

Portanto, Hall propõe uma desconstrução da ideia de identidades nacionais como unidades coesas e fechadas, ao invés disso, ele argumenta que elas devem ser pensadas como potencialmente enunciativas, que enunciam a diferença como identidade unificada. Ele destaca que as culturas nacionais são compostas por culturas separadas que foram unificadas por um longo processo de conquista violenta, ou seja, pela supressão forçada da diferença cultural. É no cruzamento dessas diferenças que as culturas se unificam, mas nunca se mantêm fixas. Por conseguinte, o autor defende que as nações modernas são híbridos culturais, e que as posições que o sujeito ocupa em cada divisão interna da sociedade são cruciais para entender a sua identidade (HALL, 2006).

Assim sendo, Hall concorda que o processo de globalização é responsável pelo deslocamento das identidades nacionais na modernidade tardia:

[...]atuantes numa escala global que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e experiência, mais conectado. (HALL, 2006, p. 67)

Hall observa que quanto mais intervenções ocorrem nas dimensões espaço-temporais, mais as identidades se tornam desvinculadas de tradições, lugares e história (HALL, 2006). Nesse sentido, o autor destaca que na modernidade tardia há uma tensão entre o "global" e o "local" em relação às identidades. Nas palavras do autor, “ao lado da tendência em direção à

homogeneização global, há também uma fascinação com a diferença e com a mercantilização da etnia e da alteridade” (HALL, 2006, p. 77).

Diante disso, Hall argumenta que não devemos pensar em uma simples substituição ou inversão entre o global e o local, mas sim em uma nova articulação entre esses dois espaços. De acordo com o autor, é nessa interação que novas identidades emergem, uma vez que as identidades não são fixas ou predefinidas, mas são construídas e negociadas em contextos sociais específicos:

[...] a globalização tem, sim, o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e “fechadas” de uma cultura nacional. Ela tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas. (HALL, 2006, p. 87)

No contexto pós-colonialista, o professor Homi Bhabha também é uma referência na questão da identidade na modernidade tardia. Segundo ele, estamos em um momento de transição em que espaço e tempo se interconectam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão (BHABHA, 2013, p. 19). Bhabha compartilha com Hall (2006) a ideia de que a noção de que as identidades estão enraizadas em estruturas fixas e geralmente binárias, como "classe" e "gênero", foi abandonada em favor de uma visão mais posicional do sujeito, descentralizada.

De acordo com o intelectual,

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses “entre- lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade. (BHABHA, 2013, p. 20)

Assim, o autor é creditado pela introdução do conceito de "terceiro espaço" no contexto das identidades. Esse "terceiro espaço" refere-se às posições de fronteira que distinguem os sujeitos (geralmente manifestadas em gênero, raça etc.). Para Bhabha, é na articulação e negociação dessas fissuras, nas fronteiras das estruturas, que os sujeitos se apresentam. Essa combinação de identidades nunca é essencial, mas sim performática, estando no domínio da representação e não da essência do sujeito. Assim, "a articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica" (BHABHA, 2013, p. 21).

Assim como Hall (2006), Bhabha (2013, p 24) concorda que "os próprios conceitos de culturas nacionais homogêneas, a transmissão consensual ou contígua de tradições históricas, ou comunidades étnicas, orgânicas [...] estão em profundo processo de redefinição". O autor reforça essa afirmação ao citar exemplos de obras de Toni Morrison, Salman Rushdie e John M. Coetzee, que demonstram processos de deslocamento e disjunção que não totalizam a experiência. Para Bhabha (2013), as identidades estão em constante negociação e articulação, e é na complexidade desses processos que emergem os hibridismos culturais que caracterizam a modernidade tardia.

De acordo com Bhabha (2013, p.25), há uma crescente produção de culturas "nacionais" a partir da perspectiva de minorias marginalizadas. No entanto, o efeito mais significativo desse processo não é a proliferação de "histórias alternativas dos excluídos", que alguns acreditam que possa resultar em uma anarquia pluralista. Em vez disso, Bhabha argumenta que essa produção cultural alterada estabelece uma nova base para conexões internacionais. O autor revisita o lugar da cultura na pós-modernidade e começa por questionar o prefixo "pós", afirmando que não se trata de uma superação do conceito-chave, mas sim de uma descontinuidade que não está em uma das extremidades dos binarismos. Para ele, o "pós" (como em pós-colonialismo) deve ser entendido como uma expansão do presente, para além do centro. Bhabha (2013) discute a narrativa colonial e sustenta:

A pós-colonialidade, por sua vez, é um salutar lembrete das relações "neocoloniais" remanescentes no interior da "nova" ordem mundial e da divisão do trabalho multinacional. Tal perspectiva permite a autenticação de histórias de exploração e o desenvolvimento de estratégias de resistência. Além disso, no entanto, a crítica pós-colonial dá testemunho desses países e comunidades – no norte e no sul, urbanos e rurais – constituídos, se me permitem forjar a expressão, "de outro modo que não a modernidade". (BHABHA, 2013, p. 26)

Ao mobilizarem o hibridismo cultural em suas representações, as narrativas pós-coloniais possibilitam uma reinserção do imaginário tanto da colônia quanto da metrópole, que surgem das condições de fronteira presentes. Assim, a leitura, o compartilhamento e a análise dessas narrativas resultam em uma revisão não só do passado, mas também do presente, permitindo a reinserção de um reconstruído contexto histórico.

Bhabha (2013) retoma a concepção de uma literatura mundial, anteriormente proposta por Goethe, para argumentar que, se essa literatura de fato existe, ela se encontra nas condições de fronteira – nas histórias transnacionais de migrantes, colonizados, refugiados políticos, entre outros. Portanto, o foco de estudo deve estar centrado nos deslocamentos sociais e culturais

anormais, nas ficções "estranhas", como as obras pós-coloniais de escritoras como Toni Morrison e Nadine Gordimer .

De acordo com o autor, o papel da ficção no processo de reinserção do imaginário, especialmente o imaginário colonial, se dá por meio de um movimento que transita do particular para o público e do passado para o presente:

É uma intimidade que questiona as divisões binárias através das quais essas esferas da experiência social são frequentemente opostas espacialmente. Essas esferas da vida são ligadas através de uma temporalidade intervalar que toma a medida de habitar em casa, ao mesmo tempo em que produz uma imagem do mundo da história. Este é o momento de distância estética que dá à narrativa uma dupla face que, como o sujeito sul-africano de cor, representa um hibridismo, uma diferença “interior”, um sujeito que habita a borda de uma realidade “intervalar”. E a inscrição dessa experiência fronteiriça habita uma quietude do tempo e uma estranheza de enquadramento que cria a “imagem” discursiva na encruzilhada entre a história e a literatura, unindo a casa e o mundo. (BHABHA, 2013, p. 35)

As ideias mencionadas causam, no mínimo, certo desconforto ao se tentar relacionar a teoria crítica com uma noção descentralizada e fragmentada do sujeito. Sobre esse tema, Bhabha (2013) afirma que a teoria passou a operar no polo inferior da estrutura hierárquica, focando definitivamente no Outro. Para o autor, essa inversão é relevante e funciona no discurso político, econômico e até mesmo na história. No entanto, no contexto pós-colonial, estabelecer valores a partir de uma única perspectiva, no caso a do colonizado, seria reforçar a própria ideologia colonialista.

Nesse sentido, o autor sugere uma aproximação entre teoria e política. Sobre a vantagem da contribuição da teoria para o campo político, Bhabha argumenta que:

A linguagem da crítica é eficiente não porque mantém eternamente separados os termos do senhor e escravo, do mercantilista e do marxista, mas na medida em que ultrapassa as bases de oposição dadas e abre um espaço de tradução: um lugar de hibridismo, para se falar de forma figurada, onde a construção de um objeto político que é novo, nem um nem outro, aliena de modo adequado nossas expectativas políticas, necessariamente mudando próprias formas de nosso reconhecimento do momento da política. (BHABHA, 2013, p. 51)

O autor introduz a ideia da necessidade de negociação em vez de negação entre as esferas política e discursiva. Essa negociação é vista como fundamental no sentido de que “abre lugares e objetivos híbridos de luta e destroem as polaridades negativas entre o saber e seus objetos e entre a teoria e a razão prático-política” (BHABHA, 2013, p. 52). Essa negociação permite reconhecer a complexidade e a interconexão entre as esferas política e discursiva, promovendo um diálogo construtivo entre ambas e possibilitando a criação de soluções mais

efetivas e justas para as questões sociais e políticas em pauta, pois “a ligação histórica entre o sujeito e o objeto da crítica, de modo que não possa haver uma oposição simplista, essencialista, entre a falsa concepção ideológica e a verdade revolucionária” (BHABHA, 2013, p. 52).

A teoria pode rearticular, na esfera política, elementos que são híbridos e não podem mais ser considerados como extremidades fixas de uma determinada estrutura. Conforme as palavras de Bhabha (2013), trata-se de um "algo a mais" que questiona os termos e os limites dessas mesmas estruturas. Dessa forma, Bhabha estabelece uma distinção na história da teoria crítica, que mesmo ao mudar seu foco para o estudo do Outro, ainda mantém sua posição dominante na narrativa, sendo predominantemente ocidental. No entanto, o autor argumenta que a teoria crítica contém um potencial conceitual para mudança e inovação. Ele identifica uma tensão entre sua delimitação institucional e sua força “revisonária”. Bhabha sugere que o caminho para essa transformação da teoria está em mudar as referências e exigências no campo da diferença cultural. (BHABHA, 2013).

Em seu texto, Bhabha aborda a questão da ambivalência do sujeito no contexto pós-colonial e explora o conceito de "alteridade", que se refere a uma diferença contida dentro da origem da identidade. O autor aponta que essa ambivalência é caracterizada pelo fato de que o sujeito é simultaneamente um objeto de desejo e escárnio, e que a identidade é definida pela diferença em relação a algo que também não é considerado puro.

No contexto pós-colonial, a ambivalência do sujeito é evidente, uma vez que tanto a identidade do colonizador quanto a do colonizado são construções feitas no campo da representação. Definir-se no campo da diferença entre elas seria "cair na armadilha" da lógica imperialista (2013). Portanto, o autor propõe um atravessamento das diferenças, uma nova articulação das identidades como posições que nunca se dão na essência. Nesse sentido, as identidades são ambivalentes por se afirmarem na diferença entre algo que também não é puro.

Complementando essa ideia, parafraseio as palavras do teórico mencionado no segmento seguinte deste capítulo, Said (2011), quando ele sugere que o colonialismo teve um impacto permanente em ambas as partes da estrutura - nenhum dos lados sai imune.

1.3.3. Os Estudos Culturais

A contribuição de Stuart Hall para os estudos culturais foi crucial, pois moldou a direção teórica e política do campo a partir da década de 1970. Nesse sentido, parece importante abordar como a cultura, por meio de suas diferentes manifestações, gera novas subjetividades e novas

formas de ser, viver e compreender o mundo. Pois modos de ser não surgem por meio de certas instituições, mas de dispositivos sutis e plurais espalhados pela estrutura social, através dos quais eles nos governam sem que tenhamos consciência de suas ações. As ligações entre cultura e discurso desenvolvidas no campo dos estudos culturais são, portanto, valiosas porque a cultura é entendida como a prática do sentido e o mundo social construído a partir desses discursos.

Embora os trabalhos dos Estudos Culturais não sejam precisos em suas perspectivas de reflexão, eles se unem por uma abordagem cuja ênfase reside na importância de analisar a totalidade da produção cultural e das práticas de uma sociedade que carrega e produz os seus significados, para então, chegar à compreensão dos padrões de comportamento e do conjunto de ideias compartilhadas pelas pessoas que ali vivem. Para Stuart Hall, considerado um dos mais conhecidos críticos culturais contemporâneos, os Estudos Culturais constituíram-se como um projeto político de oposição, e suas manifestações foram sempre acompanhadas de debates, ao mesmo tempo de um silêncio inquietante.

Ao questionar a centralidade da cultura, Stuart Hall (1997), além de enfatizar sua importância na explicação da realidade e do comportamento, reconheceu que tudo o que lhe foi associado desde a segunda metade do século XX teve uma enorme expansão. Com um papel característico em todos os aspectos da vida social, na constituição da subjetividade e da própria identidade do ser humano como ator social. De acordo com Hall,

[...] a ação social é significativa tanto para aqueles que a praticam quanto para os que a observam: não em si mesma, mas em razão dos muitos e variados sistemas de significado que os seres humanos utilizam para definir o que significam as coisas e para codificar, organizar e regular sua conduta uns em relação aos outros (HALL, 1997, p. 16)

A ênfase de Stuart Hall na importância da cultura carrega uma profunda dimensão epistemológica, conhecida como "virada cultural" (HALL, 1997, p. 17). Hall, em sua obra, refere-se ao poder transformador dos discursos que circulam no circuito da cultura – pois esses discursos desempenham um papel crucial na formação de nossa compreensão do mundo, alterando nossos modelos e explicações teóricas (1997). Hall postula que os discursos são criados como redes de significados e são adotados pelos indivíduos para auto interpretação, em última análise, produzindo seus “Eus”. Quando o sujeito se reconhece nas falas, ocorre a interpelação. O sujeito leva a sério essas afirmações, se identifica e se constitui como sujeito, explica a si mesmo e ao mundo de acordo com o regime de verdade vigente.

De acordo com Hall, a luta pelo significado está centrada na cultura, e é por meio dos textos culturais que os significados são estabelecidos e contestados. Isso faz da cultura uma

arena importante para lutas simbólicas pelo poder estrutural. Do ponto de vista de Hall, a cultura é um dos aspectos mais voláteis e imprevisíveis da evolução histórica do novo milênio:

[...] não devemos nos surpreender, então, que as lutas pelo poder deixem de ter uma forma simplesmente física e compulsiva para serem cada vez mais simbólicas e discursivas, e que o poder em si assuma, progressivamente, a forma de uma política cultural (HALL, 1997, p. 20)

Nas análises do autor, a cultura tem uma importância sem precedentes na estrutura e organização das sociedades da modernidade tardia como parte integrante de toda análise social (HALL, 1997). A reflexão de Hall sobre a função da linguagem como um processo de significação surgiu de sua noção de cultura como um grupo de significados compartilhados (HALL, 1997). De acordo com Hall (2002), se a linguagem confere significado, então o significado só pode ser compartilhado por meio do acesso comum à linguagem como um sistema de representação de dito povo. A representação por meio da linguagem é, portanto, central para o processo de geração de significado.

Segundo Hall (2002), é por meio do uso que fazemos das coisas, do que dizemos, pensamos e sentimos – como as expressamos na escrita – que atribuímos significado. Em parte, damos significado a objetos, pessoas e eventos por meio das estruturas interpretativas que utilizamos. A crítica da representação feita por Hall decorre de uma investigação sobre a construção do significado. Ele postula que os significados culturais possuem poder tangível, moldando e regulando as normas sociais. Nosso senso de identidade está enraizado em um sentimento de pertencimento e está intimamente relacionado à nossa capacidade de identificar e interpretar o significado compartilhado. Assim, a linguagem opera representando, criando e mantendo sistemas de significado. Essa perspectiva é consistente com a "virada cultural" nas ciências sociais e humanas, que adota uma abordagem socioconstrucionista e enfatiza o papel crítico da representação na formação de nosso mundo.

Em apenas algumas décadas, o mundo mudou dramaticamente. A sociedade tornou-se mais complexa e tecnológica, exigindo novas formas de pensar, viver e conviver. Os meios de produção, circulação e intercâmbio cultural se expandiram especialmente por meio da revolução tecnológica e da informação. E, como vimos, é inegável que a análise da contemporaneidade se caracteriza pela flexibilidade e dinamismo, dificilmente deixando de apontar para a exuberância das tecnologias de comunicação e a centralidade adquirida pelos produtos midiáticos em nosso tempo.

A mídia, em sua maioria, forneceu representações hegemônicas para resolver o problema da diferença e garantir que certos modelos de ser fossem produzidos e disseminados

socialmente, o que sustenta a comercialização de produtos e ideias (HALL, 1997). Algo que acompanhamos desde o imperialismo e a colonização. O imperialismo britânico modificou a “organização” do mundo, especialmente no século XX. A sua invasão em quase um terço do mundo teve, sem dúvida, efeitos duradouros que marcaram a segunda metade do século e influenciaram o que hoje denominamos de globalização. Esta é, talvez, a maior característica de nossa modernidade tardia, e um de seus efeitos é a constante sensação de descontinuidade, fragmentação e descentralização das estruturas.

As revoluções culturais têm impacto nos estilos de vida, no sentido que as pessoas dão à vida, nas suas aspirações para o futuro. E, neste contexto, a representação assume a centralidade, o seu sentido reside no fato de “[...] usar a linguagem para dizer algo com sentido sobre, ou para representar de maneira significativa o mundo a outras pessoas” (HALL, 2002, p.2). Além disso, as representações têm sérias implicações sobre as identidades, pois elas têm a ver como temos sido representados e como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós mesmos, surgindo das próprias narrativas do eu (HALL, 2000, pág.109).

Edward Said apresenta uma reflexão partindo da interpretação que as narrativas imperialistas nos apresentam parte do mundo, através da visão do colonizador. O discurso imperial está enraizado em romances clássicos e nossa visão de mundo parte destas leituras colonialistas, pois a forma que os clássicos retratam regiões do mundo ou nativos criaram uma identidade que carregamos até hoje.

Voltando seus pensamentos para o Oriente, Edward Said analisa o estudo acadêmico chamado Orientalismo, na tentativa de mostrar que as narrativas dos povos orientais foram centrais para o desenvolvimento da própria identidade ocidental e para a legitimação dos colonizadores - o concorrente foi constituído e estabelecido como "o outro". O orientalismo é composto por uma estratégia imagética narrativa, reflexiva, semântica, que inventa o Oriente para o Ocidente. Nesse sentido, o autor examinou as configurações de poder, tornando evidente que esse modo de falar sobre o Oriente consiste em apresentar descrições "naturais", quando na verdade é uma das representações do "outro".

Ideias, culturas e histórias não podem ser seriamente compreendidas ou estudadas sem também se estudar a sua força estrutural, e mais precisamente, suas configurações de poder. Seria incorreto acreditar que o Oriente foi criado, ou “orientalizado”, e acreditar que tais coisas acontecem simplesmente como uma necessidade da imaginação: “A relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variáveis de uma hegemonia complexa” (SAID, 2007, p.32).

Said cita obras de Joseph Conrad, Charles Dickens, Jane Austen como obras que apresentam o colonialismo enraizado em suas obras, mas que não são lidos como formas interpretativas de dito período histórico. Em seu livro *Cultura e Imperialismo*, Said foca sua pesquisa na Inglaterra, França e EUA, contudo, é possível levar esta interpretação a outras nações imperialistas e países colonizados.

Em *Cultura e Imperialismo*, Edward Said estabelece a importância que a narrativa, ou seja, a tradição literária, sustenta a noção de cultura e imperialismo, nesse sentido a literatura oferece um corpus riquíssimo que abarca as hipóteses imperialistas em relação às colônias. Para o autor, as noções de propriedade, direitos patrimoniais, organização e futuro dessas propriedades são discutidas e decididas nas narrativas. Segundo ele:

Como sugeriu um crítico, as próprias nações *são* narrativas. O poder de narrar, ou de impedir que se formem ou surjam outras narrativas, é muito importante para a cultura e o imperialismo, e constitui uma das principais conexões entre ambos. Mais importante, as grandiosas narrativas de emancipação e esclarecimento mobilizaram povos do mundo colonial para que se erguessem e acabassem com a sujeição imperial; nesse processo, muitos europeus e americanos também foram instigados por essas histórias e seus respectivos protagonistas, e também eles lutaram por novas narrativas de igualdade e solidariedade humana. (SAID, 2011, p. 13)

Descrevendo as experiências de interações que unem tanto os imperialistas quanto os colonizados, o autor acredita que o estudo da relação do Ocidente com os outros é uma porta de entrada para a compreensão das práticas culturais dos próprios ocidentais. Nesse sentido, Said admite a impossibilidade de neutralidade dos estudos culturais, uma vez que o estudo da cultura e do próprio imperialismo já é concebido por uma cultura dominante. Entretanto, o autor não opta por operar em um pólo de estrutura binária. Desta forma, ele procede assumindo que "o todo cultural não é coerente", mas que muitas partes importantes dele trabalham juntas.

Said (2011) utiliza das palavras de T.S.Eliot para exemplificar que a maneira com que representamos o passado molda, até os dias de hoje, como compreendemos o passado e o presente. Ou seja, a forma que narrativas literárias apresentaram povos, regiões, culturas, através de uma narrativa colonial/ocidental:

[...] se não conseguirmos compreender como o grande romance realista europeu cumpriu um de principais objetivos – sustentando de maneira quase imperceptível o consentimento da sociedade com a expansão ultramarina. (2011, p.47)

O imperialismo é sustentado por um discurso político que menospreza o nativo, diminuindo-o como forma de apagá-lo. E umas das formas que o discurso encontrou de

propagar esse ideal, foi através da literatura. Cada obra literária aborda uma visão de mundo, de um determinado período histórico e por este motivo é fundamental o exercício de interpretação. Said exemplifica que: “Ler Austen sem ler também Fanon e Cabral - e assim por diante - é separar a cultura moderna de suas ligações e comprometimentos. É um processo que deve ser invertido” (2011, p.97). Assim, Said trata essencialmente das representações que a Europa tem de suas colônias, mais especificamente da África e da Índia, utilizando do romance e das formas culturais dos séculos XIX e XX, inclusive o autor acredita que estes escritos tiveram uma importância na formação de atitudes, referências e experiências imperiais.

Said acredita que certos discursos ainda apresentam resíduos do imperialismo, com certa generalização estereotipada sobre as ex-colônias. O ocidente mantém o domínio de uma narrativa exclusiva das realizações culturais, apesar dos colonizadores terem saído dos territórios, a dívida cultural, social e econômica ainda não foi paga. O teórico palestino apresenta a reflexão que a partir das experiências divergentes de colonizador e colonizado, através da literatura, é possível interpretá-las em conjunto. “cada qual com sua pauta e ritmo de desenvolvimento, suas formações internas e seu sistema de relações externas, todas elas coexistindo e interagindo entre si.” (2011, p.75).

Segundo Hall, a chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo maior de mudança, que desloca estruturas e processos fundamentais das sociedades modernas e quadros de referência que deram estabilidade dos indivíduos no mundo social:

[...] O que denominamos “nossas identidades” poderia provavelmente ser melhor conceituado como as sedimentações através do tempo daquelas diferentes identificações ou posições que adotamos e procuramos “viver”, como se viessem de dentro, mas que, sem dúvida, são ocasionadas por um conjunto especial de circunstâncias, sentimentos, histórias e experiências única e peculiarmente nossas, como sujeitos individuais. Nossas identidades são, em resumo, formadas culturalmente (HALL, 2000, p. 7)

Atualmente, identidade é um conceito muito discutido pelas teorias sociais, que buscam essencialmente demonstrar que os antigos responsáveis pela estabilidade do mundo social, estão em declínio e substituídos por novas identidades, caracterizada, entre outras coisas, pela fragmentação do indivíduo moderno, fato que, segundo o autor, favoreceu uma grande mudança estrutural nas sociedades. Para o autor, as identidades sociais devem ser pensadas como na representação, através da cultura, resultante de uma identificação que permite situar-se nas definições dos discursos culturais:

[...]as culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um

discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos (HALL, 2006, p. 50)

Stuart Hall ao desenvolver a visão de identidade, argumenta que na modernidade tardia, as identidades são cada vez mais fragmentadas e fraturadas e construídas por meio de discursos, práticas e posições sociais. Nessa perspectiva, a identidade emerge do diálogo entre conceitos e definições que os discursos da cultura representam para nós e nosso desejo de responder aos apelos desses significados (HALL, 2006). Então, apesar de seu efeito contraditório, a globalização acaba por ter um efeito de deslocamento das identidades centradas, exercendo uma influência pluralizada sobre as identidades, tornando-a mais diversificada. Embora as identidades possam ser representadas como unificadas, as identidades são marcadas por diferenças, sendo justamente essa a identidade cultural/nacional que a contemporaneidade evidencia

“ [...] quanto mais a vida se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem ‘flutuar livremente’. Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades (cada qual nos fazendo apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes partes de nós), dentre as quais parece possível fazer uma escolha. (HALL, 2006, p. 75)

Obviamente, todo esse processo não ocorre sem uma moralidade crítica, ou seja, essas identidades diversas sofrem retaliação pelas tendências conservadoras que defendem a homogeneização, portanto, são contrárias à chamada fragmentação global. Porém, o conceito da identidade não pode ser definido ou decidido como um bloco único e homogêneo, segundo Hall “as nações modernas são, todas, híbridos culturais” (HALL, 2006, p. 62). E a literatura assume, assim, um papel essencial na criação de identidades nacionais, uma vez que as representações existem na e pela linguagem. Especificamente no contexto imperialista, as narrativas produzidas pelos impérios forneceram e fornecem uma imagem absoluta e completamente díspar dos povos de fora do continente europeu. Sendo tais representações as imagens reconhecidas e interpretadas como reais, até muito recentemente, dos povos orientais, africanos e indígenas.

Refletindo sobre os conceitos e interpretações de Hall e Said fica cada vez mais explícito a necessidade de se ler e compreender obras com perspectivas culturais não europeias. A forma que podemos compreender períodos históricos é nos informando sobre os mesmos através de outras narrativas, para conhecer as diversas visões que existem. Sendo necessária a leitura da

visão do colonizador como forma de contextualizar sua participação, mas também, e principalmente, a do colonizado que teve e ainda tem a sua voz apagada.

1.3.4. Cânone Literário como parte de uma identidade cultural

A formação do cânone literário parte de uma identidade cultural, sustentada pelo monopólio cultural de alguns que controlam o poder, as normas e os valores universais. Ou seja, o conjunto de obras reconhecidas como cânones são representativas de um determinado local, cultura e sociedade. Durante séculos o monopólio cultural e as instituições acadêmicas foram representadas por um único grupo; homens brancos e de classe média/alta. Esse grupo excluía as formas de pensar e agir diferentes das suas, ou seja, só se receberia o privilégio de ser lido ou ouvido se representasse e preservasse as verdades que este grupo queria transmitir.

Levando em conta a forma que as listas canônicas eram idealizadas, não é de se estranhar que mulheres brancas, negros, negras, indígenas etc. tivessem pouco espaço ou quase nenhum dentro das instituições. Enquanto críticos e acadêmicos continuarem desmerecendo escritos, vozes e pessoas que fogem do padrão de valores esperados, o debate e o estudo de obras, apagadas da História, continuará sendo essencial.

O mundo moderno/colonial nasce da subalternização do outro - vivendo o Outro sem escrita, sem história, sem desenvolvimento e sem democracia. Este sistema classifica estes povos, vistos como "os outros", ao silenciar as formas de conhecimento destas sociedades. Os sujeitos que estão na fronteira da modernidade e subalternidade são os que permitem o surgimento de novas formas de se pensar, pois "O pensamento de fronteira é a resposta epistêmica dos subalternos ao projeto eurocêntrico da modernidade" (GROSFOGUEL, 2009, p. 18).

Ribeiro (2019) dialoga com diversas outras autoras com o intuito de descolonizar o conhecimento, acadêmico ou de senso comum, que segundo Lélia Gonzalez sofreu uma hierarquização que legitimou o homem branco como superior na narrativa. Enquanto Linda Alcoff descreve a necessidade de se pensar outros saberes, Djamila Ribeiro exemplifica a importância de se apresentar outras identidades, estas que têm sido historicamente silenciadas no sentido epistêmico.

Em *Memórias da Plantação*, Grada Kilomba (2019) exemplifica os espaços de exclusão criados ao sujeito negro no mundo moderno, na política, economia, sociedade, etc. No capítulo

Máscara, Kilomba utiliza a máscara da Anastácia como uma analogia para os dias de hoje, trazendo as relações e consequências do colonialismo, memória e trauma.

Tal máscara foi uma peça muito concreta, um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. [...] sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura. Neste sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento (KILOMBA, 2021, p. 33).

A analogia da máscara se refere ao constante silenciamento que homens e mulheres negras continuam sofrendo, suas vozes são apagadas por quem tem o poder da narrativa. E como forma de manter o *status quo* as estruturas violentas do colonialismo são propagadas, através da segregação racial, do apagamento de narrativas e a negação dos ocorridos, mantendo o colonizado em sua subalternidade.

Para Adichie (2019) os silenciados só terão a oportunidade de serem as vozes de suas próprias histórias quando começarem a ter a oportunidade de contá-las, apenas desta forma será possível desmistificar aquilo que é contado sobre seu povo, redirecionando a história para uma narrativa mais inclusiva, e não apenas com a voz dos colonizadores brancos.

Historiadores buscam nas obras literárias fontes que representam a sensibilidade e a visão da sociedade em dito período histórico, para então debater com a veracidade histórica já existente. Mas, quando vozes são perdidas, escondidas ou retratadas como subalternas e inferiores, um período histórico e social não pode ser representado por completo. Dentro do cânone literário existe a divisão por gênero, como exemplificado por Lúcia Osana Zolin (2009, p. 226):

[...] é recorrente o fato de as obras literárias canônicas representarem a mulher a partir de repetições de estereótipos culturais, como, por exemplo, o da mulher sedutora, perigosa e imoral, o da mulher como megera, o da mulher indefesa e incapaz e, entre outros, o da mulher como anjo capaz de se sacrificar pelos que a cercam.

