



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE GRADUAÇÃO
DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES
CURSO DE LETRAS PORTUGUÊS/INGLÊS**

**OS ESPAÇOS DE OPRESSÃO EM *AS ALEGRIAS DA MATERNIDADE*,
DE BUCHI EMECHETA.**

MACAPÁ

2023

SÂMIA BACELAR PINTO

**OS ESPAÇOS DE OPRESSÃO EM *AS ALEGRIAS DA MATERNIDADE*,
DE BUCHI EMECHETA.**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Curso de Letras
Português/Inglês do Departamento de
Letras/Artes/Teatro/Jornalismo da
Universidade Federal do Amapá
(DEPLA/UNIFAP) como requisito
parcial para a obtenção do título de
licenciada em Letras com habilitação em
Língua Portuguesa e Língua Inglesa.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Rosileni Pelaes
de Moraes.

Coorientadora: Prof^ª. Dr^ª. Juliana
Pimenta Attie.

MACAPÁ

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central/UNIFAP-Macapá-AP
Elaborado por Mário das Graças Carvalho Lima Júnior – CRB-2 / 1451

P659 Pinto, Sâmia Bacelar.

Os espaços de opressão em As Alegrias da Maternidade, de Buchi Emecheta / Sâmia Bacelar Pinto. Macapá, - 2023.

1 recurso eletrônico. 67 folhas.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal do Amapá, Coordenação do Curso de Letras Português e Inglês, Macapá, 2022.

Orientadora: Rosileni Pelaes de Moraes.

Modo de acesso: World Wide Web.

Formato de arquivo: Portable Document Format (PDF).

1. Literatura nigeriana. 2. Pós-colonialismo. 3. Buchi Emecheta. I. Moraes, Rosileni Pelaes de, orientadora. II. Universidade Federal do Amapá. III. Título.

CDD 23. ed. – 420

SÂMIA BACELAR PINTO

**OS ESPAÇOS DE OPRESSÃO EM *AS ALEGRIAS DA MATERNIDADE*,
DE BUCHI EMECHETA.**

BANCA EXAMINADORA

Professora Dra. Rosileni Pelaes de Moraes
Departamento de Letras – UNIFAP/Campus Marco Zero
ORIENTADORA

Professora Dra. Juliana Pimenta Attie
Departamento de Letras – UNIFAL/MG
COORIENTADORA

Professora Dra. Natali Fabiana da Costa e Silva
Departamento de Letras – UNIFAP/Campus Santana
AVALIADORA

Professora Dra. Fernanda Cristina da Encarnação dos Santos
Coordenação do Curso de Letras/Português – EaD/UNIFAP
AVALIADORA

Macapá, 02 de março de 2023

RESUMO

Este trabalho objetiva analisar o romance *As Alegrias da Maternidade* (1979) sob a perspectiva da interseccionalidade, das questões de subalternidade, e dos conceitos de colonialismo e pós-colonialismo, estruturando-se em uma análise dos diferentes espaços da narrativa como marcadores de etapas da vida da protagonista e, consequentemente, das diferentes nuances do sistema de opressão que subjuga a personagem por ser mulher, negra e pobre em uma Nigéria rural e em uma Nigéria urbana colonizada entre as décadas de 30 e 60 do século XX. Além da análise do caráter das opressões sofridas pela protagonista nos diferentes espaços, buscamos entender se e como ela responde a esses eventos opressivos no decorrer da narrativa. Para tanto, realizamos estudos da fortuna crítica sobre a obra em análise, como os de Umeh (1982), Nnoromele (2002), Derrickson (2002) e Helaly (2016), discutimos questões sobre feminismo negro e interseccionalidade embasadas nos trabalhos de hooks (2000), Davis (2017), Henning (2015) e Crenshaw (2012), e abordamos conceituações e reflexões acerca dos conceitos de colonialismo e pós-colonialismo de Loomba (2005) e Walsh; Mignolo (2018), das imagens dos sujeitos colonizadores e colonizados de Memmi (2007), dos conceitos de ambivalência, hibridismo e entre-lugar de Bhabha (1998), e de subalternidade de Spivak (2010). Encurralada entre a tradição patriarcal da comunidade rural e a colonização capitalista patriarcal da cidade urbanizada, a protagonista encontra-se em um “entre-lugar” (Bhabha, 1998) de articulação de culturas, no qual a opressão à figura da mulher é catapultada a níveis mais degradantes.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura nigeriana; Pós-colonialismo; Subalternidade; Interseccionalidade; Buchi Emecheta.

ABSTRACT

This study aims to analyze the novel *The Joys of Motherhood* (1979) from the perspective of intersectionality, the issues of subalternity, and the concepts of colonialism and post-colonialism, structuring itself in an analysis of the different spaces of the narrative as markers of stages of the protagonist's life and, consequently, of the different nuances of the system of oppression that subjugates the character for being a poor black woman in a rural Nigeria and in a colonized urban Nigeria between the 1930s and 1960s. In addition to the analysis of the character of the oppressions suffered by the protagonist in the different spaces, we seek to understand if and how she responds to these oppressive events in the course of the narrative. To this end, we conducted studies on the wealth of critical acclaim, such as those of Umeh (1982), Nnoromele (2002), Derrickson (2002) and Helaly (2016), we discussed questions about black feminism and intersectionality based on the works of hooks (2000), Davis (2017), Henning (2015) and Crenshaw (2012), and we approached conceptualizations and reflections about the concepts of colonialism and post-colonialism of Loomba (2005) and Walsh; Mignolo (2018), the images of the colonizer and the colonized by Memmi (2007), the concepts of ambivalence, hybridism and in-between by Bhabha (1998) and the concept of subalternity by Spivak (2010). Trapped between the patriarchal tradition of the rural community and the patriarchal capitalist colonization of the urbanized city, the protagonist finds herself “in-between” (Bhabha, 1998) of articulation of cultures, in which oppression of the figure of women is catapulted to more degrading levels.

KEYWORDS: Nigerian literature; Post-colonialism; Subalternity; Intersectionality; Buchi Emecheta.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1. ESTUDOS SOBRE A FORTUNA CRÍTICA DE <i>AS ALEGRIAS DA MATERNIDADE</i>.....	12
2. COLONIALISMO, PÓS-COLONIALISMO E A CONDIÇÃO DO SUJEITO SUBALTERNIZADO.....	16
3. FEMINISMO NEGRO E INTERSECCIONALIDADE.....	25
4. ESPAÇOS DE OPRESSÃO EM <i>AS ALEGRIAS DA MATERNIDADE</i>	31
4.1 Quando em Ibuza da tradição.....	31
4.2 Quando em Lagos da colonização: Nnu Ego em colisão cultural.....	40
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	63
REFERÊNCIAS.....	66

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa realiza uma análise do romance *As Alegrias da Maternidade* (1979), da escritora nigeriana Florence Onyebuchi Emecheta, mais conhecida como Buchi Emecheta, sob a perspectiva do feminismo interseccional e das questões de subalternidade, colonialismo e pós-colonialismo, estruturando-se em uma análise dos diferentes espaços presentes na narrativa como marcadores de etapas da vida da protagonista Nnu Ego e, consequentemente, das diferentes nuances do sistema de opressão que subjuga a personagem por ser mulher, negra e pobre em uma Nigéria rural (Ibuza) e em uma Nigéria urbana colonizada (Lagos) entre as décadas de 30 e 60 do século XX.

Nesta pesquisa buscamos analisar se as opressões sofridas por Nnu Ego são aquelas referentes à servidão à uma figura masculina (pai, marido, filhos homens) e à procriação de filhos (de preferência homens) próprias da cultura tradicional Igbo da tribo Ibuza de uma Nigéria rural ou se, a essas opressões, são acrescidas outras devido à nova realidade de vida da protagonista em Lagos de uma Nigéria urbana e colonizada. Em outras palavras, analisaremos o caráter das opressões sofridas por Nnu Ego nos diferentes espaços, e se ela desenvolve alguma ou algumas “táticas” de resistência, questionando e/ou respondendo a esses eventos opressivos no decorrer da narrativa.

A obra *As Alegrias da Maternidade* (1979) foi o primeiro livro da escritora nigeriana Buchi Emecheta traduzido para o português brasileiro e publicado no Brasil em 2017 pela editora Tag Livros. Por ter se tornando o livro do ano votado pelos assinantes do clube de assinaturas da referida editora, tornou-se popular tanto entre os amantes da literatura como nas redes sociais. A escolha de *As Alegrias da Maternidade* como narrativa de análise se deu por uma série de motivos: o interesse em analisar uma obra de autoria feminina negra, a intenção de trabalhar com temáticas que envolvessem questões de mulheres tais quais a maternidade e a predileção por um texto que tivesse sido escrito originalmente em língua inglesa. Ademais, analisar uma obra de Emecheta, ainda pouco estudada nos meios acadêmicos brasileiros, seria uma oportunidade de investigar um outro lado da história, contada dessa vez pelo colonizado.

Buchi Emecheta foi uma escritora nigeriana de romances em língua inglesa, além de peças de teatro, livros infantis e uma autobiografia, que apresentou, criticamente em suas diversas narrativas, a realidade de vida das mulheres africanas, juntamente com diversas opressões sociais que elas sofriam, oriundas do patriarcado e do colonialismo. Uma dessas mulheres foi Nnu Ego. Como analisaremos mais detalhadamente ao longo deste trabalho, Nnu Ego, a protagonista de *As Alegrias da Maternidade* (1979), antes da colonização britânica

tomar o que conhecemos hoje como território nigeriano, vivia sob forte domínio de uma sociedade tribal patriarcal, e, após a colonização, passou a viver sob os dois sistemas, patriarcal e colonial concomitantemente, os quais, para a pesquisadora e professora indiana Ania Loomba (2005), são inevitavelmente intrincados: “*Do patriarchal relations provide a model for colonial domination?*”¹ (LOOMBA, 2005, p. 136).

No subcapítulo “Gender, Sexuality and Colonial Discourse”, presente na obra *Colonialism/Postcolonialism* de 2005, Loomba apresenta algumas analogias feitas entre gênero e raça ou, em outras palavras, entre mulheres e colonizados como pertencentes a categorias aptas, pelo senso comum ou até mesmo cientificamente em séculos passados, à dominação sexual e colonial:

In the language of colonialism, non-Europeans occupy the same symbolic space as women. Both are seen as part of nature, not culture, and with the same ambivalence: either they are ripe for government, passive, child-like, unsophisticated, needing leadership and guidance, described always in terms of lack – no initiative, no intellectual powers, no perseverance; or on the other hand, they are outside society, dangerous, treacherous, emotional inconstant, wild, threatening, fickle, sexually aberrant, irrational, near animal, lascivious, disruptive, evil, unpredictable.² (CARR, 1985, p. 50 apud LOOMBA, 2005, p. 135).

Nascida em 1944, filha de pais da tribo Igbo, Emecheta viveu em Lagos desde tenra infância, já que seus pais saíram de sua cidade natal para buscar trabalho na maior cidade da Nigéria colonial. Aos 16 anos, grávida de seu primeiro filho, dos cinco que teve ao todo, mudou-se para Londres na companhia do marido. Após alguns anos, separou-se do marido, que queimara os manuscritos do que viria a ser um dos seus romances mais conhecidos, *The Bride Price* (1976). Após a separação, em 1966, Emecheta continuou vivendo em Londres com dificuldades de cunho econômico, sofrendo preconceito racial e de gênero, batalhando sozinha no sustento de seus cinco filhos e iniciando a sua vida acadêmica na Universidade de Londres, onde obteve os títulos de bacharel em Sociologia, mestra e doutora em Educação em 1974, 1976 e 1991, respectivamente.

A contação de histórias fazia parte da tradição da família de Emecheta e, conseqüentemente, o ato de escrever começou em sua vida desde muito cedo. Durante a

¹ “As relações patriarcais fornecem um modelo para a dominação colonial?” (Tradução nossa)

² Na linguagem do colonialismo, os não-europeus ocupam o mesmo espaço simbólico que as mulheres. Ambos são vistos como parte da natureza, não da cultura, e com a mesma ambivalência: ou estão prontos para serem governados, passivos, infantis, pouco sofisticados, precisando de liderança e orientação, descritos sempre em termos de falta – nenhuma iniciativa, nenhum poder intelectual, nenhuma perseverança; ou, por outro lado, estão fora da sociedade, perigosos, traiçoeiros, inconstantes emocionalmente, selvagens, ameaçadores, sexualmente aberrantes, irracionais, quase animais, lascivos, perturbadores, maus, imprevisíveis. (Tradução nossa)

faculdade ela começou a publicar artigos em jornais, os quais mais tarde, compilados, resultaram em seu primeiro romance, tido como semiautobiográfico, *In the ditch* (1972). Depois desse, Buchi publicou mais dezenove romances ao longo de sua vida, entre eles se destacam as obras *Second-Class Citizen* (1974), o já citado *The Bride Price* (1976), *The Slave Girl* (1977) e *The Joys of Motherhood* (1979).

O romance *As Alegrias da Maternidade* (1979), obra de análise deste trabalho, conta a história da personagem Nnu Ego e todos os percalços que ela enfrenta sendo mulher em sua comunidade de origem de etnia Igbo, chamada Ibuza, com fortes características patriarcais e com papéis de gênero definidos e, em outro momento, em Lagos, a futura capital da então colônia britânica Nigéria.

A narrativa apresenta a saga de Nnu Ego, filha de um grande caçador e líder tribal de Ibuza, Agbadi. Apesar de Nnu Ego ser sua filha mulher, o que não era desejo de nenhum pai nessa cultura, Agbadi demonstra carinho e cuidado com ela por ser filha da amante que ele mais amou, Ona. Quando Ona morreu no parto de Nnu Ego, o seu último pedido à Agbadi foi a de que ele tivesse certeza de que a filha deles seria feliz.

Na sociedade Igbo, as mulheres são primeiramente propriedades do pai e depois do marido. Assim que Nnu Ego atinge a idade para casar-se, ela é “dada” a seu primeiro marido, Amatokwu, o qual oferece um grande dote ao seu pai, Agbadi. O papel da mulher Igbo é servir o marido, satisfazê-lo e dar-lhe filhos, homens de preferência. Alguns meses se passam e Nnu Ego não engravida de Amatokwu, ou seja, ela não cumpre um de seus papéis institucionalizado pela cultura, o de gerar filhos. Tanto a família de Nnu Ego quanto a de Amatokwu ficam frustradas com a protagonista, a ponto de ela sentir muita vergonha por não atender as expectativas de ambas as famílias e de seu marido, em outras palavras, por falhar no cumprimento do mais importante papel de uma mulher dentro de sua cultura Igbo.

A mulher era vista apenas como um objeto reprodutor e, caso não conseguisse engravidar, era facilmente oprimida pela sociedade e descartada, tornando-se um símbolo de infertilidade e vergonha. Amatokwu, seguindo a tradição poligâmica da sociedade em que vivia, arruma outra esposa pouco tempo depois e Nnu Ego a vê engravidar no primeiro mês, fato que contribui para destruir mais ainda a sua autoestima. Suplicando pelo afeto do ainda marido Amatokwu, Nnu Ego ouve uma, das várias opressões sofridas ao longo de toda a narrativa:

“O que você quer que eu faça?” perguntou Amatokwu. “Sou um homem ocupado. Não tenho tempo para desperdiçar minha preciosa semente masculina com uma mulher estéril. Tenho de criar filhos para a minha linhagem. Se você realmente quer saber, você já não me atrai. É seca e arisca. Quando um homem procura uma mulher, quer ser acolhido com carinho, e não arranhado por uma mulher nervosa que é puro

osso.” (EMECHETA, 2017, p. 47).

Sem conseguir engravidar de Amatokwu, Nnu Ego é descartada e recebida de volta na casa do pai Agbadi, que resolve arrumá-la um segundo marido. Ele consegue arrumar um dote e dá a sua filha à Nnaife, homem também de origem Igbo mas que não vive mais na sua comunidade de origem da Nigéria rural, mas sim na Nigéria urbana, em Lagos, a maior cidade da Nigéria até então, colônia da Inglaterra.

Depois de uma longa e penosa viagem, Nnu Ego chega em Lagos para conhecer, se entregar e servir ao seu segundo marido, Nnaife. Ali, em um outro espaço totalmente desconhecido, Nnu Ego estranha e fica desapontada com a figura do novo marido e com o seu tipo de trabalho. Enquanto o primeiro marido tinha uma figura viril de trabalhador de lavoura, o segundo não a tinha e trabalhava como lavadeiro das roupas de uma família inglesa na colônia, o que, de acordo com a cultura de sua comunidade e seu povo, fugia do papel estabelecido para um homem Igbo. O choque cultural sofrido por Nnu Ego tinha apenas começado.

Nesse momento, a protagonista se vê em uma colônia pela primeira vez, em uma cidade urbanizada e com costumes diferentes daqueles que conhecia e vivia. Apesar da dupla decepção, com a figura do marido e com o trabalho servil realizado por ele, Nnaife é a pessoa que renova as suas esperanças em ser respeitada como mulher dentro dos modelos do papel de gênero de sua cultura Igbo, lhe dando filhos. Tiveram nove no total, sete sobreviveram, quatro meninas e três meninos. E ao longo da narrativa, a autora narra os inúmeros obstáculos que Nnu Ego precisou enfrentar para criá-los na Lagos colonial.

Sabemos que Nnu Ego apresenta uma trajetória marcada por diversos sofrimentos causados pela opressão de uma sociedade fortemente patriarcal desde que nasceu mulher na rural Ibuza. Dela, assim como de todas as mulheres da tribo, eram esperados determinados comportamentos por parte da sociedade sexista e, quando esses comportamentos não eram considerados os “adequados”, uma série de opressões e violências se faziam presentes no dia a dia dessas mulheres.