A literatura de autoria feminina é o grande marco para as vitórias sobre os estigmas culturais e sociais, pois são textos que permitem que a perspectiva da mulher seja representada com veracidade, através de sua voz, pois segundo Shirley Campbell Barr “Ninguém é melhor do que eu mesma para contar a minha história”¹². Existem estruturas raciais de poder entre as mulheres, e o modo como o gênero é construído para mulheres negras difere das construções

¹² Diálogos literários na América | As páginas vibrantes da América Latina. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=gAqUMX_MGNg&t=1s

da feminilidade branca. Enquanto Simone de Beauvoir vê a mulher como o Outro do homem, Grada Kilomba exemplifica que a mulher negra sofre uma diferenciação maior, ao ser o Outro do Outro. As mulheres negras são oprimidas não somente por homens (brancos e/ou negros) e mulheres brancas, mas também por formas institucionais, estruturadas nas nossas sociedades, dessa forma criando um local de subalternidade mais difícil de ser ultrapassado.

Marisa Lajolo (1988) exemplifica que a literatura, a Arte, expressa a vida humana, acontecimentos simples ou requintados denunciam situações humanas e desumanas. E são as narrativas que expressam as vivências do ser humano através da escrita que os silenciados podem encontrar uma forma de enfrentar o esquecimento e a negação.

1.3.5. Escritas de Si: representação através da literatura

De acordo com a feminista Audre Lorde (1984), precisamos reconhecer as diferenças que nos distinguem de outras mulheres que são nossas iguais, nem inferiores, nem superiores e desenhar os meios que nos permitam utilizar as diferenças para enriquecer nossa visão e nossas lutas comuns. Para a autora, diferenças de raça, idade, sexo, entre outras, não separam as mulheres. O que separa é a nossa recusa em reconhecer as diferenças e a examinar as distorções que resultam de rotular erroneamente essas diferenças. Racismo, a crença em uma superioridade inerente de uma raça em relação às demais e, portanto, em seu direito de dominação. Sexismo, crença na superioridade inerente de um sexo e, por tanto, em seu direito de dominar. Assim como etarismo, heterossexismo, elitismo.

Nesse processo de reconhecimento das diferenças, cabe abordar a Teoria da Interseccionalidade. Desde o século XIX, muitas feministas negras têm liderado questões interseccionais de raça, diferentemente do feminismo branco, que não incluiu as mulheres negras em suas agendas, bem como o movimento “antirracista, a rigor, focado nos homens negros” (AKOTIRENE, 2018, p. 14). Porém, foi em 1989 que a feminista negra, Kimberlé Crenshaw nomeou as opressões da Teoria da Interseccionalidade de raça e gênero, em sua tese de doutorado intitulada: *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics*, como veremos no Capítulo 2 desta dissertação.

Conforme Crenshaw (2002, p. 177), a Teoria da 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.

Para entender a Interseccionalidade, a autora explica, por meio de metáforas, as diferenças presentes, pois os “eixos de poder, isto é, raça, etnia, gênero e classe constituem as avenidas que estruturam os terrenos sociais, econômicos e políticos. É através delas que as dinâmicas de desempoderamento se movem.” (CRENSHAW, 2002, p. 177). Essas avenidas são diferentes, mas excludentes e se “sobrepõem e se cruzam, criando intersecções complexas nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam.” (CRENSHAW, 2002, p. 177). Por exemplo: as mulheres não-brancas “frequentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram. Por consequência, estão sujeitas a serem atingidas pelo intenso fluxo de tráfego em todas essas vias.” (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Como exemplificado acima, uma mulher não-branca é atravessada por diversas castas de raça, território, classe e gênero, de forma mais intensa, do que uma mulher branca, por exemplo. Esta também é atravessada por suas realidades, mas de forma menos intensa e que podem utilizar de seus privilégios da branquitude, conscientemente ou não, a ajudar manter seus privilégios e, conseqüentemente, o fluxo menos intenso advindos dessas castas. Tendo consciência ou não dos seus privilégios raciais, conforme abordado na seção sobre Racismos e Branquitude, essa mulher pode contribuir para a manutenção deles, por exemplo, quando diz que: “mulheres são todas iguais”, invisibilizando as demais opressões para as outras mulheres. E contribuindo, muitas vezes, para que os fluxos de raça sejam cada vez mais intensos para mulheres não-brancas, e mulheres trans.

Digo intenso porque ao ocultar os diferentes tipos de opressão, seus efeitos e seus desvios podem exacerbar, ou então, não retificar totalmente a desigualdade racial por meio de legislação e políticas públicas. É como dizer que eles não existem. Em consonância com os assuntos discutidos acima, é possível incorporar e explicar que a opressão é estrutural e intrincada. Para, de fato, realizar mudanças, muitas vezes, é necessário modificar as estruturas. Contudo, é preciso começar.

Se for necessário utilizar da metáfora para total compreensão, pense em um veículo com várias complexidades de opressão: racismo, violência de gênero, vulnerabilidade, acesso à oportunidades, exclusão social, desemprego, fome, silenciamento, LGBTQIA+fobia e outras mais. Mas quando a via em que esse carro se encontra se alarga, e outras formas ativas de opressão podem impactar identidades diferentes. Seja por gênero, deficiência ou crenças, entre

outros, todos podem atravessar essas opressões, mas com fluxos mais ou menos intensos. Por exemplo, mulheres lésbicas, mulheres cis heterossexuais, homens trans e homens cis heterossexuais receberão diferentes fluxos de gênero. Qualquer pessoa pode ocultar as identidades de outras pessoas, mantendo seus privilégios ou escolhendo participar das alterações. Pensando nisso, é importante pensar a mulher negra como plural e interseccional. Somos diferentes em corpo, sexualidade, localização, idade, território, classe, deficiência e outras diferenças. No entanto, ainda os consideramos únicos e iguais. que nega nossa identidade.

Assim, Crenshaw (2004) observa que o apagamento interseccional não é exclusivo das mulheres negras. Pessoas negras ou de outros grupos raciais/étnicos, movimentos LGBTQIA+; ONGs na luta contra um sistema que leva jovens da escola para a prisão; mulheres no movimento de imigração; mulheres trans em movimentos feministas; e pessoas com deficiência que lutam contra o abuso policial - todos sofrem de vulnerabilidades que refletem as interseções de racismo, sexismo, opressão de classe, transfobia, incapacidade e muito mais. A interseccionalidade empoderou muitas dessas pessoas para destacar suas circunstâncias e lutar por visibilidade e inclusão.

Segundo a feminista negra brasileira Carla Akotirene (2018, p. 14), a Teoria da Interseccionalidade após a *Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Conexas de Intolerância*, em Durban, na África do Sul, em 2001, conquistou popularidade acadêmica. Akotirene (2018, p. 17) adverte que a Teoria da Interseccionalidade não pode ficar sem as mulheres negras nem ser utilizada academicamente sem a sua participação, tonando-se apenas um modismo acadêmico, sem contar com os/as intelectuais negros/as que criaram essa metodologia teórica analítica. Uma vez que é “da mulher negra o coração do conceito de interseccionalidade” (AKOTIRENE, 2018, p. 17). Usar a interseccionalidade sem as mulheres negras é uma outra forma de apagamento, que contribui também para colocá-las em um único bloco homogêneo. Para mim, isso é uma estratégia de epistemicídio e de violência acadêmica, reduzir e apagar uma intelectualidade negra e renomeá-la, a tornando outra. Novamente, a “máscara”, abordada por Grada Kilomba (2016) se faz presente nas disputas acadêmicas-coloniais sobre quem pode criar uma teoria, academicamente legitimada, e quem pode julgá-la, apagá-la, renomeá-la, reduzindo-a a opiniões pessoais.

Outro ponto levantado por Akotirene refere-se à descolonização das perspectivas hegemônicas: “sobre a teoria da interseccionalidade e adotar o Atlântico como locus de opressões cruzadas, pois acredito que esse território de águas traduz, fundamentalmente, a história e migração forçada de africanas e africanos” (AKOTIRENE, 2018, p. 15). Para a

feminista negra, essas águas permitem que, “além disto, cicatrizam feridas coloniais causadas pela Europa, manifestas nas etnias traficadas como mercadorias, nas culturas afogadas, nos binarismos identitários, contrapostos humanos e não humanos” (AKOTIRENE, 2018, p. 15). Esse território diaspórico carrega uma memória, e não só: traz também as perspectivas, sabedorias, teorias e metodologias, que se encontram e interseccionam em diferentes localidades no mundo. Ao problematizar a interseccionalidade, Akotirene também aborda os acasos causados às pessoas pelos cruzamentos e a ajuda que recebem através dos feminismos negro. Para a autora, a “única cosmovisão a usar apenas os olhos é a ocidental e esses olhos nos dizem que somos pessoas de cor, que somos Outros” (2018, p.17).

Akotirene (2018, pág. 16) exemplifica a interseccionalidade ainda mais ao mostrar que, após travar os caminhos de identidade, não há ajuda epistêmica às mulheres negras. Dado que grande parte da sociedade exige que as mulheres se “levantem sozinhas depois dos impactos da colonização”. Reforçando os mitos e estereótipos sobre as mulheres, em especial as negras, por exemplo, a “mãe preta, sobrenatural, matriarca, guerreira, que tudo aguenta e suporta.” (AKOTIRENE, p. 16). Sendo possível reconhecê-las nas obras de Emecheta e Chiziane, que além de suas protagonistas precisarem levantar sozinhas sempre que necessário, também apresentam uma gama de realidades femininas solitárias. O levantar sozinha é estrutural.

Existem inúmeras situações em que meninas e mulheres negras são abandonadas por políticas públicas, Estado, auxílio, proteção social, entre outros. O fato é que tudo isso também afeta o mental delas e ninguém é forte o suficiente, ou deveria ser forte, para resistir às estruturas coloniais e racistas. O conceito criado por Maria Aparecida Bento (2002), *Pacto Narcísico da Branquitude*, diz respeito a uma aliança entre pessoas brancas para se apoiarem e protegerem os seus privilégios raciais, essa realidade acima é um exemplo de como o Pacto acontece e é naturalizado. Conforme Bento (2002, p. 7), tudo se passa como se houvesse um pacto entre brancos, aqui chamado de pacto narcísico, que implica na negação, no evitamento do problema com vistas a manutenção de privilégios raciais. O medo de perder esses privilégios, e de ser responsabilizado pelas desigualdades raciais, constitui o substrato psicológico que a projeção dos brancos sobre os negros, carregada de superioridade. O negro é inventado como um ‘outro’ inferior, em contraposição ao branco que se tem e é tido como superior; e esse ‘outro’ é visto como ameaçador.

Ressalto novamente que a opressão faz parte da estrutura social, mas isso não impede ações e iniciativas acontecerem. Chamar-se de feminista vai além de falar apenas de mulheres brancas, heterossexuais, de classe média, deficientes, que vivem nos centros urbanos, ou da sua realidade excludente. É falar e problematizar a Teoria da Interseccionalidade para as diferenças.

E, a partir delas, criar mecanismos de equidade e reparação social. Nesse sentido, a interseccionalidade “se refere ao que faremos politicamente com a matriz de opressão responsável por produzir diferenças, depois de enxergá-las como identidades” (AKOTIRENE, 2018, p. 30). Mas, ao pensar a interseccionalidade, é preciso ter atenção e cautela para não realizar uma hierarquia de opressões e sofrimentos, uma vez segundo Audre Lorde (2009, p. 2), “não há hierarquias de opressão”, pois na “heterogeneidade de opressões conectadas pela modernidade, afasta-se a perspectiva de hierarquizar sofrimento, visto como todo sofrimento está interceptado pelas estruturas” (AKOTIRENE, 2018, p. 30).

Além disso, quando se fala de interseccionalidade e diferenças de identidades, é importante entender as representações. De acordo com Stuart Hall, (1997, p. 6), a representação “conecta significado e linguagem à cultura”. Ou seja, ela é uma “parte essencial do processo pelo qual o significado é produzido e trocado entre os membros de uma cultura. Envolve o uso da linguagem, dos sinais e imagens que representam as coisas” (HALL, 1997, p. 6). Segundo o autor, existem dois sistemas de representação que são significado e linguagem. O primeiro depende do “sistema de conceitos e imagens formadas em nossos pensamentos que podem representar o mundo, permitindo-nos referir-nos a coisas dentro e fora de nossas cabeças” (HALL, 1997, pág. 17). O segundo se refere à linguagem, uma vez que nosso mapa mental “compartilhado deve ser traduzido em uma linguagem comum, para que possamos correlacionar nossos conceitos e ideias com certas palavras escritas, sons falados ou imagens visuais” (HALL, 1997, p. 19). A relação entre “coisas”, conceitos e signos está no coração da produção de sentido na linguagem, o processo que liga estes três elementos juntos é o que chamamos de representação.

Importante reforçar as formas com que a sociedade, os tempos e os contextos interferem nas imagens representam grupos sociais, e em que muitas vezes refletem as interações sociais, reforçando e criando ideias e estereótipos. Quando o autor aborda as representações na mídia, ele diz que a palavra representação “ou reapresentação leva consigo a noção de que algo já estava lá e, através da mídia, foi reapresentada” (HALL, 1997, p. 6). A partir disso, ficam evidentes as relações de poder, em que é preciso questionar quem tem “o poder, em que canais, para circular quais significados para quem? É por isso que a questão do poder nunca pode ser excluída da questão da representação” (HALL, 1997, p. 14), uma vez que o poder cria a linguagem com o objetivo de criar representações fixas sobre grupos sociais.

Esses ideais racistas e coloniais ainda estão presentes na sociedade e nas produções literárias e visuais, pelo motivo de serem organizados e regulados por diferentes discursos que circulam e se articulam dentro de determinado tempo e lugar. Então, quando os estereótipos são

desafiados é uma maneira de aumentar as “possibilidades de identidades que as pessoas não viram representadas antes [...]” (HALL, 1997, p. 20), já que a identidade “está profundamente envolvida no processo de representação” (HALL, 2006, p. 71). Além do mais, quando abordamos as imagens midiáticas, é válido pensar também nas representações cinematográficas e literárias, que influenciaram a mídia, contribuindo para criar e reforçar imagens e ideias sobre mulheres negras. Entretanto, quando várias mulheres negras criam novas representações de si é uma maneira de tentar romper com as ideias e visões coloniais. É também uma crítica aos discursos hegemônicos, em que elas propõem “uma releitura de tudo que outrora havia sido imposto como a verdade absoluta” (AZEVEDO; SILVA, 2014, p. 9).

A cantora estadunidense Beyoncé respondeu em sua conta de Instagram, enquanto promovia o álbum visual *Black is King* (2020): “Creio que quando nós negros contamos nossas próprias histórias podemos mudar o eixo do mundo e narrar a verdadeira história da prosperidade geracional e da riqueza da alma que não se conta em nossos livros de história”¹³.

A partir dessa perspectiva, a feminista negra estadunidense, bell hooks diz (2019, p. 32) que é importante olhar para a negritude do outro para transformar as próprias imagens que temos em nosso imaginário, criando alternativas para quais tipos de imagens devemos subverter e criticar, transformando as nossas visões de mundo. hooks também aponta que ainda existem muitas imagens de negros na mídia que são “construídas por pessoas brancas que não se despiram do racismo, ou por pessoas não-brancas ou negras que vejam o mundo pelas lentes da supremacia branca — o racismo internalizado” (2019, p. 28). Por isso, é interessante retomar que, como apresentado ao longo dos próximos capítulos, a diversidade e pluralidade das mulheres negras é fundamental para se refletir sobre as representações que elas constroem de si, na maioria das vezes são bem diferentes da imagem vendida pelo poder da branquitude.

Todorov (2009) defende que a literatura apresenta a experiência humana, e desta forma permitindo que o leitor se coloque no lugar da personagem, criando um laço de empatia e de humanidade. Lajolo (1988) exemplifica que a literatura, a Arte, expressa a vida humana, através de acontecimentos simples ou requintados, denunciando situações humanas e desumanas.

Considerando os lugares de fala e de escuta, nota-se que há uma discrepância na narrativa quando falamos da autoria negra a partir de dois lugares. Isso decorre do fato que no lugar de fala, em que o negro é o autor/protagonista há uma escrita que vai para além de uma

¹³Disponível em: <https://www.geledes.org.br/a-importancia-de-black-is-king-e-aquilo-que-podemos-considerar-uma-critica-construtiva/>. Acesso em 20 de jan. 2023.

narração de fatos, caminha em direção de uma *Escrevivência*¹⁴, ou seja, a escrita de si. Outro ponto importante nestas autorias é o de se colocar no local de riqueza cultural, nobreza, dignidade e soberania, denunciando os contextos racistas e violentos a que foi condicionado estar.

A escrita de autoria negra se transforma em um espaço de fala, onde as denúncias políticas e sociais, singulares ou coletivas são capazes de serem reconhecidas por quem as enfrenta, independentemente de seu território. A autora Lélia Gonzalez relata a importância de se fazer um recorte para além da raça e do gênero, pensar a questão classe, e como o fato de ser mulher negra e favelada se torna um componente a mais de opressão e desumanização:

Mas é justamente aquela negra anônima, habitante da periferia, nas baixadas da vida, quem sofre mais tragicamente os efeitos da terrível culpabilidade branca. Exatamente porque é ela que sobrevive na base da prestação de serviços, segurando a barra familiar praticamente sozinha (GONZALEZ, 1984, p. 231).

E é a partir desses contextos que surge uma literatura real e crua, em que a necessidade de se pontuar as relações desiguais de poder, a inequidade de gênero, ausências de direitos, as demandas específicas referentes às mulheres se tornam presentes na literatura como uma forma de levantar a sua voz oprimida. As duas obras apresentadas nessa dissertação tratam de momentos históricos, ao mesmo tempo em que relatam a história familiar de mulheres negligenciadas pela sociedade patriarcal. E segundo Sandra Pesavento, literatura e história podem estar juntas, quando

História e literatura correspondem a narrativas explicativas do real que se renovam no tempo e no espaço, mas que são dotadas de um traço de permanência ancestral: os homens, desde sempre, expressaram pela linguagem o mundo do visto e do não visto, através das suas diferentes formas: a oralidade, a escrita, a imagem, a música. (2006, p.2)

Todorov (2009) exemplifica que a literatura vai além da leitura, pois a literatura é o pensamento e o conhecimento do mundo. A literatura permite que se recupere a perspectiva humana em tempos conturbados, como por exemplo, nestas duas obras escolhidas podemos observar a recriação de períodos históricos, e de movimentos sociais a partir de vozes negligenciadas. É um gênero narrativo que veicula diversos temas, desde realidade social, sociopolítica, econômica e cultural, propiciando aos leitores uma reflexão globalizante. Além de apresentar um teor narrativo, com estilos e tradições únicos da literatura africana, estas obras

¹⁴ Termo cunhado pela escritora Conceição Evaristo. Trata-se da escrita através da vivência e realidade subjetiva de cada escritor/a.

propiciam aos seus leitores uma compreensão acerca do ser uma mulher nessas realidades, permitindo outras interpretações que vão além da linguagem escrita.

Com a leitura de mulheres, como Buchi Emecheta e Paulina Chiziane, surge uma ruptura nos silenciamentos, pois quando uma mulher excluída da sociedade se mostra como escritora, no qual escreve sobre as suas vivências, e indiretamente sobre a vida de tantas outras que compartilham deste mesmo local de fala, suas vozes além de começarem a ser escutadas, passam a ser reconhecidas.

Escrever torna-se o meio de reafirmar sua presença no mundo, utilizando das palavras como forma de participar de uma coletividade e ao mesmo tempo marcar-se como indivíduo. Além de descrever estas obras como parte das *Escrevivências* fundamentais para conhecermos estas mulheres, estes escritos são também uma forma de reflexão sobre as sociedades e a subjetividade das mulheres diaspóricas.

2. FEMINISMOS

2.1. Feminismos e suas representatividades

Feminismo é um termo utilizado para se referir aos vários movimentos e ideologias dentro da área de estudos de gênero que surgiram ao longo do tempo, englobando uma vasta gama de movimentos. Estes feminismos têm o objetivo de alcançar a igualdade de gênero e de desafiar sistemas e estruturas patriarcais.

Dentro desta vasta gama de movimentos é possível incluir: o feminismo liberal, feminismo radical, feminismo socialista, feminismo interseccional, feminismo negro, feminismo africano e muitos outros. Estes feminismos, tão diferentes por terem abordagens díspares, ao mesmo tempo partilham da crença de que as mulheres e os outros gêneros marginalizados pela sociedade branca hétero “padrão” devem ter os mesmos direitos e oportunidades que *todes*.

Algumas questões-chave que os feminismos abordam incluem (ONU Mulheres, 2023):

- Violência baseada no gênero: Os feminismos trabalham para pôr fim à violência contra as mulheres e outros gêneros marginalizados, incluindo violação, violência doméstica e assédio sexual.
- Direitos reprodutivos: Os feminismos apoiam os direitos das mulheres a controlar os seus próprios corpos e as suas escolhas reprodutivas, incluindo o acesso ao aborto seguro e legal.
- Desigualdade económica: Os feminismos trabalham para reduzir as disparidades salariais entre gêneros e assegurar que as mulheres tenham acesso às mesmas oportunidades e recursos que os homens na força de trabalho.
- Representação política: Os feminismos trabalham para aumentar a representação das mulheres e de outros gêneros marginalizados na política e nos papéis de tomada de decisão.
- Interseccionalidade: Os feminismos reconhecem que diferentes formas de opressão, tais como o racismo, homofobia, transfobia se cruzam, criando experiências e desafios únicos para esses grupos marginalizados.

Estes são apenas alguns exemplos de um trabalho longo e persistente que esses diversos movimentos feministas organizam de forma exaustiva. O feminismo é um movimento contínuo, sempre evoluindo e adaptando-se a novos contextos sociais e políticos.

Desde o início, o Feminismo representa diversas vertentes e meios de se perceber o mundo, mas apesar dos direitos conquistados ainda é visto como excludente por apresentar um discurso ocidental, e muitas vezes racista com as mulheres de outras áreas geográficas não europeias. Diversas mulheres africanas não se consideram feministas, não por serem “não feministas”, mas porque elas não se enxergam como incluídas neste dito feminismo ocidental.

As autoras Buchi Emecheta e Paulina Chiziane, por exemplo, não se consideram feministas, pois não defendem tudo que é feito no Ocidente. Buchi Emecheta se considerava uma feminista de “f” minúsculo, pois preferia seguir um feminismo africano. Enquanto Mariama Bâ, escritora senegalesa, defendia que as mulheres necessitavam ter a mesma atenção e respeito que outros pertencentes das sociedades – contudo, Bâ se considerava distante do feminismo ocidental. Exemplificando que africanos deveriam escrever sobre as calamidades que os afligiam, e as africanas deveriam fazer isto também, mas sempre salientando os males que as mulheres africanas sofrem (ROBERT, 2010). Através da voz e de suas narrativas, algumas mulheres desenvolveram um instrumento de luta, permitindo que a perspectiva feminina apresentasse a sua narrativa de acordo com as suas vivências, como um engajamento sociopolítico.

O feminismo ocidental é visto como incompleto dentro da realidade africana, as necessidades femininas na Europa ou nos Estados Unidos não corroboram com o que é necessário nas comunidades femininas africanas. Nas culturas tradicionais africanas, antes da interferência colonial europeia, as comunidades eram centradas no matriarcado, o centro da sociedade estava na mulher. Segundo Ifi Amadiume, “Nós já temos uma história e um legado de uma cultura de mulheres - um matriarcado baseado nas relações afetivas - e isto deve ter um lugar central na análise e pesquisa social” (1997, p. 23). A autora apresenta em sua obra um “micro estudo” dentro de uma comunidade Igbo, na Nigéria. Nesta sociedade os papéis sociais não eram divididos por gênero, como observamos no Ocidente, mas sim uma dualidade sexual nas atividades econômicas e políticas.

Ifi Amadiume (1997), antropóloga nigeriana, caracteriza a mulher como a provedora da família, a mulher que decide e organiza toda produção alimentar, criação e sustento de seu lar . Estes são os postos mais altos dentro destas comunidades e a mulher é quem assume esse papel. Assim como Amadiume, a nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí também estuda o conceito de feminismo nas comunidades africanas e o modo que elas diferem de um feminismo ocidental, e ainda é visto como mundial por vários.

As duas pensadoras corroboram que é necessário estudar estas comunidades anteriormente à chegada dos europeus e no Pós-Colonialismo como forma de recriar uma visão

não europeia das formas de se viver. O eurocentrismo tem “contaminado” a visão de mundo durante séculos, segundo Oyěwùmí “Um dos efeitos desse eurocentrismo é a racialização do conhecimento: a Europa é representada como fonte de conhecimento, e os europeus, como conhecedores.” (2004, p.1).

Se for questionado do porquê o feminismo (branco e/ou ocidental) não ser visto como parte do universo das mulheres africanas, é possível responder a essa pergunta facilmente, pois este feminismo não se configura como parte do discurso de autenticidade cultural africana. Ou seja, o feminismo ocidental não engloba a essencialidade africana, suas necessidades ou trejeitos, assim como “um lastro comum das tradições e culturas africanas onde germinam variadas práticas culturais, que em termos históricos, têm prevalecido no continente” (BAMISILE, 2013, p. 258). Resultando em uma incompatibilidade, pois este feminismo “vendido” como universal, não foi criado em território africano, sendo assim, não representa às mulheres ocidentais e africanas o mesmo sentido geral.

A escritora nigeriana e pesquisadora de Estudos Africanos de Cultura e Gênero Catherine Obianuju Acholonu alega que para muitas o feminismo ocidental adentrou a África de uma forma similar ao colonialismo. Impondo seus preceitos, vontades e realidades muito distantes do que já lá habitavam, e desta forma destruindo a essência dos valores africanos. Harding (1993) exemplifica que, para as estudiosas dessa temática, as questões do feminismo ocidental não representam as mulheres africanas, partindo de um exemplo bem didático. As feministas ocidentais refutaram diversos discursos teóricos que exemplificavam um homem universal, sendo o sujeito e objeto de todas as áreas e teorias aplicadas no mundo. Mas ao desenvolver teorias que expusessem a experiência feminina, por mais válidas e necessárias que fossem, acabaram também desenvolvendo uma mulher universal, que ao analisarmos é muito semelhante à mulher branca europeia e/ou estadunidense.

Uma vez entendido o caráter arrasadoramente mítico do "homem" universal e essencial que foi sujeito e objeto paradigmáticos das teorias não feministas, começamos a duvidar da utilidade de uma análise que toma como sujeito ou objeto uma mulher universal - como agente ou como matéria do pensamento. Tudo aquilo que tínhamos considerado útil, a partir da experiência social de mulheres brancas, ocidentais, burguesas e heterossexuais, acaba por nos parecer particularmente suspeito, assim que começamos a analisar a experiência de qualquer outro tipo de mulher. (HARDING, 1993, p. 8-9)

É necessário compreender em qual momento as feministas ocidentais começaram a “bater de frente” com o patriarcado. Harding (1993) alega que estas mulheres somente se rebelaram por já serem extremamente privilegiadas, com acesso à educação e muitas

pertencentes à elite. E no momento de suas reivindicações, fosse por mais espaço na sociedade ou igualdade perante os homens, diversas “outras” mulheres foram esquecidas.

Essas “outras” mulheres, que certamente eram as negras, pobres, indígenas, colonizadas etc., que foram deixadas de lado no momento de luta não se sentiam representadas, pois suas dores, necessidades, vivências não eram partilhadas com as mulheres pertencentes ao alto escalão. Por não se sentirem representadas, muitas passaram a renegar a teoria ocidental, algumas depreciam o termo feminismo, com o intuito de elas pensarem em teorias mais inclusivas as suas realidades. Pois, para as “outras”, o feminismo ocidental só se concentrava na luta contra o patriarcado, excluindo todo um debate sobre raça, colonialismo, classe, língua e outras questões relacionadas às realidades e preocupações das não mulheres – brancas – elitizadas.

Spivak (2010) reconhece que as feministas ocidentais têm o costume de se considerarem aptas a falar sobre os problemas enfrentados pelas “outras” mulheres (negras, asiáticas, latino-americanas, indígenas) sem antes as escutarem. E por esse motivo a pesquisadora reforça que todos e todas devem olhar para as especificidades de seus lugares de fala, reconhecendo os contextos políticos, culturais, institucionais e sociais no qual está inserida: “the space of which one speaks is always crossed by conflicting discourses and changes of appearance according to social class, education, genre, sexuality and ethnicity” ¹⁵(SPIVAK, 2010, p. 167).

As primeiras mulheres a contestarem a teoria feminista ocidental foram as afro-estadunidenses. cito Alice Walker (1983) que se manifestou contra o termo “feminismo” ao propor o conceito *womanism*. Para Walker, esse termo ou conceito, representaria toda pessoa que está envolvida e preocupada com a harmonia entre homens e mulheres, que segundo ela seria o oposto do feminismo, que procura o alcance dos direitos iguais entre homens e mulheres. Segundo Patricia Collins (1991), o pensamento ou movimento das feministas negras está muito mais próximo a projetos de justiça social e dignidade humana, questões que abarcaria assuntos bem mais amplos que apenas a equiparação entre homens e mulheres.

Françoise Vergès segue a mesma racionalidade usada na construção do pensamento feminista negro, ressaltando uma crítica constante ao colonialismo e racismo. Partindo dessa ideia, Vergès nomeia a tentativa de libertação e emancipação, na busca de uma igualdade de gênero da teoria ocidental, como um feminismo civilizatório. O feminismo civilizatório representa, para Vergès (2020), uma universalização da mulher, no qual se retira toda a

¹⁵ "O espaço do qual se fala é sempre atravessado por discursos conflitantes e mudanças de aparência de acordo com a classe social, educação, gênero, sexualidade e etnia."(Tradução minha)

experiência e diferentes opressões - como raça, religião, nação, classe – no qual acabam inviabilizando e excluindo os corpos das mulheres que se encontram fora do escopo branco, europeu, cristão. Vergès busca trilhar um alinhamento com um feminismo decolonial que lute pelo direito das mulheres do Sul Global de existir com dignidade:

Os feminismos de política decolonial se inscrevem no amplo movimento de reapropriação científica e filosófica que revisa a narrativa europeia do mundo. Eles contestam a economia ideologia da falta, essa ideologia ocidental-patriarcal que transformou mulheres, negros/as, povos indígenas, povos da Ásia e da África em seres inferiores marcados pela ausência da razão, de beleza ou de um espírito naturalmente apto à descoberta científica e técnica. Essa ideologia forneceu o fundamento das políticas de desenvolvimento que, grosso modo, dizem: “você são subdesenvolvidos, mas podem se tornar desenvolvidos, desde que adorem nossas tecnologias, nossos modos de resolver problemas sociais e econômicos. Você devem imitar nossas democracias, o melhor dos sistemas, pois não sabem o que é liberdade, respeito pelas leis, separação de poderes (VERGÈS, 2020, p. 39)

A recuperação da dignidade a partir da reescrita da história do feminismo é essencial para que se possa incluir as “outras” vertentes e realidades do mundo. Reescrever e recuperar são parte do estudo da política decolonial, e a história dos feminismos devem estar presentes. Mas antes de apresentar algumas teorias feministas africanas, e relacionadas às mulheres negras, é necessário exemplificar algumas informações sobre o feminismo ocidental.

Partindo desta breve reflexão, pretendo apresentar ao longo deste capítulo as diversas vertentes, visões e interpretações feministas, exemplificando as diferentes vozes africanas que precisam ser ouvidas a partir de sua própria realidade.

2.1.1. Feminismo Ocidental

Para alguns, o feminismo é uma teoria e prática política para a libertação das mulheres, independentemente de sua cor, classe, habilidades, sexualidade ou idade, de toda forma de opressão. Já para outros, o feminismo se concentra na luta contra as injustiças sistemáticas, econômicas e políticas que as mulheres enfrentam devido ao seu sexo e/ou gênero. O que se pode considerar, independentemente de seu verdadeiro significado, o feminismo evidencia e problematiza os direitos femininos.

O feminismo ocidental refere-se ao movimento feminista e às ideologias que se desenvolveram nas culturas ocidentais, particularmente na Europa e na América do Norte. Tem uma longa história, com raízes no movimento de sufrágio do século XIX, e tem sido

caracterizado por uma abordagem em questões como o direito de voto, os direitos reprodutivos e a igualdade no local de trabalho.

É importante, e necessário, perceber que o termo *feminismo* pode ser problemático, pois implica uma universalidade do movimento feminista, enquanto suas questões são específicas de um determinado contexto cultural e geográfico. É fundamental compreender que existem diferentes feminismos que são moldados por diferentes contextos culturais e experiências, e é também importante reconhecer e incluir essas vozes marginalizadas. O feminismo ocidental foi, principalmente, centrado nas experiências das mulheres brancas de classe média, não incluindo a experiência de mulheres de origens raciais e setores socioeconômicos diversos.

O feminismo ocidental tem abordado vários temas importantes ao longo dos séculos, alguns exemplos incluem (ONU Mulheres, 2023):

- A luta pela igualdade salarial, onde as mulheres ainda ganham menos do que os homens em muitos setores e posições de trabalho.
- As diversas violências contra as mulheres.
- A representação das mulheres na mídia e na cultura, incluindo a falta de representação de mulheres em posições de liderança e papéis estereotipados e desfavoráveis nas histórias contadas.
- O acesso à saúde reprodutiva e os direitos das mulheres sobre seus próprios corpos.
- A luta pela igualdade de gênero e direitos dos LGBTQ+.
- A questão da maternidade e da criação dos filhos, incluindo a falta de licença-maternidade paga e cuidados infantis acessíveis e de qualidade.

Mas a questão a se lembrar é que esses temas não são exclusivos do feminismo ocidental, mas também são abordados por feminismos em todo o mundo. Além disso, é importante reconhecer que esses temas também estão interconectados, como conhecido pela teoria da professora e intelectual afro-estadunidense Kimberlé Crenshaw (1989), são interseccionais. É importante reconhecer e incluir as vozes de feministas de comunidades marginalizadas e entender que a luta pelos direitos das mulheres não deve ser vista de forma isolada, e sim com parte das lutas por igualdade e justiça.

A primeira onda, que teve lugar no final do século XIX e início do século XX, centrou-se na conquista do sufrágio e dos direitos políticos para as mulheres. A segunda, que teve lugar nas décadas de 1960 e 1970, centrou-se em questões como os direitos reprodutivos, a igualdade no local de trabalho e o “fim” da discriminação. A terceira onda enfatizou a interseccionalidade e a ideia de que diferentes formas de opressão, como o racismo e a luta de classes, interagem e

se sobrepõem ao sexismo. O feminismo ocidental é criticado por não incluir as experiências de mulheres de cor¹⁶, mulheres LGBTQIA+, e mulheres de outros grupos marginalizados.

A história do feminismo ocidental tem raízes que remontam ao século XVII, com as primeiras demandas por igualdade de direitos políticos e educacionais para as mulheres. No século XVIII, movimentos feministas surgiram na Inglaterra e nos Estados Unidos, liderados por figuras como Mary Wollstonecraft e Susan B. Anthony, que lutavam pela igualdade de direitos políticos, educacionais e econômicos para as mulheres.

Na visão ocidental, o feminismo conta um longo trajeto de luta e defesa contra a opressão feminina, principalmente baseada no controle patriarcal. Diversas obras esboçaram esses questionamentos levantados ao longo dos séculos, como Mary Wollstonecraft, em *Uma Reivindicação pelos Direitos da Mulher* (1792), Hubertine Auclert, no periódico feminista *La Citoyenne* (1882), Virgínia Woolf, com *Um Teto Todo Seu* (1929), e Simone de Beauvoir, com *O Segundo Sexo* (1949). Todas essas obras retratam as diferentes opressões sofridas pelas mulheres, em cada época retratada, reivindicando uma melhor educação, alternativas para maternidade e casamento, a necessidade da mulher ter seu próprio sustento financeiro, etc.

Ao se analisar os períodos históricos no Ocidente é perceptível a constante invisibilidade feminina por parte do poder patriarcal e social, e a partir dos ideais iluministas que seus interesses passam a ganhar representatividade. Na França, é possível localizar as primeiras autoras a se manifestarem socialmente por melhorias femininas: Marie Olympe Gouges (1748-1793) apresentou à Assembléia Nacional da França, em 1791, a *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, reivindicando direitos iguais para homens e mulheres; e Mary Astell escreveu *Some reflections upon marriage*, em 1730, questionando o casamento. Desde então, o movimento feminista europeu se tornou uma das maiores forças políticas, sendo extremamente ativo no século XX. Contudo, apesar do termo feminismo ter por base o fim da opressão às mulheres, existem várias vertentes e variações deste movimento. Não sendo possível classificá-lo como único, sendo o mais adequado falar “feminismos”, uma vez que há uma extensa variedade de definições para o mesmo movimento.

No século XIX, o movimento sufragista ganhou força nos Estados Unidos e na Europa, liderado por figuras como Elizabeth Cady Stanton e Susan B. Anthony nos EUA e pelo

¹⁶ Em 2000, a Revista Estudos Feministas–REF publicou uma tradução da teórica negra feminista Kia Lilly Caldwell chamada “Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil”. A tradução escolheu o termo “mulheres não brancas” para traduzir a expressão “women of color”. Contudo, pesquisadoras dos feminismos pós-colonial utilizam o termo “mulheres de cor” para se referir a mulheres que pertencem a grupos étnicos minoritários ou que têm uma aparência física diferente da maioria da população, incluindo mulheres negras, latinas, asiáticas, indígenas, entre outras. O termo “mulheres de cor” refere-se à constituição coletiva e racializada de suas identidades e os processos políticos em torno disso.

movimento sufragista britânico liderado por figuras como Emmeline Pankhurst. Este movimento lutou pela extensão do direito ao voto para as mulheres, sendo a primeira grande luta ganha pelas mulheres, em sua grande maioria, brancas.

O movimento feminista ocidental tem sido historicamente dominado por mulheres brancas, resultando em casos de discriminação dentro do movimento. O feminismo negro, por exemplo, surgiu como uma resposta à exclusão das mulheres negras do movimento feminista branco, escolhendo focalizar em questões relacionadas ao racismo e a discriminação racial dentro do movimento feminista.

Em 1852, a autora Sojourner Truth (ex-escravizada, abolicionista e ativista dos direitos das mulheres afro-americana) proclamou o discurso que viria a se tornar o marco inicial do feminismo negro nos Estados Unidos: *Por acaso não sou uma mulher?*. Neste pronunciamento, Truth focou sua fala nos problemas específicos às mulheres negras, utilizando de suas vivências como exemplo do que a sociedade negra feminina enfrentava, sendo duplamente excluídas por serem mulheres e por serem negras.

Ao longo do tempo, o movimento feminista ocidental tem evoluído e se desenvolvido, incorporando novas questões e perspectivas, como o feminismo queer, o feminismo interseccional e o feminismo geracional. Hoje, o movimento feminista continua a lutar por igualdade de direitos e oportunidades para as mulheres, bem como pela desconstrução das estruturas de opressão de gênero que ainda existem na sociedade. Mas apesar dos grandes avanços, o movimento feminista ocidental ainda é criticado por não ser suficientemente inclusivo para as mulheres de diferentes etnias, orientações sexuais, identidades de gênero, deficiências e classes sociais. Essas críticas levaram a uma maior conscientização e discussão sobre a importância da diversidade e da inclusão dentro do movimento feminista, mas ainda recebe muitas resistências das partes mais conservadoras dos feminismos.

Collins (2021) reafirma o conceito de *interseccionalidade*, no qual raça, gênero e classe são os principais eixos da opressão que afetam as mulheres negras nas sociedades pós-coloniais, e assim estabelecendo quem pertence às categorias de superioridade e inferioridade dentro das ideias de dominação das sociedades modernas. A autora ressalta que a luta das mulheres negras deve se pautar em alguns aspectos fundamentais, como por exemplo, o legado da escravidão, a interseção entre raça, gênero e classe, e o combate aos estereótipos (COLLINS, 1991).

Na atualidade, os principais nomes do feminismo negro estadunidense são bell hooks, Patrícia Hill Collins, Angela Davis, Kimberlé Williams Crenshaw, Audre Lorde. etc., que propõem desenvolver uma ampla teoria, denunciando e desconstruindo os saberes do feminismo ocidental branco. hooks (2019) afirma que para a luta feminista funcionar é essencial

que as mulheres negras reconheçam o seu ponto de vista, que seria a marginalidade, e que usem dessa perspectiva para criticar as classes dominantes racistas, e que muitas vezes se encontram dentro do feminismo ocidental da atualidade.

2.1.2. Feminismos Africanos

A história dos feminismos africanos é uma história complexa e diversa, que abrange muitas décadas e vários países. Os movimentos feministas africanos têm raízes profundas na luta contra a opressão colonial e racial, e muitas vezes se concentram em questões específicas relacionadas às mulheres negras e às comunidades marginalizadas.

Segundo Pereyra y Mora (1998), em 1985, se iniciou o Movimento das Mulheres Africanas na Conferência das Nações Unidas, em Nairóbi, Quênia. Nesta Conferência, um grupo de ativistas, escritoras e pesquisadoras tinham como propósito pensar um feminismo que englobasse e se relacionasse com as realidades das mulheres africanas, afastando-se do feminismo ocidental pela falta de representatividade. As reivindicações das mulheres africanas demoraram mais que algumas partes do mundo para serem pautadas, pois entre as décadas de 60 e 70, muitos estados africanos estavam em luta pela independência, e assim, homens e mulheres africanas tinham como prioridade tornar seu povo independente de sua metrópole colonial. Mas, no momento em que a pauta feminismo entrou em debate, muitas questionaram a dicotomia homem/mulher e como essa premissa não fazia parte de suas realidades. Grande parte dos países africanos não concebeu a incompatibilidade entre homens e mulheres, do feminismo ocidental, como uma categoria relevante para si. Para os feminismos africanos as questões fundamentais, saindo de lutas por independência, seria o enfrentamento às opressões de gêneros, políticas, econômicas e sociais, assim como racismo, neocolonialismo, imperialismo e sistemas políticos corruptos.

Enquanto o ocidente enfatizava uma luta pela individualidade feminina, assim como sua igualdade perante os homens, o discurso feminino africano enfatizava o coletivo, a necessidade de projetos de justiça social e dignidade humana.

[...] las mujeres africanas tienen como objetivo último conseguir el bien del grupo, más que su propia promoción individual, a través de sus asociaciones. Mediante formas novedosas de cooperación las africanas han transformado su marginalización en una nueva puerta para ampliar sus alternativas y proponer una cooperación que reformule los valores que rigen sus sociedades. (PEREYRA y MORA, 1998, p. 30)

Apesar de existirem muitos desafios e obstáculos para os movimentos feministas africanos, eles têm tido um impacto significativo na promoção da igualdade de gênero e dos direitos das mulheres africanas. Eles continuam lutando para mudar as estruturas de poder e as desigualdades sociais que afetam as mulheres africanas. Os movimentos feministas africanos têm enfrentado desafios únicos devido às diferenças culturais e históricas existentes em cada país africano, com uma diversa herança colonial. Muitos movimentos feministas enfrentam a oposição de tradições e crenças sociais que perpetuam a desigualdade de gênero, além disso, os movimentos feministas africanos também enfrentam desafios relacionados à falta de recursos e à falta de apoio governamental, tudo fruto do colonialismo e imperialismo.

Um dos principais pontos na luta histórica dos feminismos africanos é a relação entre esses movimentos e os movimentos de libertação nacional e anticolonialistas, que ocorreram em muitos países africanos no século XX (LENINE; ALVEZ, 2022). Muitos movimentos feministas africanos argumentam que a luta pela independência política e a luta pelos direitos das mulheres eram inseparáveis, no entanto, muitos movimentos de libertação nacional não incluíram as lutas das mulheres em suas agendas políticas, sendo ignoradas ou marginalizadas dentro desses movimentos de independência.

A relação entre os movimentos feministas africanos e as políticas e organizações internacionais, como a ONU e a União Africana, é estremecida pois alguns movimentos africanos argumentam que as políticas internacionais não são suficientemente sensíveis às necessidades e desafios das mulheres africanas. Algo que resvala na relação entre os movimentos feministas africanos e os movimentos feministas ocidentais.

Muitos movimentos feministas africanos argumentam que as lutas das mulheres africanas são únicas e devem ser lidas e compreendidas dentro de seu próprio contexto histórico. Isso tem levado os movimentos feministas ocidentais criticarem a falta de ajuda em pautas feministas universais, levando os movimentos africanos a acusarem as mesmas de não considerarem as nuances e particularidades da luta das mulheres africanas:

embora em dívida com o movimento feminista global, o discurso feminista africano tem o cuidado de delinear aquelas preocupações que são peculiares à situação africana. Também questiona características das culturas africanas tradicionais sem rebaixá-las, entendendo que estas podem ser vistas de forma diferente pelas diferentes classes de mulheres. Uma esfera que tem atraído cada vez mais a atenção de teóricos (...) é a questão do envolvimento dos homens. O raciocínio é que, se o feminismo africano deve ter sucesso como um projeto de reforma humanitária, ele não pode aceitar o separatismo do sexo oposto. Evitar a exclusão masculina, portanto, torna-se uma característica definidora do feminismo africano que o diferencia do feminismo conforme é

conceituado no Ocidente. (MEKGWE, 2006, p. 16 *apud* LENINE;ALVES, 2022)

Outra crítica por parte do feminismo ocidental se refere aos movimentos feministas africanos não incluírem suficientemente mulheres trans e não-binárias em suas pautas.

Para além das questões internacionais, os movimentos feministas africanos também têm enfrentado desafios relacionados às questões econômicas e sociais. Muitas mulheres africanas enfrentam desigualdades econômicas e sociais graves, incluindo discriminação no emprego e acesso limitado a educação e serviços de saúde (DOVE, 1998). Os movimentos feministas africanos têm trabalhado para mudar essas desigualdades e fornecer às mulheres ferramentas e recursos para alcançar sua independência financeira.

Os movimentos feministas africanos têm trabalhado para promover a representação política e a liderança das mulheres em organizações sociais e políticas. Embora muitos países africanos tenham leis que garantem os direitos das mulheres, a representação real ainda é baixa em muitos países. Os movimentos feministas africanos têm promovido a liderança política das mulheres e garantindo que suas vozes sejam ouvidas em níveis nacionais e locais. Em resumo, os movimentos africanos têm uma história rica e diversa, mas ainda enfrentam muitos desafios, incluindo oposição cultural, falta de recursos e apoio governamental, e violência de gênero. Os feminismos africanos têm uma longa história de colaboração e solidariedade entre si, compartilhando conhecimentos, estratégias e recursos. Isso tem permitido a construção de uma rede de apoio e solidariedade entre os movimentos feministas africanos e é uma força importante na luta pela igualdade de gênero e pelos direitos das mulheres africanas, em direção a uma sociedade mais justa e igualitária (LENINE; ALVES, 2022).

O feminismo africano se aproxima, ou inclusive, pode ser interpretado como uma vertente do feminismo negro, exemplificado por Truth, hooks, Collins e Davis. Contudo, apesar de apresentar encontros teóricos, ainda existem diversas diferenças de acordo com cada localização geográfica, histórica, social e cultural. Podendo-se subdividir em feminismo afrolatinoamericano; feminismo afrocaribenho; feminismo afro-americano; feminismo africano; e feminismo das mulheres negras britânicas.

A seguir, exemplifico algumas teorias dos feminismos africanos, para melhor exemplificar os pontos de encontro e desencontro.

❖ *Motherism (Catherine Acholonu)*

O conceito de *Motherism* foi criado pela escritora, pesquisadora e ex-professora de Estudos Africanos de Cultura e Gênero, a nigeriana Catherine Acholonu. Este conceito apresenta que nas sociedades africanas as mulheres nunca viveram em desvantagem em relação ao homem. Segundo a pesquisadora (1995), a ideia patriarcal de que as mulheres seriam inferiores chegou à África através do colonialismo europeu e árabe, pois nestas ideologias e religiões a premissa de inferioridade feminina tem valor.

Acholonu (1995) exemplifica que a submissão das mulheres foi uma das formas que o colonialismo encontrou para deslegitimar o poder das mulheres nas sociedades africanas. O *Motherism* está diretamente ligado à importância da mulher na sua condição de mãe, a pesquisadora estabeleceu que a maternidade é uma essência da mulher e da cosmologia africana, e foi por esse motivo que as sociedades se desenvolveram sadiamente: (...) a cooperação com aquilo que é a natureza essencial para o entendimento do que é o *Motherism* e que a tarefa do *Motherism* é a de cuidar e proteger a coesão natural e essencial da família, da criança, da sociedade e do ambiente onde ela coexiste (ACHONOLU, 1995, pág. 93).

A partir deste conceito, a teoria feminista africana precisa estar associada à maternidade, pois é por meio dela que as mulheres africanas alcançam a liberdade psicológica e social, a concepção de mãe do *Motherism* representa o amor, a tolerância, e a cooperação entre homens e mulheres. Pois, segundo Acholonu, tanto homens como mulheres podem ser *Motherist*, basta que sejam preocupados com as ameaças que a África enfrenta, desde guerras, fome, exploração política e econômica. Sendo assim, um/a *Motherist* é quem busca cuidar e resguardar seu povo, baseado em preceitos humanistas.

Acholonu defende que as mulheres africanas não devem buscar uma igualdade, como a buscada no feminismo branco ocidental, pois segundo a teórica homens e mulheres devem conviver em complementaridade, a igualdade entre os sexos na cosmologia africana é “confrontacional e autodestrutiva” (ACHONOLU, 1995, pág. 106), sendo assim os homens devem permanecer dominantes nos segmentos sócio-políticos, enquanto as mulheres nos segmentos espirituais e metafísicos, ação essa que é mais compatível com a essência cultural africana.

❖ ***Womanism (Chikwenye Okonjo Ogunyemi)***

A crítica literária nigeriana Chikwenye Okonjo Ogunyemi defende o conceito *Womanism*¹⁷, semelhante à vertente cunhada pela escritora estadunidense Alice Walker. Enquanto Walker (1983) defende que o feminismo deve englobar mulheres brancas e negras, de qualquer contexto econômico, ou sexualidade, como forma de engrandecer a todas dentro da condição que é ser mulher. O *Womanism* defendido por Ogunyemi (1988) procura promover a complementaridade entre homens e mulheres na luta contra a discriminação da raça negra, e todas as suas formas de exploração.

Também é essencial que as *Womanists* africanas devem buscar sua auto-realização feminina, de acordo com cada contexto cultural em que se encontra inserida. Para Ogunyemi, cada mulher africana vive através do dialogismo e da colaboração com os homens, mas devem lutar pelo respeito, por papéis ativos e uma participação em todos os aspectos sociais, dividindo uma vida digna com os homens como seus aliados na construção de uma sociedade pós-colonial. Ogunyemi apresenta alguns fatores principais que devem ser enfrentados por toda mulher africana *Womanists*, como por exemplo: o capitalismo global e o consumo que empobrece os pobres; as questões da política de raça e da economia; as restrições impostas pelo gênero; feminismo e outras formas de imperialismo, etc. Fatores específicos da realidade das mulheres africanas que devem ser preocupações junto às questões familiares.

Apesar das semelhanças ao conceito de Alice Walker, existem algumas diferenças como a necessidade da maternidade na realidade africana, ou a contrariedade ao relacionamento homossexual, e às leis tradicionais africanas familiares que devem ser mantidas, segundo Ogunyemi, estas situações devem ser respeitadas no contexto africano, mas não seriam toleradas dentro do *Womanism* de Alice Walker.

❖ ***Stiwanism (Molara Ogundipe-Leslie)***

A nigeriana Molara Ogundipe-Leslie propõe mais uma alternativa ao feminismo ocidental, o *Stiwanism*, acrônimo de STIWA (Social Transformation Including Women In Africa). Essa proposta (1994) defende que é necessário lutar pela satisfação das necessidades femininas na atualidade, contudo, mantendo o respeito pelas tradições africanas. Os homens e

¹⁷ Em português brasileiro o conceito ficou conhecido por Mulherismo ou Mulherista. Como utilizado na obra *Em busca dos jardins de nossas mães*, de Alice Walker, com tradução de Stephanie Borges.

as mulheres devem construir uma sociedade harmoniosa, no qual as mulheres possam ser incluídas nos processos de transformação social e políticas de seus países.

E para isso, segundo Ogundipe-Leslie (1994), as mulheres africanas precisam ter papéis ativos nas diferentes esferas sociais, caso isso não aconteça uma sociedade nunca alcançará um processo de transformação necessário a todos. Os homens e mulheres devem seguir papéis complementares, em que trabalham juntos pelo bem da transformação social. A estudiosa também defende o casamento e a vida familiar, no qual raízes são constituídas, porém é essencial que a mulher africana se reconheça como parte de um continente subdesenvolvido, no qual suas lutas serão diferentes comparadas às lutas de mães brancas ou afro-americanas.

❖ *Africana Womanism (Clenora Hudson-Weems)*

A professora Cleonora Hudson-Weems desenvolveu o conceito *Africana Womanism*¹⁸ como uma ideologia exclusiva para todas as mulheres de descendência africana, independentemente de seu lugar geográfico. Apesar de este conceito ter sido fundamentado por uma intelectual mulher afro-americana, a teoria tem por base a cultura africana e concentra-se nas experiências, dificuldades e anseios das mulheres africanas.

O intuito deste conceito sempre foi de apresentar que as teorias feministas oriundas da Europa não são compatíveis com as mulheres negras, já que tais teorias são incapazes de compreender os valores da cultura africana, que incentivam a compatibilidade e a harmonia entre homens e mulheres, assim como também reforça a centralidade da família. E por essa razão, as africanas devem buscar reencontrar a sua ancestralidade, que é baseada em uma teoria matriarcal e afrocentrada. Para Hudson-Weems (1993), de acordo com a cosmologia africana, a mulher é igual ao homem, pois surgiram no mundo da mesma maneira, diferentemente da cosmologia europeia que vê a mulher como inferior ao homem.

As mulheres, segundo o *Africana Womanism*, devem enfrentar os obstáculos e preocupar-se com questões relacionadas à falta de acesso igual a oportunidades de trabalho, direito à saúde, direito à educação de seus filhos, mas principalmente, a mulher africana deve lutar contra o racismo.

Seguindo a cosmovisão africana, Hudson-Weems (1993) exemplifica que as mulheres devem se compreender como parte da cultura africana, ou seja, questões que para as feministas

¹⁸ Wanessa Yano é a responsável pela primeira tradução da obra para o nosso idioma. Publicado em 1993, ganha uma edição pela Editora Ananse, com o título de *Mulherismo Africana: Recuperando a nós mesmos* (2021)

ocidentais podem ser interpretadas como submissão, para as mulheres africanas torna-se empoderamento.

Ao analisar, por exemplo, essas quatro correntes do feminismo africano é possível perceber que apesar de suas particularidades, todas as correntes ou vertentes apresentam a importância de se caracterizarem como opostas ao feminismo ocidental. Defendem que as mulheres africanas devem tratar as questões de gênero diferentemente ao modo que as mulheres ocidentais tratam, pois a premissa destas correntes tem por finalidade aproximar as africanas das suas culturas, resgatando as tradições, e assim afastá-las da realidade ocidental.

Nas sociedades africanas o papel da mulher sempre foi visto como primordial e fundamental anteriormente ao colonialismo europeu. Sendo vista como a responsável pela vida, na dinâmica do viver em comunidades, e na continuidade das tradições e culturas de seu povo. Mas, após a chegada dos brancos, a condição social da mulher africana foi limitada e considerada insignificante, contribuindo para a dupla marginalização, iniciada no período colonial: mulher e negra.

Partindo dessa situação opressora, os estudos feministas ganham força com o objetivo de entender toda conjuntura da mulher, e nesse caso, da mulher negra africana, tanto no período passado quanto no presente. Junto aos estudos feministas, os estudos culturais, como a sociologia, história e literatura têm corroborado como grandes aliadas ao tentarmos compreender as diversas realidades africanas.

2.1.3. Feminismos e Interseccionalidade

A interseccionalidade é uma teoria que reconhece que as pessoas são afetadas por múltiplas formas de opressão, como raça, gênero, orientação sexual e classe social, e que essas formas de opressão se relacionam e se somam no contexto sócio-histórico. A interseccionalidade é frequentemente usada para entender como a opressão de gênero afeta diferentes grupos de mulheres de maneiras únicas e diferentes.

Em 1989, Kimberlé Crenshaw publicou em inglês o artigo “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, inaugurando o termo interseccionalidade. Posteriormente, em 1991, reaplicou na publicação “Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres de cor” para descrever a localização interseccional das mulheres negras e sua marginalização estrutural, aportada

à teoria crítica da raça e conceito provisório de interseccionalidade. (AKOTIRENE, 2019, p. 35)

Por exemplo, uma mulher negra não apenas enfrenta a opressão de gênero, mas também a opressão racial e de classe, podendo amplificar as desigualdades e dificuldades que ela enfrenta em sua experiência de vida. A interseccionalidade ajuda as teóricas/os a reconhecer essas múltiplas camadas de desigualdade, e a compreender como elas se relacionam ao criarem desvantagens ainda maiores dentro da sociedade.

Algumas feministas argumentam que o movimento precisa incorporar uma abordagem interseccional para ser verdadeiramente inclusivo e eficaz. Isso significa considerar como as diferentes formas de opressão se relacionam e como elas afetam diferentes mulheres de maneiras diferentes. Isso também significa trabalhar para dismantelar todas as formas de opressão e não apenas a opressão de gênero.

A interseccionalidade é uma abordagem importante porque ajuda a reconhecer que as mulheres não são um grupo homogêneo e que as desigualdades de gênero se sobrepõem e se somam com outras formas de opressão: como raça, orientação sexual, identidade de gênero e capacidade. Isso significa que as mulheres de diferentes grupos étnicos, orientações sexuais, identidades de gênero enfrentam desafios únicos e diferentes e precisam de soluções específicas para suas necessidades para além de ser “apenas” mulher:

se alguém ‘é’ uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é (...) o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas (...) [e] se tornou impossível separar a noção de ‘gênero’ das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida (BUTLER, 2003, p. 20)

A interseccionalidade ajuda a dismantelar a opressão de gênero de maneira mais completa e eficaz. Ao considerar as múltiplas formas de opressão e como elas se relacionam, é possível identificar e desafiar as estruturas e sistemas que mantêm a opressão em vigor. Além disso, ao abordar as desigualdades de gênero de maneira interseccional, é possível construir uma sociedade mais justa e igualitária para todas as pessoas, independentemente de sua raça, orientação sexual, identidade de gênero ou capacidade física.

Também sendo aplicada em outras lutas por direitos, como a luta pela igualdade racial, direitos LGBTQIA+ e direitos das pessoas com deficiência. Além disso, é importante ressaltar que a interseccionalidade é uma abordagem dinâmica e inovadora que continua a evoluir e se desenvolver à medida que as pessoas continuam a se engajar em lutas por direitos e igualdade.

Sendo fundamental seguir se educando e se atualizando sobre essa abordagem para poder contribuir para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária para todas as pessoas.