O papel da mulher era bem delimitado no espaço rural – servir e dar filhos homens aos seus maridos - e as opressões se faziam presentes quando ela não o cumpria. Já no espaço urbano, local para onde Nnu Ego se muda devido ao segundo marido, novos papéis surgem, não delimitados ou conhecidos, e as já conhecidas opressões trazidas do ambiente rural somam-se à outras.

Dessa forma, a partir da análise da obra *As Alegrias da Maternidade*, investigaremos

como as opressões se dão nos diferentes espaços, tanto no ambiente rural alheio à colonização (Ibuza) quanto no ambiente urbano colonizado (Lagos), e como Nnu Ego se posiciona perante esses eventos opressivos. Dentro da tribo, as opressões se dão dentro dos papéis de gênero delimitados (servir, gerar, parir), já dentro da colônia, as opressões de gênero já conhecidas do patriarcado tribal, são somadas às opressões do colonizador e do capital. Enquanto na tribo as mulheres servem aos homens, na cidade elas servem aos homens e aos colonizadores.

Nnu Ego já havia sentido a opressão social na Nigéria rural por não ter conseguido gerar um filho do primeiro marido, mas nunca havia sentido a opressão trazida pela miséria numa cidade colonial em que os negros têm que trabalhar para os brancos. Nnu Ego tinha o que comer na comunidade agrícola na qual nasceu, mas na cidade colonial precisou sujeitar-se a qualquer tipo de trabalho para garantir o seu sustento e de seus sete filhos com Nnaife quando ele foi alistado à força para lutar pela metrópole Inglaterra no contexto da Segunda Guerra Mundial. Nnu Ego conhecia o papel de serviçal e procriadora de Ibuza, mas não conhecia o de sobrevivente em uma colônia.

Analisaremos os espaços na obra por considerá-los determinantes em diferentes momentos do desenrolar da narrativa. Investigaremos como os lugares marcam as diferentes etapas da vida da protagonista, as opressões sofridas e suas ações de sobrevivência. Na tribo, Nnu Ego vivia entre os seus, como mulher. Em uma Lagos colonizada, ela se vê, além de mulher, pobre e negra, pela primeira vez.

A fim de embasar nosso entendimento referente às questões trazidas pela obra, esta pesquisa utiliza-se de estudos da fortuna crítica sobre a autora e sobre a obra de análise, como os de Marie A. Umeh (1982), Salome C. Nnoromele (2002), Terry Derrickson (2002) e Mohamed Fathi Helaly (2016). Além disso, questões sobre feminismo negro e interseccionalidade serão discutidas com o intento de embasar mais a pesquisa no que diz respeito ao entendimento das opressões sofridas pela protagonista, como os trazidos pelos trabalhos de bell hooks (2000), Angela Davis (2017), Carlos Eduardo Henning (2015) e Kimberle Crenshaw (2012).

Com a intenção de situarmos a narrativa e entendê-la de acordo com o seu momento histórico de país colonizado e recém “independente” e como se dão as relações coloniais e de poder, abordaremos conceituações e reflexões acerca dos conceitos de colonialismo e pós-colonialismo de Ania Loomba (2005) e de Walter E. Mignolo (2018), das imagens dos sujeitos colonizadores e colonizados nas discussões de Albert Memmi (2007), de ambivalência, hibridismo e entre-lugar de Homi Bhabha (1998), e de subalternidade de Gayatri Spivak (2010).

1. Estudos da Fortuna Crítica de *As Alegrias da Maternidade*

A obra *As Alegrias da Maternidade* (1979), de Buchi Emecheta, nos revela diferentes possibilidades de análise e nesse sentido, a leitura de artigos como os de Marie A. Umeh (1982) e de Salome C. Nnoromele (2002), nos permitiram ampliar o olhar para abordagens e temáticas variadas, que não se detiveram apenas na análise da problemática da opressão sofrida pela protagonista nos diferentes espaços narrativos, objetivo mais geral deste trabalho. Em “The Joys of Motherhood: Myth or Reality?”, Marie A. Umeh (1982) afirma que as sociedades africanas, de um modo geral, prezam as mulheres africanas pela sua capacidade reprodutiva e, geralmente, tem-se observado, em várias obras da literatura africana, essa mulher mãe, amorosa, forte, afetuosa e protetora de seus filhos. O papel da mulher na sociedade africana tradicional é bem delimitado, o de subserviência à uma figura masculina (pai, marido e até filhos) e fertilidade, e ela, cumprindo com esmero esse seu papel, é respeitada dentro de sua comunidade.

A mãe na literatura africana é geralmente caracterizada sob duas imagens: aquela mãe que é um símbolo supremo e de refúgio a qual todos os seus filhos recorrem em momentos de necessidade e aquela mãe sofredora, abnegada e vítima que se sacrifica por seus filhos. Umeh (1982) refere-se à Buchi Emecheta como a autora que vai apresentar um colapso nessas imagens da mãe africana na literatura. Segundo a pesquisadora:

In Buchi Emecheta's novel, *The Joys of Motherhood*, one witnesses the collapse of these glorifying images of the African Mother. As a literary artist preoccupied with promoting change, author Emecheta, an iconoclast, breaks away from the prevalent portraiture in African writing in which motherhood is honorific. Children do not always maintain strong and loving ties with their mothers throughout adulthood.³ (UMEH, 1982, p. 39).

Para Umeh (1982), Emecheta estava preocupada em promover uma mudança nessa figura da mãe, rompendo assim com a ideia prevalente de que a mãe africana é eternamente honrada pelos filhos. Ao longo da narrativa, Emecheta discorre sobre uma Nnu Ego abandonada pelos seus sete filhos, já que foram criados em um novo espaço colonizado longe da cultura e valores Igbo, e solitária nos seus últimos dias e na morte, reflexiva sobre todos os percalços na

³ No romance de Buchi Emecheta, *As Alegrias da Maternidade*, testemunha-se o colapso destas imagens glorificantes da Mãe Africana. Como uma artista literária preocupada em promover a mudança, a autora Emecheta, uma iconoclasta, afasta-se dos retratos predominantes na escrita africana em que a maternidade é honorífica. Os filhos nem sempre mantêm laços fortes e amorosos com as suas mães durante a idade adulta. (Tradução nossa)

miséria e na luta para manter aqueles filhos alimentados e vivos numa Lagos colonial, exploradora do trabalho dos negros, homens e mulheres.

O título do livro, *As Alegrias da Maternidade*, é muito significativo e irônico, e sua protagonista, Nnu Ego, toma consciência, ao longo da vida, do dismantelamento dos valores de sua cultura, no que concerne à imagem da mãe, por influência da nova cultura trazida pela colonização, como podemos destacar nessa passagem da obra:

[...] como poderia saber que quando seus filhos crescessem os valores de seu país, de seu povo e de sua tribo teriam mudado tão drasticamente, a ponto de uma mulher com muitos filhos talvez ter que enfrentar uma velhice solitária, quem sabe uma morte miserável na mais total solidão, exatamente como uma mulher estéril? (EMECHETA, 2017, p. 301).

Quando Emecheta quebra essa imagem da mãe honorífica clássica da literatura africana, ela incorpora novos imperativos na relação mãe-filhos na sua narrativa, não somente os tradicionais, mas imperativos de transformações de origem econômica, social e cultural.

No trabalho “Representing the African Woman: Subjectivity and Self in The Joys of Motherhood”, Salome C. Nnoromele (2002) afirma que Emecheta nos proporciona uma visão bem sustentada da experiência de vida de uma mulher africana. Primeiramente, a pesquisadora problematiza o estereótipo que a mulher africana costuma carregar nas críticas ocidentais:

I find it troubling that even as African women are beginning to speak for themselves and to write about their lives, the popular misconception of African women as slaves, brutalized and abused by a patriarchal society, still overwhelmingly defines Western critical attitudes.⁴ (NNOROMELE, 2002, p. 178).

Segundo Nnoromele, esses velhos estereótipos, o da mulher africana oprimida pela cultura patriarcal, são reiterados por muitas pesquisas acadêmicas sobre obras da literatura africana, inclusive sobre *As Alegrias da Maternidade*. Nnoromele afirma que muitas pesquisas sobre a obra alegam que “[...] African practices of polygamy and bride price degrade women to the status of goods and chattel; that husbands dominate their wives and that fathers dominate their daughters, ensuring a system of perpetual subjugation of women [...]”⁵ (NNOROMELE, 2002, p. 178).

⁴ Acho preocupante que, mesmo quando as mulheres africanas começam a falar por si mesmas e a escrever sobre as suas vidas, o equívoco popular das mulheres africanas como escravas, brutalizadas e abusadas por uma sociedade patriarcal, ainda define predominantemente as atitudes críticas ocidentais. (Tradução nossa)

⁵ “[...] práticas africanas de poligamia e preço da noiva rebaixam as mulheres para o *status* de bens; que os maridos dominam as suas esposas e que os pais dominam as suas filhas, garantindo um sistema de subjugação perpétua das mulheres [...]” (Tradução nossa)

A fim de explicar tais visões, Nnoromele (2002) diz que a literatura nigeriana pré-Emecheta costumava representar a mulher africana sob uma perspectiva masculina, que tendia a negligenciá-la ou glorificá-la e que um balanço nessa perspectiva devia ser feito com a apropriação e reconstrução da presença da mulher africana na literatura por um ponto de vista feminino, como, segundo Nnoromele, Emecheta o fez.

Sendo assim, o objetivo do trabalho de Nnoromele é o de desmistificar a visão da mulher africana definida pelo senso comum, com a quebra de estereótipos ultrapassados baseados apenas nas tradições da cultura africana pré-colonial (servir e procriar), reavaliando e redefinindo a condição dessa mulher. Segundo a pesquisadora, a experiência da mulher africana não se limita àquela estereotipada da mulher oprimida pela sociedade patriarcal e há a necessidade de a academia ter uma visão mais acertada das condições das mulheres africanas e suas complexidades.

A intenção é mostrar as respostas dessas mulheres africanas em face ao mundo colonial e, principalmente, analisar a protagonista e seu amadurecimento em face à tantas novas demandas e opressões. Sobre a questão da maternidade, Nnoromele (2002) conclui afirmando que Nnu Ego tem a consciência, mesmo que tardia, de que ela nem sempre traz felicidade, e que as mulheres têm, ou deviam ter, o direito de escolher o próprio destino.

Outros artigos pesquisados e estudados com fins de embasamento teórico para a nossa pesquisa trazem, mais claramente, questões referentes ao colonialismo, como os de Teresa Derrickson (2002) e de Mohamed Fathi Helaly (2016). Assim como Nnoromele (2002), Derrickson (2002) também critica os estudos sobre a obra *As Alegrias da Maternidade* que focam apenas nas críticas à cultura tradicional Igbo e sua política de gênero que institucionaliza o papel de servidão e procriação da mulher.

Em seu artigo “Class, Culture, and the Colonial Context: The Status of Women in Buchi Emecheta’s *The Joys of Motherhood*”, Teresa Derrickson (2002) analisa o papel da mulher Igbo além das opressões patriarcais vividas por elas dentro das comunidades tradicionais Igbo, mas na cidade de Lagos, na época da colisão cultural entre a tradição Igbo e o capitalismo colonial e ocidental. Para a pesquisadora, outras questões são igualmente importantes às dos papéis definidos para a mulher dentro da família e da comunidade, como os impactos dos movimentos políticos, formais e informais, na vida das mulheres e como eles podem definir e redefinir as relações sociais. Derrickson (2002) cita S. Jay Kleinberg (1988) para justificar a importância desse viés de análise:

As S. Jay Kleinberg discusses in his introduction to *Retrieving Women’s History*, the

effort to rectify women's erasure in history entails not only an analysis of their work and their role in the family, but also an analysis of "both formal and informal political movements and their impact upon women, women's participation in them and the ways in which they shape male-female interactions and men's and women's roles in society."⁶ (KLEINBERG apud DERRICKSON, 2002, n.p).

Derrickson (2002) aponta para a importância de se investigar como as experiências das mulheres são afetadas por questões políticas do colonialismo e sua principal questão de pesquisa é a de analisar até que ponto o colonialismo afetou negativamente as vidas das mulheres Igbo. Para tanto, a pesquisadora desenvolve sua análise com foco na tensão cultural dos dois mundos, e seus respectivos costumes e valores, sobre o modo de viver da mulher africana.

Em "Cultural Collision and Women Victimization in Buchi Emecheta's *The Joys of Motherhood*", Mohamed Fathi Helaly (2016) apresenta a protagonista Nnu Ego como vítima de duas culturas conflitantes. O pesquisador declara a falência social e moral de Nnu Ego em ambos os espaços narrativos. Em sua comunidade natal de Ibuza e de acordo com os seus valores, Nnu Ego falha como mulher ao não conseguir gerar filhos para o primeiro marido e, por isso, torna-se motivo de vergonha para sua família. Ao se distanciar da comunidade para casar-se com o segundo marido, passa a viver em uma cidade mais urbanizada e colonial sob o modelo capitalista de exploração e é forçada a se adaptar e sobreviver em um sistema alheio ao que conhecia, cumpre seu papel de geradora de filhos de acordo com sua cultura Igbo, porém, diferentemente do que aconteceria na sua comunidade tradicional, ter filhos não a traz *status* de mulher completa nem benesses de nenhuma espécie, mas miséria e modo de sobrevivência.

Helaly (2016) também destaca a influência que a Segunda Guerra teve sobre as mazelas vividas pelas mulheres africanas que viviam em cidades colonizadas como Lagos e que viram suas vidas miseráveis atingir um outro nível quando os maridos foram alistados forçadamente a lutar contra os países inimigos da metrópole inglesa e elas tiveram que assumir as rédeas da sobrevivência para ao menos conseguirem alimentar seus numerosos filhos, sem empregos formais e sem dignidade.

⁶ Como S. Jay Kleinberg discute na introdução de *Retrieving Women's History*, o esforço para retificar o apagamento das mulheres na história implica não só uma análise do seu trabalho e do seu papel na família, mas também uma análise de "movimentos políticos formais e informais e seus impactos nas mulheres, a participação das mulheres nesses movimentos e as formas como eles moldam as interações entre homens e mulheres e os papéis masculinos e femininos na sociedade." (Tradução nossa)

2. Colonialismo, Pós-Colonialismo e a condição do sujeito subalternizado

Como mencionado na introdução deste trabalho, a narrativa de Emecheta, *As Alegrias da Maternidade*, ocorre em um contexto colonizado e explorado pela metrópole inglesa. O que conhecemos hoje como Nigéria era um território constituído por algumas tribos, dentre elas os Iorubá e os Igbo (etnia tanto de Emecheta quanto de Nnu Ego). Essas tribos, antes alheias à colonização, passaram a ser dominadas pelo império britânico a partir do século XIX. Em 1861, a cidade de Lagos, litorânea, foi a primeira a estar sob domínio colonial da Inglaterra e a influência da então metrópole foi continuamente aumentando ao longo do século XIX. No início do século XX, toda a região conhecida hoje como Nigéria já estava completamente sob domínio colonial.

Em 1960, a Nigéria torna-se independente, ou “independente”. Independente com aspas já que a indagação sobre a real independência permanece. A colonização *per se* acaba, mas as heranças dela permanecem na forma colonizada de viver nesse novo mundo. Ania Loomba (2005), em sua obra *Colonialism/Postcolonialism*, trata, dentre outros, dos conceitos de colonialismo e pós-colonialismo considerados relevantes para esclarecimentos acerca do contexto histórico no qual se desenvolve a narrativa de Emecheta, *As Alegrias da Maternidade* (1979). Sobre o caráter do colonialismo, Loomba escreve: “Colonialism was not an identical process in different parts of the world but everywhere it locked the original inhabitants and the newcomers into the most complex and traumatic relationships in human history.”⁷ (LOOMBA, 2005, p. 07). Apesar da colonização dar-se de maneiras diferenciadas de acordo com o local a ser “conquistado”, a devastação do território tomado tem inequivocadamente um tom imperioso, como Loomba advoga:

The process of ‘forming a community’ in the new land necessarily meant *un-forming* or *re-forming* the communities that existed there already, and involved a wide range of practices including trade, plunder, negotiation, warfare, genocide, enslavement, and rebellions. [...] So colonialism can be defined as the conquest and control of other people’s land and goods. But colonialism in this sense is not merely the expansion of various European powers into Asia, Africa or the Americas from the sixteenth century onwards; it has been a recurrent and widespread feature of human history.⁸

⁷ “O colonialismo não foi um processo idêntico em diferentes partes do mundo, mas em todos os lugares ele trancou os habitantes originais e os recém-chegados nas relações mais complexas e traumáticas da história humana.” (Tradução nossa)

⁸ O processo de ‘formar uma comunidade’ na nova terra significava necessariamente *de-formar* ou *re-formar* as comunidades que já existiam lá, e envolvia uma ampla gama de práticas, incluindo comércio, saque, negociação, guerra, genocídio, escravização e rebeliões. [...] Assim, o colonialismo pode ser definido como a conquista e o controle da terra e dos bens de outros povos. Mas o colonialismo, nesse sentido, não é meramente apenas a expansão de várias potências europeias para a Ásia, África ou Américas a partir do século XVI; o colonialismo tem sido uma característica recorrente e generalizada da história humana. (Tradução nossa)

(LOOMBA, 2005, p. 08).

Além das contribuições nas reflexões acerca do conceito de Colonialismo, Ania Loomba discute o Pós-colonialismo como um conceito de terminologia controversa, no que diz respeito a sua utilização no sentido temporal ou ideológico:

To begin with, the prefix ‘post’ complicates matters because it implies an ‘aftermath’ in two senses – temporal, as in coming after, and ideological, as in supplanting. It is the second implication which critics of the term have found contestable: if the inequities of the colonial rule have not been erased, it is perhaps premature to proclaim the demise of colonialism.⁹ (LOOMBA, 2005, p.12).

Mesmo após a independência de territórios uma vez colonizados, a utilização do termo pós-colonial pode não ser adequada, segundo muito se discute no meio acadêmico, devido as heranças - políticas, culturais, sociais e econômicas – e as desigualdades que, inevitavelmente, perpetuam. Sobre essa questão, a pesquisadora indiana continua: “The term is not only inadequate to the task of defining contemporary realities in the once-colonized countries, and vague in terms of indicating a specific period of history, but may also cloud the internal social and racial differences of many societies.”¹⁰ (LOOMBA, 2005, p.13).

Apesar das controvérsias em torno do termo pós-colonialismo, a autora sugere que “[...] it is more helpful to think of postcolonialism not as coming literally after colonialism and signifying its demise, but more flexibly as the contestation of colonial domination and the legacies of colonialism.”¹¹ (LOOMBA, 2005, p.16). A pesquisadora Ania Loomba (2005) ainda sugere que consideremos sujeitos pós-coloniais ao invés de lugares pós-coloniais, já que esses sujeitos podem estar geograficamente em lugares que colonizaram, e não em espaços uma vez colonizados, assim como as histórias desses sujeitos não devem ser fundidas pois não são homogêneas, mas múltiplas:

Postcolonial theory has been accused of precisely this: it shifts the focus from locations and institutions to individuals and their subjectivities. Postcoloniality becomes a vague condition of people anywhere and everywhere, and the specificities

⁹ Para começar, o prefixo ‘pós’ complica as coisas porque implica em dois sentidos – temporal, como em ‘vindo depois’, e ideológico, como em ‘vencido’. É a segunda implicação que os críticos do termo consideram contestável: se as desigualdades do domínio colonial não foram apagadas, talvez seja prematuro proclamar o fim do colonialismo. (Tradução nossa)

¹⁰ “O termo não é apenas inadequado para a tarefa de definir as realidades contemporâneas nos países outrora colonizados, e vago em termos de indicar um período específico da história, mas também pode obscurecer as diferenças sociais e raciais internas de muitas sociedades.” (Tradução nossa)

¹¹ “[...] é mais útil pensar no pós-colonialismo não como vindo literalmente após o colonialismo e significando seu fim, mas mais flexivelmente como a contestação da dominação colonial e os legados do colonialismo.” (Tradução nossa)

of locale do not matter.¹² (LOOMBA, 2005, p. 20).

Ainda no intento de aprofundar o entendimento do momento histórico vivido na narrativa e, conseqüentemente, como as relações sociais se dão em tal contexto, consideramos o estudo da obra *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*, de Albert Memmi (2007). Para o autor, é importante, primeiramente, não contestar o motivo primordial de qualquer empreitada colonial: o econômico, aquele que gera lucro e bons rendimentos para a metrópole. Sobre os colonizadores, o escritor discorre:

Se seu nível de vida é elevado, é porque o do colonizado é baixo; se pode se beneficiar de uma mão-de-obra, de uma criadagem numerosa e pouco exigente, é porque o colonizado é explorável à vontade e não é protegido pelas leis da colônia; se obtém tão facilmente postos administrativos, é porque estes lhe são reservados e o colonizado é deles excluído; quanto mais ele respira à vontade, mas o colonizado sufoca. (MEMMI, 2007, p. 41).

Assim, Memmi ressalta que os privilégios do colonizador só são possíveis na relação com os colonizados. O lucro do colonizador, também chamado de usurpador, depende diretamente da miséria do colonizado, miséria essa experienciada por Nnu Ego e família na Lagos sob domínio britânico, e “ele é o beneficiário de toda a empreitada.” (MEMMI, 2007, p.42).

Enquanto a figura do colonizador é moldada pela tríade lucro, privilégio e usurpação, esse mesmo colonizador tenta legitimar o ilegítimo, o fato colonial, acusando os colonizados de preguiçosos, débeis e ingratos, os desumanizando e os despersonalizando, ao ponto de criar um retrato mítico e irreal deles. Walter D. Mignolo, em seu capítulo “The Invention of the Human and the Three Pillars of the Colonial Matrix of Power” da obra *On Decoloniality* (2018), aponta que essa desumanização, conduta das práticas coloniais, baseava-se em narrativas contrárias àquelas de antes de 1500, as quais consideravam que as culturas e civilizações existiam na base da coexistência e complementaridade do oposto: “Before 1500, most known cultures and civilizations on the planet (perhaps with the exception of Greece) were built on the assumption of the coexistence or complementarity of the opposite.”¹³ (MIGNOLO, 2018, p. 154). A partir da expansão colonialista do século XVI e da questão da modernidade, o mundo europeu, acreditando e apoiando-se em diferenças epistêmicas e ontológicas, passa a funcionar

¹² A teoria pós-colonial tem sido acusada precisamente disso: ela desloca o foco de locais e instituições para indivíduos e suas subjetividades. A pós-colonialidade torna-se uma condição vaga das pessoas em qualquer lugar e em todos os lugares, e as especificidades do local não importam. (Tradução nossa)

¹³ “Antes de 1500, a maioria das culturas e civilizações conhecidas no planeta (talvez com a exceção da Grécia) foram construídas sob a suposição da coexistência e da complementaridade do oposto.” (Tradução nossa)

sob novas narrativas, baseadas nas dicotomias e nas dualidades contraditórias, ao invés das dualidades complementares, que passaram a justificar a dominação de outros povos, terras e culturas:

[...] What is necessary here is to understand how the narratives built around the idea of modernity, its rhetoric and goals, assumed the logic of noncontradiction and the semantic of binary opposition. It is this assumption that made and still makes it possible to tell stories and brand promises and build hopes of salvation, progress, development, democracy, growth, and so on; stories that hide and silences *coloniality*: the darker side of Western modernity. Decolonial thinking is akin to nonmodern ways of thinking grounded on cosmologies of *complementary dualities* (and/and) rather than on *dichotomies* or *contradictory dualities* (either/or).¹⁴ (MIGNOLO, 2018, p. 155).

Essas dicotomias ou dualidades contraditórias, segundo Mignolo (2018), tornaram-se justificativas para classificar e ranquear grupos humanos em hierarquias e, consequentemente, naturalizar a desumanização e a exploração, a ponto de silenciar a questão da colonialidade. Classificar o que é humano e o que não é humano passou a ser característico do período do Renascimento e da teologia cristã a partir do século XVI, legitimando assim a tragédia colonial:

Since the Renaissance *the rhetoric of modernity was and continues to be built on the logic of coloniality: the denial and the disavowal of non-European local times and spaces and non-Europeans ways of life*. The rethoric of modernity was built on the opposition between Christians and non-Christians, masculine and feminine, white and nonwhite, progress and stagnation, developed and underdeveloped, First and Second/Third World.¹⁵ (MIGNOLO, 2018, p. 155).

Assim, Mignolo (2018) defende a ideia de que, na história humana, alguns atores sociais e instituições nomearam-se humanos, e consequentemente os “outros”, desprovidos dessa tal humanidade inventada, estariam aptos a dominação e exploração. Sobre essa condição, nomeada por Aníbal Quijano como Colonial Matrix of Power (CMP), Mignolo explica: “[...] the CMP has been created by actors (languages and institutions) who saw and felt themselves

¹⁴ [...] O que é necessário aqui é compreender como as narrativas construídas em torno da ideia de modernidade, sua retórica e objetivos, assumiram a lógica da não contradição e a semântica da oposição binária. É essa suposição que fez e ainda torna possível contar histórias e criar promessas e construir esperanças de salvação, progresso, desenvolvimento, democracia, crescimento e assim por diante; histórias que escondem e silenciam a *colonialidade*: o lado mais sombrio da modernidade ocidental. O pensamento decolonial é semelhante a formas não modernas de pensar, fundamentadas em cosmologias de *dualidades complementares* (e/e) em vez de *dicotomias* ou *dualidades contraditórias* (ou/ou). (Tradução nossa)

¹⁵ Desde o Renascimento, *a retórica da modernidade foi e continua a ser construída baseada na lógica da colonialidade: a negação e a rejeição dos horários locais e dos estilos de vida dos não-Europeus*. A retórica da modernidade foi construída baseada na oposição entre cristãos e não-cristãos, masculino e feminino, branco e não-branco, progresso e estagnação, desenvolvimento e subdesenvolvimento, Primeiro e Segundo/Terceiro Mundo. (Tradução nossa)

as Man/Human and upon that belief built the *colonial differences*: racial, sexual and the separation from *nature*.”¹⁶ (MIGNOLO, 2018, p. 160).

Ainda sobre a questão da desumanização imposta pelos colonizadores aos colonizados a fim de saquear suas terras e tentar aniquilar suas culturas, Memmi (2007) aponta que enobrecer a si mesmo e rebaixar os colonizados é economicamente frutífero aos colonialistas, como ele discorre nesta passagem:

Nada melhor para legitimar o privilégio do colonizador do que seu trabalho; nada melhor para justificar a penúria do colonizado do que sua ociosidade. O retrato mítico do colonizado abarcará, portanto, uma inacreditável preguiça. O do colonizador, o gosto vertical para a ação. (MEMMI, 2007, p. 117).

Colocar o colonizado nesse papel de preguiçoso, é desvalorizar o seu trabalho, pagar salários de miséria, a fim de lucrar cada vez mais. Assim como colocar o colonizado em um papel de debilidade, reforça a necessidade da “proteção” e, em escalas maiores, de garantir um território protetorado e cada vez mais explorado. Toda essa construção mítica da figura do colonizado é favorável para a legitimação e consequente institucionalização da exploração colonial. E contar essa história, única, tem a intenção de manter o *status quo* colonial.

A problemática da história única, a dos vencedores, é secular, manteve e ainda mantém a lógica colonial. Albert Memmi reforça essa obstinação do colonizador: “[...] ele se esforça para falsificar a história, faz com que os textos sejam reescritos, apagaria memórias se necessário. Qualquer coisa para transformar a sua usurpação em legitimidade.” (MEMMI, 2007, p. 90). Segundo o autor, os colonizadores não mediram esforços para reconstruir as imagens, tanto deles quanto dos colonizados, como se confirma a seguir:

Como? Como é que a usurpação pode tentar passar por legitimidade? Dois procedimentos parecem possíveis: demonstrar os méritos eminentes do usurpador, tão eminentes que pedem uma recompensa como essa; ou insistir nos deméritos do usurpado, tão profundos que só podem suscitar uma desgraça como essa. E esses dois esforços são de fato inseparáveis. A inquietação do usurpador, sua sede de justificação exigem dele, ao mesmo tempo, que se auto-eleve às nuvens, e que afunde o usurpado para baixo da terra. (MEMMI, 2007, p.90).

Como a narrativa da escritora nigeriana e Igbo Buchi Emecheta dá-se nesse contexto de exploração colonial (entre as décadas de 30 e 60 do século XX) e foi publicada na década seguinte à independência (1979), seu texto é considerado de uma voz não ocidentalizada, de

¹⁶ “[...] A CMP (Matriz Colonial de Poder) foi criada por atores (línguas e instituições) que se viam e se sentiam como Homens/Humanos e, baseados nessa crença, construíram as diferenças coloniais: raciais, sexuais e a separação da natureza.” (Tradução nossa)

quem escreve do lado do oprimido. Diante de séculos lendo e ouvindo sobre a história do mundo com base na versão dos vencedores, conhecer a voz do oprimido revela o outro lado, para além do retrato mítico do colonizado.

Como analisamos nesta pesquisa, a condição das opressões sofridas pela protagonista, e as reações desta, em ambos os espaços da narrativa, o tradicional e o colonizado, consideramos o conceito de entre-lugar do teórico crítico Homi Bhabha, em *O local da cultura* (1998), na tentativa de situar Nnu Ego nesse choque cultural de costumes, os que ela carrega desde seu nascimento em Ibuza e os novos quando passar a viver, já adulta, na cidade colonial Lagos. Sobre o entre-lugar, Bhabha sugere:

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, 1998, p. 20).

Para Bhabha é imprescindível analisar os processos para além do binarismo, costumes tradicionais de um lado e coloniais do outro, no caso da narrativa em análise. O autor pontua que os processos provenientes dos choques culturais são mais complexos que a dualidade de dois elementos, como a cultura do opressor e a do oprimido, por exemplo. Considerando isso, analisaremos como Nnu Ego, após a mudança para Lagos, reflete e age nesse terreno do entre-lugar, no qual é difícil desatrelar a interação dessas diferentes culturas na sua forma de sentir e reagir ao mundo.

Outros conceitos teóricos de Bhabha, como o de ambivalência e hibridismo, auxiliam a nossa análise quando pensamos em uma protagonista que se depara com outras formas culturais de opressão e dominação política para além daquelas de sua tribo, vindo agora do poder colonial. Para Bhabha (1998), o discurso colonial existe e persiste na ideia de ambivalência:

É esse processo de ambivalência, central para o estereótipo, que este capítulo explora quando constrói uma teoria do discurso colonial. Isto porque é a força da ambivalência que dá ao estereótipo colonial sua validade: ele garante a sua repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutantes; embasa suas estratégias de individuação e marginalização; produz aquele efeito de verdade probabilística e predictabilidade que, para o estereótipo, deve sempre estar em excesso do que pode ser provado empiricamente ou explicado logicamente. Todavia, a função da ambivalência como uma das estratégias discursivas e psíquicas mais significativas do poder discriminatório – seja racista ou sexista, periférico ou metropolitano – está ainda por ser mapeada. (BHABHA, 1998, p. 105).

A divisão colonial, que coloca colonizadores e colonizados em dois lados opostos de uma balança, é a ambivalência que corrobora para a violência colonial, subjugando uns e enobrecendo outros. A inevitável zona de contato entre a cultura do colonizador ao já existente aparato cultural Igbo de Nnu Ego, resulta, segundo Bhabha, em uma relação de hibridização, em outras palavras, em um sistema cultural híbrido, no qual formas tradicionais mesclam-se com outras formas de cultura. Sobre o hibridismo, o teórico crítico da cultura afirma:

A linguagem da crítica é eficiente não porque mantém eternamente separados os termos do senhor e do 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 e nem outro, aliena de modo adequado nossas expectativas políticas, necessariamente mudando as próprias formas de nosso reconhecimento do momento da política. (BHABHA, 1998, p. 51).

Assim como é determinante entendermos a tradição cultural e os valores da comunidade de origem de Nnu Ego e seu respectivo sistema de opressão e possíveis reações a esse sistema; considerar a hibridização cultural na colônia em que Nnu Ego passa a viver, como diferentes demandas, é imprescindível na análise das novas opressões e se há táticas de resistência a elas. Considerar o caráter de ambos os espaços com seus diferentes valores culturais, sociais e políticos, conhecer quais os papéis esperados (opressores) para Nnu Ego desempenhar em cada um deles e analisar como ela reage à essas opressões nos diferentes espaços são objetivos deste trabalho.

Além das referências trazidas por Ania Loomba (2005), Walter E. Mignolo (2018), Albert Memmi (2002) e Homi Bhabha (1998), este trabalho baseia-se em alguns conceitos da socióloga e crítica cultural Gayatri Chakravorty Spivak. Considerando o contexto da Nigéria colonial e pós-colonial no qual a narrativa se desdobra, julgamos relevante o estudo do livro *Pode o subalterno falar?*, de Spivak, publicado primeiramente como artigo em 1985 e lançado como livro no Brasil em 2010. Neste estudo de uma narrativa literária de autoria feminina, escrita por uma mulher negra, Emecheta, com protagonista mulher, pobre e negra, Nnu Ego, a voz que conta a história, e sobre quem se conta, é a de quem sempre foi considerado como o “outro” pelo homem branco, rico e ocidental.

Para Spivak (2010), não existe uma história única, singular e verdadeira, a chamada história dos vencedores, e considerar tal unicidade caracteriza o que ela chama de violência epistêmica:

O mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente

orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro. Esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse Outro em sua precária Subje-tividade. (SPIVAK, 2010, p. 47).

O estudo de uma obra escrita por uma mulher subalternizada sobre uma mulher subalternizada é considerar e contar outras trajetórias e vivências, que se embatem à história única ocidentalizada. Assim como não existe uma história única, Spivak critica também a existência de um sujeito único. Para a autora, existem sujeitoS e sujeitaS, uma heterogeneidade irreduzível nesses, e dentre todos esses tipos de sujeitos, é preciso refletir sobre a condição dos sujeitos subalternizados. Sobre o uso da terminologia ‘sujeita’, que não é dicionarizada e, portanto, considerada erro ortográfico, Grada Kilomba, em *Memórias da Plantação* (2019), atenta para “a problemática das relações de poder e violência na língua portuguesa, e a urgência de se encontrarem novas terminologias.” (KILOMBA, 2019, p. 15). A teórica portuguesa (2019), ao defender o que chama de desconstrução linguística, reitera a busca de uma nova linguagem e a utilização de novas palavras, assim como ‘sujeita’, como resposta à problemática corrente na língua portuguesa de apagamento de certas identidades através da sua própria língua.

Segundo Spivak (2000), o sujeito subalternizado não é todo e qualquer sujeito marginalizado, mas sim “[...] the bottom layers of society constituted by specific modes of exclusion from markets, political-legal representation, and the possibility of full membership in dominant social strata.”¹⁷ (SPIVAK, 2000, p.xx). Entender o conceito de subalternidade é importante na análise da personagem Nnu Ego, a qual, no ambiente colonial capitalista de Lagos, é excluída, por ser mulher, de participação no mercado formal de trabalho da colônia e tenta sobreviver como vendedora de rua para levar alimentos à seus filhos enquanto seu marido, que está no mercado a serviço do colonizador, recebe salário de miséria não conseguindo prover pela sua própria família, além de ter sido, em um momento, forçado a abandonar a família para lutar durante a Segunda Guerra defendendo a sua metrópole.