A proposta de trabalho com essas categorias [interseccionalidade, categorias de articulação] é oferecer ferramentas analíticas para apreender a articulação de múltiplas diferenças e desigualdades. É importante destacar que já não se trata da diferença sexual, nem da relação entre gênero e raça ou gênero e sexualidade, mas da diferença, em sentido amplo, para dar cabida às interações entre possíveis diferenças em contextos específicos (PISCITELLI, 2008, p. 266)

Além disso, a interseccionalidade também se aplica a como as pessoas são afetadas pelas desigualdades e opressões de forma diferente, dependendo de suas posições sociais e identidades. Por exemplo, voltando ao exemplo da mulher negra, ela enfrentará desafios e opressões diferentes de um homem branco, devido às interseções de gênero, raça e classe. Segundo Carla Akotirene (2019, p. 39) “A interseccionalidade instrumentaliza os movimentos antirracistas, feministas e instâncias protetivas dos direitos humanos a lidarem com as pautas das mulheres negras”. Por exemplo, uma mulher negra pode enfrentar discriminação baseada tanto na raça quanto no gênero, o que pode afetar sua vida de maneira diferente do que uma mulher branca. Uma pessoa trans, e negra, pode enfrentar discriminação baseada tanto na raça quanto na identidade de gênero, o que pode afetar sua vida de maneira ainda mais diferente. O conceito nos ajuda a entender que as desigualdades não são causadas por características individuais, mas sim por estruturas sociais e sistemas opressivos. E pôr a interseccionalidade ser marcada por estruturas sociais e pela dominação do eixo mais forte da sociedade, o conceito possui uma abordagem cíclica, em que as desigualdades e opressões se reforçam mutuamente (HENNING, 2015).

A interseccionalidade, especialmente quando conectada com o feminismo negro, ajuda a compreender como as representações negativas e estereotipadas de pessoas negras na mídia e na cultura contribuem para a discriminação e opressão, como as pessoas negras são as mais afetadas por questões ambientais e de saúde. A interseccionalidade negra também aponta para a importância de se considerar as diferenças dentro da comunidade negra, como as diferenças econômicas, regionais e de geração, na compreensão da opressão racial. Por exemplo, a discriminação racial pode levar a desigualdade econômica, o que pode, por sua vez, ocasionar em maiores taxas de risco a saúde mental e física. Entender as interconexões entre diferentes formas de opressão é crucial para desenvolver soluções abrangentes e eficazes. Ao existir essa conexão entre os marcadores sociais é fundamental que as organizações e instituições se

esforcem para sempre incluir a perspectiva da interseccionalidade em suas ações, políticas e programas. Isso inclui ouvir e dar espaço para as vozes e lideranças de grupos marginalizados, e trabalhar para dismantelar as estruturas e sistemas opressivos que causam desigualdades.

A interseccionalidade não é apenas uma questão teórica, mas também tem implicações práticas para a vida das pessoas. A falta de compreensão e consideração da interseccionalidade pode levar a políticas e programas que não são eficazes, ou até mesmo prejudiciais para certos grupos de pessoas. Por exemplo, a falta de consideração da interseccionalidade na política de saúde pode levar a programas que não levam em conta as necessidades específicas de mulheres negras ou de pessoas trans, ocasionando em falta de acesso a cuidados de saúde adequados e a taxas mais altas de morbidade e mortalidade. Isso requer comprometimento contínuo e trabalho ativo de todos os setores sociais, para então em conjunto dismantelar as estruturas e sistemas opressivos com a construção de soluções inclusivas e equitativas (HENNING, 2015).

É importante realçar que a interseccionalidade não é uma ideia recente, dos últimos anos, e sim um debate que já acontece em diversos setores da sociedade. Mulheres negras, indígenas e outras mulheres de grupos marginalizados há muito tempo têm apontado para como as desigualdades e opressões se sobrepõem e se relacionam. Por exemplo, a escritora e ativista Angela Davis e a teórica bell hooks são algumas das principais pensadoras feministas interseccionais. Suas obras e teorias fornecem uma compreensão valiosa sobre como as desigualdades e opressões se relacionam e como é possível lutar contra elas. É importante que essas vozes e perspectivas sejam ouvidas e valorizadas na luta por igualdade e justiça. Isso inclui dar espaço e amplificar as vozes de mulheres negras, indígenas, trans e outras pessoas de grupos marginalizados que sofrem com os sistemas opressivos.

O feminismo interseccional reconhece que os feminismos interpretados como tradicionais têm sido frequentemente limitados pela uma falta de inclusão, não abordando as experiências dos grupos marginalizados pela sociedade padrão. Visa criar movimentos mais inclusivos e interseccionais, que trabalham ativamente para centrar as diversas vozes e experiências desses grupos, incluindo mulheres de cor, mulheres de baixos rendimentos, mulheres trans, mulheres deficientes, entre outras.

A 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 opressões 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, *apud* AKOTIRENE, 2019, p. 42)

Interseccionalidade não se trata apenas de reconhecer as formas de intersecção das diferentes formas de opressão, mas também de compreender e desafiar as formas em que o privilégio e a opressão são reforçados e perpetuados dentro da sociedade. O feminismo interseccional visa criar uma sociedade mais justa e equitativa para todos os indivíduos, independentemente das suas identidades e experiências.

2.2. Rumo ao Feminismo Decolonial e do Sul-Global

Feminismo Decolonial e do Sul-Global é uma abordagem crítica do feminismo que se concentra nas intersecções entre opressões de gênero, raça, classe e colonização. Ele se desenvolveu a partir da luta das mulheres de diversas etnias na América Latina, África e Ásia, que sentiram que o feminismo ocidental não refletia suas realidades e não incluía suas lutas.

O feminismo decolonial e do Sul-Global enfatiza a importância de desconstruir as estruturas de poder e privilégios construídos durante a colonização, e de construir uma solidariedade internacional baseada na justiça e igualdade para todas as mulheres. Pois segundo Ballestrin (2017), tanto o feminismo como o estudo pós-colonialista, a problematização do sujeito ocidental homem e branco nos discursos imperialistas é um ponto de partida fundamental para análise e estudo.

Além disso, o feminismo decolonial e do Sul-Global também se concentra em desafiar as narrativas dominantes e eurocentristas que apresentam a história e a cultura do Sul global como inferior e passivo:

Uma perspectiva feminista pós colonial exige que se aprenda a ler representações literárias de mulheres levando em conta tanto o sujeito quanto o meio de representação. Exige também um letramento crítico geral, isto é, a capacidade de ler o mundo (especificamente, nesse contexto, as relações de gênero) com um olhar crítico. (BAHRI, 2012, p. 660)

Enfatizando a importância de incluir as perspectivas e lutas das mulheres LGBTQIA+, mulheres pobres, mulheres idosas e mulheres com deficiência, que são frequentemente excluídas do movimento feminista tradicional. O feminismo decolonial e do Sul-Global também se concentra na descolonização do conhecimento, questionando a lógica e as práticas

do saber científico e acadêmico que são profundamente influenciadas pelo colonialismo e pela dominação do Norte Global.

Isso inclui questionar as hierarquias entre as disciplinas, desafiar a noção de objetividade e valorizar as perspectivas epistemológicas do Sul global. Em resumo, o feminismo decolonial e do Sul-Global é uma abordagem crítica e interseccional do feminismo que se concentra nas lutas das mulheres do Sul global contra a opressão de gênero, raça, classe e colonização, e busca construir uma solidariedade internacional baseada na justiça e igualdade para todas as mulheres. Ressaltando a importância de desconstruir as estruturas de poder e privilégios construídos durante a colonização, e de descolonizar o conhecimento e as narrativas dominantes:

Os campos do conhecimento e da literatura são terrenos férteis para as análises feministas e pós-coloniais preocupadas com a invisibilidade, o silenciamento e a subalternidade dos sujeitos produzidos pelo patriarcado e pelo colonialismo. (BALLESTRIN, 2017, p. 1037)

Na visão eurocêntrica dos colonizadores as criações culturais africanas foram apagadas ou inferiorizadas: seu conhecimento, filosofia, tradição oral foram menosprezadas e seus povos escravizados. Spivak (2010) exemplifica que estas ações são realizadas com o intuito de violar os direitos, tornando estas culturas cada vez mais inferiorizadas e subalternas, “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” (SPIVAK, 2010, p.16). Defende-se a necessidade de se reverter este processo de representações errôneas, e é permitindo um lugar de fala dentro de suas narrativas (RIBEIRO, 2019) que essas pessoas terão sua humanidade restaurada.

A voz e a escrita permitem visibilidade às mulheres negras, sair do silenciamento, não se permitir ficar calada e dessa forma ocupar com seus corpos e territórios espaços negados por quem detém a narrativa. A decisão de enfrentar a narrativa canônica (branca/europeia) é uma experiência dolorosa e ainda recheada de preconceitos e questionamentos, pois ainda é uma saída com a porta fechada para muitas mulheres. Mas às vezes o medo e a ansiedade do que essas escritoras podem encontrar não chega perto do medo que a escrita revela sobre elas mesmas:

Escrever é perigoso porque temos medo do que a escrita revela: os medos, as raivas, a força de uma mulher sob uma opressão tripla ou quádrupla. Porém neste ato reside nossa sobrevivência, porque uma mulher que escreve tem poder. E uma mulher com poder é temida. (ANZALDÚA, 1981 p.234.).

Se colocar como escritora é um ato de liberdade, não somente em uma forma simbólica, porque na prática cotidiana o rompimento dessa imagem está atrelado também à necessidade de sobrevivência, ou seja, não basta escrever e sim também se fazer como escritora. Djamila Ribeiro exemplifica “o falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir” (2019, p.64). As narrativas literárias ficcionais ou não, elaboram a realidade, e dessa forma, trazem uma reflexão sobre a História. Sempre levando em consideração a forma de se pensar no continente africano, e assim, criar uma teoria crítica com a identidade cultural africana, a partir do afrocentrismo e sem a interferência colonial.

Os povos colonizados herdaram traumas psíquicos, perderam significados espirituais, linguísticos e cosmológicos como parte da subjugação da Europa ao conhecimento de africanas e africanos, daí a marginalização das epistemes locais, [...] requerer um feminismo que aborde a produção de conhecimento a partir das categorias africanas e de como atualmente a antiguidade modela interconexões das relações sociais. (AKOTIRENE, 2019, p. 47)

Por isso a necessidade de se estabelecer as diferenças entre os diversos feminismos e estudos pós-coloniais, pois as mulheres africanas não se sentem confortáveis na “caixinha” das feministas, ou vice-versa. Podemos, sem generalizar, exemplificar que as mulheres africanas apóiam os movimentos feministas ocidentais, mas não se sentem representadas pelo mesmo, ou seja, é fundamental compreender as suas realidades, objetivos, desejos e lutas. E apesar de possuírem o mesmo valor e importância dos feminismos ocidentais, são distintos e merecem ser reconhecidos como movimentos Feministas Decoloniais e do Sul Global.

Alguns teóricas importantes no campo do Sul Global, incluem:

Gloria Anzaldúa: escritora e teórica feminista chicana que escreveu extensivamente sobre raça, gênero, sexualidade e colonização. Seu livro *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza* (1987) é considerado uma obra-chave no campo do feminismo decolonial.

María Lugones: filósofa, feminista e ativista argentina. Reconhecida por suas contribuições na filosofia e teoria crítica da raça, seu trabalho explorou as intersecções entre a opressão de gênero, raça e classe social. Em suas obras desenvolveu teorias sobre opressão, poder e resistência, abordando temas como a colonialidade do poder, a violência de gênero e a intersecção entre as opressões. Lugones também foi uma defensora dos direitos das mulheres e das minorias étnicas e sexuais.

Chela Sandoval: uma teórica feminista afro-americana que desenvolveu a teoria da "diferença mestiça" para analisar as intersecções entre raça, gênero e sexualidade. Notável

teórica do feminismo pós-colonial e do feminismo do terceiro mundo. Ela também é conhecida por seu trabalho sobre a relação entre tecnologia e opressão.

bell hooks: Gloria Jean Watkins foi uma escritora e teórica feminista afro-americana. hooks publicou mais de trinta livros e escreveu numerosos artigos acadêmicos sobre raça, gênero, sexualidade e opressão. Ela é conhecida por sua abordagem crítica do feminismo branco e sua defesa da luta das mulheres negras.

Angela Davis: ativista, professora e teórica feminista afro-americana que escreveu extensivamente sobre raça, gênero, sexualidade e opressão. Ela alcançou notoriedade mundial na década de 1970 como integrante do Partido Comunista dos Estados Unidos, dos Panteras Negras, assim como pela sua militância pelos direitos das mulheres e contra a discriminação social e racial nos Estados Unidos.

Chandra Talpade Mohanty: é professora de estudos sobre mulheres e gênero, sociologia e fundamentos culturais da educação. Teórica feminista indiana que escreveu sobre as questões relacionadas ao feminismo e ao feminismo decolonial. Ela é conhecida por sua crítica à representação das mulheres do Terceiro Mundo na mídia ocidental e por sua defesa da luta das mulheres do Sul Global.

Audre Lorde: uma escritora, poeta e ativista feminista afro-americana que escreveu sobre raça, gênero, sexualidade e opressão. Ela é conhecida por sua defesa da luta das mulheres negras e por sua abordagem interseccional do feminismo e por seu ativismo dos direitos civis e LGBTQIA+.

Gayatri Chakravorty Spivak: crítica literária e teórica feminista indiana que escreveu sobre questões relacionadas ao feminismo e ao feminismo decolonial. Ela é conhecida por sua crítica à representação das mulheres do Terceiro Mundo na literatura ocidental e pelo seu direito à voz. Mais conhecida por seu artigo *Can the Subaltern Speak?* (1985), considerado um texto fundamental sobre o Pós-Colonialismo.

Rita Segato: antropóloga argentina, conhecida por suas contribuições à antropologia feminista, crítica e teoria pós-colonial. Em suas obras desenvolveu teorias sobre a violência de gênero, a relação entre colonialismo e patriarcado, e a importância da interdisciplinaridade na análise das opressões. Reconhecida internacionalmente por sua atuação como ativista e defensora dos direitos das mulheres e das minorias étnicas e sexuais na América Latina, tendo sido uma das principais vozes na luta contra a violência de gênero e os feminicídios na região.

Yuderkys Espinosa Miñoso: filósofa, escritora, docente e pesquisadora do feminismo decolonial. Comprometida com a luta antirracista, antissexista e decolonial, Miñoso é reconhecida como uma das principais vozes dos estudos do feminismo decolonial, trazendo

outras perspectivas que questionam a "colonialidade da razão feminista", conceito que ela mesma cunhou em um de seus vídeos. Seu trabalho e influência na luta pelos direitos das mulheres e das minorias étnicas e sexuais continua inspirando muitos ativistas e acadêmicos ao redor do mundo.

Leila Ahmed: teórica feminista egípcia-americana e especialista em estudos islâmicos. Ela é conhecida por sua abordagem crítica das representações das mulheres islâmicas na mídia ocidental e pela análise que desenvolveu sobre o uso do véu pelas mulheres muçulmanas nos Estados Unidos.

Lélia González: importante intelectual brasileira e reconhecida como uma das principais figuras do movimento negro e feminista no Brasil, tendo contribuído significativamente para a luta contra o racismo e a discriminação de gênero no país. Em suas obras analisa a intersecção entre as opressões de raça e gênero na sociedade brasileira, apontando as formas pelas quais a cultura brasileira perpetua estereótipos e preconceitos em relação aos negros e às mulheres. González também atuou ativamente na militância política, tendo sido fundadora do Movimento Negro Unificado (MNU) e do Coletivo Feminista de São Paulo.

Essas são apenas algumas das muitas teóricas e pensadoras importantes no campo do feminismo decolonial e do pós-colonialismo, cada uma trazendo sua própria perspectiva, realidade, experiências e contribuição para a compreensão das questões de gênero, raça e colonização do período colonial e da atualidade.

3. EU, MULHER: AUTORIA FEMININA COMO REPRESENTAÇÃO

Pós-colonial como termo refere-se à era após a colonização pelos imperialistas europeus. Como abordagem literária ou crítica, aborda a literatura de autores das terras anteriormente colonizadas. A teoria pós-colonial surgiu na década de 1970, e muitos creditam o livro de Edward Said, *Orientalismo* (1978), como o trabalho fundador desta orientação teórica. A teoria está sob constante escrutínio, por suas várias conotações e implicações.

Ashcroft, Griffiths e Tiffin afirmam que “a ideia de teoria literária pós-colonial emerge da incapacidade da teoria europeia de lidar adequadamente com as complexidades e proveniência cultural variada da escrita pós-colonial.” (1989, p.11). Anteriormente o pós-colonialismo era quase restrito apenas às antigas sociedades colonizadas, a teorização pós-colonial mais recente veio ampliar o conceito. O pós-colonialismo inclui o tempo da colonização, uma vez que “o colonial não está morto, uma vez que vive em seus efeitos posteriores” (HALL, 1996, p. 247-48).

Em muitas sociedades ocidentais, desde a década de 1960, os direitos e as liberdades das mulheres foram considerados como privilegiados necessários à democracia, à civilização e ao desenvolvimento. Uma onda de consciência feminina varreu o mundo ocidental desde o início dos movimentos feministas no início do século XX até a conscientização crescente de direitos iguais no terceiro mundo ao final do século. Maggie Humm resume a importância da mudança de pensamento que o feminismo tem em seu prefácio ao livro de ensaios feministas *Feminism, a Reader*: “O feminismo questiona radicalmente nossa compreensão de homens e mulheres e as estruturas sociais que mantêm suas diferenças” (xi, 1992). O feminismo radical pode ser considerado uma das inovações políticas mais poderosas do século XX.

Quando os estudos sobre mulheres começaram a se envolver em questões transculturais e transfronteiriças na década de 1970, os estudiosos começaram a focar sua atenção nas mulheres colonizadas (VERGÈS, 2020). A onda feminista progrediu do oeste para o leste e sul. As mulheres do terceiro mundo começaram a fazer barulho. O interesse acadêmico pelas questões femininas estava crescendo também nas universidades do terceiro mundo na década de 1970. Por exemplo, na Nigéria, o número crescente de pessoas questionando o lugar da mulher na busca pela democracia e mudança no país levou ao nascimento de uma associação feminista radical Women In Nigeria (WIN) em 1982 (ABDULLAH-OLUKOSHI & OLUKOSHI, 1989).

Nos círculos literários africanos, a crítica literária feminista começou a ganhar terreno apenas no final dos anos 1980 (NFAH-ABBENYI, 2005). Isso pode explicar em parte por que algumas das escritoras africanas de segunda geração no final dos anos 1970 e início dos anos 1980, como a senegalesa Mariama Bâ e a nigeriana Buchi Emecheta, não se rotularam automaticamente como escritoras feministas, mesmo que sua perspectiva fosse bastante feminista.

O novo ponto de vista feminista era atraente também para as pesquisadoras feministas ocidentais. À medida que as feministas ocidentais mudaram seu foco de estudo para as mulheres do Terceiro Mundo, e o Sul Global, no entanto, elas gradualmente perceberam o perigo ético envolvido em tentar falar pelas mulheres como um grupo universal e unificado.

A ordem social no Sul Global pode parecer primitiva, exploradora e claramente injusta com as mulheres, especialmente para olhos não treinados, mas com base em que alguém pode criticar a situação sem conhecer o contexto cultural e histórico da sociedade em que vivem e seus pontos de vista. De fato, o feminismo ocidental enfrenta questões complexas ao discutir as mulheres do Terceiro Mundo. É impossível colocar em questão apenas as mulheres e sua cultura sem levar em consideração a história do colonialismo. Essa intrincada relação entre pesquisadores ocidentais e seu objeto de estudo tem causado grande debate. Como Chandra Talpade Mohanty aponta em seu artigo *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*: “A escrita feminista ocidental sobre as mulheres no Terceiro Mundo deve ser considerada no contexto da hegemonia global da erudição ocidental” (1988, p. 68).

Chandra T. Mohanty quer chamar a atenção para os efeitos políticos prejudiciais das estudiosas feministas ocidentais sobre as mulheres não ocidentais com seu novo tipo de colonialismo cultural. Aos olhos de certas mulheres do sul global, o feminismo ocidental se funde com a ideia de imperialismo. Para combater esse problema, Mohanty (1988) sugere que se deve prestar atenção especial não apenas ao *background* cultural do objeto de estudo, mas também ao do pesquisador. Embora seja preciso estar ciente dos efeitos negativos do imperialismo cultural e escolher cuidadosamente o ponto de partida para um estudo, são, no entanto, os efeitos do colonialismo que fornecem os meios para que esse estudo ocorra. O imperialismo cultural da colonização britânica impôs o inglês aos povos das terras colonizadas. A linguagem agia como outro meio de escravidão quando o uso da língua materna era suprimido pelo status superior da língua do colonizador.

Alguns ramos do feminismo assumem que todas as mulheres são iguais. Isso pode impedir um estudo das mulheres do Terceiro Mundo/Sul Global, que é sensível à especificidade cultural. Não deveria ser uma prerrogativa que as mulheres sejam iguais, ou que todas as

mulheres do Terceiro Mundo sejam iguais. Assim, além dos antecedentes culturais, sociais e históricos já mencionados, deve-se considerar também raça, classe e sexualidade, segundo os estudos da Interseccionalidade, como foi brevemente apresentado no capítulo 2 desta dissertação.

Para ser capaz de entender a cultura mais profundamente, é preciso ser absorvido por ela por meio da leitura de literatura, conversando com pessoas daquele contexto cultural ou experimentando partes de sua cultura de outra forma (LAJOLO, 1988). Os textos literários podem fornecer um excelente pano de fundo para estudos culturais posteriores.

A leitura de Buchi Emecheta, por exemplo, pode revelar a localização social e cultural das mulheres na sociedade Igbo da África Ocidental da Nigéria. Ele desafia as definições e estereótipos predominantes que existem sobre as mulheres do Terceiro Mundo na mídia e alguns pensamentos feministas ocidentais. Como observa Mohanty, o discurso feminista ocidental define a mulher do Terceiro Mundo fora das relações sociais, em vez de examiná-la por meio dessas mesmas estruturas (1988, p.82). O problema aqui reside no estudo de estruturas familiares com padrões ocidentais, muitas vezes resultando em termos como subdesenvolvido ou em desenvolvimento. Portanto, não é de admirar que uma “mulher média do Terceiro Mundo” seja a imagem imposta de uma mulher nas sociedades não-ocidentais (MOHANTY 1988, p.83).

A literatura, por outro lado, dá espaço à auto-reflexão e, acima de tudo, à imaginação. Ao ler *As Alegrias da Maternidade* (1979) e *Niketche – uma história de poligamia* (2002), a pessoa não está presa à tendência colonizadora da missão civilizadora do feminismo ocidental, mas é considerada parte da cultura como uma estudante observadora, pois são sujeitos pertencentes a essas realidades que nos narram suas histórias.

Ao discutir a literatura do Sul Global, e especialmente a do continente africano, inevitavelmente nos deparamos com os termos *pós-colonial* e *literatura negra*, assim como o termo *literatura feminista negra*. Todos os termos acima são bastante vastos e complexos, razão pela qual uma breve introdução será apresentada para permitir uma melhor base para a análise das obras literárias em questão.

O termo “negro” é, sem dúvida, insuficiente. O termo “negro” nem começa a descrever a variedade cultural que abrange as realidades do Terceiro Mundo e/ou Sul Global, assim como na literatura afro-americana. Enquanto Henry Louis Gates Jr. desembaraça a literatura negra em seu ensaio *Criticism in the Jungle*, ele faz algumas marcas interessantes de se observar.

O cânone africano “ocupa espaço em pelo menos duas tradições: uma tradição literária europeia ou americana e uma das várias tradições negras relacionadas, mas distintas” (1984, p.

4). Isso deixa a obra literária negra produzida na língua ocidental dupla com sua dupla herança. Gates continua: “Seus tons visuais são branco e preto e seus tons auditivos são padrão e vernáculo” (1984, p. 4). O vernáculo na tradição africana é o padrão do qual derivam os textos negros. As formas literárias orais negras adicionadas às tradições literárias europeias formam um novo tipo da literatura negra. Emecheta e Chiziane, por exemplo, recorrem à tradição oral, como veremos adiante. No entanto, identificar o vernáculo em textos negros geralmente leva à rejeição da estrutura do texto. Gates vê que a linguagem real do texto na literatura negra é reprimida e a estrutura da linguagem torna-se transparente (1984, p. 5-6). Segundo Gates, a repressão pode ser vista também no estudo dos textos, em muitos casos os textos negros são vistos como material para sociologia ou antropologia, ao invés de pura literatura.

No meu ponto de vista, isso pode ser endereçado aos cânones ocidentais. O estudo interdisciplinar de qualquer obra literária pode produzir conhecimento no campo antropológico ou sociológico, e para o leitor ocidental, os textos negros permitem esse tipo de estudo talvez em um nível ainda mais concreto do que os textos ocidentais canonizados. O mesmo pode ser dito sobre o leitor africano que estuda, por exemplo, as Brontës. Uma obra literária é quase sempre um reflexo da sociedade ou cultura inerente ao escritor. E o que Gates (1984, p. 5-6) vê como uma característica importante da literatura negra, e afirma que o pesquisador inconsciente é um fracasso, é a figuração e a descrição dos textos negros. As formas elaboradas significam as coisas em um nível em que se precisa de alfabetização metafórica. As metáforas são comuns a todos os tipos de literatura, mas o leitor precisa ter atenção especial ao estudar textos negros e/ou africanos. Isso não significa que o leitor não iniciado seria incapaz de ler esses textos, mas conhecer alguns dos antecedentes ajudará a entender os textos como parte da tradição cultural. Alguns críticos literários africanos alegaram que não há necessidade específica de uma teoria literária, que a literatura em si é uma forte evidência da singularidade e da “africanidade” por si só.

Joseph Obi, sociólogo nigeriano, avalia que “nossa compreensão da relação mais ampla entre o texto e o contexto da literatura africana pode muito bem ser aprimorada pela perspectiva sociológica” (2002, p. 11). Portanto, o estudo da sociologia da literatura não deve ser menosprezado. E a literatura africana, assim como a sociedade, tem sido dominada pelos homens. As autoras africanas não tinham acesso fácil à publicação, até a escrita era quase impossível devido ao pouco tempo extra que uma mulher tinha depois de cuidar de todas as tarefas domésticas. No entanto, as mulheres desempenharam um papel significativo na arte de contar histórias e cantar poesia. Algumas mulheres tornaram-se semiprofissionais e tinham seu próprio repertório de canções e histórias. A maioria das mulheres receberam o título de cantora

doméstica, ou seja, cantar e contar histórias era uma prática muito informal e fazia parte natural da vida diária. Susan Andrade afirma que o espírito de nacionalismo fez com que as romancistas mulheres “ocupassem o mercado literário moderno – por volta da época da descolonização” (2002, p. 42). Com base nessa noção, pode-se argumentar que toda a literatura africana escrita por mulheres é pós-colonial.

A maior parte da literatura da África Ocidental, embora seja um legado da era colonial escrita principalmente em línguas europeias, tem suas raízes na tradição oral de contar histórias. Estudiosos africanos até introduziram o termo “oralitura” em oposição a literatura para enfatizar a importância da tradição oral na literatura negra africana. Os autores africanos são, portanto, não apenas escritores, mas também transcritores; a literatura oral inclui a origem do folclore oral, que é o contador de histórias ou o performer.

De acordo com Inyama (1992, p. 110), o folclore é uma poderosa fonte e influência no desenvolvimento da moderna escrita africana; portanto, não é surpreendente encontrar tantos elementos do velho mundo espiritual da cultura nigeriana em *As Alegrias da Maternidade*, e da cultura moçambicana em *Niketche*. As crenças tradicionais também mostram a forma como a mulher é pensada na sociedade. A cultura e a sua tradição oral foram a primeira fonte de inspiração para Emecheta e Chiziane começarem a contar histórias, ou seja, a escreverem.

“Dizem que sou romancista e que fui a primeira mulher moçambicana a escrever um romance (...) mas eu afirmo: sou contadora de estórias, estórias grandes e pequenas. Inspiro-me nos contos à volta da fogueira, minha primeira escola de arte” (Depoimento de Paulina Chiziane na contracapa de *Niketche*, Lisboa: Caminho, 2002).

Os textos literários têm a vantagem de oportunizar uma educação sutil e deixar espaço para observações pessoais. Uma maneira de tentar aprender sobre uma cultura estrangeira é ir ao local e passar um período no local - isso provavelmente resultaria em um entendimento em nível sociológico e talvez antropológico. No entanto, como dito acima, a literatura pode ser uma ferramenta muito educacional para se descobrir novas culturas e realidades

3.1. Representação Cultural e Social em *Niketche*

O romance *Niketche*, de Paulina Chiziane, trata do assunto poligamia em uma família formada por Rami e Tony, e as amantes de Tony. Na cultura matrimonial de Moçambique, a poligamia é algo esperado por parte do homem, sendo essencial que o homem tenha várias

mulheres e filhos. Mesmo a poligamia sendo algo ilegal por parte da lei e da religião herdada pós colonização, os homens veem a poligamia como a chance de serem tratados como reis, recebendo a melhor porção de comida, atenção e zero responsabilidade. A personagem de Tony vivia desta forma até a sua esposa, Rami, descobrir as suas outras famílias. A narrativa do romance se encontra na perspectiva de Rami, iniciando com seu filho quebrando o vidro de um carro. Neste momento, seu marido Tony é requisitado para resolver o problema, contudo, ele não se encontra presente. Neste momento Rami percebe que Tony nunca está em casa por ela ou pelas crianças, visitando a casa apenas para trocar de roupa e sumir novamente.