Levando em conta o conflito cultural vivenciado por Nnu Ego entre a tradição e a colonização, materializado pelos espaços por ela habitados ao longo de sua vida, é possível identificá-la, segundo Spivak (2010), como um sujeito dividido, descontínuo e marcado pela condição de subalternidade, conhecida principalmente quando em Lagos colonial, caracterizada pelo racismo, pelo patriarcado, e pelas relações de poder.

¹⁷ “[...] as camadas inferiores da sociedade constituídas por modos específicos de exclusão dos mercados, da representação político-jurídica e da possibilidade de adesão plena aos estratos sociais dominantes.” (Tradução nossa)

Ainda sobre o sujeito subalternizado, faz-se necessário denunciar que entre homens e mulheres subalternizados as opressões não são equiparadas. Os sujeitos subalternizados estão debaixo de muitas camadas sobrepostas de exclusão, e ser mulher é ter uma camada a mais nesse empilhamento de exclusões. Spivak (2010) reitera:

No contexto itinerário obliterado do sujeito subalterno, o caminho da diferença sexual é duplamente obliterado. [...] apesar de ambos serem objetos da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência, a construção ideológica de gênero mantém a dominação masculina. 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. 66)

A questão da mulher é ainda mais problemática do que a dos homens no contexto colonial que a personagem Nnu Ego (sobre)vive, já que “[...] se você é pobre, negra e mulher, está envolvida de três maneiras.” (SPIVAK, 2010, p. 85).

3. Feminismo negro e Interseccionalidade

Considerando o protagonismo feminino e negro e o contexto da tragédia colonial da narrativa analisada neste trabalho, *As Alegrias da Maternidade*, de Buchi Emecheta, trazemos algumas reflexões sobre os estudos acadêmicos sobre mulheres e o feminismo negro e sobre o conceito de interseccionalidade no que concerne às formas das opressões que mulheres negras e pobres sofrem em um mundo patriarcal, racista e de classes.

Os feminismos, enquanto teorias, devem ser entendidos como conceitos plurais, tanto por sua amplitude histórica – hoje sabemos que as primeiras pautas feministas surgiram ainda na Idade Média, embora não utilizassem a terminologia – quanto por conta do entendimento que apenas um feminismo não comporta a multiplicidade das realidades das mulheres diacrônica e sincronicamente.

A teórica feminista, crítica cultural e ativista social bell hooks, em *Feminism is for everybody* (2000), conceitua feminismo como “[...] a movement to end sexism, sexist exploitation, and oppression. [...] it is a definition which implies that all sexist thinking and action is the problem. [...] it is also broad enough to include an understanding of systemic institutionalized sexism.”¹⁸ (HOOKS, 2000, p. 1). Para hooks, o feminismo é um movimento antissexismo, porém muitas pessoas acreditam, devido a popularização errônea da grande mídia patriarcal, que seja um movimento anti-homem ou no qual mulheres buscam apenas ser iguais aos homens no que concerne à direitos trabalhistas, por exemplo, diminuindo assim o caráter mais amplo do movimento.

hooks (2000) discorre que, historicamente, houve dois tipos de grupos feministas, o grupo reformista, que buscava igualdade de direitos em relação aos homens, e o grupo revolucionário, o qual hooks se inclui, que buscava algo maior e mais abrangente para todas: o fim da cultura patriarcal e do sexismo, uma mudança no sistema:

Reformist thinkers chose to emphasize gender equality. Revolutionary thinkers did not want simply to alter the existing system so that women would have more rights. We wanted to transform that system, to bring an end to patriarchy and sexism.¹⁹ (HOOKS, 2000, p. 4).

¹⁸ “[...] um movimento para acabar com o sexismo, a exploração sexista e a opressão. [...] trata-se de uma definição que implica que todo o pensamento e ação sexistas são o problema. [...] é também amplo o suficiente para incluir uma compreensão do sexismo institucionalizado sistêmico.” (Tradução nossa)

¹⁹ Os pensadores reformistas optaram por enfatizar a igualdade de gênero. Os pensadores revolucionários não queriam simplesmente alterar o sistema existente para que as mulheres tivessem mais direitos. Queríamos transformar esse sistema, para acabar com o patriarcado e o sexismo. (Tradução nossa)

Nesse contexto, a pesquisadora afirma que os ideais reformistas mais simplistas ganharam mais atenção da mídia do que os revolucionários porque beneficiavam feministas brancas de classe média que, quando conseguiam atingir certa mobilidade social e melhores salários, estagnavam a luta não abarcando as mulheres mais pobres e negras nas pautas, mantendo-se assim uma hierarquia branca. Para hooks, era necessário ir além da igualdade de salários e mobilidade social, a justiça de gênero devia ser mais ampla e abarcar todas.

Considerar discussões sobre raça e classe se tornou primordial nas discussões do feminismo contemporâneo e na consolidação de um feminismo negro. hooks (2000) aponta uma importante coleção de ensaios de Diana Press, chamada “Class and Feminism”, de meados dos anos 70, que joga luz na questão de raça e classe, fomentando um feminismo não-branco e discutindo sobre a importância de uma sororidade que confronte várias frentes de opressão:

These discussions did not trivialize the feminist insistence that “sisterhood is powerful”, they simply emphasized that we could only become sisters in struggle by confronting the ways women – through sex, class, and race – dominated and exploited other women, and created a political platform that would address these differences.²⁰ (HOOKS, 2000, p. 3).

Assim como já mencionado em Spivak (2010), quando ela discorre sobre a subalternidade da mulher pobre e negra, hooks (2000) também atenta para a importância de se pensar em um feminismo negro que considere que a opressão sobre a mulher pobre e negra é causada por mais de uma vertente, para além do gênero.

Os estudos sobre mulheres, segundo bell hooks, se tornaram disciplinas acadêmicas oficialmente aceitas nas universidades a partir do final da década de 70 (HOOKS, 2000, p. 9) e começaram a se voltar também para mulheres não brancas. Muitas décadas antes, desde o final do século XIX, as mulheres negras já eram rechaçadas por um movimento feminista o qual Angela Davis caracteriza como “racialmente homogêneo” (DAVIS, 2017, p.15). Em contrapartida aos movimentos feministas brancos, agremiações de mulheres afro-americanas começaram a se articular com duas funções primordiais: a de combater os danos causados pelo racismo e pelo preconceito de classe. Sobre os movimentos das mulheres, em seu discurso apresentado na conferência anual da *National Women’s Studies Association* em 1987, Davis afirma:

²⁰ Essas discussões não banalizaram a insistência feminista de que “a sororidade é poderosa”; apenas enfatizaram que só podíamos ser irmãs na luta confrontando as formas como as mulheres – através do sexo, da classe e da raça – dominavam e exploravam outras mulheres, e criaram uma plataforma política que abordaria estas diferenças. (Tradução nossa)

Se a sua primeira onda começou nos anos 1840, e a segunda, nos anos 1960, então, nestes últimos dias da década de 1980, estamos nos aproximando da crista de uma terceira onda. Será que, quando historiadoras feministas do século XXI tentarem resumir a terceira onda, vão ignorar as grandiosas contribuições das mulheres afro-americanas, que têm atuado como líderes e ativistas de movimentos frequentemente restritos a mulheres de minorias étnicas, mas cujas realizações levaram invariavelmente a avanços nas causas das mulheres brancas? [...]. Continuarão a existir dois *continua* distintos desse movimento de mulheres, um visível e outro invisível, um reconhecido publicamente e outro ignorado [...] (DAVIS, 2017, p. 17-18).

Segundo a autora, é preciso que se crie um “*continuum* único” a fim de representar todas as mulheres em uma luta sólida contra a sociedade patriarcal, contra o racismo e contra o preconceito de classe e, conseqüentemente, na luta geral pelos seus direitos. Davis (2017) afirma, também em seu discurso de 1987 para a conferência anual da *National Women's Studies Association*, que o racismo influenciou negativamente o potencial revolucionário do movimento das mulheres durante a primeira e a segunda onda do feminismo e que, por conseguinte, foi herdado na terceira.

Além de Davis (2017), Spivak (2010) e hooks (2000) também atentaram para a questão da opressão além de gênero, considerando vertentes como raça e classe, que entrelaçadas, contribuem para diferentes formas de opressão, de forma interseccional. Como a protagonista da obra analisada neste trabalho, Nnu Ego, é mulher negra e conhece a pobreza e a miséria quando passa a viver sob o sistema colonial em Lagos, consideramos uma análise das opressões sofridas no espaço urbanizado sob a perspectiva do conceito de interseccionalidade.

Para a socióloga estadunidense Patricia Hill Collins (2020), a interseccionalidade, como ferramenta analítica, tem um entendimento e um uso bastante heterogêneo, mas que, segundo ela, pode ser definida genericamente e de forma prática como:

A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária – entre outras – são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas. (COLLINS, 2020, n.p).

Collins, em sua obra *Interseccionalidade* (2020) utiliza-se de análises variadas - como o da ascensão do movimento de mulheres afro-brasileiras, as relações de poder dentro do futebol internacional e a crescente desigualdade econômica/social global - para mostrar como os diferentes usos da interseccionalidade podem funcionar como uma valiosa ferramenta analítica capaz de proporcionar entendimentos mais complexos e fidedignos sobre como as

relações interseccionais de poder geram desigualdades.

Considerando o conceito de interseccionalidade por Collins e o contexto do capitalismo colonial da narrativa analisada neste trabalho, *As Alegrias da Maternidade*, podemos conjecturar também, além das opressões sofridas pela protagonista devido as interseções entre suas categorias de mulher, preta e pobre, as interseções entre colonialismo e capitalismo como organizadores das desigualdades que ela enfrenta nos anos sobrevividos na cidade colonial de Lagos, para onde se muda.

As desigualdades econômicas extremas entre colonizadores e colonizados, no contexto da narrativa analisada, não pode ser explicada exclusivamente como uma questão de classe, mas sim entrelaçando à essa, questões de gênero e raciais. Collins afirma que esse tipo de análise interseccional “[...] propõe um mapa mais sofisticado da desigualdade social que vai além apenas da classe.” (COLLINS, 2020, n.p). A autora advoga para o uso de lentes interseccionais nas análises das desigualdades e injustiças sociais, ou seja, as que consideram várias categorias sociais de análise mutuamente, ao invés do uso de lentes monofocais que não são capazes de abranger a complexidade do mundo.

De acordo com Henning (2015), interseccionalidade diz respeito ao entrelaçamento de distintas formas de diferenciações sociais, seja de gênero, raça ou classe, e de desigualdades. Sendo assim, é possível afirmar que há marcadores sociais da diferença que contribuem para a propagação e perpetuação da opressão contra determinados grupos. Assim, o seu artigo “Interseccionalidade e pensamento feminista: As contribuições históricas e os debates contemporâneos acerca do entrelaçamento de marcadores sociais da diferença”, faz uma revisão sistemática do debate feminista interseccional, fazendo referências às primeiras aparições do paradigma da interseccionalidade nos estudos de mulheres e questões de gênero, mencionando desde os primeiros debates, passando por artigos e livros sobre a temática até as discussões mais atuais.

Henning (2015) cita a teórica feminista Kathy Davis e seu pensamento acerca da interseccionalidade e a postura da pesquisadora que apresenta esse conceito como uma das bases de seu trabalho analítico:

A interseccionalidade inicia um processo de descoberta, nos alertando para o fato de que o mundo a nossa volta é sempre mais complicado e contraditório do que nós poderíamos antecipar. [...] Ela não provê orientações estanques e fixas para fazer a investigação feminista [...]. Ao invés disso, ela estimula nossa criatividade para olhar para novas e frequentemente não-ortodoxas formas de fazer análises feministas. A interseccionalidade não produz uma camisa-de-força normativa para monitorar a investigação [...] na busca de uma ‘linha correta’. Ao invés disso, encoraja cada acadêmica feminista a se envolver criticamente com as suas próprias hipóteses

seguindo os interesses de uma investigação feminista reflexiva, crítica e responsável. (DAVIS, 2008, p. 79 apud HENNING, 2015, p. 98).

Além de Kathy Davis, dentre as autoras citadas por Henning no que diz respeito à contribuição ao conceito interseccional, estão duas das principais referências teóricas para nosso trabalho: as já mencionadas Angela Davis e bell hooks. Segundo Henning (2015), ambas as autoras problematizam a questão da “estabilidade homogeneizante” da categoria “mulher”, e atentam para a necessidade de se combinar, ou entrelaçar, à questão de gênero, questões de raça e classe social, já que, esses fatores entrelaçados contribuem para outros tipos de opressão. Em suma, uma mulher não-branca não sofre apenas opressão por ser mulher, mas também por ser negra e/ ou pobre. Essas variáveis unidas precisam, segundo as autoras, ser levadas em consideração quando da análise da opressão sofrida e do combate contra essas opressões.

Henning (2015) cita também a teórica feminista e ativista estadunidense Kimberlé Crenshaw. Segundo ele, Crenshaw foi a primeira a cunhar o termo interseccionalidade no âmbito da academia, em 1989, em sua obra *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*. No entanto, um importante documento-manifesto da década anterior, de 1977, intitulado *Combahee River Collective*, de um coletivo de feministas negras e lésbicas de mesmo nome, é considerado o marco da discussão da interseccionalidade, pois documentou o momento inicial no qual um grupo de ativistas entrelaçaram os diferentes tipos de opressão, ou seja, afirmavam que deveria haver uma luta articulada contra as opressões por sexo, raça, classe e sexualidade.

O artigo “A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero”, de Crenshaw (2012), traz importantes discussões e exemplos acerca do tema da interseccionalidade. Um dos objetivos da autora com esse texto é o de “[...] apresentar uma estrutura provisória que nos permita identificar a discriminação racial e a discriminação de gênero, de modo a compreender melhor como essas discriminações operam juntas, limitando as chances de sucesso das mulheres negras.” (CRENSHAW, 2012, p. 08). Assim, é possível afirmar que a autora advoga que as opressões sofridas pelas mulheres negras não podem ser enquadradas separadamente. Elas acontecem juntas, potencializam-se e devem ser analisadas e combatidas considerando o caráter de opressão interseccional. Ainda segundo Crenshaw, as experiências do dia a dia das mulheres negras são efetivamente diferentes daquelas das mulheres não-negras, logo, não há coerência em analisar essas experiências considerando apenas a categoria “mulheres”. A autora conclui que “a interseccionalidade sugere que, na verdade, nem sempre lidamos com grupos distintos de pessoas e sim com grupos sobrepostos.” (CRENSHAW, 2012, p. 10).

No que concerne à obra *As Alegrias da Maternidade*, é imprescindível realizar uma análise feminista levando em consideração a noção de interseccionalidade por se tratar de uma protagonista mulher, negra e pobre, ou seja, não seria viável utilizar uma corrente feminista que não levasse em conta a questão de raça e classe e que separasse os tipos de opressão que essa personagem possivelmente sofre. Acreditamos que diversas formas de opressão se combinam e atinjam Nnu Ego. De acordo com Crenshaw, “as discriminações raciais e de gênero procuram por mulheres na interseção e as compactam e impactam diretamente.” (CRENSHAW, 2012, p. 12). Logo, este trabalho articula essas desigualdades de gênero, raça e classe social. Ademais, assim como Kathy Davis nos alertou, o mundo é mais complicado do que podemos antecipar.

Para além da análise das opressões sofridas por Nnu Ego marcadas pelo entrecruzamento dos marcadores de diferença (gênero, raça e classe), o presente trabalho também analisa a tentativa de desenvolvimento de táticas de resistência e questionamento por parte de Nnu Ego, considerando assim a importância que Henning (2015) dá para esse embate nas relações de poder. O pesquisador afirma que a vertente de análise interseccional “[...] aborda os efeitos coercitivos das relações de poder através das interseccionalidades, mas ao mesmo tempo preocupa-se com os pontos de fuga, de resistência e agência que práticas interseccionais igualmente podem produzir.” (HENNING, 2015, p. 114).

De acordo com bell hooks (2000), para alcançar um desenvolvimento de uma tática de resistência, é importante que as mulheres tomem consciência de como o sexismo é expresso na vida cotidiana e como ele vitimiza, explora e oprime. Identificar essa consciência em Nnu Ego é vital para analisar essas possíveis táticas de resistência e questionamentos das opressões sofridas. Sobre a importância de uma consciência feminista entre as mulheres, bell hooks afirma que:

The enemy within must be transformed before we can confront the enemy outside. The threat, the enemy, is sexist thought and behavior. As long as females take up the banner of feminist politics without addressing and transforming their own sexism, ultimately the movement will be undermined.²¹ (HOOKS, 2000, p. 12).

Durante análise de passagens da obra, poderemos analisar, além das opressões, se houve essa tomada de consciência advogada por hooks (2000) por parte de Nnu Ego a ponto de seus questionamentos e resistência intervirem e transformarem, ou não, o *status quo*.

²¹ O inimigo interno deve ser transformado antes que possamos confrontar o inimigo externo. A ameaça, o inimigo, é o pensamento e o comportamento sexista. Enquanto as mulheres levantarem a bandeira da política feminista sem abordar e transformar seu próprio sexismo, o movimento será enfraquecido. (Tradução nossa)

4. Espaços de opressão em *As Alegrias da Maternidade*

4.1. Quando em Ibuza da tradição

Nnu Ego nasceu no início do século XX em Ibuza, cidade rural e tradicional dos povos Igbo que, historicamente, vieram do leste da Nigéria e se estabeleceram lá, a oeste. Ela era filha de um dos maiores e mais ricos líderes da comunidade, Nwokocha Agbadi, e da única amante que ele amou, Ona. Sob forte tradição poligâmica, Agbadi tinha sete esposas e três amantes. Ona, a amante mais amada, era filha de outro importante líder tribal, Obi Umunna e, diferentemente das esposas e outras amantes de Agbadi, era a única que costumava humilhá-lo frequentemente, além de nunca ter aceitado tornar-se sua esposa, posição que qualquer mulher na comunidade aceitaria pelo forte nome do chefe tribal. E era exatamente isso que o encantava nela.

Emecheta utiliza-se de um longo capítulo para introduzir os costumes e a cultura tradicional Igbo a partir do contexto de Ibuza antes do nascimento de Nnu Ego, de quando do conturbado relacionamento de seus pais. É nesse momento que passamos a conhecer os papéis a serem cumpridos por uma menina africana, desde tenra infância: o da servidão aos homens, e, mais a frente, o da maternidade, de filhos homens de preferência, para assim contribuírem na manutenção e continuação da linhagem do marido. Papéis esses que, se cumpridos, a transformariam em uma mulher completa, de acordo com os princípios tradicionais da comunidade.

A futura mãe de Nnu Ego, Ona, era filha de um líder tribal que não obteve o sucesso esperado no que concerne a ter herdeiros homens para continuar a sua linhagem. Obi Umunna só teve Ona, sendo assim, ela, contrariando as tradições, foi criada para não se casar:

Ona cresceu para corresponder às expectativas do pai. Ele 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. (EMECHETA, 2017, p. 19).

E assim Ona o fez, vivendo de acordo com as regras de seu pai Obi Umunna, sendo propriedade apenas dele, e não de um possível marido. Respeitando essas regras, Ona não se casou, mas viveu um romance conturbado com o amante Agbadi. O futuro pai de Nnu Ego insistia em ter Ona como esposa, mas ela continuou respeitando e servindo aos desejos de seu pai Obi, independentemente de qualquer desejo pessoal:

De que outra forma poderia agir, se não tinha o direito de casar-se com ele? Já que

seu pai não tinha um filho, fora dedicada aos deuses para ter filhos com o nome do pai, não com o de algum marido qualquer. Ah, como estava dividida entre dois homens: precisava ser leal ao pai e também ao amante, Agbadi. (EMECHETA, 2017, p. 26).

Dessa forma, percebemos que, tradicionalmente, as mulheres Igbo dentro da comunidade rural de Ibuza, e vivendo sob seus costumes, eram tidas como propriedades de homens, sejam pais ou maridos. E que, conseqüentemente, os seus futuros eram desenhados por esses homens. O caminho cronológico mais comum na tradição era o pai receber um valioso dote por sua filha e passar a propriedade dela para o então marido, e essa, a partir de então, gerar filhos homens para ele continuar sua linhagem. No caso de Ona, o caminho foi diferente. A propriedade permaneceu com o pai e, caso um dia ela engravidasse e parisse um menino, o bebê receberia o nome de seu pai Obi Umunna. Se fosse uma menina, ela poderia dá-la ao marido, já que mulheres tinham, tradicionalmente, um menor valor.

Ona engravidou de seu amante, Agbadi, e devido ao acordo com o seu pai Obi Umunna, esclareceu a situação com Agbadi da seguinte maneira:

“Meu pai quer um filho e você tem muitos filhos. Mas você não tem nenhuma filha. Já que meu pai não aceitará ceder-me a você por preço nenhum, se eu tiver um filho, ele pertencerá a meu pai, mas, se for uma menina, ela será sua. É o melhor que posso fazer por vocês dois”. (EMECHETA, 2017, p. 35).

Dentro da tradição cultural do povo Igbo de Ibuza, como podemos perceber nas citações até então, as mulheres trabalhavam para os homens, obedecendo-os, servindo-os e tentando ao máximo não os contrariar. O estabelecimento da propriedade homem sobre mulher fazia parte do *status quo* tradicional a ponto de não parecer haver respostas mais combativas, mas sim uma naturalização, como percebemos quando Ona afirma “[...] sentir-se uma mulher de sorte por dois homens quererem ser seus donos.” (EMECHETA, 2017, p. 35). Apesar da postura de mulher arrogante e teimosa que não aceitou se casar com Agbadi, Ona não o fez por vontade própria, mas servindo aos desejos do pai. Agbadi relutou contra Obi Umunna para conseguir casar-se com sua filha: “Quanto você quer por ela? O que mais espera? Por acaso é culpa dela você não ter filhos homens?” (EMECHETA, 20017, p. 37). Porém, não obteve sucesso.

A protagonista da narrativa, Nnu Ego, nasce nesse e desse contexto, de propriedade de mulheres e determinações sobre suas vidas como formas de opressão do patriarcado, tradicional e cultural. Como prometido, Nnu Ego, bebê do sexo feminino, fora dada a Agbadi. Após o nascimento de Nnu Ego, Ona engravidou mais uma vez de Agbadi, mas tanto ela quanto o bebê morreram logo após o parto. Com isso, a única lembrança que Agbadi tinha de “sua”

amante mais amada, Ona, era Nnu Ego. A protagonista então começaria a sua vida servindo ao seu pai.

Por volta dos dezesseis anos de idade de Nnu Ego, a comunidade começava a se preocupar com o destino que o seu pai a daria. Qual seria o homem capaz de pagar um valioso dote pela filha de um líder tribal tão aclamado como Agbadi. Um de seus melhores amigos insistia: “Meu amigo Agbadi você precisa fazer alguma coisa com essa sua filha.” (EMECHETA, 20017, p. 43). O peso da tradição caía sobre Nnu Ego na necessidade de mudança de propriedade (de pai para marido) e na necessidade de gerar filhos o quanto antes. O mesmo amigo do pai continuou:

“A cabeça de sua filha não está aqui. Ela sonha com seu homem e sua própria casa. Não a deixe sonhar em vão. Afinal, suas companheiras de idade já estão tendo os primeiros e segundos filhos. Pare de rejeitar os rapazes, Agbadi; permita que um deles se case com Nnu Ego.” (EMECHETA, 2017, p. 44).

Não importava o desejo da menina/mulher, caso houvesse. Ela tinha que cumprir com seus papéis para se tornar, como eles culturalmente denominavam, uma mulher completa. Agbadi decidiu por aceitar o dote de um homem de família também Igbo, como de tradição, chamado Amatokwu, e enviou sua filha para o alojamento do marido com muita pompa e riqueza, jamais vista. Alguns dias depois, o povo de Amatokwu foi ao alojamento do pai de Nnu Ego para agradecer a dádiva de Nnu Ego, que, comprovada a sua virgindade, honrou o pai e, por extensão, toda a comunidade, o qual recebeu seis barris repletos de vinho de palma como presente e atestou: “Minha filha mostrou ser uma virgem intacta. O povo do marido veio agradecer.” (EMECHETA, 20017, p. 45). A vida, o corpo e o destino das mulheres eram assuntos de vida pública, já que todo o povo de Agbadi comemorou a notícia, festejando e checando os barris de vinho que Agbadi ganhou pela virgindade da filha: “Ah, os barris estão muito cheios. Nnu Ego não nos envergonhou. Oremos para que em menos de dez meses os familiares de nosso genro venham agradecer de novo pelo nascimento de um filho de Nnu Ego.” (EMECHETA, 2017, p. 45).

Cumpridos os papéis esperados para a mulher de Ibuza, casar-se através do dote da noiva e ter a virgindade intacta, Nnu Ego “falha” na correspondência de expectativa mais importante dentro da tradição e esperada tanto pelo seu povo quanto pelo povo do marido: o de gerar filhos. Nnu Ego vivia a tradição e desesperava-se a cada mês não grávida, culpabilizando a si mesma e preocupando-se com as repercussões negativas de sua situação em ambos os povos, seu e do marido:

“O que faço, Amatokwu?” [...] “Tenho certeza de que a culpa é minha. Você faz tudo direito. Como vou encarar meu pai e confessar que falhei? Não gosto de ir até lá porque as esposas dele sempre vêm correndo me cumprimentar na esperança de que eu já esteja grávida. Dá para ver o desapontamento nos rostos delas” [...] “Sinto que o povo do meu marido já começa a procurar uma nova esposa para ele. Eles não podem esperar para sempre por mim. Ele é o primogênito da família, seu povo quer que ele tenha um herdeiro o mais depressa possível.” (EMECHETA, 2017, p. 46).

A mulher em Ibuza devia satisfações não apenas para sua família imediata, mas para toda a comunidade. Assim, não conseguir cumprir um de seus papéis mais importantes dentro dos valores de sua tradição não geraria vergonha apenas para si, mas para o seu povo como um todo, e Nnu Ego não cogitava se ver naquela posição de desonra.

Amatokwu, a fim de não decepcionar o seu povo que esperava o seu herdeiro o quanto antes, engravidou uma nova esposa que o arrumaram logo que os boatos sobre a possível esterilidade de sua primeira esposa Nnu Ego se espalhavam. Paralelamente, Nnu Ego definhava, humilhava-se, e perdia a sua saúde mental. Nnu Ego não cogitava voltar para a casa do pai: “Também não volto para sua casa como fracassada, a não ser que meu marido me ordene que parta. Vou ficar com Amatokwu, na esperança de um dia ter meu próprio filho.” (EMECHETA, 2017, p. 48).

Após o nascimento do filho da esposa mais nova de Amatokwu, tornou-se habitual Nnu Ego, como primeira esposa, ajudar a cuidar do bebê. Com o passar do tempo e dos cuidados que ela tinha com ele, inclusive oferecer secretamente os seios para ele sugar quando chorava muito e a mãe não estava por perto, Nnu Ego começou a produzir leite como reação aos estímulos de sucção do neném e mostrar-se, cada vez mais, emocionalmente abalada por não ter conseguido gerar um filho e assim ser uma mulher de valor de acordo com a tradição de sua comunidade. A esta altura, era comum Nnu Ego tentar estabelecer diálogos com o bebê: “Por que você não veio para mim? Eu chorava à noite, desejando um filhinho como você – por que você não veio para mim?” (EMECHETA, 2017, p. 49).

Resistindo à indiferença e à exclusão dentro do casamento sob a opressão patriarcal da tradição Igbo que diminui mulheres estéreis ao mais baixo grau de reconhecimento social, Nnu Ego atinge o maior grau de dano emocional quando da violência física que sofreu do então marido Amatokwu quando foi pega falando e oferecendo leite de seu seio ao bebê que não era seu:

Começou a implorar ao menino que ou fosse seu filho, ou enviasse algum de seus amigos do outro mundo. Sem saber que era observada, ofereceu o seio à criança. A próxima coisa que sentiu foi uma pancada dupla aplicada de trás. Quase morreu de

susto ao ver o marido a seu lado. (EMECHETA, 2017, p. 50).

A opressão da tradição que atingira o psicológico da protagonista, agora atingiu o seu corpo físico. Sendo ainda dono de Nnu Ego, Amatokwu não foi culpabilizado de tal agressão nem mesmo pelo pai dela, Agbadi:

“Amatokwu, não o culpo por ter batido nela com tanta violência. Não vamos discutir, porque somos parentes, mas permita que eu a leve para minha casa para que descanse um pouco e eu tome conta dela. Quem sabe... Talvez depois do efeito calmante da proximidade da família ela fique aquecida por dentro e se torne fértil. No momento, seja qual for o sumo que forma os filhos numa mulher, a ansiedade drenou-o de minha filha. Permita que ela passe algum tempo comigo.” (EMECHETA, 2017, p. 50).

A objetificação da mulher de acordo com a cultura tradicional era tanta que, mesmo diante de violência psicológica e física, os homens dialogavam normalmente sobre a recente situação de agressão, tratando Nnu Ego como uma mercadoria falha que voltaria a antiga propriedade do pai para tentar ser reparada na disfuncionalidade de não gerar.

Consideramos, até aqui, todas as opressões da tradição sofridas pela personagem Nnu Ego, assim como as sofridas pela personagem Ona, marcadas pela violência patriarcal, já que todas as atitudes narradas se apresentam contra essas personagens mulheres, onde homens (pais, maridos) e a comunidade, que funcionam sob esse sistema de opressão, opinam sobre as vidas, decidem futuros, julgam comportamentos, esperam resultados, das mulheres. Personagens femininas que, considerando essa relação de poder homens sobre mulheres, são objetificadas. Grada Kilomba, sobre essa objetificação, reitera:

[...] parece-me importante lembrar que o termo *object* vem do discurso pós-colonial, sendo também usado nos discursos feministas e *queer* para expor a objetificação dessas identidades numa relação de poder. Isto é, identidades que são retiradas da sua subjetividade e reduzidas a uma existência de *objeto*, que é descrito e representado pelo dominante. (KILOMBA, 2018, p. 15).

Podemos entender a ausência de reações e/ou respostas das personagens femininas, principalmente Nnu Ego, às opressões sofridas pela tradição patriarcal de sua comunidade rural Ibuza se considerarmos a problematização feita pela socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2021) sobre a questão da existência ou não de um sistema patriarcal que oprime essas mulheres.

Oyěwùmí, em *A Invenção das Mulheres: construindo um discurso africano para os discursos ocidentais de gênero* (2021), problematiza, entre outras, a questão da subordinação universal das mulheres. A pesquisadora critica o fato de a grande maioria dos estudos de sociedades africanas pré-coloniais terem importado modelos de análise ocidentalizados, os

quais traziam em si dicotomias como homem/mulher, feminino/masculino, mesmo sem saber se nessas sociedades tais dicotomias existiam como forma de classificação biológica e/ou social. Oyěwùmí (2021) afirma que

[...] a categoria mulher – que é fundacional nos discursos de gênero ocidentais – simplesmente não existia na Iorubalândia antes do contato mantido com o Ocidente. [...] Diante disso é óbvio que se alguém quisesse aplicar esta “bio-lógica” ocidental ao mundo iorubá (ou seja, utilizar a biologia como uma ideologia para a organização do mundo social) teria que, primeiro, inventar a categoria “mulher” no discurso iorubá.²² (OYEWÙMÍ, 2021, p. 15).

A naturalização de Nnu Ego perante as opressões sofridas, a ausência de quaisquer reações suas contra as relações de poder em sua comunidade Igbo e os estudos de Oyewù mí (2021) sobre as sociedades tradicionais Iorubás, permite-nos considerar a hipótese da possibilidade da ausência de hierarquias sociais baseadas em distinções biológicas e de outros tipos de diferenciações que justificassem as relações de poder.

Oyewù mí advoga contra a utilização de visões ocidentalizadas nas análises de sociedades africanas tradicionais, ainda alheias à tragédia da colonização. A socióloga afirma que conceitos pertencentes ao conhecimento epistemológico ocidental, como o de patriarcado, “[...] trazem consigo suas próprias bagagens culturais e filosóficas, muitas daquelas das quais se tornam distorções forâneas quando aplicadas a culturas diferentes das quais derivam.” (OYEWÙMÍ, 2021, p. 17).

Diferente das sociedades ocidentais sob sistemas patriarcais, Oyěwùmí explica o caráter das posições sociais nas sociedades Iorubás:

Na sociedade iorubá, antes da instalação forçada das categorias ocidentais, as posições sociais das pessoas mudavam constantemente em relação a com quem estavam interagindo; consequentemente, a identidade era relacional e não era essencializada. Em muitas sociedades europeias, ao contrário, machos e fêmeas tem identidades de gênero recorrentes da elaboração de tipos anatômicos; portanto, homem e mulher são essencializados. (OYEWÙMÍ, 2021, p. 20).

Portanto, afirmando que sociedades africanas pré-coloniais não posicionavam as pessoas socialmente considerando seus corpos e o determinismo biológico²³ ocidental, a

²² A autora trata, em seu estudo, de sociedades de etnia Iorubá, mas, apesar de ser crítica a generalizações e homogeneizações, já que cada etnia carrega suas próprias tradições, concorda que suas conclusões podem ser aplicáveis também a sociedades africanas de outras etnias, como a Igbo.

²³ Atentamos para o fato de que a autora Oyèrónké Oyěwùmí considera, mais adiante em seu texto, que “[...] o surgimento de disciplinas como a sociologia e a antropologia, que pretendem explicar a sociedade com base nas interações humanas, parece sugerir o ostracismo do determinismo biológico no pensamento social.” (OYEWÙMÍ, 2021, p. 30).

socióloga nigeriana (2021) desconsidera a existência do sistema patriarcal nessas sociedades, e reitera que as posições sociais estabeleciam-se considerando outras questões:

Embora a lógica cultural iorubá pré-colonial não utilizasse o corpo humano como base para a classificação social (em nenhuma situação na sociedade iorubá, um macho foi, em virtude de seu tipo de corpo, inerentemente superior a uma fêmea), a sociedade iorubá era organizada hierarquicamente, de pessoas escravizadas a governantes. A classificação dos indivíduos dependia, em primeiro lugar, da senioridade, geralmente definida pela idade relativa. (OYEWÚMÍ, 2021, p. 19).

A problematização de Oyewù mí (2021) nos permite explicar a ausência de reações de Nnu Ego às práticas consideradas patriarcais, ao olhar do feminismo ocidental. Além disso, nos faz refletir sobre o caráter não ocidentalizado do funcionamento de uma sociedade rural africana e nos remete a um movimento em direção a decolonialidade de pensamento e, consequentemente, de conhecimento, como Catherine E. Walsh (2018) o caracteriza:

Decoloniality, in this sense, is not a static condition, an individual attribute, or a lineal point of arrival or enlightenment. Instead, decoloniality seeks to make visible, open up, and advance radically distinct perspectives and positionalities that displace Western rationality as the only framework and possibility of existence, analysis and thought.²⁴ (WALSH, 2018, p. 17).