Rami começa a desconfiar de seu marido, a partir deste ponto narrativo ela passa a procurar e encontrar as amantes de Tony espalhadas por Moçambique. O leitor é apresentado a Julieta, Lu, Saly e Mauá. No primeiro momento, Rami as vê como inimigas, mas com o passar do tempo percebe que as amantes também foram abandonadas por Tony, pois “todos os homens são polígamos. O homem é uma espécie humana com vários corações, um para cada mulher” (CHIZIANE, 2004, p. 69).

A narrativa se torna cada vez mais interessante conforme as mulheres começam a se unir, como uma forma mostrar sua força e importância, contra Tony e seus caprichos. Rami toma a frente por ser a esposa oficial, a primeira mulher, e procura incentivar as outras mulheres a tomarem as rédeas de suas vidas, com trabalhos assalariados, se libertando do auxílio financeiro do homem. Enquanto isso, Tony se vê cada vez mais encurralado com tantas mulheres agindo contra suas vontades, e assim procura novas amantes.

Um ponto apresentado no romance é a diferenciação da criação de mulheres do norte e do sul de Moçambique. No Norte, a mulher, enquanto jovem, é introduzida aos estudos do amor, permitindo que ela reconheça o poder de seu corpo e o utilize para prender os homens que deseja. Rami, como uma mulher do sul, não teve acesso a esses ensinamentos, e a personagem se questiona enquanto uma mulher e esposa “incompleta” na arte do amor. Ela questiona sua capacidade como mulher, enquanto na realidade a poligamia dos homens é algo enraizado e incentivado pelas tradições antigas. Quanto mais mulheres em sua vida, mais homem será perante a sociedade:

Poligamia é o destino de tantas mulheres neste mundo desde os tempos sem memória. Conheço um povo sem poligamia: o povo macua. Este povo deixou as suas raízes e apoligamou-se por influência da religião. Islamizou-se. Os homens deste povo aproveitaram a ocasião e converteram-se de imediato. Porque poligamia é poder, porque é bom ser patriarca e dominar. Conheço um povo com tradição poligâmica: o meu, do sul do meu país. Inspirado no papa, nos padres e nos santos, disse não à poligamia. Cristianizou-se. Jurou deixar

os costumes bárbaros de casar com muitas mulheres para tornar-se monógamo ou celibatário. Tinha o poder e renunciou. A prática mostrou que com uma só esposa não se faz um grande patriarca. Por isso os homens deste povo hoje reclamam o estatuto perdido e querem regressar às raízes. Praticam uma poligamia tipo ilegal, informal, sem cumprir os devidos mandamentos. Um dia dizem não aos costumes, sim ao cristianismo e à lei. No momento seguinte, dizem não onde disseram sim, ou sim onde disseram não. Contradizem-se, mas é fácil de entender. A poligamia dá privilégios. Ter mordomia é coisa boa: uma mulher para cozinhar, outra para lavar os pés, uma para passear, outra para passar a noite. Ter reprodutoras de mão-de-obra, para as pastagens e gado, para os campos de cereais, para tudo, sem o menor esforço, pelos simples facto de ter nascido homem (CHIZIANE, 2004, p. 92)

Uma característica interessante da obra é apresentar Rami tendo conversas com o seu reflexo no espelho, mantendo uma conversa que contém respostas não apenas para ela mesma, mas para todas as mulheres presentes na obra. O reflexo, que também pode ser uma representação do subconsciente de Remi, responde às dúvidas e inseguranças que as mulheres possuem em uma sociedade poligâmica, as incentivando a jamais diminuir-se para um homem infiel que pensa apenas em si mesmo. Ao longo do romance as amantes de Tony vão se desprendendo emocionalmente e financeiramente dele, contudo, Rami permanece presa ao seu marido. Por ser a mulher oficial e por, de certa forma, acreditar e ainda o amar. Mas ao continuar nessa posição, Rami acaba concretizando uma vida infeliz e sem voz própria.

Após a morte falsa de Tony e ninguém acreditar em Rami quando a mesma não reconhece o corpo de Tony, ela passa pelo ritual Kutchinga, que consiste em ser violentada pelas mulheres da família de Tony tendo seu cabelo raspado, seu corpo marcado, seus pertences tirados, e ser entregue contra sua vontade ao irmão de Tony, para uma noite de sexo. Após a morte de seu marido, no caso Tony, ela só poderia ter outra relação com algum parente de seu falecido marido. Como sabemos que Tony não está morto, ele logo retorna de sua viagem e descobre que sua esposa passou pelo ritual, desesperando-se tenta retomar a sua vida. Após perceber que todas as suas amantes recuperaram as suas identidades, Tony redireciona o seu foco para Rami, tentando recuperar o seu amor e submissão. Contudo, Rami já não possui a capacidade de retomar seu casamento com ele, e apesar do leitor torcer por sua decisão no momento, por finalmente estar livre de um marido horrível, torcemos para que ela se junte às antigas amantes de Tony e busque sua liberdade total. Mas esse livro tem um final agridoce já que não congratula Rami pelo seu crescimento e maturidade, pois o livro finaliza com Rami grávida do irmão de Tony, tornando-a mais uma vez a mulher por trás de um homem. É perceptível ao longo do livro a vantagem que os homens possuem nessa sociedade, enquanto as mulheres lutam para permanecerem vivas e dignas em uma sociedade que só as vê como

serventes das vontades dos homens, sendo constantemente menosprezadas e diminuídas a corpos.

Nascida nas províncias da Zambézia e Nampula, localizadas na região norte de Moçambique, a cultura predominante é a macua, *Niketche* “é a dança do sol e da lua, dança do vento e da chuva, dança da criação. Uma dança que mexe, que aquece. Que imobiliza o corpo e faz a alma voar” (CHIZIANE, 2004, p. 160). A dança *niketche* é executada ao som ritmado dos batusques, e representa uma forma autêntica de expressão da feminilidade moçambicana, em uma região do país onde a estrutura familiar é predominantemente matriarcal. Isso cria um contraste - ou melhor dizendo, uma contradança - com a tradição do sul do país, onde o patriarcalismo é dominante e onde a personagem principal Rami tem suas raízes. No entanto, a autora Paulina Chiziane não se limita a simplesmente contrastar esses valores culturais. Ela também traz à tona uma outra perspectiva cultural na dança. As tradições familiares em Moçambique foram afetadas por duas influências significativas: o islamismo no norte, que tornou a região mais patriarcal e poligâmica, e o catolicismo no sul, que contestou essa prática.

Com um olhar aguçado e sensível para as tradições nacionais, Chiziane apresenta a história familiar de Rami, uma narradora e protagonista do sul que é traída e substituída por outras quatro mulheres de diferentes partes do país, em virtude da prática poligâmica de seu marido Tony. Cada uma dessas mulheres representa, na visão da narradora, uma possibilidade de união nacional, com o homem das cinco casas como figura central: "Nós já somos uma variação, em línguas, em hábitos, em culturas. Somos uma amostra de norte a sul, o país inteiro nas mãos de um só homem. Em matéria de amor, o Tony simboliza a unidade nacional" (CHIZIANE, 2004, p. 161).

Ciente de que "as culturas são fronteiras invisíveis construindo a fortaleza do mundo" (CHIZIANE, 2004, p. 39), Rami embarca em uma jornada para conhecer as outras mulheres de seu marido. Ela fica surpresa ao descobrir em cada uma das casas de suas rivais algo que sempre lhe foi proibido em sua relação conjugal, como o retrato na parede com o marido, exibindo publicamente o amor, na casa de Julieta, a segunda esposa. Os encontros entre as mulheres são violentos, como fêmeas em defesa de seu macho, e acabam com Rami e Luísa, a terceira esposa, na cadeia. É somente a partir deste momento que Rami percebe que sua solidão é compartilhada por todas elas. Sentir a ausência do marido desejado e experimentar a solidão são experiências comuns nesta comunidade poligâmica, onde as certezas se tornam altamente relativas: "Ter é uma das muitas ilusões da existência, porque o ser humano nasce e morre de mãos vazias. Tudo o que julgamos ter, é-nos emprestado pela vida durante pouco tempo" (CHIZIANE, 2004, p. 25).

Independentemente de suas origens étnicas - macuas, macondes ou senas - todas as mulheres acabam sendo vítimas. Primeiro, das instituições colonizadoras, principalmente a igreja e o sistema que "gritaram heresias" contra a prática dos ritos tradicionais, tentando "destruir um conhecimento que nem eles possuíam" (CHIZIANE, 2004, p. 44). Ao renunciar a sua cultura autóctone em prol de outra que não lhe diz respeito, o colonizado acaba por destruir a sua própria cultura, assimilando o alheio e negligenciando a sua própria identidade. Essa atitude é prejudicial, já que, como enfatiza a autora, os ritos de iniciação são mais importantes que todas as outras instituições formais juntas e seus segredos nunca devem ser revelados. Outro fator que pode limitar a atuação das mulheres é a cultura masculina opressiva que as subjuga e as impede de ter um papel ativo na sociedade. Segundo a própria autora, "é dentro da família que se geram todos os pequenos e grandes mecanismos que reprimem a mulher." (CHIZIANE, 2004, p. 4).

Qual seria uma possível estratégia para contornar a opressão e o colonialismo do meio social descrito? Uma possibilidade explorada pela autora, que está inserida no mesmo contexto cultural apresentado na narrativa, é a de resgatar as formas tradicionais que foram apagadas pelo discurso colonizador e esquecidas pelo discurso masculino. Ela faz isso através do uso do ritmo envolvente e erótico da música e da dança, que são elementos fundamentais para a preservação da cultura autóctone. Ao adotar essa estratégia, a autora reforça a importância da música em Moçambique, conforme destacado por John Marney: "foi e é utilizada para reforçar a identidade cultural" (MARNEY, 1980, p. 16). Desta forma, reunindo as seis personagens sob a liderança de Rami, a primeira esposa, a rainha, a responsável pela ordem desta união poligâmica, a música de *Niketche* vai sendo gradualmente composta, servindo como uma espécie de trilha sonora para a "encenação quotidiana do feminino" (MATA, 2000, p. 136), para a representação de uma história da sexualidade no ritmo do compasso feminino.

A narrativa de *Niketche* é tecida no ritmo do canto e da dança. Ao invés de escrever um romance convencional, a autora Paulina Chiziane recorre às suas tradições culturais e utiliza a escrita como outras mulheres utilizam a dança e o canto. Assim, pode-se dizer que os recursos expressivos musicais também são empregados na sua escrita ficcional. A narradora protagonista demonstra um desejo que se assemelha a essa prática:

Titubeio uma canção antiga daquelas que arrastam as lágrimas à superfície. Nessa coisa de cantar, tenho as minhas raízes. Sou de um povo cantador. Nesta terra canta-se na alegria e na dor. A vida é um grande canto. Canto e choro. Delicio-me com as lágrimas que correm com sabor a sal, com o maior prazer do mundo (CHIZIANE, 2004, p. 15)

A escrita de Paulina Chiziane é fundamentada na dinâmica da oralidade, incorporando o canto e a dança, expressões artísticas de grande importância nas sociedades africanas. Ela une essas formas de expressão através da palavra, redimensionando no espaço da ficção uma manifestação singular de subjetividade essencialmente feminina. Dessa forma, as práticas musicais são integradas no espaço da palavra oralizante, reforçando a ideia de que as músicas tradicionais africanas se desenvolvem num contexto de oralidade pura. Se a vida é um grande canto, como nos faz crer a autora, nela também há espaço para a dança na pantomima da vida:

Paro de soluçar e fico em silêncio para escutar a canção mágica desta dança. É o meu silêncio que escuto. E o meu silêncio dança, fazendo dançar o meu ciúme, a minha solidão, minha mágoa. A minha cabeça também entra na dança, sinto vertigens. (...) Dançar a derrota do meu adversário. Dançar na festa do meu aniversário. Dançar sobre a coragem do inimigo. Dançar no funeral do ente querido. Dançar à volta da fogueira na véspera do grande combate. Dançar é orar. Eu também quero dançar. A vida é uma grande dança” (CHIZIANE, 2004, p. 16)

Assim, a trajetória de Rami é contada ao ritmo da dança. De mulher traída e abandonada, ela se torna a rainha de uma sociedade poligâmica, líder do clube das esposas de Tony. A construção dessa trajetória é marcada por etapas que evidenciam a perspectiva feminina de Paulina Chiziane diante da realidade social moçambicana. A abordagem de Paulina Chiziane em relação ao universo feminino é destacada por meio dos passos significativos da dança na narrativa. Cada um desses passos representa uma oportunidade de aprendizado, especialmente no que se refere às tradições africanas mais antigas, que foram esquecidas diante da influência da educação colonizadora “na igreja, com os padres e as freiras” (CHIZIANE, 2004, p. 35).

Durante a dança presente na narrativa do romance, a autora transmite uma visão do universo feminino que destaca cada passo como uma etapa de aprendizado. Essa visão é essencial para entender o papel da dança no romance e a conexão com as tradições africanas esquecidas pela educação colonizadora. Por meio da personagem Rami, que conta com a ajuda de uma conselheira de amor, é possível ver como ela aprende tradições ancestrais como o tratamento da pele nos ritos de adolescência e nos de noivado. A lembrança de que “ninguém nasce mulher, torna-se mulher” também é reforçada durante essa trajetória. Assim, como uma mulher moçambicana, Rami aprende sobre tabus, como o tabu do ovo que diz que as mulheres não devem comê-lo para não terem filhos carecas e não se comportarem como galinhas poedeiras na hora do parto (MATA, 2000, p.36). Além disso, ela aprende sobre mitos, como aqueles que “aproximam as meninas do trabalho doméstico e afastam os homens do pilão, do fogo e da cozinha para não apanharem doenças sexuais, como esterilidade e impotência” (2004,

p.36), e hábitos alimentares que obrigam as mulheres a servirem aos maridos os melhores pedaços de carne, ficando com os ossos, patas, asas e pescoço. Através da dança, Rami percorre uma jornada de aprendizado que lhe permite resgatar tradições esquecidas e reafirmar a importância da subjetividade feminina na sociedade moçambicana.

Com a ajuda de sua mãe, uma mulher mais velha e experiente, Rami passa a compreender a dimensão e o peso das práticas tradicionais que permitem aos homens punir severamente as mulheres que desobedecem aos ritos, como o caso de uma de suas tias que, ao permitir que o gato se alimente da moela preparada para o marido, foi espancada violentamente e enviada de volta para a casa da mãe para ser reeducada. Assim, assumindo a sua posição de líder, como a dos chefes dos tocadores de *nyanga*, e de primeira esposa, Rami passa a guiar, comandar e orientar as outras mulheres nos ritos, hábitos alimentares e no plena satisfação do marido. De adversárias e rivais, elas se tornam unidas e irmãs. Rami as une em uma "verdadeira dança, um ato de coragem, uma vitória instantânea no jogo do amor" (2004, p. 111). São seus passos unidos que realizam uma dança *niketche* coletiva: as cinco mulheres se despiram e levam o homem para a cama, desafiando o poder masculino e fazendo do marido o objeto comandado e subjugado pelo poder feminino.

Somos cinco contra um. Cinco fraquezas juntas se tornam força em demasia. Mulheres desamadas são mais mortíferas que as cobras pretas. (...) Era preciso mostrar ao Tony o que valem cinco mulheres juntas. Entramos no quarto e arrastamos o Tony, que resistia como um bode. Despimo-nos, em striptease. Ele olha para nós. Os seus joelhos ganham um tremor ligeiro. (CHIZIANE, 2004, p. 143)

A criação desse encontro em *Niketche* revela uma conexão direta com a prática da música moçambicana, muitas vezes apresentada em contextos que dramatizam relações sociais, crenças, histórias e eventos comuns. De acordo com John Marney (1980), a dança é um meio de expressão que pode estar relacionado a temas e propósitos de diversas ocasiões sociais. Assim, em *Niketche*, a construção da dramatização de relações sociais e afetivas é feita com propriedade e precisão, agora sob a voz e o ritmo femininos, não mais sob o comando dos passos masculinos.

Durante a transição de um quase divórcio para uma falsa viuvez após a partida inesperada de Tony, Rami aprende a mais dura das lições. Além das pressões da poligamia influenciada pelo islamismo nortenho e do catolicismo arraigado presente na educação sulista, é a própria tradição que exerce a maior pressão sobre o sujeito feminino, conforme as leis descritas por Paulina Chiziane, “são muito pesadas para uma mulher” (CHABAL, 1994, p. 298).

Eu grito, eu pergunto, como é que o Tony morreu e onde, quem o encontrou, quem o matou, como o encontraram, como o identificaram. Aquelas mulheres respondiam-me: porta-te como uma viúva digna. Não compreendia o que estava a acontecer, mas sabia que uma viúva como deve ser não deve perceber nada, nem perguntar, nem sugerir nada, para não ser chamada viúva fresca, viúva alegre. (...) Arrastaram-me para um canto, raparam-me o cabelo à navalha e vestiram-me de preto. Acabava de perder poderes sobre o meu corpo e sobre a minha própria casa. Arrependo-me: por que não assinei aquele maldito divórcio? Tive nas mãos a oportunidade de libertar-me desta opressão e não a tomei. (CHIZIANE, 2004, p. 198-199)

Os efeitos colaterais dessa realização tradicional, que atinge o ápice no rito da *kutchinga*, incluem sofrer com o corpo, sentir a feminilidade ferida e roubada, e perder o controle sobre o corpo e a casa, e “da purificação sexual”, quando o cunhado mais velho inaugura a “viúva na nova vida, oito dias depois da fatalidade” (2004, p. 212). Diferente da *niketche*, dança de “sensualidade perfeita, rainha de toda a sensualidade” (2004, p. 160-161). Embora a *kutchinga* seja uma dança associada à posse e propriedade masculinas, a mulher encontra maneiras de subverter a marcação rítmica masculina ao se perguntar: “existira alguma mulher que, no acto da *kutchinga*, gemesse de prazer ?” (2004, p. 213).

Diante da dolorosa jornada de Rami, Tony é forçado a encarar uma "cultura assassina" (p. 229) e, finalmente, toma consciência da verdadeira trajetória das mulheres moçambicanas. Ele percebe a crueldade do sistema ao qual sempre achou que a sociedade estava bem estruturada e que as tradições eram boas. O líder e rei vê seu reino desmoronar diante do ritmo da *niketche* dançada pelas mulheres, que se afirmam como "mulheres maduras" e "prontas para a vida" (p. 160).

A Lu, a desejada, partiu para os braços de outro com véu e grinalda. A Ju, a enganada, está loucamente apaixonada por um velho português cheio de dinheiro. A Saly, a apetecida, enfeitiçou o padre italiano que até deixou a batina só por amor a ela. A Mauá, a amada, ama outro alguém. (CHIZIANE, 2004, p. 332)

Diante da gravidez de Rami, a rainha, aquela que comandava a dança das mulheres, e da constatação do nome do pai de seu bebê, o irmão de Tony, Levy, o até então rei Tony vê seu trono desabar. Ele se sente abandonado, sozinho e substituído, experimentando em sua própria pele o ritmo cruel da dança da vida imposta às mulheres africanas.

Ecoando seus últimos sons no ritmo da *niketche*, o romance de Paulina Chiziane retrata a luta das mulheres moçambicanas por liberdade, independência e complementaridade em um mundo dominado pelos homens. A lição deixada pela autora é clara: “as mulheres, de mãos dadas, podem melhorar o seu mundo” (2004, p.215), através da construção de um universo em

sintonia com a dança feminina, Paulina Chiziane estabelece uma contradança diante de um status quo masculino, onde as mulheres lutam por seu espaço de liberdade, independência e complementaridade.

3.1.1. Paulina Chiziane: uma contadora de histórias

Moçambique é uma nação africana localizada na costa leste do continente e é habitada por pouco mais de vinte e um milhões de pessoas. Faz fronteira com a África do Sul, Suazilândia, Malawi, Zimbábwe, Zâmbia e Tanzânia, e é banhada pelo Oceano Índico. A população do país é formada por diversas etnias que pertencem ao grande grupo dos Bantu, o qual é presente em toda a África subsaariana.

O país apresenta algumas similaridades com o Brasil, como o fato de ter sido colonizado por Portugal e ter conquistado sua independência em 25 de junho de 1975. No entanto, o país passou por um período de guerra civil que durou 16 anos após a independência. A língua oficial é o português, mas há uma presença significativa de outras línguas e dialetos, mesmo nos centros urbanos onde o português é mais utilizado. Como muitos países africanos, Moçambique possui uma diversidade linguística impressionante, sendo que menos de 5% da população tem o português como língua materna.

Moçambique é um país multicultural e multilíngue, não apenas multiétnico. Além do português, que é a língua oficial, e das línguas asiáticas como Gujarat, Memane, Hindi e Urdu, faladas nativamente por vários moçambicanos, a grande maioria das línguas faladas em Moçambique pertence ao grupo bantu. Essas línguas são indígenas e constituem o principal estrato linguístico em termos de número de falantes e distribuição geográfica. A diversidade de Moçambique não se restringe apenas ao aspecto linguístico, mas também abrange uma ampla diversidade cultural. Antes mesmo da chegada dos europeus, a costa moçambicana já era visitada por povos orientais e havia diversas etnias nativas que habitavam a região.

Ainda assim, o desenvolvimento da literatura em Moçambique parece ter sido mais tumultuado do que no Brasil. Existe um considerável debate teórico sobre o que caracteriza a literatura moçambicana e quando ela se tornou independente da literatura portuguesa. Alguns ainda negam a existência de uma literatura moçambicana nacional, considerando-a apenas uma variante da literatura portuguesa ultramarina. Outros acreditam que ela existe, mas ainda não está completamente consolidada, enquanto há aqueles que veem traços consistentes de uma literatura nacional em desenvolvimento.

A literatura moçambicana teve seu primeiro momento de atividade sistemática nas décadas de 50 e 60 do século XX, ainda sob o regime colonial português. Um nome proeminente dessa geração é o poeta José Craveirinha. Na década de 80, surgiu a ficção de Mia Couto, cuja obra é hoje conhecida mundialmente, e de Ungulani ba ka Khosa - representantes da primeira geração literária pós-independência. Hoje, vinte anos depois, há muitos outros nomes importantes na literatura moçambicana. Segundo Matusse (1998) argumenta-se que a literatura moçambicana começou a se desenvolver quando a representação do homem negro assumiu contornos independentes e maduros, rompendo com a representação estereotipada e preconceituosa presente na literatura do regime colonial. Sendo a emergência do homem negro com um estatuto de maioria emocional, psicológica e social que irá marcar o nascimento da literatura moçambicana.

É importante destacar que a quebra da representação estereotipada e preconceituosa do homem negro na literatura moçambicana não ocorreu de maneira imediata. Assim como nas literaturas produzidas na América Latina, houve a necessidade de se afastar dos padrões coloniais para alcançar alguma autonomia. Esse processo dependeu da busca identitária do povo, e no caso de Moçambique, a interação entre diferentes culturas torna a busca por identidade ainda mais específica. Portanto, não é possível apontar um único momento em que a identidade moçambicana foi definida, uma vez que ela está em constante transformação.

Parte do processo de busca identitária envolve a análise das formas de representação dos indivíduos na literatura colonial. Na literatura brasileira, assim como em outras produzidas nas colônias portuguesas na África, encontramos exemplos de estereótipos, como a figura do indígena em romances românticos e a representação do africano como uma personagem previsível e invariável em termos comportamentais e anímicos. Esses estereótipos impedem a representação de uma identidade complexa e autêntica. O escritor moçambicano só consegue romper com a submissão a esses modelos e procurar caminhos para afirmar sua diferença ao se rebelar contra essas imagens e tomar consciência de sua condição de alteridade, de outro.

Quando se trata de figuras femininas, além da questão racial, há também a questão da inferioridade que é determinada pelo seu gênero e pelo seu papel como anti modelos da saga colonial, inequivocamente androcêntrica e “brancocêntrica”. Ao contrário da mulher branca europeia, que raramente aparece nos romances coloniais africanos, a mulher negra africana é frequentemente retratada como a companheira providencial do colonizador branco, atuando como empregada doméstica e objeto sexual. Na escassa produção literária atual de mulheres nos países africanos de língua portuguesa, o leitor poderá encontrar a abordagem dos

problemas, sentimentos e intimidade femininos, que vão desde a marginalização e as tentativas de rebelião em um mundo de privações até a experiência da solidão e do exílio.

As mulheres retratadas na literatura também incluem aquelas que, submetidas a tradições que talvez já não correspondam ao seu papel na história, se revoltam e denunciam a opressão, como é o caso de *Niketche: uma história de poligamia*, escrita pela moçambicana Paulina Chiziane. A escritora nasceu em junho de 1955 em Manjacaze, província de Gaza, sul de Moçambique, e frequentou a escola primária nos subúrbios de Maputo quando criança, época em que a cidade ainda era denominada *Lourenço Marques* em homenagem ao explorador português. Aos dezoito anos, após terminar o ensino médio, ela participou da batalha revolucionária, que foi uma etapa importante em sua vida. Casou-se aos dezenove anos e não pôde continuar os estudos por causa do nascimento de um filho.

Paulina Chiziane é uma das primeiras mulheres a publicar um romance em seu país. Ela tem mestrado em Língua e Literatura Portuguesa e é membro fundador da Associação de Escritores de Moçambique. Além de escrever, Chiziane também é ativista e tem trabalhado para promover os direitos das mulheres e a igualdade de gênero em seu país. Ela é respeitada como uma importante figura na literatura africana contemporânea e já recebeu vários prêmios e reconhecimentos por sua obra. A autora não revela ou descreve com precisão seus sentimentos em seus romances, embora a experiência pessoal seja óbvia. Esses são os sentimentos reais que ele conecta com as mulheres por meio de amigas - sempre monitorando suas experiências - para moldar personagens. Ela conecta as histórias dessas mulheres comuns para criar uma literatura que de alguma forma reflete uma vida marcada pela humildade, indica que o conflito na sociedade moçambicana é semelhante ao de várias sociedades da África Subsaariana.

Gosto de dizer que a minha literatura é isso: contar histórias. Aquilo que outras mulheres fazem dançando e cantando, eu faço escrevendo, como as velhas que através da via oral continuam a contar histórias à volta da fogueira. Eu apenas trago a escrita, de resto não sou diferente das mulheres da minha terra, das mulheres do campo. (Paulina Chiziane, Entrevista ao Maderazinho, 2002)

Assim, pode dizer-se que estas histórias nasceram dos seus pensamentos e memórias, mas também das vivências de mulheres de todo o Moçambique. As suas viagens pelo país a trabalho permitiram-lhe recriar no seu romance as dificuldades quotidianas das mulheres moçambicanas. Através da sua escrita consegue (re)enquadrar, (re)transformar e/ou revelar o mundo da dor e do silêncio das mulheres.

Ao se apresentar, a autora destaca uma das principais características das culturas africanas: a oralidade, que permite a transmissão do conhecimento através de tradições e

crenças que são mantidas pela memória coletiva, e que renovam e fortalecem um saber ancorado em tradições seculares. É importante enfatizar que essa forma de difusão do conhecimento está intimamente ligada à maneira como as pessoas interagem socialmente nas sociedades africanas. Ela representa uma outra forma de compreender o mundo e seu funcionamento, livre de compromissos com as amarras da ciência. Não há um programa de estudos ou uma divisão científica de disciplinas nessa modalidade. O que existe é a interação humana, onde o conhecimento é considerado plural, assim como a própria constituição cultural dos africanos. E em todas as festas há música.

A palavra *niketche* (conforme explicado pela autora em um glossário nas últimas páginas do romance) significa "dança do amor" nas províncias da Zambézia e Nampula. O subtítulo do romance, "uma história de poligamia", ajuda o leitor a visualizar a dança: uma roda em que várias mulheres competem pelo amor e atenção de um único homem. No entanto, o fato de que esta é apenas "uma história" parece confirmar o que Paulina Chiziane mencionou em sua apresentação: as histórias sobre a poligamia são muitas, grandes e pequenas, plurais e podem ser ouvidas de várias outras contadoras ao redor de outras fogueiras espalhadas pela África. A mulher retratada por Paulina Chiziane é uma personagem verossímil que assume a responsabilidade de representar sua realidade ficcional de forma individualizada e subjetiva, mas que precisa refletir sobre seu papel em sua cultura de maneira geral para fazê-lo. É enfatizando essas características de alteridade que o romance oferece ao leitor possibilidades e propostas, em vez de certezas. Rami e as outras personagens carregam consigo o peso das representações da mulher negra na literatura colonial, e, da mesma forma que a literatura moçambicana fez, precisam primeiro refletir sobre quem é o outro para, em seguida, buscar a si mesmas.

3.1.2. As Vozes Femininas

A obra *Niketche: uma história de poligamia* tem como narradora-protagonista uma mulher chamada Rami, conhecida por ser a esposa do Tony. Após um acidente com o filho do casal, Rami se sente abandonada, pois percebe que o marido nunca se encontra presente nos problemas do cotidiano, como no auxílio com os filhos. Rami decide ir buscar o marido pela cidade, quando descobre que ele possui outras famílias, com quatro mulheres espalhadas por Moçambique, com quem tem diversos filhos.

Primeiramente, Rami reage com tristeza e raiva, decidindo procurar todas as outras mulheres e tomar providências, ignorando Tony como o verdadeiro causador do problema. Em cada novo capítulo, em que Rami conhece Julieta, Luísa, Saly e Mauá, a narradora-personagem vai expondo todas suas incertezas e mágoas, sempre se questionando do porquê Tony magoá-la tanto, já que ela deveria ser a rainha-mãe. Rami passa a conhecer melhor cada amante e aos poucos vai percebendo que todas são tão vítimas quanto ela em uma sociedade patriarcal e machista, e que os filhos bastardos estão tão abandonados quanto os filhos “oficiais” do casamento legítimo.

Assim, em *Niketche*, vemos o desenvolvimento da heroína Rami, que é a porta-voz da autora e das mulheres moçambicanas, e que rejeita a ideia de resignação e passividade. Em vez disso, ela escolhe uma forma de militância feminina. Rami está ciente da subordinação da mulher moçambicana ao homem, e depois de descobrir a traição de seu marido, ela decide trazê-lo de volta para casa, mudando significativamente o estilo de vida dele e das outras co-esposas, ao mesmo tempo em que desafia as contradições da sociedade moçambicana. Essa personagem se recusa a aceitar que o mundo feminino seja limitado pelas dimensões impostas pelo olhar masculino e pelas tradições.

Rami é apresentada ao leitor através de sua própria voz, de uma forma simples e coerente, porém complexa para aqueles que não estão atentos, o que impede uma caracterização psicológica fixa e única. A sua personalidade é composta por aspectos entrelaçados de seu modo de ser e pensar, que vão revelando o mistério que reside nela ao longo da narrativa. Rami demonstra uma capacidade notável de superar o fracasso, como quando é agredida pelas co-esposas, se recuperando rapidamente.

A construção da personagem Rami em *Niketche* reflete a percepção da autora sobre as mulheres moçambicanas, suas identidades e capacidades de assumir seus papéis e posições na sociedade, sem romper completamente com as atitudes e pressupostos patriarcais herdados da intrusão estrangeira e/ou colonização. Podemos identificar uma etapa importante na formação da personagem Rami no diálogo que ela estabelece com o seu próprio reflexo no espelho:

Paro de chorar e volto ao espelho. Os olhos que se refletem brilham como diamantes. É o rosto de uma mulher feliz. Os lábios que se refletem traduzem uma mensagem de felicidade, não, não podem ser os meus, eu não sorrio, eu choro. Meu Deus, o meu espelho foi invadido por uma intrusa, que se ri da minha desgraça. Será que essa intrusa está dentro de mim? Esfrego os olhos, acho que enlouqueci. Penso em fugir daquela imagem para o conforto dos lençóis. Dou dois passos em retaguarda. A imagem é uma fonte de luz e eu sou um fosso de tristeza. Sou gorda, pesada, e ela magra e bem cuidada. Mas os olhos dela têm a cor dos meus. A cor da pele é semelhante à minha. De

quem será esta imagem que me hipnotiza e me encanta? (CHIZIANE, 2004, p 15)

Vale lembrar que a fase do espelho, que é uma parte importante na formação do sujeito, pode ser dividida em três etapas: o espelho como realidade; o espelho como imagem; e o espelho como a própria imagem refletida, ou seja, a consciência de si mesma, incluindo suas adversárias e/ou inimigas, que são aliadas importantes na luta pela reconquista de seu marido Tony (MATA, 2000). Apesar de se apresentar de forma simples, é difícil para o leitor prever a reação de Rami diante de qualquer situação. Ela permanece imprevisível, esperta, corajosa e, em resumo, extraordinária durante toda a narrativa. Rami aproveita a fraqueza de seu marido e se vale das contradições culturais da sociedade moçambicana para libertar seu corpo, tanto moral quanto fisicamente.

No entanto, a magia do espelho reinventa Rami como mulher:

- Oh, espelho meu, o que achas de mim? Devo renovar-me?
 - Renova-te, sim. Mas antes, procura uma vassoura e varre o lixo que tens dentro do peito. Varre as loucuras que tens dentro da mente, varre, varre tudo. Liberta-te. Só assim viverás a felicidade que mereces. (CHIZIANE, 2004, p. 33)

Rami, a personagem de *Niketche*, passa por uma fase de construção em que se utiliza do diálogo com o espelho como forma de (re)encontrar e (re)construir-se como sujeito feminino. A autora, através dessa fase, pretende ilustrar como a mulher moçambicana, especialmente aquelas subalternizadas, ainda internalizam a ideia de inferioridade em relação aos homens. Entretanto, a magia do espelho é capaz de reinventar Rami como mulher, “Fecho os olhos e escalo o monte para dentro de mim. Procuo-me.” (CHIZIANE, 2004, p. 14).

Uma outra questão que decorre ao longo da obra é a manifestação do desejo e da necessidade de dar vida ao seu próprio corpo: a descoberta do novo objeto. Rami deseja sentir o homem, não como um chefe de família ou um homem machista, mas sim como um objeto de desejo que a levará a voar e a descobrir o seu próprio corpo. Na página 223, finalmente acontece o tão aguardado reencontro com o corpo. O amor renasce e é sentido profundamente em sua alma, ela vibra, ama e revive junto com o seu corpo:

(...) As suas mãos macias tocam o tambor da minha pele. Sou o teu tambor, Levy, toca na minha alma, toca. Toca bem no fundo do meu peito até que morra de vibração, toca. Ai meu Deus, sinto leveza no meu corpo. Sinto um rio de mel correndo na minha boca. Meu Deus, o paraíso está dentro do corpo. Tenho fogo aceso no meu forno na leveza das ondas. (...) Sinto que vou morrer nos braços deste homem. Eu quero morrer nos braços deste

homem. Amor de um instante? Que seja! Vale mais a pena ser amada um minuto que desprezada a vida inteira. (CHIZIANE, 2004, p 224)

Rami assume o papel de rainha-mãe protegendo todas essas outras famílias, vendo a todas as companheiras que precisam uma das outras para sobreviverem nessa sociedade: “Estamos juntas nesta tragédia. Eu, tu, todas as mulheres. Só quero que compreendas a minha raiva. Sei que te agredi sem razão. Transferi sobre ti as minhas dores e mágoas, mesmo sabendo que a culpada não eras tu” (CHIZIANE, 2004, p. 25).

Ter um marido em casa significa proteção, cuidado e prestígio na cultura moçambicana, e estas cinco mulheres “de Tony” não tinham a participação dele em suas vidas ou na dos filhos. Todas acreditavam serem dependentes dele, emocionalmente e financeiramente, e por ele nunca estar com elas era o motivo das dificuldades, pois “Precisa-se de um homem para dar dinheiro. Para existir. Para dar um horizonte na vida a milhões de mulheres que andam soltas pelo mundo. Para muitas de nós o casamento é emprego, mas sem salário” (CHIZIANE, 2004, p. 163).

O sentimento de dependência associado ao homem é alimentado desde a infância em diversas culturas, e por este motivo Rami, Julieta, Luísa, Saly e Mauá não conseguiram, em um primeiro momento, viver sem esse suporte masculino, ou sem enxergar a possibilidade de tomar alguma decisão por si. Assim, Rami decide por todas, que Tony precisará assumir as suas responsabilidades com todas as cinco, transformando a sua relação em um casamento polígamo. Exigindo que o pai de seus filhos, o homem com quem estava legalmente casada há 20 anos, tratasse a todas as outras famílias de maneira igual, dividindo igualmente o seu tempo e o seu dinheiro. Após um breve período em que o casamento hexágono estava vigente, as mulheres percebem que Tony não está mais cumprindo com suas responsabilidades em cada casa. Rami, Julieta, Luísa, Saly e Mauá percebem que o único modo de terem uma vida digna, e que seus filhos tenham acesso a tudo, é se elas assumissem o papel de Tony em suas casas, ou seja, fornecendo a si mesmas o auxílio emocional e financeiro.

Em um primeiro momento a obra parece girar em torno de Rami e seus percalços envolvendo a poligamia, mas ao decorrer das páginas percebemos que a narradora-personagem vai fazendo uma auto-análise tentando se encontrar nessa nova realidade. E ao buscar respostas, acompanhamos Rami saindo de sua zona de conforto, saindo de casa e passando a conhecer outros lugares e realidades, e a partir desses deslocamentos e do contato com outras mulheres, a obra apresenta diversas vozes, todas protagonizadas pelos corpos femininos de diferentes áreas de Moçambique.

A habilidade de Paulina Chiziane em desafiar as práticas patriarcais que oprimem as mulheres é destacada pela sutileza de sua contestação e denúncia. A objetividade na construção das personagens suscita no leitor empatia e compaixão em relação à situação das mulheres em Moçambique, revelando o gênio criativo da autora. A jornada de Rami permite compreender as diversas contradições que constituem as causas dos conflitos sociais. Ela enfrenta o peso das tradições enquanto vive em um ambiente onde se chocam valores ancestrais que impõem obrigações restritivas às mulheres, e influências culturais externas que desorientam e enfraquecem todo um continente. Rami, mãe de quatro filhos, dona de casa e esposa do comandante da polícia, narra sua história com sensibilidade e profundidade, revelando ao leitor o seu cotidiano e suas dores, em uma trama cheia de ressaltos: “dois anos de felicidade completa num total de vinte e tantos anos de casamento” (CHIZIANE, 2004, p.16).

Com o intuito de manter o bem-estar de sua família, Rami evita perturbar o equilíbrio moral de seus filhos, mesmo que o clima familiar esteja sendo afetado pelas constantes ausências noturnas de seu marido Tony, sob a justificativa de trabalho, enquanto ele é infiel e traidor. Várias perguntas surgem em sua mente e a introspecção ocorre por meio de um diálogo com a imagem no espelho. A solidão que ela enfrenta ao cumprir seu papel de mulher dentro de uma sociedade machista a motiva a reconquistar seu marido "fantasma", como ela mesma diz: “Desperto inspirada. Hoje quero mudar o meu mundo. Hoje quero fazer o que fazem todas as mulheres desta terra. Não é verdade que pelo amor se luta?” (CHIZIANE, 2004, p. 21).

Nesse momento, é onde ocorre o início do despertar para a emancipação, que marca o ponto de partida para uma trajetória ascendente. Rami se torna consciente de sua subordinação. Sem voz e sozinha para entender o que sente e vive no dia a dia com a ausência do marido, ela toma consciência da dinâmica de dominação entre mestre e escravo, da exploração que sofre. Rami, ciente de sua posição, busca o apoio de seu pai, mas encontra apenas um homem fechado que a culpa por seus problemas. Assim, após tomar consciência de sua subalternidade e buscando entender sua situação, Rami decide unir-se às suas rivais na tentativa de reconquistar seu marido infiel. No entanto, esses encontros costumam terminar em violência e um deles resulta na prisão de Rami e Luísa pela polícia. A união dessas mulheres culmina na dança Niketche, que leva Tony a abandonar novamente o lar e se unir a outras mulheres. Durante uma viagem secreta a Paris, um acidente ocorre e a vítima pode ser Tony, mas o estado do rosto impede a identificação. Ao analisar as personagens femininas e suas conexões em *Niketche*, podemos identificar duas gerações: a terceira idade, composta pela mãe de Rami, tia, sogra e a velha do hospital, e a outra geração formada por Rami, as co-esposas, a famosa conselheira

amorosa e as vizinhas, subdivididas em diferentes origens, posições sociais e papéis no romance.

O coração de Tony é uma constelação com sete pontos, como afirmava a protagonista do romance. Com a entrada de duas outras mulheres que são, na verdade, amantes de Tony, esse hexágono se transforma em um octógono. Eva e Gaby são os dois novos pontos do polígono.

O coração do meu Tony é uma constelação de cinco pontos. Um pentágono. Eu, Rami, sou a primeira-dama, a rainha-mãe. Depois, vem a Julieta, a enganada, ocupando o posto de segunda dama. Segue-se a Luísa, a desejada, no lugar de terceira dama. A Saly, a apetejada, é a quarta. Finalmente, a Mauá Sualé, a amada, a caçulinha, recém-adquirida. O nosso lar é um polígono de seis pontos. É polígamo. Um hexágono amoroso. (CHIZIANE, 2004, p. 60)
(...)

A Mauá é meu franguinho — diz — passou por uma escola de amor, ela é uma doçura. A Saly é boa de cozinha. (...), Mas também é boa de briga, o que é bom para relaxar os meus nervos. (...) A Lu é boa de corpo e enfeita-se com arte. (...) A Ju é meu monumento de erro e perdão. É a mulher a quem mais enganei. (...) É a mais bonita de todas vocês. (CHIZIANE, 2004, p 139)

Julieta, Luísa, Saly, Mauá, Eva, Gaby e Saluá são retratadas de forma magnífica no livro, são mulheres muito diferentes e abusadas diante da tirania masculina. Apesar das poucas definições e características das personagens, elas representam a mesma mulher, com as mesmas vivências e solidões. Elas são apresentadas como personagens diferentes apenas para mostrar o conjunto de dificuldades e obstáculos que enfrentam diariamente. São arquétipos criados para encobrir o caráter volúvel, egoísta e egocêntrico do homem, no caso, Tony, que busca esses elementos nas mulheres. As diferentes origens das mulheres e amantes representam o desmembramento do país, Moçambique, que elas tentam reconstruir por meio de um parlamento conjugal e a recuperação dos costumes e valores tradicionais. A narradora destaca esse aspecto ao afirmar:

Mas nós já somos uma variação, em línguas, em hábitos, em culturas. Somos uma amostra de norte a sul, o país inteiro nas mãos de um só homem. Em matéria de amor, o Tony simboliza a unidade nacional. (CHIZIANE, 2004, p. 161)

Ju, Lu, Saly e Mauá são mulheres que vêm de regiões distintas em Moçambique: Inhambane (sul), Zambézia (centro/norte), Cabo Delgado (norte) e Nampula (norte), respectivamente. Além delas, Tony tem outras duas amantes, Eva de Palma (norte) e Gaby, cuja origem não é mencionada na obra. Essas sete mulheres de Tony provêm de mundos e culturas diversas, como já mencionado. As mulheres do norte são mais livres, graças ao fato de pertencerem a sociedades matriarcais que valorizam a prática de ritos de iniciação sexual. Já no

Sul, as sociedades patriarcais sofreram grandes mudanças e influências culturais após a invasão europeia. As mulheres nessas sociedades são consideradas parte da propriedade do marido, sendo usadas e abusadas de acordo com o humor e vontade dele. Unidas pelos esforços e transformadas por Rami, essas mulheres conseguem superar sua dependência econômica e afetiva em relação a Tony, buscando apoio em outros relacionamentos além do marido/amante e dedicando-se a pequenos empreendimentos, como um salão de beleza e um comércio de roupas. As mulheres se respeitam mutuamente, enriquecem umas às outras e não há hierarquia baseada na ordem de chegada. Através dessa comunhão feminina, que é comum nas sociedades africanas, a autora desconstrói binarismos e fronteiras sociais, culturais, regionais e linguísticas, estabelecendo bases sólidas na busca pela identidade nacional.

A oralidade é um elemento essencial nas culturas africanas, a palavra falada significa tradição, sabedoria e existência. Por isso a autora utiliza da oralidade em suas obras, pois além de estar conectada a costumes, a oralidade é o meio de se elevar as vozes femininas, sendo por meio da voz que elas protagonizam as suas histórias e seus corpos ocupam um lugar na sociedade de Moçambique. Chiziane se enxerga como uma contadora de histórias por utilizar diversas vozes que foram escutadas por ela ao longo de suas viagens, e colocadas no papel, sendo então imortalizadas e transmitidas a tantos outros.

As mulheres da obra são objetificadas por Tony, resumidas a cumprirem seus desejos, reduzidas de acordo com a função que cada uma exerce para ele, e todas as diversas objetificação que os corpos das mulheres sofrem representa a estereotipagem, no qual Stuart Hall exemplifica que “tudo da pessoa é reduzido a traços que são, depois, exagerados e simplificados” (HALL, 2016, p. 191).

A voz protagonista feminina, encontrada nessa obra, é fundamental para que as histórias delas as representem enquanto sujeito, que suas vozes sejam fiéis às suas vivências e realidades: “Será que não tenho direito de ser ouvida pelo menos uma vez na vida? Estou cansada de ser mulher. De suportar cada capricho. Ser estrangeira na minha própria casa. Estou cansada de ser sombra” (CHIZIANE, 2004, p. 203). Permitindo que elas se tornem protagonistas de suas próprias histórias, fazendo com que o encontro mais importante dessas mulheres fosse com elas mesmas, descobrindo-se importantes e merecedoras do que desejam para si, seja no trabalho, na família ou no amor, subvertendo-se da cultura patriarcal de Moçambique.

Juntas celebramos o porvir e juramos: mulheres desprotegidas pela sorte, multiplicaremos a força dos nossos braços e seremos heroínas tombando a batalha do pão de cada dia. A cantar e a dançar, construiremos escolas com alicerces de pedra, onde aprenderemos a escrever e a ler as linhas do nosso destino. (...) levaremos a mensagem de solidariedade e fraternidade às

mulheres dos quatro cantos do mundo. Ensinaremos aos homens a beleza das coisas proibidas: o prazer do choro, o paladar das asas e patas de galinha, a beleza da paternidade (...). Ao lado dos nossos namorados, maridos e amantes, dançaremos de vitória em vitória no niketche da vida. Com nossas impurezas menstruais, adubaremos o solo, onde germinará o arco-íris de perfume e flor. (CHIZIANE, 2004, p. 293-294)

A partir destas reflexões é possível notar que a obra *Niketche: uma história de poligamia* relata as diversas e diferentes formas de opressão que as mulheres sofrem em sociedades marcadas pelo poder patriarcal. A partir da leitura da obra identificamos algumas possibilidades para que as mulheres, nesse caso unidas, consigam sair do domínio masculino, afastando-se de costumes e criando novos que agregam a vida que desejam para si. O caminho percorrido por Rami na obra, em conjunto com Julieta, Luísa, Saly e Mauá, permitiu uma transformação em seu sujeito, modificando a sua vida e a de outras por meio da libertação física, emocional e financeira, transformando-as em protagonistas das suas próprias histórias

A abordagem da temática de gênero é particularmente notável, já que as personagens femininas são apresentadas como protagonistas, mesmo em meio a um contexto de patriarcalismo e tradições culturais em Moçambique. Embora os relatos ficcionais sejam o aspecto central de suas obras, é inegável que Chiziane incorpora elementos históricos reais, tanto do período colonial como do pós-colonialismo. Por meio da mimese do cenário real, a autora aborda questões ligadas à identidade africana e aos problemas sociais relacionados ao desenvolvimento social e político de Moçambique, especialmente os que evidenciam o papel da mulher.

3.2. Gênero em *As Alegrias da Maternidade*

A alegria de ser mãe era a alegria de dar tudo aos filhos, diziam.
(EMECHETA, 2017, p. 224)

O romance *As Alegrias da Maternidade* foi publicado em 1979, rompendo com o retrato já estabelecido da cultura africana. Além disso, Emecheta era uma mulher escrevendo sobre as experiências pelas quais passa um corpo feminino em uma sociedade patriarcal, também corrompida pelo colonialismo. A obra de Emecheta desenha uma imagem provocadora da maternidade africana contra o que já era conhecido na literatura ocidental, explorando um mundo diferente de dor, sofrimento, perda do eu, miséria, alienação social etc. O tema se detém nos problemas socioculturais e econômicos que a mulher nigeriana enfrenta no meio rural e urbano. O trabalho é uma representação gráfica da provação das mulheres e das questões relacionadas às mulheres, pois procura demonstrar o que ocorre em uma sociedade patriarcal.

Nnu Ego, a protagonista do romance, é uma daquelas mulheres que inquestionavelmente acreditam que a essência de sua vida permanece em sua capacidade de cuidar de seus filhos e de seu marido. Além disso, acredita que a grande satisfação na vida seria ver seus filhos crescerem e se tornarem grandes homens, e suas filhas continuarem com os cuidados maternos para com seus irmãos e seus futuros filhos. Ela foi ensinada por sua mãe que o poder e o reconhecimento da mulher nesta sociedade são dados por sua capacidade de conceber, especialmente na concepção de filhos homens. As mulheres que não podem conceber, ou por alguma razão são incapazes de carregar uma gravidez completa, são consideradas inferiores e, portanto, devem ser escondidas de outras mulheres férteis. Como se fosse algo contagioso.

Os códigos sexuais e de gênero pelos quais as mulheres Igbo vivem são governados em ordem de importância: a glória de uma mulher é um homem; uma mulher sem um filho é um fracasso; o casamento é para a produção de herdeiros masculinos com o intuito de continuar a linhagem do marido, e uma mulher completa é uma mãe com filhos saudáveis etc. Por outro lado, Emecheta também protesta contra a humilhação e a negação sexual de esposas e mães nas personagens de Ona, Agunwa, Adaku e Nnu Ego. Outro tema fortemente abordado neste trabalho é a poligamia masculina e como ela afeta a autoestima das mulheres e sua irmandade. O patriarcado, seja da tradição nigeriana ou aquela transformada pelo colonialismo britânico, opera tornando as mulheres inimigas e isolando-as dentro de sua sociedade porque, ao fazê-lo, os homens mantêm o controle. E embora Buchi Emecheta apresente todos esses tópicos ao

longo da vida de Nnu Ego, a autora vai além da tradição, demonstrando como é possível evoluir unindo as mulheres em prol da família e da educação das crianças.

A literatura identifica *As Alegrias da Maternidade* como uma história de invisibilidade e marginalização das mulheres que não têm voz, mas ao mesmo tempo Emecheta procura falar em favor das mulheres. Mulheres essas que se multiplicam marginalizadas e oprimidas por uma sociedade colonial patriarcal. A autora usa esta obra para recuperar a voz destas mulheres como uma forma de contar suas histórias indiretamente, visando reescrever uma parte integral da história que foi descartada pela história hegemônica.

De acordo com Mohanty (1988), é necessário que as mulheres africanas falem por si mesmas, reescrevam sua história e produzam conhecimento sobre si mesmas. É por isso que Emecheta, como mulher nigeriana, é a melhor pessoa para reescrever a história da marginalização e do sofrimento dessas personagens. No romance *As Alegrias da Maternidade*, as figuras femininas são vitimizadas por forças opressivas de raça, gênero e classe, embora não se possa referir a elas como um grupo homogêneo, já que cada personagem enfrenta dificuldades diferentes, referindo-se a cada subjetividade, todas permeiam a identidade de ser mulher em um contexto nigeriano: as mulheres não são como um sujeito monolítico singular, mesmo quando compartilham a mesma cultura, elas ainda são diferentes (EMECHETA, 2017). Emecheta escreve cuidadosamente sobre a diversidade entre as figuras femininas através de sua resistência à opressão e dominação patriarcal. Por exemplo, Ona é uma mulher orgulhosa com poder reconhecido como masculino, e Adaku é a representação de uma mulher independente, que luta por sua liberdade. Enquanto isso, Nnu Ego é uma mulher tradicional que aceita a superioridade dos homens e sempre tenta ser uma boa filha para seu pai, uma boa esposa para seu marido e uma boa mãe para seus filhos homens. Adankwo é a representação daquelas mulheres que aceitaram seu destino. Além de criticar o racismo e os efeitos econômicos, políticos e culturais do colonialismo sobre a vida das mulheres africanas sem poder, Buchi Emecheta também critica a tradição patriarcal que vê as mulheres Igbo como inferiores através da dominação. Ela dá voz às mulheres africanas subalternas através de suas personagens femininas.

Como mencionado, *As Alegrias da Maternidade* desdobra eventos no período em que a Nigéria foi colonizada e avança para a época da descolonização. Através disto, Emecheta tenta mostrar como a posição da mulher mudou desde a época da independência. E como os homens nigerianos começaram a humilhar suas esposas da mesma forma como foram humilhados pelos homens britânicos. Pois se os homens negros fossem molestados e menosprezados nas ruas de Lagos, em casa eles poderiam ser igualmente violentos, criando uma ilusão de que, humilhando

suas esposas, eles poderiam se sentir mais como homens, criando-se, assim, um círculo vicioso de violência na sociedade urbana da Nigéria.

À medida que o livro avança, com a violência que é produto do colonialismo, as mulheres logo percebem que para seu bem elas devem se unir. Mohanty (1988) acredita que a solidariedade das mulheres do Terceiro Mundo se baseia no contexto comum da luta contra as estruturas de poder e os discursos hierárquicos de racismo, nacionalismo, imperialismo, capitalismo e patriarcado, que determinam uma aliança política oposta entre elas. Nnu Ego enfrenta vários períodos de pobreza intensa, nos quais sua família fica sem comida por muito tempo devido à falta de dinheiro. Seu marido está fora por meses devido ao trabalho, ao álcool ou à vontade própria. Como forma de sobreviver, ela assume o cuidado financeiro da casa com a ajuda de outras mulheres, que a ensinam a vender mercadorias em uma banca no mercado local. Elas se ajudam mutuamente para facilitar a vida delas mesmas e ter uma vida própria, apesar do que os homens focam sobre elas, ou as mulheres que ainda fazem parte do caminho patriarcal.

Apesar deste trabalho retratar uma sociedade que não utiliza conceitos femininos europeus brancos, o caráter de Nnu Ego ao longo do trabalho conquistou uma consciência que pode ser interpretada como um ato de "acordar para si mesma", reconhecendo o que é fundamental para ela, para outras mulheres e para seus filhos como futuros adultos.

Como dito anteriormente, segundo Badou Robert (2010), Buchi Emecheta nunca se considerou uma feminista ocidental, ela se considerava uma feminista com um "f" pequeno, pois preferia seguir o feminismo africano e negro. Porque através dele Emecheta reconhecia as leituras, discursos e teorias através dos olhos de uma mulher africana. E por esta razão, é necessário fazer uma leitura que utiliza de gênero, classe e raça nas obras de Buchi Emecheta, para então entender as várias camadas que suas personagens apresentam.

Usando os Feminismos negros, africanos e do Sul Global no estudo destas leituras podemos entender como, quando e por que alguns temas são abordados e outros não. Nunca devemos julgar outras realidades pela visão eurocêntrica branca, porque quando uma autora africana exemplifica sua realidade, é através de sua narrativa e teorias que permeiam esta realidade que poderemos desenvolver uma leitura mais completa e respeitosa.

3.2.1. Buchi Emecheta: ancestralidade revisitada

Buchi Emecheta nasceu em 21 de julho de 1944, em Lagos, em uma família Igbo e faleceu em 2017 em Londres. Ela é uma romancista nigeriana muito conhecida e se estabeleceu em Londres onde se formou em sociologia na Universidade de Londres (1972). Emecheta também trabalhou, criou sua família e publicou diversos livros que retratavam histórias sobre a escravidão, maternidade, independência feminina e liberdade através da educação. Emecheta foi contemporânea de Chinua Achebe, Elechi Amadi, Sefi Atta, Wole Soyinka, etc.

Buchi Emecheta tem sido objeto de estudo não apenas na literatura africana, mas também na literatura feminista. Isso não é surpresa para o leitor familiarizado com suas obras. A maior parte de sua ficção estuda a vida a partir da perspectiva feminina. A própria autora foge do estigma de ser rotulada como uma escritora feminista. Suas obras são em sua maioria autobiográficas e, portanto, vistas do ponto de vista feminino, o que as torna automaticamente femininas. Emecheta não dá muito crédito à ideologia feminista teórica, como pode ser visto em um artigo que ela apresentou na Segunda Conferência de Escritores Africanos em Estocolmo:

Sendo mulher e nascida na África, vejo as coisas através dos olhos de uma mulher africana. Narro os pequenos acontecimentos da vida das mulheres africanas que conheço. Eu não sabia que, ao fazer isso, seria chamada de feminista. Mas se agora sou uma feminista, então sou uma feminista africana com f minúsculo¹⁹. (EMECHETA, 1988, p. 175)

Emecheta não se vê automaticamente como feminista, embora sua escrita chame a atenção para questões feministas. O “ismo” claramente não é sentido tão fortemente quanto às questões reais. Emecheta não é a única a evitar ser chamada de feminista. O feminismo tem sido um tema polêmico entre os autores do Sul Global, principalmente por estar fortemente ligado aos ideais ocidentais. A socióloga dinamarquesa Signe Arnfred (2003) argumenta que em parte, a razão pela qual o próprio termo feminismo não é favorecido por autores ou estudiosos africanos é que, por algum motivo, ele negligência a maternidade quase completamente.

As feministas ocidentais frequentemente se concentram no trabalho, na política e na sexualidade, pois os veem como os aspectos teoricamente mais desafiadores do estudo feminista, enquanto os estudiosos africanos não veem a questão da maternidade como

¹⁹ “Being a woman, and African born, I see things through an African woman’s eyes...I chronicle the little happenings in the lives of the African women I know. I did not know that by doing so I was going to be called a feminist. But if I am now a feminist then I am an African feminist with a small *f*”. (tradução minha)

teoricamente irrelevante. Isso explica em parte a certa reserva em relação ao termo “feminismo” no contexto africano (ARNFRED, 2003, p. 2).

A pesquisadora nigeriana Ifi Amadiume argumenta que o próprio pensamento do poder das mulheres baseado na lógica da maternidade é ofensivo para as feministas ocidentais, já que no sistema europeu a esposa e a maternidade eram os meios de escravização das mulheres. Pelo contrário, no sistema africano de matriarcado, a maternidade era o meio de empoderamento das mulheres (AMADIUME 1997, p. 114). Os conceitos criados pelos feminismos africanos poderiam ser usados para escritores como Emecheta. No campo literário, apenas algumas mulheres nigerianas reivindicaram fama, como escreve a crítica nigeriana Chikwenye Okonjo Ogunyemi (1988, p. 62): “Se [Flora] Nwapa é o desafiante, Buchi Emecheta é o lutador. Pela primeira vez, as leitoras através de personagens femininas estão cientes de sua subjugação por seus pais, tios, maridos, irmãos e filhos.” Não apenas nas temáticas e tópicos abordados, mas também a maneira direta que Emecheta emprega em seus trabalhos definem sua agenda imediatamente. Mesmo que ela não goste de ser chamada de feminista, ela certamente é uma voz africana para mulheres africanas.

Os romances de Buchi Emecheta enfocam o conceito da África Ocidental, especialmente o contexto nigeriano e Igbo, porque ela pertence a esta realidade e pode usar sua própria experiência como um fato narrativo. A tradição oral foi a principal fonte de literatura na África, e vários autores do continente africano procuram incorporar a narrativa oral e suas tradições ao texto literário, trazendo maior originalidade e personalidade à literatura africana.