Assim como sociedades Iorubás, segundo Oyewù mí (2021), eram organizadas hierarquicamente de pessoas escravizadas a governantes, a Ibuza Igbo de também mantinha escravos e uma dessas escravas, sacrificada junto a sua ama no passada, tornou-se a divindade espiritual – *chi* - de Nnu Ego. De acordo com a tradição Igbo, deveria haver um motivo pelo qual Nnu Ego estivesse passando por tantas maldições em sua vida, e esse motivo fora descoberto por um curandeiro da comunidade, um *dibia*, há anos, quando Nnu Ego ainda era criança com um carço inexplicável e muito grande na cabeça. Ao tocar a cabeça de Nnu Ego quando criança, o *dibia* constatou à Agbadi:

“Essa criança é a escrava que morreu com sua esposa mais velha, Agunwa. Ela jurou que voltaria como filha. Agora, aqui está. É por isso que esta criança tem a pele clara do povo das águas, e o carço dolorido em sua cabeça vem das pancadas que a escrava recebeu de seus homens antes de cair na sepultura. A criança sempre terá problemas com a cabeça. Se tiver uma vida feliz, sua cabeça não se manifestará. Mas, se for infeliz, a cabeça a atormentará tanto física quanto emocionalmente. Meu conselho para vocês é que ditem de apaziguar a escrava.” (EMECHETA, 2017, p. 38).

²⁴ A decolonialidade, nesse sentido, não é uma condição estática, um atributo individual ou um ponto linear de chegada ou iluminação. Em vez disso, a decolonialidade procura tornar visível, abrir e avançar perspectivas e posicionamentos radicalmente distintos que deslocam a racionalidade ocidental como a única estrutura e possibilidade de existência, análise e pensamento. (Tradução nossa)

Segundo a passagem, Nnu Ego tinha uma ex-escrava de seu pai como divindade espiritual, como sua *chi*, que a impedia de engravidar como uma maldição lançada sobre a família de Agbadi anos atrás.

Sacrificar uma escrava pessoal quando da morte de sua ama era uma forte tradição da comunidade e isso ocorrera há anos, quando Ona, amante de Agbadi, estava grávida de Nnu Ego. Quando a esposa mais velha de Agbadi morreu, Agunwa, a sua escrava pessoal se negou a pular na cova junto com a sua ama durante o funeral, resistindo ao máximo:

Desagradando a muitos homens que cercavam a sepultura, ela implorou insistentemente pela vida. As mulheres estavam afastadas, pois consideravam aquele costume revoltante. A pobre escrava foi empurrada para dentro da cova rasa, mas se debateu e saiu de novo, lutando e implorando, pedindo ajuda a seu proprietário, Agbadi. (EMECHETA, 2017, p. 33).

Depois de ser vencida na resistência em cumprir a tradição da comunidade e ser golpeada na cabeça com um cabo de cutelo pelo filho mais velho de Agbadi, a escrava caiu agonizando dentro da cova de sua mãe Agunwa, mas proferindo como maldição: “Agradeço sua gentileza, Nwokocha, filho de Agbadi. Eu voltarei para sua família, mas como filha legítima. Eu voltarei...” (EMECHETA, 2017, p. 33).

Foi considerando essa maldição que sua filha Nnu Ego carregava, a de não conseguir gerar um filho por interferência de seu *chi*, que Agbadi tentou resolver a situação de esterilidade da filha. Ele não mediu esforços para apaziguar a *chi* de Nnu Ego: “O pai renovou os dispendiosos sacrifícios à *chi* da filha, suplicando que a escrava o perdoasse por tê-la carregado para longe de seu lar original.” (EMECHETA, 2017, p. 50).

Além das tentativas de apaziguar a *chi* de Nnu Ego, a fim de que ela deixasse de amaldiçoar a sua filha, Agbadi passou a tentar resolver novamente o futuro de Nnu, assim como a tradição dita, começando a preocupar-se em arrumar outro dote para a filha com um possível segundo marido. Pela vergonha que a esterilidade de Nnu Ego causara tanto para a sua família quanto para toda a comunidade em que viviam, o pai decidiu enviar Nnu Ego, com o seu consentimento e profundo desejo em tornar-se uma mulher completa sendo mãe nessa nova oportunidade, para longe de sua comunidade e para longe dos olhos da família e da comunidade do primeiro marido, Amatokwu. E é nesse contexto em que Nnu Ego parte para a colisão cultural, já que seu segundo marido, o também Igbo Nnaife, já tendo enviado o dote de Nnu Ego para Agbadi, a espera na cidade litorânea e urbanizada de Lagos, então colônia britânica.

Nnu Ego, totalmente versada nos valores tradicionais, parte para Lagos, colônia britânica, renovando assim o sonho, frustrado em Ibuza, de ser mãe e, consequentemente,

alcançar o *status* de mulher completa. Para a protagonista, filhos eram segurança de velhice amparada, como ela relata a seu pai pouco antes da mudança: “Quando as pessoas ficam velhas, precisam dos filhos para tomar conta delas. Se você não tem filhos e seus pais já se foram, não tem ninguém por você.” (EMECHETA, 2017, p. 54). Em Ibuza, isso tradicionalmente acontecia, mas esperar viver essa tradição em um espaço colonizado que sofre forte influência da cultura ocidentalizada do colonizador, confirma total desconhecimento, por parte de Nnu Ego, do que estaria por vir.

4.2. Quando em Lagos da colonização: Nnu Ego na colisão cultural

Assim que chegou em Lagos carregando o sonho latente da maternidade que a tornaria mulher completa perante os Igbo, Nnu deparou-se com uma cidade urbanizada, cheia de homens brancos, colonizadores britânicos, e valores deturpados dos seus. O primeiro choque cultural foi ver o seu segundo marido, Nnaife, pela primeira vez e, mesmo sendo um homem Igbo, ele destoava completamente da figura esperada de um homem de sua etnia. Nnaife, já vivendo em Lagos há cinco anos trabalhando para o homem branco, nada mais se parecia com a figura viril de homem Igbo que Nnu Ego conhecia:

Fez força para não derramar lágrimas de frustração. Estava habituada a lavradores altos, rijos, de mãos ásperas, escurecidas pelo trabalho no campo, pernas compridas e esguias e pele muito escura. Aquele homem era baixo, a carne da parte de cima de seus braços balançava enquanto ele se movimentava jubilante entre os amigos. E aquela barriga saliente!? Por que ele não a escondia? (EMECHETA, 2017, p. 63).

Apesar da repulsa que Nnu Ego sentiu ao ver seu novo marido pela primeira vez, era nele que ela depositava a esperança de se livrar da maldição de sua *chi* e conseguir gerar filhos, homens de preferência. Mesmo tentando recusá-lo naquela primeira noite de sua chegada para uma nova vida em Lagos, ela, como propriedade dele a partir de agora, não conseguiu escapar:

Ele exigiu seu direito de marido como se estivesse decidido a não lhe dar a oportunidade de mudar de ideia. Ela imaginara que teria permissão para descansar, pelo menos na primeira noite depois da chegada, antes de ser agarrada por aquele homem faminto, seu novo marido. (EMECHETA, 2017, p. 64).

Mesmo sentindo-se humilhada, tanto pela figura do novo marido quanto pela violência sofrida naquela primeira noite, Nnu Ego “preferia morrer naquela cidade chamada Lagos a voltar para casa e dizer: “Pai, simplesmente não gosto do homem que você escolheu para mim”. Outro pensamento cruzou sua mente: e se aquele homem a engravidasse, sua gente não ficaria louca de alegria?” (EMECHETA, 2017, p. 64). Percebemos o quanto Nnu Ego mantinha seu apego a sua tradição, mesmo longe fisicamente de seu espaço de origem. E ela passou a orar pela realização de seu sonho, agora naquele novo espaço:

“Ah, minha chi [...] Ah, minha mãe querida, por favor, faça esse sonho virar realidade. Se isso acontecer, vou respeitar esse homem, serei sua esposa fiel e aceitarei seus modos grosseiros e sua aparência desagradável. Ah, por favor, me ajudem vocês todos, meus antepassados. Se eu engravidasse – hmmm... [...] Se algum dia eu engravidar...” (EMECHETA, 2017, p. 65).

Nnu Ego não mediu esforços para ver o seu sonho realizado, apesar dos choques culturais crescentes no espaço colonizado. Além de seu primeiro choque em Lagos, a figura física do novo marido, perceber o trabalho doméstico que ele realizava foi o seu segundo grande susto. E Nnu Ego acompanhou de perto, pois eles moravam nos fundos da grande casa dos patrões, em um pequeno espaço de um cômodo, assim como os outros empregados.

Nnaife trabalhava como lavadeiro e passadeiro das roupas dos patrões ingleses, o dr. e a madame Meers. Nnaife lavava as roupas dos patrões, inclusive íntimas, por uma manhã inteira, e a tarde era reservada para passá-las com ferro a carvão. O novo marido de Nnu Ego exercia um tipo de trabalho desconhecido por Nnu Ego, acostumada ao trabalho de subsistência da lavoura, considerado por ela, e por sua cultura, um trabalho “de homem”. Nnaife exercia um regime de trabalho de um colonizado, regime esse descrito pelo teórico Albert Memmi da seguinte forma: “[...] ao colonizado, só se pedem seus braços, ele não passa disso; e esses braços são tão mal cotados que se podem alugar três ou quatro pares deles ao preço de um.” (MEMMI, 2007, p. 118).

Sobre o caráter abusivo e sub-remunerado do trabalho do colonizado nas colônias, Memmi continua: “[...] sete dias em sete; os domésticos colonizados raramente desfrutavam de folga semanal concedida aos outros.” (MEMMI, 2007, p. 123). E assim o era. Nnaife “Tinha apenas meio dia de folga na semana, aos domingos, quando trabalhava só até as duas da tarde.” (EMECHETA, 2017, p. 68). Sobre o tipo de trabalho de seu marido, Nnu Ego “no início rejeitara a maneira como ele ganhava a vida e lhe perguntara por que não tratava de encontrar um serviço mais respeitável.” (EMECHETA, 2017, p. 68). Nnaife, há cinco anos vivendo em Lagos trabalhando para os Meers, parecia já ter incorporado a ideologia da exploração dos brancos sob pessoas como ele, e estava interessado no dinheiro do branco, por pouco que fosse. Porém Nnu Ego parecia atônita com a situação:

Mas toda vez que via o marido pendurando a roupa íntima da mulher branca, Nnu Ego contraía o rosto como se estivesse sentindo dor. A sensação ficava ainda mais intolerável quando, quase nauseada, ouvia Nnaife falar com entusiasmo sobre a maneira correta de lavar roupas delicadas e seda. A verdade, ela percebeu, era que aquele homem sentia orgulho de seu trabalho. (EMECHETA, 2017, p. 68).

Devido à aparência de Nnaife, seu humilhante trabalho e sua constante subjugação aos patrões, Nnu Ego passou a desmerecer a hombridade dele cada dia mais, a ponto de ele prometer surrá-la caso ela continuasse comparando a vida ao lado dele com a vida que teve com o primeiro marido, Amatozoku. Nnaife confronta Nnu Ego:

“Pena que seu Amatokwu, tão perfeito, quase tenha acabado com você de pancada porque você não teve um filho dele. Olhe para você: me parece que está com jeito de grávida. Está diferente de quando chegou. O que mais uma mulher pode querer? Comigo você ganhou um lar e, se tudo correr bem, o filho que você e seu pai tanto desejam. E mesmo assim fica aí sentada olhando para mim com os olhos cheios de ódio. No dia em que voltar a pronunciar o nome de Amatokwu dentro desta casa, vou lhe aplicar a maior surra da sua vida [...]” (EMECHETA, 2017, p. 70).

Sobre essa relação de poder que se estabelece entre Nnu Ego e seu marido Nnaife em Lagos, é possível estabelecer uma comparação com o que Memmi chama de “história da pirâmide dos pequenos tiranos”, onde o oprimido oprime aquele mais abaixo na pirâmide, ou seja, Nnaife, oprimido pelo colonizador, oprime Nnu Ego: “Esta é a história da pirâmide dos pequenos tiranos: cada um, socialmente oprimido por alguém mais poderoso que ele, encontra sempre um outro menos poderoso que possa oprimir, fazendo-se assim, por sua vez, tirano.” (MEMMI, 2007, p. 49).

Ania Loomba (2005) também discorre sobre o que Albert Memmi (2007) chama de tirania de pequenos tiranos, quando ela compara as diferentes posturas do homem colonizado na esfera pública e privada, e afirma que o colonialismo intensifica o patriarcado:

Colonialism intensified patriarchal oppression, often because native men, increasingly disenfranchised and excluded from the public sphere, became more tyrannical at home. They seized upon the home and the woman as emblems of their culture and nationality. The outside world could be Westernised but all was not lost if the domestic space retained its cultural purity.²⁵ (LOOMBA, 2005, p. 142).

Além da influência da colonização na aparência do marido de Nnu Ego e no seu trabalho, percebemos a influência da religião cristã do colonizador na vida dos colonizados. Todo domingo à tarde, única folga semanal de Nnaife, era costume dos colonizados se reunirem em missas cristãs, mas “Nnu Ego não entendia o significado daquela história de cristianismo, mas como toda noiva vinda do campo, limitava-se a imitar as ações do marido.” (EMECHETA, 2017, p.68). A influência da igreja cristã na vida de Nnu Ego tomou outros patamares quando Nnaife, suspeitando da gravidez de Nnu, preocupou-se com a imagem deles perante os colonizadores e temeu até o seu emprego de lavadeiro:

“Bom, se você está grávida – e, pode acreditar, queira Deus que esteja -, resta um único problema. O que as pessoas vão dizer na igreja? Não nos casamos lá. Se eu não me casar com você na igreja, retiram nossos nomes do registro de lá, e a madame, minha patroa, não vai gostar. Posso até perder o emprego.” (EMECHETA, 2017, p.

²⁵ O colonialismo intensificou a opressão patriarcal, muitas vezes porque os homens nativos, cada vez mais privados de direitos e excluídos da esfera pública, tornaram-se mais tirânicos em casa. Eles se apoderaram do lar e da mulher como emblemas de sua cultura e nacionalidade. O mundo exterior poderia ser ocidentalizado, mas nem tudo estava perdido se o espaço doméstico mantivesse sua pureza cultural. (Tradução nossa)

71).

Nessa passagem, percebemos a força da imposição do cristianismo na vida dos colonizados e o quanto Nnaife já adotou a religião dos patrões colonizadores ao clamar até mesmo pelo nome de Deus. Para Nnu Ego, a colonização havia destruído, mais uma vez, a hombridade de Nnaife, que temia ter um filho sem ser casado na igreja de religião dos colonizadores, algo inexistente em sua cultura Igbo de Ibuza. Ela se perguntava: “Como era possível que um emprego acabasse com a hombridade de um sujeito sem que ele se desse conta?” (EMECHETA, 2017, p. 71). O choque cultural concernente a imposição da religião cristã e a submissão de Nnaife a sua patroa enfureceu Nnu Ego como nada antes, já que agora estava desfrutando de seu sonho, carregando um filho de Nnaife na barriga, mas sendo perturbada, nesse seu grande momento de realização e felicidade, com essas questões que nada pertenciam a sua cultura. Assim, ela disparou contra Nnaife:

“Você se comporta como um escravo! Você chega para ela e diz: ‘Por favor, madame crá-crá, posso dormir com minha esposa hoje?’ Você verifica se a calcinha fedorenta dela está bem lavada e passada antes de chegar perto de mim e me tocar? Eu, Nnu Ego, filha de Agbadi, de Ibuza. Que vergonha! Nunca que me caso com você na igreja. Se você for demitido por causa disso, volto para a casa do meu pai. Quero viver com um homem, não com um homem mandado por mulher”. (EMECHETA, 2017, p. 71).

Nessa passagem, percebemos como Nnu Ego tem os valores de sua tradição arraigados ao não cogitar a imposição da religião do branco sobre si e ao não aceitar que um homem se subjugu a uma mulher, no caso Nnaife a sua patroa branca. Nnu Ego parecia revoltada em presenciar a condição de escravidão do trabalho de Nnaife na colônia. Enquanto em Ibuza a economia de subsistência provia alimentos em abundância, na colônia seu marido trabalhava muito por muito pouco. Todas essas novas constatações de Nnu Ego eram divididas com sua vizinha casada com um outro empregado doméstico dos Meers e que também morava em um quartinho no alojamento dos empregados, Cordelia. Em suas conversas, Cordelia, vivendo há mais tempo em Lagos, explicou para Nnu Ego:

“[...] Os homens daqui estão muito ocupados em ser empregados dos brancos para poder ser homens. Nós, mulheres, cuidamos da casa. Não de nossos maridos. Eles já não têm hombridade. O lamentável é que não tem noção disso. A única coisa que eles enxergam é o dinheiro, o cintilante dinheiro dos brancos”. (EMECHETA, 2017, p. 73).