O momento de glória na história do movimento das mulheres nigerianas foi, sem dúvida, a famosa Guerra das Mulheres Igbo de 1929, ou *Ogu Umunwanyi*, como é conhecida em Igbo. As mulheres Igbo e Ibibio se mobilizaram para protestar a restrição do papel da mulher no governo; e por se recusarem a pagar os impostos que os ingleses pretendiam impor ao Leste das províncias na Nigéria. A Guerra das Mulheres Igbo é considerada uma revolta anticolonial estrategicamente executada e organizada pelas *mulheres* para corrigir as questões sociais, políticas, e problemas econômicos da Nigéria. Os britânicos chamam-lhe de *Aba Women's Riots* (motins/agitações de Aba), dos quais Susan Andrade observa que a expressão utilizada pelos britânicos limita o seu verdadeiro alcance e “despolitiza o seu ímpeto feminista” (2002, p. 52). Apesar da colonização britânica tentar menosprezar o poder do movimento através da linguagem, a Guerra das Mulheres é vista como um dos marcos mais notáveis do feminismo nigeriano após a introdução do sistema social patriarcal ocidental. As mulheres eram muito ativas na administração da sociedade antes da invasão britânica.

As associações de mulheres Igbo eram cruciais nos assuntos igualitários do estado. De acordo com Amadiume, os sistemas europeus minaram as estruturas tradicionais de empoderamento dos sistemas socioculturais das mulheres africanas (1997, p. 111). No entanto, parece que a sociedade Igbo sempre foi orientada para o sexo masculino e as mulheres eram de menor valor. A pesquisadora literária africana Marieh Umeh afirma que a igualdade de direitos para todos os cidadãos é ridicularizada na Nigéria e Emecheta está de fato “bem no alvo em seu consistente ataque apaixonado à vitimização e privação feminina em face da auto-realização masculina e uso concomitante do poder” (1996, p. xxxiii).

Após a colonização, os autores começaram a incorporar sua experiência na narrativa, enquanto inicialmente os textos apresentavam temáticas da cultura local. Com a luta pela liberdade coletiva, os textos literários começaram a incorporar a voz das pessoas excluídas em suas narrativas fictícias. Eles são e ainda são usados pelos nativos como uma ferramenta para fazer sobressair sua voz e tradição, difundindo para todo o mundo eventos passados e suas repercussões atuais.

3.2.2. As alegrias e tristezas de ser mulher

As Alegrias da Maternidade é um extraordinário romance que desdobra a história da invisibilidade e marginalização das mulheres africanas, dando-lhes a voz para contar suas experiências e visões. Buchi Emecheta, em seu romance, consegue revelar a marginalização e a opressão das mulheres tanto pelos regimes coloniais como pelos regimes patriarcais tradicionais. A voz da protagonista feminina encontrada na obra de Emecheta é fundamental para que suas histórias as representem como sujeito e para que suas vozes sejam fiéis a suas experiências e realidades. Permitindo que elas se tornem protagonistas de suas próprias histórias, descobrindo-se e entendendo que merecem o que querem para si, seja no trabalho, na família ou no amor, subvertendo a cultura patriarcal da Nigéria. Na sociedade Igbo, uma mulher sempre é vista de acordo com seu relacionamento com um homem. Ela é filha, esposa ou mãe. De acordo com *As Alegrias da Maternidade*, uma mulher é abençoada se tiver a sorte de ser todos os três nesta sociedade patriarcal.

O texto de Emecheta chama a atenção para questões feministas de forma muito direta, sendo por vezes quase perturbador em seu tom franco. Aborda temas como a educação da mulher, a desigualdade entre gêneros e o papel da mulher. Suas ilustrações pungentes das dificuldades de uma mulher levam o leitor a pensar que não há nada mais difícil neste mundo

do que ser uma mulher. Ela chama a atenção para os problemas por meio da visão de vida de sua protagonista. Embora ela seja muito afiada em sua maneira de descrever a vida cotidiana de uma mulher nigeriana de classe baixa, ela também mostra alguns dos poucos bons momentos que existem na vida de uma mulher. O fato de terem a ver com o tornar-se mãe ou de se envolverem de outra forma com o gênero masculino não parece causar grande contradição. Como afirma Nnu Ego, estar grávida é “a maior alegria da minha vida” (EMECHETA, 2017, p. 72).

As alegrias da feminilidade também poderiam ser o título do romance: “[Nnaife] me transformou em uma mulher de verdade – tudo que eu quero ser, uma mulher e uma mãe.” (2017, p. 75). Embora o texto reforce os papéis patriarcais de gênero, ao mesmo tempo essas alegrias exageradas da feminilidade revelam sutilmente a crítica subjacente de Emecheta à posição da mulher na sociedade Igbo. No entanto, historicamente falando, a posição da mulher na vida tradicional da África Ocidental era vista como mais flexível do que a do homem. Amadiume enfatiza que os mercados periódicos rotativos, as cerimônias compartilhadas, o casamento, as organizações e o comércio, sem esquecer outras atividades culturais, permitiam às mulheres desfrutar de uma vasta rede de comunicação à qual os homens não tinham acesso (1997, p. 130). O que está presente em *As Alegrias da Maternidade* é uma mudança do tradicional modo de vida comunitário seguro para um ambiente urbano, que teve seu impacto negativo na rede social e no senso de união. Dito isso, precisamos ter em mente que a protagonista Nnu Ego tem sua cota de dificuldades.

A posição que as mulheres tinham na sociedade tradicional Igbo pode ter sido flexível, mas isso não garantiu respeito instantâneo e igualdade com os homens. A antiga retórica era masculina e os antigos provérbios Igbo, por exemplo, revelam preconceito e hostilidade em relação às mulheres no discurso social. Formada em sociologia na universidade, Emecheta percebe os diferentes papéis sociais que as mulheres têm como filha, como esposa e como mãe. Em *As Alegrias da Maternidade*, um filho é sempre desejado, principalmente se for menino. Dar à luz uma menina parece ser uma decepção.

A protagonista Nnu Ego estava aparentemente orgulhosa de seu pai e de seu status conquistado por ser sua filha. Isso não era necessariamente uma coisa deplorável. Ela era respeitada como filha de um grande guerreiro e chefe. Ela se respeitava muito por causa disso e pensava que era digna de mais do que seu segundo marido preguiçoso. “Se você tivesse tido coragem de ir até o alojamento de meu pai para me pedir em casamento, meus irmãos teriam botado você para fora.” (2017, p. 47). Em outras palavras, ela se sentia superior ao segundo marido. Isso demonstra claramente que, mesmo sendo uma mulher em uma sociedade

patriarcal, ela tinha uma certa dignidade que ninguém poderia tirar dela. A hierarquia social era de alto prestígio. No cenário tradicional, uma mulher poderia ganhar poder e status por meio da instituição de ser concedida a posição de filha do sexo masculino. Este termo um tanto ambíguo foi usado para uma filha que permanece na casa de sua infância, em uma família que não conseguiu produzir um herdeiro legítimo, ou seja, um filho.

Se tudo funcionasse como esperado, o filho de uma filha do sexo masculino herdava a terra e outras propriedades do pai de sua mãe. A mãe de Nnu Ego, Ona, era uma filha considerada como do sexo masculino, por ser muito poderosa. Ela se recusou a se casar com seu amante Agbadi, pois havia feito a seu pai a promessa de dar a ele qualquer herdeiro homem que ela pudesse produzir. O pai de Ona “havia insistido para que ela nunca se casasse; sua filha jamais inclinaria a cabeça diante de homem algum. No entanto, podia ter homens, se quisesse, e se tivesse um filho, ele receberia o nome do pai dela, retificando assim a omissão da natureza.” (2017, p.19). O legado da independência arrogante de Ona e da posição aparentemente orgulhosa como filha do sexo masculino não passou para sua filha Nnu Ego. É isso que Nnu Ego lamenta ao perceber que não compartilha a ousadia e o orgulho de sua mãe. “Ah, quem dera eu tivesse esse tipo de orgulho que dizem que minha mãe tinha” (2017, p.47).

Agbadi, o pai de Nnu Ego, arranjou os dois casamentos de sua filha, recebendo em ambas as vezes um dote, ou preço da noiva, como foi referido por Emecheta. Naturalmente, se um casamento falhar, o dote deve ser devolvido integralmente. Um julgamento apressado do preço da noiva por aqueles não familiarizados com a prática pode vê-lo como um meio de vender e comprar esposas. Deve-se notar também que há uma diferença nesse contexto: o dote é um presente dado à mulher para se casar e não à sua família. Sendo um sinal de legitimação do casamento. Não se trata, porém, apenas de uma transação financeira entre o pai e o noivo ou a família do noivo. A quantidade de gado ou dinheiro pago pela família do noivo à família da noiva reflete o quanto ela fará falta para a própria família. Não é visto apenas como uma contribuição para as despesas que teve para criar a menina, mas também para a perda de ganhos futuros contribuídos pela menina, seja em termos de serviços domésticos ou bebês.

O casamento era uma transação resultado de negociação entre duas famílias no cenário tradicional (SIEGEL, 1996, p.222). Os casamentos por amor começaram a ser mais comuns à medida que as tradições das aldeias começaram a diminuir no cenário pós-colonial urbanizado. O acordo matrimonial é muito verdadeiro em *As Alegrias da Maternidade*. A protagonista quase não tem voz na escolha de um marido, sendo o pai de Nnu Ego que faz o possível para casar bem a filha e, ao fazê-lo, não se concentra apenas na felicidade e no bem-estar dela, mas também na família e na posição dele. O casamento é consolidado por meio de um contrato econômico,

já que o pai da noiva deve pagar o dote integralmente se o casamento fracassar. É em parte por isso que a posição de Nnu Ego como filha a preocupa em seu primeiro casamento que não produz descendência: “Tenho certeza de que a culpa está do meu lado... Como posso enfrentar meu pai e dizer a ele que falhei?” (EMECHETA, 2017, p.49). Se você maltrata sua esposa e ela o abandonou por causa disso, você perderá o dote. Também funciona como uma espécie de pensão para os pais da filha (SIEGEL 1996, p. 230). É praticado em partes da África Subsaariana ainda hoje, apesar de alguns regulamentos sobre o valor máximo que pode acumular.

Uma filha tem seus deveres a cumprir. Não parece importar tanto se um filho se recusa a ajudar a mãe nas tarefas domésticas, mas uma menina nunca pode deixar de fazer isso (2017). Espera-se também que ela tenha boas maneiras e obediência para com seus pais e seu marido. Mesmo adulta, Nnu Ego ainda tem seus deveres de filha. Mesmo que uma filha se torne esposa, a origem nunca é esquecida. Nnaife refere-se a Nnu Ego como filha de Agbadi especialmente na época de dificuldades. Este trecho é um bom exemplo de quantas coisas podem ser perdoadas se você também for mãe: “A vida com uma filha de Agbadi não foi fácil, posso lhe garantir, meu caro amigo. Nem todo homem teria conseguido conviver com ela. Mas ela me deu filhos notáveis.” (EMECHETA, 2017, p.197).

Da maneira como as meninas são educadas, elas nunca esquecerão sua posição na vida. Nnu Ego lembrava constantemente suas filhas gêmeas do fato de que elas são meninas e devem se comportar de acordo. Se uma garota se perder, isso afetará toda a família e sua reputação. É especialmente responsabilidade da mãe garantir que a menina permaneça casta até o casamento. Amadiume (1987, p.94) observa que a socialização das meninas enfatizava a contenção sexual e a preparação para seus papéis como esposas e mães. Se uma moça, entretanto, não se refrear da atividade sexual, será aparentemente difícil para ela e para suas irmãs se casarem bem. É motivo de grande angústia e vergonha. Isso fica evidente na casa de Nnu Ego, quando Nnaife descobre que sua filha Kehinde está saindo com um menino iorubá vizinho, que é muçulmano. Nnaife está tão chateado que ele quase chora (p. 205) - ele está angustiado não só pela reputação da família, mas também porque sabe que perderá a pensão recebida com o dote da noiva. Não é costume dar aos pais da noiva qualquer consolo financeiro pela perda de seus filhos.

As meninas Igbo foram ensinadas a entender que a promiscuidade trazia grande vergonha para a família e punição de acordo. Uma surra severa ou até mesmo uma pimenta vermelha sendo colocada em sua vagina foi resultado de relações sexuais antes do casamento (AMADIUME, 1987, p. 96). Em Lagos, Nnaife está disposta a matar a filha pela vergonha que

ela trouxe para ele e toda a família: “Minha filha com um marido iorubá? Prefiro vê-la morta... e junto com ela, o pai do seu homem!” (EMECHETA, 2017, p.208).

Na sociedade colonial Igbo, uma filha aprende desde cedo como se comportar como esposa e quais responsabilidades ela tem como esposa:

Mas vocês são meninas! Eles são meninos. Vocês precisam vender para que eles cheguem a uma boa posição na vida e tenham condições de tomar conta da família. Quando os maridos de vocês se comportarem mal, eles é que vão defender vocês!(EMECHETA, 2017, p. 174).

Este trecho mostra porque as meninas geralmente não são consideradas dignas de serem educadas.

É dever do homem ganhar o suficiente ou cultivar o suficiente para proporcionar um padrão de vida decente para a família. As meninas tinham de ajudar as mães nos pequenos negócios e na administração da casa; portanto, as meninas raramente tinham o luxo da educação. A mudança dos arredores das aldeias rurais para a Nigéria pós-colonial urbanizada não melhorou a posição das meninas.

O valor de uma filha também é muito menor do que o de um filho, porque é o filho que continuará o nome do pai. Isso também é percebido por mães que se sentem inadequadas por não produzirem herdeiros do sexo masculino. Adaku, a segunda esposa de Nnaife deu à luz um menino que morreu logo após seu nascimento, ela estava obviamente de luto pela morte de seu filho, mas a sua dor foi acentuada pelo fato dele ser seu primeiro filho homem. Ela revelou a Oshia, o primeiro filho de Nnu Ego, que ele valia dez vezes mais que Dumbi, sua própria filha . Percebendo isso tão cedo na vida, os meninos se tornam conscientes de seu status superior às meninas e começam a agir de acordo.

Quanto mais bebês uma mulher pode produzir, mais ela é respeitada. Produzir filhos é a principal razão para os homens tomarem esposas, sendo os filhos a garantia de uma velhice assegurada. Eles são os únicos a cuidar de seus pais, enquanto as meninas são mandadas embora para se casar e cuidar das famílias de seus maridos. E o valor que os pais da noiva recebem quando casam suas filhas, de certa forma, tem sido considerado como uma pensão para a sua velhice. No entanto, ter filhos é uma forma de ganhar respeito e subir na escala social. O peso da significância em ter filhos é refletido em Nnu Ego após a morte de seu primeiro filho. Ela sentiu a perda tão severamente, que ela tentou suicídio por causa da perda de um filho. Depois de dar à luz uma menina morta, sua reação não foi tão drástica. Nnu Ego admitiu "fato de que era uma menina amenizara sua sensação de perda."(EMECHETA, 2017, p. 193).

Ter um filho é especialmente importante, se você tiver apenas meninas para começar. Adaku, está sob tremenda pressão para ter um descendente masculino, já que ela só tinha duas filhas, quando ela finalmente dá à luz um menino, a criança infelizmente morre com apenas algumas semanas de idade. Isso coloca Adaku em depressão profunda, não muito diferente da que Nnu Ego passou depois que seu primeiro filho morreu. Adaku está tão histérica por ter perdido seu filho, que ela está pronta para desistir de suas filhas por sua vez. “Ah, Deus, por que você não levou uma das meninas e não me deixou com meu bebê homem? Meu único filho homem.” (EMECHETA, 2017, p. 126)

As crianças têm papéis diferentes na família, que refletem o valor que elas têm. Frequentemente, espera-se que as meninas façam o trabalho pesado para benefício da família, ou seja, tarefas domésticas, enquanto os meninos são enviados para a escola para estudar. Mesmo que as meninas sejam quase indispensáveis para a família e pode-se dizer que quase comandam a casa, elas ainda são muito desvalorizadas. Adaku, a segunda esposa de Nnaife, transmite essa mentalidade ao comparar sua filha Dumbi com o filho mais velho de Nnu Ego, Oshia: “Você vale mais do que dez Dumbis.” (2017, p.126)

Mesmo que os filhos sejam muito respeitados, isso não significa que todas as filhas sejam negligenciadas. Nnu Ego explica o motivo de ter um filho como primeiro bebê para a vizinha Cordélia, que só tem filhas (p.53): “meninas são bebês amorosos”. A própria Nnu Ego foi um bebê amoroso e bom para seu pai, apesar da forma com que ele tratava as outras mulheres de sua vida. Ser mulher implica ser mãe, o que normalmente na sociedade tradicional Igbo insiste no casamento. O motivo do apelo de Ona é sua própria posição como filha-homem, posição que lhe nega a possibilidade de matrimônio. Ona nunca conquistou a solidariedade e o companheirismo de outras mulheres (as casadas). Em sua posição de filha-homem, ela é privada da felicidade pessoal encontrada em um relacionamento seguro e, além disso, é alienada de outras mulheres, especialmente das esposas de seu amante. Mesmo que um casamento seja sem amor, ele dá à mulher um status preciso e digno. No caso de uma filha adulta vivendo em casa como filha homem, a independência é uma faca de dois gumes. Uma mulher pode ser livre para ter amantes, mas não obtém os benefícios sociais da amizade de suas segunda-esposas e outras mulheres.

Não são apenas os homens que impõem essa estrutura um tanto hierárquica, mas as mulheres que educam suas filhas sobre a importância dos homens também. Não era comum educar as filhas, por exemplo, porque as mulheres trabalhavam apenas como pequenos comerciantes ou domésticas. Por um lado, um marido prefere que sua esposa seja menos

educada para que ela não saiba o que é melhor, por outro lado, uma esposa educada vale mais do que uma sem instrução.

A instituição da poligamia é algo que afeta muito a posição de uma mulher como esposa. A poligamia continua sendo uma prática comum em muitas partes da África, mas geralmente é bem-vinda também pelas mulheres. Muitos Igbos ainda praticam a poligamia até hoje e tem apoio tácito da sociedade, uma vez que ainda é uma forma legal de casamento (AMADIUME, 1997). Mais recentemente, as mulheres instruídas geralmente se opõem a que o marido tenha outra esposa, porque isso implicaria na partilha de quaisquer bens econômicos que o marido trouxesse para a casa. No entanto, como Luise White confirma, a poligamia, “real ou potencial, aberta ou secreta, continua sendo um fator importante que influencia o caráter da vida familiar africana” (1984, p. 67). Se um marido consegue uma nova esposa, isso geralmente significa um alívio do trabalho doméstico constante e dos deveres matrimoniais. As esposas ajudam uma à outra com cuidados, tarefas domésticas e fazem companhia uma à outra quando o marido está ocupado ou quando o marido viajou para outro lugar para ganhar dinheiro para a família, como foi o caso de Nnu Ego e das outras esposas de Nnaife. O status e a riqueza de um homem são maiores quanto mais esposas ele tiver. É provavelmente por isso que Nnaife ficou tão feliz por ter uma nova esposa : “Brilhante como uma criança que ganhou um novo brinquedo, ele mostrou a Adaku, como sua nova esposa, o quintal.” (EMECHETA, 2017, p.120) Os filhos são considerados uma grande riqueza, por isso é importante ter várias esposas que gerem mais filhos, quanto mais filhos, melhor, mas o sexo dos filhos tem um efeito sobre como a esposa é valorizada.

Ter apenas meninas anula a segunda esposa, Adaku, eventualmente. É em parte por isso que ela se torna a esposa que se desviou. Como ela não pode gerar um filho para o marido, e é menosprezada por isso, ela toma uma decisão drástica de deixar o lar apertado e hostil . Por um lado, ela não suporta sua posição de esposa sem filhos, mas, por outro lado, não abandona a maternidade, pois tem grandes esperanças em relação às filhas.

Nas áreas rurais onde a agricultura é o meio de sobrevivência, as esposas ajudam no cultivo e quanto mais esposas, mais mãos para trabalhar nas terras de seus maridos. Nesse contexto, a poligamia ajuda a reproduzir e estabilizar a produção agrícola. Uma esposa sênior é o status mais alto para uma mulher na estrutura patriarcal poligâmica. Buchi Emecheta ilustra que uma mulher tem pelo menos três coisas a seu favor se ela for uma esposa sênior, podendo usar a sua posição como esposa senior, sua condição de mãe e sua condição de mãe de filhos, já que seus filhos são os herdeiros diretos da propriedade da família.

Em outras palavras, a posição de uma mulher como esposa também depende de quantas esposas seu marido tem e se ela foi a primeira ou a última. Esta foi uma das razões pelas quais Agbadi, o pai de Nnu Ego, não estava ansioso para dar sua filha a alguém que já havia se casado (2017, p. 37). Se a primeira esposa de um marido também é a mãe do primeiro filho do marido, ela é altamente respeitada. Diferentemente das aldeias, as famílias geralmente moram em pequenos apartamentos nas cidades, enquanto na aldeia uma família teria um complexo inteiro com uma cabana para cada esposa e seus filhos. No entanto, a esposa sênior, Nnu Ego, era quem cuidava do bem-estar da família caso o marido estivesse ausente e às vezes até mesmo se o marido estivesse presente:

“Esperava-se que fosse forte, já que era a esposa mais velha; que se comportasse mais como homem que como mulher. E já que os homens não podiam sofrer abertamente, ela tinha de aprender a também esconder sua dor. Ouviu Adaku chorar e invejou sua liberdade.” (EMECHETA, 2017, p. 138)

As esposas mais novas costumam ser rivais das mais velhas, embora, a longo prazo, geralmente fossem apreciadas por todos da família. A conduta em relação à esposa sênior é extremamente importante no romance. Adaku é repreendida por ter mostrado sua riqueza para sua esposa sênior (p.166). De volta à aldeia, Nnu Ego se dirige à esposa sênior do irmão de seu marido, Adankwo (que na verdade foi herdada por Nnaife) como mãe (p.156) e Adankwo nomeou Nnu Ego como filha (p.159). A hierarquia entre as esposas é bastante explícita.

Os homens podem ter muitas esposas e, às vezes, são até forçados a ter muitas esposas, caso o irmão morra. Siegel esclarece: “um homem assume a responsabilidade pela viúva e filhos de seu irmão morto, enquanto uma mulher toma o lugar de sua irmã morta ou estéril” (1996, p. 232). Adaku, a segunda esposa de Nnaife, foi herdada de seu irmão, e seu irmão tinha algumas outras esposas também, para quem Nnaife tinha que enviar dinheiro anualmente. O fardo econômico, embora substancial, parece muito leve com a perspectiva de repentinamente ter várias novas esposas sob seu teto. O surpreendente novo conjunto de esposas herdado pode ser muito perturbador para a esposa sênior. Quando a segunda esposa de Nnaife fugiu durante sua ausência, seu orgulho masculino foi ferido e ele teve que arranjar outra esposa para exacerbar sua masculinidade. Curiosamente, Nnu Ego não gostou muito da primeira esposa, Adaku, mas a segunda, Okpo, ela acolheu após seu choque inicial.

Parece que um homem na sociedade tradicional Igbo pode fazer quase tudo o que lhe agrada no que diz respeito à vida familiar. Uma mulher tem que cuidar dos filhos, da casa, cozinhar e limpar e ainda assim ela deve ser uma mãe doce e uma amante agradável. No entanto, a esposa tem algumas armas que pode usar contra o marido, caso ele tenha agido de forma

imprópria. A velha tradição Igbo de “sentar sobre um homem” é um sistema que também é reconhecido pelos homens e, até certo ponto, as esposas podem beneficiar da utilização deste método. Sentar-se sobre um homem significa uma espécie de greve doméstica contra os homens. Nnu Ego e Adaku tentam isso contra Nnaife para conseguir mais dinheiro para as tarefas domésticas (p.134). Elas cozinham comida para si e para as crianças, mas o deixaram com fome, para que ele percebesse quão pouco dinheiro vai para a comida em comparação com seus gastos com vinho de palma. Nesse caso as esposas não conseguem aumentar os escassos fundos para alimentação e ambas acabam recebendo uma surra de Nnaife. Embora o dever do homem seja levar comida e abrigo para a mulher e seus filhos, é mais frequente que a esposa seja a responsável final pelo bem-estar da família. As mulheres são forçadas a encontrar meios para obter renda. Um exemplo claro disso no romance é quando Nnaife e Nnu Ego estão sendo convocados no julgamento de Nnaife. Primeiro Nnaife afirma que paga a educação de seus filhos, depois Nnu Ego confessa que o dinheiro da venda de lenha é usado para pagar as taxas escolares. Não há, no entanto, nenhuma contradição aí, segundo Nnu Ego, como ela explica:

Nnaife é o chefe de nossa família. Eu sou propriedade dele, assim como todos nós somos propriedade de Deus que está no céu. Portanto, mesmo que eu pague as taxas escolares, sou propriedade de Nnaife. Sendo assim, em outras palavras, é ele que paga. (EMECHETA, 2017, p. 216).

Esse tipo de estrutura familiar em que a mulher é ensinada a acreditar que seu marido é o único provedor mantém a mulher subordinada ao marido enquanto ela é quem realmente comanda a família.

A maternidade tem um código especial nas sociedades africanas. A socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí afirma que quando uma mulher dá à luz, nascem duas entidades, um bebê e uma mãe (2003, p. 1). A posição de mãe está ligada a todos os lugares e isso é visto no romance. Na sociedade Igbo representada em *As Alegrias da Maternidade*, não há nada mais importante na vida de uma mulher do que ser mãe. Quanto mais bebês uma mulher pode produzir, mais ela é respeitada. O status e a imagem de uma doce mãe africana é tão forte que, mesmo quando grandes organizações internacionais ajudam as mulheres em desenvolvimento, elas são vistas em seus papéis como mães, e não como cidadãs e pessoas por direito próprio. A maternidade de alguma forma implica a responsabilidade e o egoísmo de que deve agir em benefício de toda a aldeia.

Em *As Alegrias da Maternidade*, as mulheres dão à luz sozinhas em casa ou recebem ajuda das “segundas esposas” ou amigas. Como disse a vizinha de Nnu Ego, Cordélia: “Somos como irmãs em peregrinação, por que não devemos ajudar umas às outras?” (p.53) Por mais

valorizada que seja a posição de uma mãe, as notícias da maternidade são recebidas com muita indiferença. A primeira gravidez de Nnu Ego foi anunciada após uma grande discussão, e seu marido Nnaife nem parece se alegrar ao receber a notícia de seu próximo filho. No final, Nnaife afirma sem rodeios: “Claro que estou feliz por saber que sou um homem, que posso engravidar uma mulher. Mas qualquer homem pode fazer isso. O que você quer que eu faça?” (p.51) Por mais duro que seja ao receber a notícia, depois que o bebê nasce, ele tem um bom motivo para fumar e beber vinho de palma. Após o nascimento das gêmeas, porém, a alegria de ser mãe não se encontra presente, pois o pai das bebês deixa escapar: “Nnu Ego, o que é isso? Você não poderia ter feito melhor?” (p.127).

O segundo casamento sem amor de Nnu Ego produz sete filhos vivos, que tradicionalmente, como Ebele Eko (1986, p. 216) coloca, “teria constituído o ápice da alegria materna em uma sociedade voltada para a criança como a dela”. Nos primeiros dias da maternidade Nnu Ego entende o valor da maternidade e a considera muito importante : “As meninas são filhas do amor. Mas, entenda, só agora, com esse filho, vou começar a amar aquele homem. Ele me transformou numa mulher de verdade – em tudo o que quero ser: mulher e mãe. Então, já não tenho motivos para odiá-lo” (EMECHETA, 2017, p.51). Isso parece refletir a visão de toda a sociedade.

Uma mulher infértil é desprezada. Se a família não recebe herdeiros, a culpa é sempre da mulher. No entanto, quando uma mulher tem filhos, especialmente meninos, ela é respeitada. Os filhos são a garantia de uma velhice assegurada. Eles serão os únicos a cuidar de seus pais, enquanto as meninas são mandadas embora para se casar. Obviamente, isso causa grande estresse às mulheres, como pode ser visto em *As Alegrias da Maternidade*. A infertilidade causa uma situação extremamente difícil para a esposa. Se a família não recebe herdeiros, a culpa é sempre da mulher. A gravidade da situação pode ser vista em um trecho em que Nnu Ego está com o primeiro marido e não consegue engravidar. Uma mulher infértil é tratada como se fosse algo inexplicavelmente fútil. A discriminação social baseada na infertilidade é bastante marcante. Nnu Ego é forçada a viver em uma casa isolada, longe de seus sogros, ela perde todos os direitos que conquistou por ser a primeira a se casar com seu marido, ou seja, seu respeito como esposa sênior. Seu marido a chama de “seca e nervosa... uma mulher nervosa que é só ossos” (p.32) e até mesmo seu pai faz uma observação de que ela é “magra e sem suco” (p.33).

Depois de ser socialmente oprimida, Nnu Ego começa a sofrer de deterioração mental e física. Ela começa a se considerar “imperfeita” e “um fracasso” (p.33). *As Alegrias da Maternidade* critica claramente a sociedade Igbo em sua maneira de maltratar mulheres sem filhos. A própria Nnu Ego aceita inquestionavelmente as regras dadas pela sociedade. Ela sente

que sua discriminação é de alguma forma justificada. Emecheta não discute apenas a maternidade, mas também a feminilidade e o que é ser mulher. A Maternidade é feminilidade nesse contexto social, e isso também é enfatizado em *As Alegrias da Maternidade*. Nnu Ego relata várias vezes como ela só é uma mulher após ela dar à luz filhos. É como se ter um filho completasse a identidade e a auto-realização da mulher. Nfah-Abbenyi (2005, p. 274) observa que essas declarações são “carregadas com definições relacionadas a gênero”. Ela faz uma observação válida ao observar que o gênero parece ser descontínuo. Nnu Ego não é uma mulher até o nascimento de uma criança, que então lhe confere fertilidade e feminilidade.