Nnu Ego assustada com esse novo sistema, o capitalista colonial, respondeu a Cordelia: “meu pai libertou seus escravos porque o branco diz que escravidão é ilegal. Só que os nossos

maridos parecem escravos, não acha?” (EMECHETA, 2017, p. 73). Cordelia, sobre o regime de trabalho dos maridos, conclui o assunto:

“Todos são escravos, inclusive nós. Quando os patrões maltratam nossos maridos, eles descontam em nós. A única diferença é que eles recebem algum dinheiro pelo que fazem, em vez de serem comprados. Mas o pagamento só dá para alugar um quarto velho como este”. (EMECHETA, 2017, p. 73)

Com essa passagem acima, Cordelia denuncia e resume o sistema de exploração adotado nas colônias, o capitalismo colonial e reitera o que Memmi (2007) chamou de “história da pirâmide dos pequenos tiranos” e que explicamos parágrafos antes. Nnu Ego, recém-chegada a Lagos, passa a entender como funciona o sistema de exploração que coloca os colonizados em um *status* de sobrevivência e de miséria. Se em Ibuza, considerando a visão feminista ocidental, as mulheres sofriam de uma opressão de gênero baseada no sistema patriarcal que organizava a sociedade tradicional; em Lagos, a opressão do patriarcado é catapultada a outros níveis: o da exploração colonial, fundada no racismo que subjuga e escraviza, e o do capital, que explora os corpos não-brancos ao máximo buscando lucro econômico. Segundo Ania Loomba (2005), o colonialismo foi o grande promotor do nascimento e desenvolvimento do capitalismo na Europa:

Both the colonised and the colonisers moved: the former not only as slaves but also as indentured labourers, domestic servants, travellers and traders, and the colonial masters as administrators, soldiers, merchants, settlers, travellers, writers, domestic staff, missionaries, teachers and scientists. The essential point is that although European colonialisms involved a variety of techniques and patterns of domination, penetrating deep into some societies and involving a comparatively superficial contact with others, all of them produced the economic imbalance that was necessary for the growth of European capitalism and industry. Thus we could say that colonialism was the midwife that assisted at the birth of European capitalism, or that without colonial expansion the transition to capitalism could not have taken place in Europe.²⁶ (LOOMBA, 2005, p. 9).

Como uma das práticas mais devastadoras do empreendimento colonial, o racismo é um dos julgamentos negativos mais significativos em relação ao colonizado, com a finalidade de

²⁶ Tanto os colonizados quanto os colonizadores se mudaram: os primeiros não apenas como escravos, mas também como trabalhadores contratados, empregados domésticos, viajantes e comerciantes, e os senhores coloniais como administradores, soldados, comerciantes, colonos, viajantes, funcionários internos, missionários, professores e cientistas. O ponto essencial é que, embora os colonialismos europeus envolvessem uma variedade de técnicas e padrões de dominação, penetrando profundamente em algumas sociedades e envolvendo um contato comparativamente superficial com outras, todos eles produziram o desequilíbrio econômico necessário para o crescimento do capitalismo e da indústria europeus. Assim, poderíamos dizer que o colonialismo foi a parteira que ajudou no nascimento do capitalismo Europeu, ou que sem a expansão colonial a transição para o capitalismo não poderia ter acontecido na Europa. (Tradução nossa)

justificar a exploração capitalista e a colonização. Falar em colonização sem falar em racismo é desconsiderar a maior justificativa utilizada para a exploração. Sobre a questão indissociável entre racismo e colonização, Memmi ressalta que “é notável que o racismo faça parte de todos os colonialismos, sob todas as latitudes. Não é uma coincidência: o racismo resume e simboliza a relação fundamental que une colonialista e colonizado.” (MEMMI, 2007, p. 107). O autor continua: “O racismo aparece, assim, não como um detalhe mais ou menos accidental, mas como um elemento consubstancial ao colonialismo. Ele é a melhor expressão do fato colonial, e um dos traços mais significativos do colonialista.” (MEMMI, 2007, p. 110). Sobre o entrelaçamento entre colonialismo e racismo, Loomba completa: “Colonialism was the means through which capitalism achieved its global expansion. Racism simply facilitated this process, and was the conduit through which the labour of colonised people was appropriated.”²⁷ (LOOMBA, 2005, p. 107).

Sobre a opressão racial, podemos considerar emblemática da questão a forma como dr. Meers, patrão branco de Nnaife, o respondeu quando ele se despediu dos patrões ao final de mais um dia de trabalho:

“Boa noite, madame. Boa noite, senhor”, disse Nnaife ao patrão, que fazia de conta que estava muito concentrado na leitura do jornal que segurava diante de si para tomar conhecimento do que se passava ao redor. O dr. Meers espiou por cima do jornal, sorriu com malícia e respondeu: “Boa noite babuíno”. (EMECHETA, 2017, p. 61).

Nnaife, por não saber o significado da palavra a que fora chamado e, mesmo que soubesse, afirmar não se importar, porque o importante era que “[...] trabalhamos para eles e eles nos pagam. Se ele me chama de babuíno, nem por isso eu viro babuíno” (EMECHETA, 2017, p. 61), demonstrava-se alheio à injúria racial sofrida. Ao contrário, Nnaife, oriundo de uma cultura fortemente patriarcal, demonstrou surpresa ao ver o patrão permitir que a madame Meers, zangada pela situação de injúria causada pelo marido, gritasse tanto com ele: “Se o patrão era inteligente como diziam que todos os brancos eram, então por que não usava um pouco da sua inteligência para mandar a mulher calar a boca?” (EMECHETA, 2017, p. 61). Nnaife conhecia bem o patriarcado de sua cultura, já o racismo era novidade da colônia.

A opressão capitalista era a geradora da condição miserável de vida dos colonizados em Lagos, condição essa que começou a ser percebida e sentida na pele por Nnu Ego. Albert Memmi (2007, p. 100) explica essa condição como o resultado de uma gestão colonial que

²⁷ O colonialismo foi o meio através do qual o capitalismo alcançou sua expansão global. O racismo simplesmente facilitou esse processo e foi o canal através do qual o trabalho das pessoas colonizadas foi apropriado. (Tradução nossa)

carrega “os germes da tentação fascista”. A colônia funciona como local de exploração da terra e do trabalho escravizado ou sub-remunerado dos seus ditos nativos, como é o caso do trabalho de Nnaife. Um sistema capitalista e opressor colonial baseado puramente na exploração *per se* é fundado em pilares fascistas, como Memmi pontua:

O que é o fascismo se não um regime de opressão em proveito de alguns? Ora, toda a máquina administrativa e política da colônia não tem outra finalidade. As relações humanas ali provêm de uma exploração tão intensa quanto possível, fundam-se na desigualdade e no desprezo e são garantidas pelo autoritarismo policial. Não há qualquer dúvida, para quem o viveu, de que o colonialismo é uma variação do fascismo. (MEMMI, 2007, p. 100).

O colonizador tenta legitimar vergonhosamente a situação de miséria e insalubridade do colonizado, assim como a família de Nnu Ego experiencia em Lagos, com a afirmação de que os colonizados não têm necessidades, logo, merecem a situação econômica em que vivem. Sobre essa falácia, Memmi afirma:

É a mesma coisa para a ausência de necessidades do colonizado, sua inaptidão ao conforto, à técnica, ao progresso, sua espantosa familiaridade com a miséria: por que o colonizador se inquietaria com o que quase não preocupa o interessado? Seria, acrescenta ele com uma filosofia sombria e audaciosa, prestar-lhe um mau serviço obrigá-lo às servidões da civilização.” (MEMMI, 2007, p. 120).

A finalidade máxima da metrópole é oprimir e tirar proveito dos colonizados e suas terras, logo, as relações humanas na colônia se dão através da exploração, justificada por uma ilusão de superioridade de colonizadores sobre colonizados, gerando desprezo, desvalorização, desumanização e aumentando cada vez mais as desigualdades econômicas, políticas e sociais, além dos incalculáveis danos psicológicos gerados pelo fato colonial sobre os colonizados. Sobre essa desvalorização do colonizado, o teórico Albert Memmi a classifica como sistemática, já que “se estende assim a tudo o que ele toca: inclusive ao seu país, que é feio, quente demais, espantosamente frio, malcheiroso, de clima viciado, com a geografia tão desesperada que o condena ao desprezo e à pobreza, à eterna dependência.” (MEMMI, 2007, p. 104). Todo esse desprezo e repulsa com o intento de justificar o injustificável, o fato colonial, e perpetuar a prática da exploração:

Essas acusações, esses julgamentos irremediavelmente negativos são sempre sustentados com referência à metrópole [...] comparações morais ou sociológicas, estéticas ou geográficas, explícitas, insultantes ou alusivas e discretas, mas sempre favorecendo a metrópole e o colonialista. (MEMMI, 2007, p. 105).

Finalmente grávida de seu primeiro filho e prestes a realizar seu sonho de se tornar uma mulher Igbo completa, porém vivendo na pele a miséria oriunda da exploração capitalista nesse mundo novo e diferente que é Lagos, Nnu Ego decidiu, influenciada pelas outras mulheres Igbo que viviam na cidade, começar a trabalhar como vendedora ambulante para comprar itens para a casa, já que o salário de Nnaife mal dava para comprar comida:

Em Lagos, as esposas não tinham tempo. Precisavam trabalhar. Compravam os alimentos com o pouco dinheiro que os maridos lhes davam para a manutenção da casa, mas se fosse para comprar roupa ou qualquer tipo de implemento doméstico, às vezes até para pagar a escola das crianças, o ônus era das mulheres. (EMECHETA, 2017, p. 74).

Enquanto o trabalho das mulheres em Ibuza era o de cuidar da casa e dos filhos e ajudar, quando necessário, nas lavouras, em Lagos, as mulheres tinham que cuidar da casa, dos filhos e trabalhar, informalmente, nas ruas, já que eram politicamente desprovidas de direitos ao trabalho formal. Se a condição de trabalho das mulheres em Ibuza era determinada pelo modo de via patriarcal, em Lagos, entrelaçavam-se patriarcado, colonialismo e capitalismo.

É nesse contexto de sobrevivência que o primeiro filho de Nnu Ego chegou ao mundo no chão da cozinha compartilhada dos empregados dos Meers, com a ajuda de uma de suas vizinhas. A realização cultural de Nnu Ego ao dar à luz a um menino foi tanta que ela, rapidamente, mudou de sentimento em relação à Nnaife: “[...] 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. 75).

Após algumas semanas do nascimento de Ngozi, Nnu Ego precisou voltar as ruas para vender cigarros e fósforos para ajudar nas despesas, e ela o fazia pendurando seu bebê às costas. Em uma dessas manhãs antes de sair, ao ir pegar seu bebê na esteira para pendurá-lo às costas e sair, ela o viu morto. O seu mundo desabou e seu sonho de mulher completa durara apenas quatro semanas.

A perda do filho tão estimado e materialização de realização cultural tornou-se motivo de vergonha perante a sua tradição Igbo. Nnu Ego culpou-se por não ter conseguido manter-se a mulher completa que a tradição a queria. E a única saída naquele momento era correr em direção ao suicídio, já que: “[...] como Nnu Ego poderia mostrar o rosto ao mundo depois do que acontecera?” (EMECHETA, 2017, p. 12). Os valores tradicionais Igbo eram tão arraigados ao comportamento de Nnu Ego, mesmo na cidade de Lagos, que só a morte poderia aliviar aquela dor, dor pela perda do filho, mas também por não corresponder ao esperado. Ela correu

uma longa distância até chegar a Ponte Carter, já que queria se jogar nas águas do Rio Lagos e ir direto ao encontro de sua *chi* e confrontá-la por tanta maldição.

Nnu Ego não esperava que seria difícil concluir a tarefa de sumir. Muitos homens e mulheres Igbo viviam na colônia, e ela fora reconhecida por um deles, Nwakusor, marido de uma de suas amigas Igbo. Nwakusor a impediu de saltar para debaixo da ponte já que o sentimento de comunidade dos Igbo que viviam em Lagos, por falarem a mesma língua e por compartilharem de tradição cultural, era significativo:

[...] você simplesmente não está autorizado a cometer suicídio em paz, porque todos são responsáveis uns pelos outros. Os estrangeiros podem dizer que somos um país de intrometidos, mas, para nós, uma vida individual pertence à comunidade e não simplesmente a ele ou ela. De modo que uma pessoa não tem o direito de acabar com a própria vida enquanto outro membro da comunidade estiver olhando. Esse outro é obrigado a interferir, é obrigado a impedir que o fato aconteça. (EMECHETA, 2017, p. 86).

Frustrado o plano de se encontrar em outro plano com a sua *chi*, Nnu Ego, salva por Nwakusor, chorou e indagou-se: “Quem lhe daria a força de contar ao mundo que fora mãe, mas fracassara? Como as pessoas conseguiriam entender que ela desejara tão desesperadamente ser uma mulher como todas as outras, mas que fracassara pela segunda vez?” (EMECHETA, 2017, p. 87). Dentre os vários transeuntes amontoados em torno da situação em cima da ponte, e depois de Nnu Ego ter justificado a tentativa de suicídio, uma mulher Igbo disse: “Afinal, ela não é louca [...] É só que ela acaba de perder o filho que provava ao mundo que ela não é estéril.” (EMECHETA, 2017, p. 88). Nnu Ego sentiu-se duplamente fracassada: como mãe e por não ter conseguido suicidar-se.

Com a notícia da morte do bebê Ngozi, uma questão inédita passou a preocupar os Igbo domésticos dos Meers que moravam no mesmo alojamento de empregados que Nnaife e Nnu Ego. Era preciso que os pais de Ngozi tomassem cuidado pois eles não estavam mais em Ibuza e deviam agir sob as leis do colonizador que passaram a vigorar naquele espaço: “[...] na época era ilegal alguém morrer em casa: essa lei fora aprovada para desestimular as pessoas a confiar os filhos doentes ao curandeiro nativo. Assim, quando acontecia uma coisa como aquela, as pessoas preferiam abafar o assunto.” (EMECHETA, 2017, p. 95). Ademais, era perigoso o fato de Nnu Ego demonstrar sentimentos publicamente aos possíveis olhos do homem branco: “[...] ela seria obrigada a entender que em Lagos ninguém tinha o direito de exhibir o próprio sofrimento às claras numa circunstância como aquela. Seria um problema para todos eles.” (EMECHETA, 2017, p. 95). Percebemos nessas passagens o aniquilamento da cultura do nativo e a imposição, através de leis do homem branco, de uma outra cultura.

Nnu Ego viveu o luto pela perda do filho distante de sua comunidade de Ibuza e sentiu o choque referente a falta de suporte emocional possível em Lagos: “[...] gostaria de ter alguém que a ajudasse a anestesiá-la, gostaria de ter seu pai por perto para conversar sobre a dor e assim afastá-la [...]” (EMECHETA, 2017, p. 106). Sentia falta da família próxima, da comunidade e da sua cultura para aliviar a dor que estava sentindo. Nnaife não parecia agir como o suporte emocional que Nnu Ego necessitava, quando dizia: “A vida continua, não é mesmo? [...] Três meses é muito tempo para chorar uma criança que só tinha quatro semanas de vida.” (EMECHETA, 2017, p. 106).

O luto de Nnu Ego em Lagos nem pôde ser totalmente vivido porque enquanto Nnaife a acusava de certa loucura:

“Às vezes tenho a impressão de que me trouxeram uma mulher louca de propósito. As coisas que você diz, às vezes... Você tem prazer em ferir os outros? Eu não matei seu filho. Eu é que lhe dei o filho. E ele também era meu filho, esqueceu?” (EMECHETA, 2017, p. 106).

Sua amiga de infância Ato, que também morava em Lagos, mas que recentemente havia chegado de uma visita a Ibuza, a alertava sobre o reflexo de sua tristeza lá na sua comunidade:

“[...] Por favor, tire esse ar perdido do rosto. Se mantiver um ar desses por muito tempo, sabe o que as pessoas vão dizer? Vão dizer: ‘Sabe aquela filha linda de Agbadi, a que sua amante deu a ele, a que tinha uma escrava como chi, a que tentou roubar o filho do companheiro, a que tentou se matar e não conseguiu de propósito, só para que as pessoas ficassem com pena dela? Então, agora ela está completamente louca’. Você conhece a nossa gente, você não seria a única a sofrer; seu pai não conseguiria viver com isso. Todas as suas muitas irmãs não conseguiriam achar marido porque os outros iam dizer que loucura é coisa que está no sangue. Você quer que tudo isso aconteça com a sua gente?” (EMECHETA, 2017, p. 107).

Perder um filho, ou vários, parecia algo comum de se ocorrer em Ibuza. Se Nnu Ego estivesse na sua terra, saberia que as mulheres mais velhas estariam a contando sobre os muitos filhos que perderam ao longo da vida e da necessidade de se retornar a deitar na esteira do marido para tentar engravidar de novo o quanto antes. A perda de um filho parecia comum também entre as mulheres Igbo que moravam em Lagos, já que elas não compreendiam o longo luto de Nnu Ego, achando que ela estava enlouquecendo: “Tudo porque perdeu um filho?” (EMECHETA, 2017, p. 108). Constatamos que, para a protagonista, ela não perdeu só um filho, ela perdeu algo mais: o status de mulher que ela há anos almejava.

Nnu Ego, grávida novamente, voltou a vida. Passou a sonhar e ter certeza de que carregava um menino, para mais uma vez ter a chance de tornar-se mulher. Nnu, já almejava um retorno para Ibuza no futuro, onde todos viveriam juntos, cuidando um do outro:

A certeza de estar esperando um menino injetou nova vida em seu espírito abatido. Tinha certeza de que aquele seu filho viveria numa casa ao lado da sua, fosse qual fosse a profissão que escolhesse, já que um bom filho deve viver perto dos pais e tomar conta deles. E ela velaria pelo crescimento e pelo bem-estar das crianças e mulheres dele. O alojamento de Ibuza seria um lugar repleto de animais – cabras, galinhas e pombos – e humanos: esposas, avós, parentes e amigos. Ela contaria histórias de quando vivera numa cidade maluca chamada Lagos, e aconselharia as pessoas a nunca ir para um lugar como aquele em busca de um modo de vida degradante. (EMECHETA, 2017, p. 113).