A mulher africana é mãe, esposa, filha, amante. Ela é quase sempre descrita com base em seu relacionamento com um homem e raramente é vista como um indivíduo por direito próprio. A ficção africana escrita por homens muitas vezes reforçou essa imagem, talvez devido à falta de um ponto de vista feminino. Algumas escritoras, como a nigeriana Buchi Emecheta e Flora Nwapa retrataram a vida através do ponto de vista de uma mulher africana, trazendo assim as dificuldades em um tom crítico e, ao fazê-lo, muitas vezes foram categorizadas como feministas. Eles desafiam o mito perpétuo da mulher rural submissa e ingênua. Segundo ela, suas histórias simplesmente lidam com a vida cotidiana como é vista por uma mulher africana (EMECHETA, 1988, pág. 175). Seu feminismo critica a sociedade patriarcal e suas características hostis às mulheres, como casamentos forçados, poligamia e, acima de tudo a visão de que a identidade da mulher e a justificativa de sua existência estão enraizadas na maternidade. A maternidade está ligada a toda feminilidade, sendo primeiro filha, depois esposa, a caminho de tornar-se mãe.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas duas narrativas fica evidente o conflito enfrentado pelas personagens femininas em relação à sua condição de mulher. Todas elas, de alguma forma, conscientes da desigualdade entre homens e mulheres, desejaram abandonar sua condição feminina quando sentiram as disparidades se manifestarem. Além disso, a forma como todas as personagens se apresentam, como mães e esposas, bem como a postura que assumem em seus relacionamentos, juntamente com o trabalho, são elementos significativos que as unem. Essas obras representam uma inversão da estrutura, desafiando o imaginário ocidental e rompendo com o cânone eurocêntrico que os leitores estão acostumados.

Ao longo desta dissertação, foi possível destacar o caráter feminista das obras de Buchi Emecheta e Paulina Chiziane, que vão além dos bloqueios das sociedades tradicionais para expor a condição das mulheres africanas, mais especificamente das mulheres nigerianas e moçambicanas. Em cada um dos três capítulos, foram discutidos diferentes aspectos: (1) uma contextualização histórica dos países Nigéria e Moçambique, incluindo o impacto duradouro da colonização/imperialismo na formação identitária e racial; (2) uma análise dos feminismos e de como ele é visto e entendido por autoras africanas do sul global e autoras ocidentais; (3) os temas recorrentes nas obras, como poligamia, maternidade e feminismo, além de um estudo sociológico-literário das personagens presentes na obra. Esses pontos demonstram a complexidade das narrativas das escritoras e o quanto elas contribuem para a reflexão e o debate em torno das questões de gênero e raça no contexto africano.

Durante a pesquisa, tornou-se evidente que as personagens presentes nas obras de Chiziane e Emecheta refletem o compromisso dessas autoras em preservar e construir uma história para as mulheres negras, realçando aspectos das suas experiências diárias em oposição aos estereótipos presentes nas narrativas de *outros*. Através de exemplos retirados das obras de cada escritora, foi possível observar que a identidade das mulheres em suas narrativas é formada por uma constante relação com outros grupos e culturas, onde o *outro* serve como espelho para a construção da identidade individual. Essa abordagem é discutida por autores, como Hall (2006) e outros estudiosos, que se dedicam ao tema. Nessa perspectiva, a identidade é moldada pela associação de diversos aspectos presentes no ambiente em que o indivíduo está inserido, muitas vezes gerando conflitos.

Através de suas personagens, as escritoras Chiziane e Emecheta conseguem dar voz e representação para aqueles que historicamente tiveram poucas oportunidades de se expressar.

Essa representação é uma forma de reafirmar o direito à fala e à auto representação dessas mulheres nas suas respectivas sociedades. No entanto, a importância dessas narrativas não se limita a isso. As duas histórias abordam temas que estão em sintonia com a realidade vivenciada em suas sociedades, demonstrando possibilidades alternativas de projetos sociais que podem ser elaborados a partir do entrelaçamento entre história e literatura. A magnitude dessas narrativas se reflete na possibilidade de dar voz e representação para aqueles que foram silenciados, mas também na construção de novos horizontes sociais e culturais.

As Alegrias da Maternidade da escritora nigeriana Buchi Emecheta, e *Niketche: uma História de Poligamia*, da moçambicana Paulina Chiziane, são duas obras literárias que apresentam protagonistas femininas fortes e complexas, que enfrentam desafios em contextos sociais e culturais adversos. A protagonista de *As Alegrias da Maternidade* é uma mulher Igbo que vive na Nigéria colonial do século XX, obrigada a se casar e ter filhos, pois sua cultura valoriza a maternidade e a reprodução. Nnu Ego luta para conciliar as expectativas de sua família e de sua comunidade com seus próprios desejos e ambições. Ela sofre ao longo da história com a perda de filhos, a poligamia do marido e a falta de autonomia em sua vida, no entanto, ela também encontra alegria e satisfação em ser mãe e em cuidar de sua família, seguindo as tradições Igbo. Por outro lado, *Niketche: uma História de Poligamia* apresenta Rami, uma mulher que se casa com um homem poderoso em Moçambique, mas é forçada a aceitar uma vida de poligamia e é tratada como uma propriedade do marido, sem nenhum direito ou voz na relação. Rami se rebela contra as expectativas da sociedade e busca independência e liberdade. Ambas as protagonistas lidam com questões relacionadas ao papel da mulher em suas culturas à maternidade, à poligamia e à luta pela autonomia. No entanto, enquanto Nnu Ego tenta encontrar um equilíbrio entre as expectativas culturais e seus próprios desejos, Rami desafia diretamente as normas sociais e busca uma vida mais satisfatória.

Em resumo, apesar das diferenças em suas histórias e estilos literários, tanto Nnu Ego quanto Rami são exemplos de protagonistas femininas complexas, que enfrentam desafios em seus contextos culturais e sociais. Ambas as obras abordam questões importantes sobre a identidade feminina, e apesar de viverem em contextos culturais e sociais diferentes, enfrentam desafios semelhantes relacionados ao papel da mulher em suas comunidades e a luta pela liberdade. Em ambos os livros, as autoras abordam a questão da maternidade e como ela é vista na cultura africana. Enquanto em *As Alegrias da Maternidade*, a maternidade é vista como uma realização pessoal, em *Niketche: Uma História de Poligamia*, a maternidade é vista como um dever social imposto às mulheres. Em ambas as obras, a maternidade é um tema central que

revela as complexidades da vida das mulheres africanas e como elas enfrentam as opressões patriarcais.

As obras de Emecheta e Chiziane são duas importantes contribuições literárias para a compreensão dos feminismos negros e africanos. Ambas as autoras abordam questões como maternidade, sexualidade, poligamia, patriarcado e o papel da mulher na sociedade africana. Herzberger- Fofana descreve a relação da mulher africana com a escrita da seguinte forma:

A escrita torna-se a voz pela qual a mulher pode tomar a palavra hoje, expressar-se. Ela escapa à influência das proibições alimentares e ao controle do homem. Entretanto, antes de chegar a esta etapa, a mulher tem que passar pelo estágio colegial. Isso significa que ela deve aceitar ser marginalizada no meio da comunidade. Críticas, repreensões, e até violências físicas são a vivência das mulheres nesse estágio. (FOFANA, 2000, *apud* ROBERT, 2010, p.25)

As Alegrias da Maternidade retrata a vida de uma mulher nigeriana que busca a realização pessoal por meio da maternidade, mas acaba enfrentando os desafios da opressão patriarcal e das expectativas sociais. A obra de Emecheta destaca a importância da maternidade na cultura africana, mas também mostra como as mulheres são frequentemente limitadas pelas tradições e expectativas sociais. Já em *Niketche: Uma História de Poligamia* a poligamia e a relação entre homens e mulheres na sociedade moçambicana é abordada. A autora questiona a opressão das mulheres em um sistema que privilegia apenas os homens. A obra denuncia as práticas patriarcais que desfavorecem as mulheres e mostra a luta das mulheres moçambicanas pela sua libertação.

Por fim, *As Alegrias da Maternidade* e *Niketche: Uma História de Poligamia* são obras que contribuem para a compreensão dos feminismos negros e africanos, pois abordam questões fundamentais para a luta das mulheres contra o patriarcado e a opressão. Essas obras mostram que a questão de gênero é uma questão global, mas que existem particularidades culturais e históricas. Portanto, é fundamental que obras como essas sejam lidas e discutidas para uma compreensão mais ampla e inclusiva dos feminismos em todo o mundo.

É extremamente importante e necessário que mulheres brancas pesquisem sobre feminismos e literatura africana. Isso porque, historicamente, as vozes das mulheres negras foram sistematicamente silenciadas e marginalizadas na sociedade. Ao aprender sobre os movimentos feministas e a literatura produzida por mulheres africanas e negras, as mulheres brancas podem ampliar sua compreensão sobre as opressões que as mulheres negras enfrentam e, ao questionar seus próprios privilégios, compreender as dinâmicas sociais que perpetuam a desigualdade de gênero e raça. Além disso, a literatura africana traz consigo uma riqueza de

perspectivas culturais e históricas que enriquecem a compreensão sobre a diversidade humana e possibilitam uma abordagem mais inclusiva e respeitosa em relação às diferenças étnicas e raciais.

Ao entrar em contato com as obras de escritoras africanas, é possível conhecer as experiências e perspectivas de mulheres que vivem em contextos sociais, culturais e políticos diferentes dos seus. Isso ajuda a ampliar o senso de empatia e solidariedade entre as mulheres, tornando a luta feminista mais inclusiva e interseccional. A pesquisa sobre literatura africana contribui para a desconstrução de estereótipos e preconceitos em relação ao continente africano e suas culturas, promovendo uma visão mais ampla e respeitosa da diversidade cultural e humana.

Essa pesquisa é uma forma de descolonizar o conhecimento e questionar a hegemonia cultural do ocidente. Na maioria das vezes, a produção literária dos países africanos e suas escritoras não recebem o reconhecimento e a visibilidade merecidos nos meios acadêmicos e literários, e isso se deve em grande parte ao racismo estrutural presente nas sociedades. Ao pesquisar e divulgar essas obras, podemos ajudar a valorização e o reconhecimento dessas vozes literárias, e contribuir para a desconstrução dos estereótipos e preconceitos que ainda permeiam a relação entre o ocidente e o oriente. Além disso, a pesquisa sobre feminismos é mais uma das possíveis formas de se ampliar a visão de mundo e de se conhecer outras formas de pensar, sentir e produzir conhecimento, contribuindo para uma formação mais ampla e crítica.

Essa pesquisa deve ser compreendida à luz da teoria interseccional, que destaca a importância de considerar as múltiplas dimensões da opressão que afetam as mulheres, incluindo gênero, raça, classe, orientação sexual, entre outras. A literatura produzida por mulheres é uma forma de expressão que evidencia as experiências e lutas dessas mulheres em contextos marcados por múltiplas formas de opressão.

As teorias de Chandra Mohanty fornecem uma lente fundamental para analisar as obras literárias do Sul Global sob uma perspectiva feminista. Em sua obra *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, Mohanty (1998) argumenta que as feministas do Sul Global são frequentemente marginalizadas pelas teorias feministas ocidentais, que muitas vezes falham em reconhecer a diversidade das experiências das mulheres fora do Ocidente. Ao analisar as obras literárias africanas, é essencial levar em consideração essa perspectiva interseccional, considerando não apenas as experiências de gênero, mas também as influências de raça, classe e colonização. Por exemplo, ao examinar obras que retratam mulheres africanas como submissas e sem voz, é necessário considerar as condições sociais, políticas e econômicas que contribuem para essas representações.

Além disso, ao adotar uma abordagem feminista do Sul Global, é possível dar voz às experiências e perspectivas de mulheres africanas que muitas vezes são ignoradas pelos cânones literários dominantes. Isso inclui obras escritas por mulheres africanas e aquelas que retratam as experiências das mulheres africanas em sua plenitude, incluindo suas lutas e resistências contra as estruturas opressivas. Ao reconhecer a diversidade das experiências das mulheres e adotar uma abordagem do Sul Global, podemos não apenas ampliar nossa compreensão, mas também criar uma plataforma para a representação e ação feminista que aborde as múltiplas opressões que as mulheres do Sul Global enfrentam. Dessa forma, podemos desafiar as representações estereotipadas das mulheres africanas e destacar suas lutas e resistências contra a opressão.

As feministas do Sul Global desempenham um papel importante nesse processo, trazendo suas perspectivas e experiências para o diálogo global sobre feminismos. As vozes das mulheres africanas são essenciais para a construção de uma narrativa feminista inclusiva e interseccional, que reconheça a diversidade de experiências das mulheres em todo o mundo. É importante ressaltar que essas teorias não são uma solução única para a análise de obras literárias africanas, mas sim uma ferramenta útil que pode ser adaptada e aplicada de diversas maneiras. A análise literária é um processo complexo e multifacetado que exige uma abordagem interdisciplinar e sensível às nuances culturais e históricas. Ao dar voz às experiências das mulheres africanas e incluí-las no diálogo global sobre feminismos podemos construir um movimento mais inclusivo, abordando as múltiplas opressões que as mulheres enfrentam em todo o mundo.

REFERÊNCIAS

- ABDULLAH-OLUKOSHI, Hussainatu & OLUKOSHI, Adebayo. "Gender and Class: Critical Notes on the Woman question in Nigeria." *African Notes*, vol. 13, number 1 & 2 (1989), 14-19.
- ACHONOLU, C. O. *Motherism: An Afro-Centric Alternative to Feminism*. Owerri: Afa Publications, 1995.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo da história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen, 2019. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro).
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. 264 p. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro).
- AMADIUME, Ifi. *Re-inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*. Interlink Publishing Group, 1997.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ANDRADE, Susan. Gender and 'the public sphere' in Africa: writing women and rioting women. *Empowering Women for Gender Equity No. 54* (2002), pp. 45-59. Published By: Taylor & Francis, Ltd.
- ANZALDÚA, Gloria (1981). "Speaking in tongues: a letter to Third World women writers". In: MORAGA, Cherríe & ANZALDÚA, Gloria (orgs.). *This bridge called my back: writings by radical women of color*. New York: Kitchen Table, p. 165-74.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de Meu Pai: a África na filosofia da cultura*. Trad. Vera Ribeiro; Fernando Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARNFRED, Signe. Images of 'Motherhood' : African and Nordic Perspectives. *Jenda: A Journal of Culture & African Women Studies*, Issue 4, 2003
- ASHCROFT, Bill & GRIFFITHS, Gareth & TIFFIN, Helen. *The Empire Writes Back. Theory and practise in post-colonial literatures*. London: Routledge, 1989
- AZEVEDO, Amailton Magno; SILVA, Sheila Alice Gomes da. "Era uma vez...": O Negro no Imaginário Encantado. *Sankofa – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, ano 8, Nº 14, dez. 2014.
- BAHRI, Deepika. "Feminismo e/no pós-colonialismo". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 659-688, nov. 2013.
- BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismos Subalternos. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 25(3): 530, setembro-dezembro/2017
- BAMISILE, S. A. *A procura de uma ideologia afro-cêntrica: Do feminismo ao afro-feminismo*. Via Atlântica, [S. l.], n. 24, p. 257-279, 2013.
- BARR, Shirley Campell. *TAG – Experiências Literárias*. Diálogos literários na América | As páginas vibrantes da América Latina. Youtube, 19 de nov. de 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=gAqUMX_MGNg&t=1s

BAZIN, NT. Venturing into feminist consciousness: Two protagonists from the fiction of Buchi Emecheta and Bessie Head. *Sage: A Scholarly Journal on Black Women*, 1985

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2009.

BENTO, Cida. *O Pacto da Branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

_____. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. São Paulo, 2002 169p. *Tese (doutorado)* Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

BERTH, Joice. *Empoderamento*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. (Feminismos Plurais)

BEZERRA, Rosilda Alves. Construção do feminino e referências identitárias em Niketche: uma história de poligamia, de Paulina Chiziane. In: SILVA, Antonio de Pádua Dias da. (Org.) *Identidades de gênero e práticas discursivas*. Campina Grande: EDUEP, 2008.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BHABHA, Homi K. O local da cultura. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2013.

CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CARNEIRO, A. S. A construção do outro como Não-Ser como fundamento do Ser. 2005. 340 f. *Tese (Doutorado em Educação)* – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CÈSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Cláudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

CHABAL, Patrick. *Vozes Moçambicanas: Literatura e Nacionalidade*. Lisboa: Veja, 1994.

CHIZIANE, Paulina. *Niketche. Uma História de Poligamia*. Lisboa: Caminho, 2004.

_____. *Niketche: uma história de poligamia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

_____. “Ser escritora é uma ousadia!!!”. Entrevista ao *Maderazindo. Revista Literária Moçambicana*. 2002. Disponível em: <http://www.maderazincotropical.co.mz>

COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. 2nd ed. New York: Routledge, 1991.

_____. Its All in the Family : Intersections of Gender, Race, and Nation. *Hypatia*, v. 13, n. 3, p. 62-82, 1998. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1527-2001.1998.tb01370.x>. Acesso em: 28 ago. 2022.

_____. O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso. Tradução de Angela Figueiredo e Jesse Ferrell. *Cadernos Pagu*, n. 51, 2017. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010483332017000300510&lng=en&nrm=is o. Acesso em: 20 jan, 2023.

_____.; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. Trad. Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021.

COOPER, Frederick. Conflito e conexão: repensando a história colonial da África. In: *Histórias de África. Capitalismo, modernidade e globalização*. Lisboa: Edições 70, 2016, 71-128.

CRENSHAW, Kimberle. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, n. 1, p. 139-167, 1989. Disponível em:

<https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>. Acesso em: 28 ago. 2022.

_____. Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não-brancas. Tradução de Carol Correia. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/mapeando-as-margensinterseccionalidade-politicas-de-identidade-e-violencia-contra-mulheres-naobrancas-de-kimberle-crenshaw%E2%80%8A%E2%80%8Aparte-1-4/>. Acesso em: 27 jan. 2023.

_____. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. UAMEM Redalyc.org – *Rede de revistas científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal*. ano 10, 2002.

_____. *A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero*. VV. AA. Cruzamento: raça e gênero. Brasília: Unifem, p. 7-16, 2004.

_____. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. 1991. p. 1-19. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1ifzT7WVGj-C7k_f0qiQDSTDxqp7bssK3/view

CUTI, Luiz Silva. *Literatura Negro-Brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo, SP: Boitempo, 2016.

DIANGELO, Robin. *Não basta não ser racista, sejamos antirracistas – A fragilidade branca*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Faro Editorial, 2018

DIOP, Cheikh Anta. *A unidade cultural da África negra*. Luanda, Nagola.: Mulemba, 2014.

DELAP, Lucy. *Feminismos: uma história global*. Trad. Isa Mara Lando e Laura Teixeira Motta – 1 Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

DOVE, Nah. African Womanism: An Afrocentric Theory. In: *Journal of Black Studies*. Vol.28, N.5, May, 1998, p.515-539.

ENTREVISTA CANAIS GLOBO. O que é o Pacto Narcísico da Branquitude? - Cida Bento. 2020. Disponível em: <https://canaisglobo.globo.com/assistir/futura/entrevista/v/8858542/>. Acesso em: 10 jul. 2022.

_____. O que é Branquitude? - Lia Vainer Schucman. 2020. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/9081615/>. Acesso em: 10 jul. 2022.

EKO, Ebele. *Changes in the Image of the African Woman: A Celebration*. Phylon, Vol. 47, No. 3 (3rd Qtr 1986), 210-218.

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

_____. “Feminism with a small ‘f!’” *Criticism and Ideology. Second African Writers’ Conference*, Stockholm 1986. Ed. Holst Petersen, Kirsten. Uddevalla: Bohuslänningen’s Boktryckeri AB, 1988, 173-181.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. *Peles negras, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu editora, 2020.

_____. *Os condenados da Terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2015.

FALOLA, Toyin. *Nigeria, nationalism, and writing history* / Toyin Falola and Saheed Aderinto. Nova York: University of Rochester Press, 2010.

GATES JR, Henry Louis. *Black Literature and Literary Theory*. Routledge Library Editions: Literary Theory. Vol 13. Methuen,Inc: 1984.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira* In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

GROSGOUEL, Ramón. *The structure of knowledge in westernized universities: epistemic racism/ sexism and the four genocides/ epistemicides of the long 16th century*. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, v. XI, issue 1, 2013, p. 73-90.

HALL, Stuart. *Cultura e Representação*. Organização e Revisão Técnica: Arthur Ituassu. Trad. Daniel Miranda e William. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

_____. "When Was the 'Post-Colonial'? Thinking at the Limit", *The Post-Colonial Question*. Common Skies, Divided Horizons. Ed. Chambers, Iain and Lidia Curti, London & New York: Routledge, 1996, 242-260.

_____. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. In: *Educação & Realidade*. jul/dez. 1997. p. 15-46.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. *El trabajo de la representación*. IEP – Instituto de Estudios Peruanos: Lima, Maio, 2002.

_____. *Quem precisa de identidade?* In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Estudos Feministas*. Florianópolis, Vol.1 N.1, 1993.

HENNING, Calos E. Interseccionalidade e pensamento feminista. *Mediações*, Londrina, v. 20 n. 2, p. 97-128, jul./dez. 2015.

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na Sala de Aula: visita à história contemporânea*. Prefácio de Mia Couto. 3ª. ed. São Paulo: Selo Negro, 2008.

HOBBSAWM, Eric J. *Nações e Nacionalismo desde 1780*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.) *Pensamentos Feministas Hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Maputo: Promédia, 2002.

HONWANA, Luis Bernardo. Literatura e o conceito de africanidade. In: CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania (orgs.). *Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa*. São Paulo: Alameda, 2006.

HOOKS, Bell. *Teoria Feminista: da margem ao centro*. Trad. Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2019.

_____. *Olhares negros: raça e representação*. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante. p.7-40, 2019.

HUDSON-WEEMS, Clenora. *Africana Womanism: Reclaiming Ourselves*. Michigan: Bedford Publishers, Incorporated, 1993.

JUNOD, Henri Alexandre. *Usos e costumes dos bantu*. 2ª Edição, Tomo I. Moçambique: Imprensa Nacional de Moçambique, 1974.

KILLAM, G. D. *Literature of Africa*. Greenwood Publishing Group, 2004.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

INYAMA, Nnadozie. “The ‘Rebel Girl’ in West African Literature: Variations On a Folklore Theme.” *Umeå papers in English*, no.15: *Power and Powerlessness of Women in West African Orality*. Ed. Granqvist, Raoul & Inyama, Nnadozie. Umeå: Printing Office of Umeå University, 1992, 109-122.

LAJOLO, Marisa. *O que é Literatura?*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

LENINE, Enzo; ALVES, Joyce Amâncio de Aquino. Feminismos africanos e teoria política feminista: encontros conceituais e epistemológicos. *Revista brasileira de ciências sociais*. vol. 37 nº 110. e3711002, 2022.

LIMA, Elisângela Oliveira. A importância de Black is King e aquilo que podemos considerar uma crítica construtiva. Em Portal Geledés. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/a-importancia-de-black-is-king-e-aquilo-que-podemos-considerar-uma-critica-construtiva/>. Acesso em 20 de jan. 2023.

LORDE, Audre. *Sister Outsider: essays and speeches*. California: The Crossing Press, 1984.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. (orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 127-167.

MATA, Inocência. “Paulina Chiziane: uma coletora de memórias imaginadas”. In: *Metamorfoses 1*. Lisboa/Rio de Janeiro: Cosmos/Cátedra Jorge de Sena, 2000, p.135-142.

MATUSSE, Gilberto. A construção da imagem de moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani ba ka Khosa. Maputo: Livraria Universitária/UEM, 1998.

MARNEY, John. “As tradições musicais em Moçambique”. In: *Música tradicional em Moçambique*. Maputo: Ministério da Educação e Cultura, 1980, p. 10-16.

MBEMBE, Achille. *A Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona Editores, 2014
_____. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MEKGWE, Pinkie. (2006), “Theorizing African Feminism(s): The Colonial ‘Question’”. *Quest: An African Journal of Philosophy*, XX, 1-2: 5-9

MENDES, Marli Maria. *Abraço utópico entre Logos e Sofia em romances de Paulina Chiziane*. Tese - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2009

MENESES, Maria Paula G. Colonialismo como violência: a “missão civilizadora” de Portugal em Moçambique. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, número especial, novembro 2018, 115-140.
_____. Mulheres insubmissas? Mudanças e conflitos no Norte de Moçambique. *Ex aequo*, Lisboa, n. 17, p. 71-87, 2008.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, Rio de Janeiro, n. 34, p. 287-324, 2008.

MOHANTY, Chandra Talpade. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses.”

Feminist Review, 30. 1988, 65-88.

_____. *Feminism without borders: Decolonizing theory, practicing solidarity*. Duke University Press, 2003.

MOREIRA, Adilson. *Racismo recreativo*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. 232 p. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro).

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *Palestra proferida no 3º Seminário Nacional sobre Relações Raciais e Educação –PENESB*. 2003. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf> .

MUZART, Zahidé L. A questão do cânone. In: *Anuário de Literatura n° 3*. Florianópolis: (s.n.), 1995.

NFAH-ABBENYI, Juliana Makuchi. “Gender, Feminist Theory, and Post-Colonial (Women’s) Writing”. *African Gender Studies. A Reader*. Ed. Oyèwùmí, Oyèrónké. New York & Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005, 259-276.

OBI, Joseph & OJAIDE, Tawre. *Texts and contexts. Culture, Society and Politics in Modern African Literature*. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press, 2002.

OGUNDIPE-LESLIE, Molar. *Recreating Ourselves*. Trenton: Africa WorldPress, 1994.

OGUNYEMI, C.O. *Women and Nigeria in Literature: perspective on nigerian literature*. Lagos: Evardian Books, 1988.

ONU Mulheres/org. Disponível em: <<http://www.onumulheres.org.br/onu-mulheres/documentos-de-referencia/>>. Acesso em 29 de janeiro, 2023.

OSO, O. The Treatment of Patriarchy in Buchi Emecheta’s *The Joys of Motherhood* and Sefi Atta’s *Everything Good Will Come*. In: *Studies in Literature and Language*, 2017, p. 1-8.

OYEWÙMÌ, Oyèrónké. *A Invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PASCUA FEBLES, Isabel. *El womanism, visión de la mujer africana em la literatura postcolonial*. In: REVELL - Revista de Estudos Literários da UEMS, 2017.

PEREYRA, V. y MORA, L.M. *Literaturas Africanas, de las sombras a la luz*. Madrid: Editorial Mundo Negro, 1998.

PESAVENTO, Sandra Jatahy, « História & literatura: uma *velha-nova* história », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 28 janvier 2006, consulté le 01 avril 2023. URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/1560>

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidade, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, v.11, n.2, jul/dez, 2008, p. 263-274.

RAMOS, Liliam (2018). Descolonizando saberes: conceitos de literatura latino-americana de autoria negra. In: TETTAMANZY, Ana e SANTOS, Cristina (orgs). *Lugares de fala, lugares de escuta nas literaturas africanas, ameríndias e brasileira*. Porto Alegre: Zouk.

RANGER, Terence. The Invention of Tradition in Colonial Africa. In: GRINKER, Roy; WILEY, Christopher Steiner. *Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History, and Representation*. Hoboken: Blackwell Publishers, 1997, p. 597-612.

ROBINSON, Ronald; GALLAGHER, John; DENNY, Alice. *Africa and the Victorians: The official mind of imperialism*. London: Macmillan & CO LTD, 1965.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala*. São Paulo: Ed. Pólen, 2019.

ROBERT, Badou Koffi. *A consciência da subalternidade: trajetória da personagem Rami em Niketche de Paulina Chiziane*. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. Trad. Denise Bottemann. 1ª edição - São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

_____. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. 1 Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007

SCHUCMAN, Lia Vainer. Branquitude. In: _____. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. 2012. 160 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. p. 17-30.

SERRA, Carlos (Org). *História de Moçambique: Parte I – Primeiras Sociedades Sedentárias e Impacto dos Mercadores, 200/300 – 1885. Parte II – Agressão Imperialista, 1886-1930*. Vol. 1. Maputo: Livraria Universitária, 2000.

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

TODOROV, Tzvetan. *A Literatura em Perigo*. Trad. Caio Meira. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

UMEH, Marie. “(En)Gendering African Womanhood: Locating Sexual Politics in Igbo Society and Across Boundaries”. *Emerging perspectives on Buchi Emecheta*. ed. Umeh, Marie. Trenton, New Jersey: Africa World Press, Inc. 1996, XXI-XXXIX.

VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. Trad. Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WALKER. Alice. *In search of our mother's gardens: womanist prose*. San Diego: Maricout Brase Jovanovich, 1983.

WILKERSON, Isabel. *Casta: as origens de nosso mal-estar*. Trad. Denise Bottmann e Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

WHITE, Luise. “Women in the changing African family”. *African Women, South of the Sahara*. Ed. Hay, Margaret Jean and Stichter, Sharon. Harlow, Essex: Longman Group Limited, 1984, 53-68.

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 CHAUDHRY, Sadia. *African women writers and the politics of gender*. PhD Thesis: University of Glasgow, 2013.