Nessa passagem, confirma-se que o único objetivo de Nnu Ego ter ido para Lagos, já que se pai pediu seu consentimento, foi para conseguir ter um filho homem. Como o primeiro faleceu, agora ela tinha a certeza de que daria certo e que em um futuro não tão distante estariam todos vivendo em Ibuza, sob o viés de seus valores e que teria a tão almejada velhice próxima de seu filho e sendo cuidada por ele. Nnu Ego não imaginava o poder da influência dos valores coloniais na constituição de sujeito desse filho que carregava na barriga. De que o quanto mais ele crescesse em Lagos, mais suscetível ele estaria a não compartilhar dos mesmos valores da mãe. Ela continuou sonhando: “Por favor, Deus, permita que essa criança fique comigo e realize todas as minhas esperanças e alegrias futuras.” (EMECHETA, 2017, p. 113). Oshiaju nasceu sob toda essa expectativa.

Em 1939, depois de passados cinco anos desde que Nnu ego se mudara para Lagos, os patrões brancos de Nnaife avisaram, inesperadamente, que iriam voltar para a Inglaterra devido a eclosão da Segunda Guerra Mundial. Tanto Nnaife, quanto os outros empregados africanos dos Meers ficaram desesperados por saber da dificuldade de sobreviver sem o mísero salário. Os colonizados não tinham quaisquer direitos na colônia, dependiam de migalhas. Os Meers prometeram que novos patrões chegariam para morar na casa grande e que eles, os empregados, poderiam esperar pelos novos ingleses nos alojamentos dos empregados. Nnaife se acomodou na espera, enquanto dias e meses passavam e a fome só aumentava. Nnu Ego, indignada com a postura do marido, decidiu retomar a sua atividade de vendedora ambulante, mesmo a contragosto de Nnaife, mas, ela não podia deixar seu filho Oshia, como era chamado Oshiaju, passar fome.

Nnu Ego tinha uma nova banca no mercado e às vezes, à tarde, levava Oshia para lá, embora ele quase sempre passasse as manhãs com o pai. Nnaife não gostava do sistema e resmungava ao falar do assunto, mas não havia nada que pudesse fazer. A

vida em Lagos não só o despojara de sua hombridade e de desempenhar trabalhos difíceis, agora o tornava supérfluo e o forçava a depender da mulher. Ele aproveitava toda e qualquer oportunidade para arrumar briga com Nnu Ego. (EMECHETA, 2017, p. 125).

Ter que cuidar do filho mesmo que por um turno e ser sustentado por sua esposa era demais para a bagagem patriarcal de Nnaife. Não suportando a situação, mas ainda não procurando emprego na espera dos novos amos, ele cogitou trabalhar no exército: “Sabe, Nnu Ego, que eu poderia arrumar um bom emprego no exército?” (EMECHETA, 2017, p. 126). Nnu Ego refutou, atrelada aos valores Igbo:

“Você já esqueceu que em Ibuza é uma maldição para uma mulher de respeito dormir com um soldado? Já esqueceu todos os costumes de nosso povo, Nnaife? Primeiro, lava a roupa de uma mulher, agora quer se reunir a pessoas que matam, violam e são a desgraça de mulheres e crianças, tudo em nome do dinheiro do branco. Não, Nnaife, não quero esse tipo de dinheiro. Por que você não começa a procurar um emprego decente? Você não faz o menor esforço!” (EMECHETA, 2017, p. 126).

A essa altura, passados os cinco anos vivendo sob domínio colonial, Nnu Ego já havia aceitado a religião do colonizador: “Sua nova religião cristã a ensinava a carregar sua cruz com fortaleza. Se a dela era sustentar a família, era o que faria, até o marido encontrar outro emprego.” (EMECHETA, 2017, p. 127). Vivendo a miséria na colônia, sofrendo os percalços das opressões patriarcais, coloniais e do capital e novamente grávida, Nnu Ego insistiu novamente para que ao marido fosse procurar emprego e deixasse de esperar pelos novos amos que nunca chegavam:

Nnaife perdeu a paciência e golpeou a cabeça dela com o violão. [...] fez menção de golpeá-la de novo, mas se conteve quando Oshia começou a uivar de medo. Virou-se para olhar a criança apavorada e, naquela fração de segundo, Nnu Ego ergueu a vassoura e bateu com força no ombro dele, depois correu, passando ao lado de Nnaife e puxando Oshia aos berros.” (EMECHETA, 2017, p. 130).

Depois da agressão física, Nnaife murmurou: “Se eu continuo vivendo com uma doida, ainda mato essa mulher...” (EMECHETA, 2017, p.130). Finalmente Nnaife saiu para procurar emprego e depois de um dia de peregrinação por toda Lagos, e muita humilhação, recebeu um convite para trabalhar como doméstico em um lugar chamado Fernando Pó. No meio tempo no qual Nnaife estava trabalhando nesse lugar distante, Nnu Ego e seu filho Oshia foram despejados do alojamento de empregados da casa grande dos antigos Meers por membros veteranos do exército britânico:

Ela foi informada de que os membros veteranos do exército britânico estacionados naquela região de Lagos precisavam de casas como aquela. Ela deveria arrumar suas coisas e sair dali. Se deixassem um endereço, quando o marido dela voltasse eles lhe diriam onde estava. Tudo isso foi informado num alto volume de voz, como se Nnu Ego e Oshia fossem completamente surdos. (EMECHETA, 2017, p. 136).

Percebe-se como os colonizados africanos eram tratados como bichos pelos colonizadores, sem quaisquer direitos. O alto volume de voz demonstra a animosidade com que eram tratados. Aterrorizada, Nnu Ego não queria dormir mais nenhuma noite ali porque, segundo ela, “Só Deus sabia o que eles eram capazes de fazer a uma mulher.” (EMECHETA, 2017, p. 137). Nnu Ego conseguiu encontrar um quartinho de um senhorio Iorubá e com a ajuda de sua ex-vizinha Cordelia e seu marido Ubani, conseguiu fazer a mudança de seus poucos objetos na mesma noite. Com Nnaife ainda em Fernando Pó e sem notícias dele, Nnu estava cada dia mais certa de que o bebê de sua barriga iria nascer antes de Nnaife retornar à Lagos.

A mudança para o quartinho do senhorio Iorubá, após o despejo do alojamento dos empregados que foi a sua primeira moradia em Lagos, e a ausência de Nnaife por tanto tempo só pioraram as condições de vida de Nnu Ego e seu filho Oshia. Logo o novo bebê nasceu, e as coisas se agravaram:

A pobreza deles estava ficando muito evidente e Oshia sentia fome o tempo todo. Tinha sorte se comesse uma boa refeição por dia. Desde que o irmão nascera, a mãe não conseguia mais sair para o mercado da tarde, de modo que armava uma banca do lado de fora da casa com latas de cigarros, caixas de fósforos e garrafas de querosene, e pedia a Oshia que se sentasse ao lado dos produtos. Se aparecessem fregueses, ele gritava e chamava um adulto para lidar com as complicações de troco e dinheiro. (EMECHETA, 2017, p. 145).

Nesse contexto miserável, com a mãe sem poder trabalhar por estar amamentando o bebê recém-nascido, sem alimentos suficientes ou nutritivos, Oshia caiu doente a ponto de sua mãe murmurar:

“Oshia, você quer morrer e me abandonar? [...] Então pare de ficar doente. Não tenho mais nada para lhe dar. Por favor, fique comigo e seja minha alegria, seja meu pai, meu irmão, meu marido – não, marido eu tenho, só que não sei se está vivo ou morto. Por favor, não morra, não vá embora também.” (EMECHETA, 2017, p. 147).

Iyawo Itseriki, sua nova vizinha Iorubá, percebendo a lamúria do quartinho ao lado, o de Nnu Ego, resolveu ajudar já que “Oshia estava se transformando num punhado de ossos envolto pelo que parecia um pedaço de pele seca amarelenta, e a própria Nnu Ego dava a impressão de estar doente.” (EMECHETA, 2017, p. 147). Iyawo levou-os um cozido de inhame porque desconfiava de desnutrição e não malária como Nnu Ego desconfiara. Mais uma vez o

sentimento de comunidade entre os africanos vivendo em Lagos salvou Nnu Ego e sua família. Não apenas Iyawo, mas todos os inquilinos do senhorio Iorubá ajudaram Nnu Ego da forma que conseguiram, com doações. O povo que teve sua terra usurpada por colonizadores que a cada dia mais enriqueciam era o real e originário dono daquelas terras, mas os que mais padeciam. Apesar da miséria generalizada, Nnu Ego não era de se queixar, na verdade, ela se considerava rica por agora ter dois filhos homens que a cuidariam na velhice.

Após a quase morte de Oshia por fome e desnutrição, Nnu Ego resolveu nunca mais passar por isso: “Prometeu a si mesma que, assim que ele ficasse bem, voltaria para Ibuza com os dois filhos. Na casa do pai, nunca passaria necessidade. Quando Nnaife voltasse, aqueles vizinhos tão amáveis lhe diriam onde encontrá-la.” (EMECHETA, 2017, p. 149).

Em Ibuza, sob uma economia de subsistência, alimentos não faltavam para as pessoas da comunidade. Nnu Ego, filha de um líder tribal renomado, conheceu a miséria, a fome e a desnutrição em Lagos, na colônia, intensificadas quando das ausências de seu marido Nnaife. Assim que Nnaife voltou para Lagos e reencontrou Nnu Ego e seus filhos, soube da morte de seu irmão mais velho que falecera em Ibuza. Obedecendo a tradição Igbo, Nnaife teve que assumir as esposas e filhos de seu irmão morto. Se a situação de miséria já era preocupante, a chegada de mais pessoas sob responsabilidade de Nnaife, preocupou ainda mais Nnu Ego, que agora passava a possuir o título de esposa mais velha: “Ah, Nnaife, como você vai fazer? Todas aquelas crianças, todas aquelas esposas...”. Nesse ponto ela se interrompeu, quando a verdade a atingiu como um soco. Quase perdeu o equilíbrio, enquanto o fato penetrava seu cérebro.” (EMECHETA, 2017, p. 162).

Apesar da preocupação com a questão financeira da família que acabara de aumentar com a chegada de uma esposa (Adaku) e uma filha do cunhado morto, Nnu Ego manteve-se firme na fidelidade ao costume poligâmico de seu povo Igbo a ponto de criticar o cristianismo:

Odiava aquela coisa chamada modo europeu de vida; aquelas pessoas denominadas cristãs ensinavam que um homem deve casar com uma única mulher. E agora ali estava Nnaife com não apenas duas esposas, mas planejando ter quem sabe três ou quatro num futuro não tão distante. (EMECHETA, 2017, p. 167).

Mesmo com a intenção de cumprir com a sua tradição e com o seu novo papel de esposa mais velha, Nnu Ego não conseguiu esconder o descontentamento com a nova esposa do marido, para além das preocupações financeiras na colônia:

Nnu Ego segurou as lágrimas enquanto preparava sua própria cama para Nnaife e Adaku. Era uma boa coisa ela estar decidida a desempenhar o papel de esposa mais

velha madura; não ia ficar sofrendo quando chegasse o momento de Adaku dormir naquela cama. Iria entupir as orelhas com trapos e enfiar o mamilo na boca do filho menor, Adim, quando todos se deitassem para dormir. [...] Tentou tapar as orelhas, mas mesmo assim ouvia as manifestações exageradas de Adaku. (EMECHETA, 2017, p. 172-173).

Tanto Nnu Ego quanto Adaku engravidaram de Nnaife na mesma época. Nnu Ego teve meninas gêmeas e Adaku um menino que morreu dias após o nascimento. Ter filhas meninas não era motivo de felicidade na cultura Igbo. Sobre suas primeiras filhas meninas, Nnu Ego lamentou quando Adaku a parabenizou: “hm, eu sei, mas duvido que nosso marido goste muito delas. É difícil ter uma menina numa cidade como esta, quanto mais duas.” (EMECHETA, 2017, p. 178). Adaku rebateu: “Vivemos num mundo de homens. Mesmo assim, esposa mais velha, quando estas meninas crescerem vão ser de grande ajuda para cuidar dos meninos. E seus dotes de esposa também poderão ser usados para pagar a escola deles.” (EMECHETA, 2017, p. 178).

No contexto da Segunda Guerra Mundial, Lagos, colônia britânica, sofria consequências diretas como escassez de dinheiro e de empregos. Se antes da guerra os africanos ainda conseguiam trabalhos como empregados domésticos dos brancos, após a eclosão da guerra, sobreviver em Lagos tornou-se mais difícil e exigente economicamente. Com falta de alimentos na cidade e o aumento dos preços, Adaku propôs a Nnu Ego fazerem uma greve e se recusarem a cozinhar para Nnaife, a fim de que ele desse mais dinheiro para elas comprarem comida para a família. Cada vez mais Nnaife dava menos dinheiro a elas, tanto pela maior precarização de seu trabalho, agora como cortador de grama dos trilhos do trem, como pelos seus crescentes gastos com álcool. Assim que Nnaife descobriu Adaku como mentora da greve, ele a surrou: “Podia ouvir as pancadas que Nnaife estava aplicando em sua coesposa. O que deveria fazer? Nnaife fechara a porta com violência, mas Nnu Ego ficou batendo incessantemente para que ele a abrisse.” (EMECHETA, 2017, p. 188).

Diante da pressão das duas esposas sobre sua irresponsabilidade econômica, Nnaife disparou: “É responsabilidade de vocês alimentar seus filhos como puderem.” (EMECHETA, 2017, p. 188). Com isso, Nnu Ego entendeu sua posição como mulher oprimida pelo capitalismo colonial e patriarcal, que coloca a mulher como a categoria mais pobre e miserável dentre todos os atores coloniais:

[...] ocorreu a Nnu Ego que ela era uma prisioneira: aprisionada pelo amor por seus filhos, aprisionada em seu papel de esposa mais velha. [...] Não era justo, ela achava, o modo como os espertos dos homens usavam o sentido de responsabilidade de uma mulher para escravizá-la na prática. (EMECHETA, 2017, p. 190).

Como viviam no contexto de segunda guerra mundial, Nnaife foi sequestrado pelos colonizadores para servir ao exército inglês: “Naquele tempo as coisas funcionavam assim: os nigerianos não tinham vontade própria. Nenhum jornal relataria o acontecido; e mesmo que o fato fosse noticiado, quantos dos afetados sabiam ler, quantos tinham dinheiro para comprar um jornal?” (EMECHETA, 2017, p. 205). Ao ficarem sabendo do sequestro de Nnaife pelos soldados ingleses, uma vizinha Iorubá de Nnu Ego contestou: “Por que eles não lutam suas próprias guerras sozinhos? Por que arrastar africanos inocentes como nós para o meio?” (EMECHETA, 2017, p. 206).

Durante o período em que Nnaife ficou longe lutando pelos britânicos, Nnu Ego pariu mais um filho dele e viu a situação em Lagos piorar cada vez mais em decorrência da guerra que ela mesma não sabia onde acontecia e por onde estaria seu marido Nnaife: “Ah, essa guerra, essa guerra... Ninguém explica nada. Ninguém sabe onde está Nnaife. Talvez na Índia, talvez no céu, quem sabe no norte da Nigéria. Como saber?” (EMECHETA, 2017, p. 227). Mesmo vivendo cada vez mais na miséria na colônia, ela reafirmava que precisava ser feliz por ter tido filhos homens e alcançado seu status de mulher completa, como boa filha e boa esposa, como sua tradição a ensinou: “Contudo, só por ser mãe de três filhos, era obrigada a ser feliz em sua pobreza, em sua agonia que a levava a roer as unhas, em seu estômago convulsionado, em seus farrapos, em seu quarto atulhado.” (EMECHETA, 2017, p. 232).

Durante os anos que Nnaife passou longe de Lagos e da família lutando para os britânicos na Segunda Guerra Mundial, Nnu Ego e os filhos andaram constantemente doentes, principalmente por falta de alimentação. Além dos custos com aluguel e alimentação que, após a ida de Nnaife aos campos de guerra, ficou sob total responsabilidade de Nnu Ego, havia ainda as taxas escolares dos filhos, meninos, já que segundo a tradição Igbo, as meninas não precisavam estudar, no máximo dois anos quando possível economicamente. Sobre essa questão, Nnu Ego lembrou as filhas gêmeas Taiwo e Kehinde que, almejando estudar, contestavam essa tradição:

“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 de uma família. Quando os maridos de vocês se comportarem mal, eles é que vão defender vocês!” (EMECHETA, 2017, p. 245).

Aos meninos, Oshia, Adim e Nnamdio, caíam todas as preocupações com estudos, isso na cidade, para que no futuro, e próximo, pudessem ser responsáveis financeiramente tanto pelos irmãos mais novos e os que estariam por vir, quanto pelos pais. Assim, mais problemas

com as taxas escolares se acumulavam para a já exaurida Nnu Ego.

Oshia, seu primeiro filho, a prioridade dos pais em relação aos estudos, decidiu estudar além do máximo almejado pela tradição Igbo e Nnu Ego. Assim que terminou os estudos primários, decidiu que ao invés de procurar um trabalho, que já seria um melhor do que o de seus pais por saber ler e escrever, decidiu cursar o ensino secundário. Após terminar o ensino secundário, ele, ao invés de tomar os pais e irmãos mais novos como sua responsabilidade financeira, como a tradição Igbo esperava, decidiu continuar seus estudos em uma universidade. Assim, a possibilidade de os outros irmãos, Adim seria o próximo, começarem a estudar se postergou cada vez mais, para tristeza de Adim:

“Mas, mãe, por quê? Não mereço ajuda também? É minha culpa ser o segundo filho? Tudo na nossa casa é para Oshia. A melhor parte de todas as coisas é para ele. É só ele ter um capricho, e você satisfaz, mãe. Às vezes tenho a sensação de que, para você, os outros filhos não existem.” (EMECHETA, 2017, p. 264).

É nesse contexto - Nnu Ego e os outros filhos trabalhando exaustivamente com corte de lenha para vender, além de outros itens, para custear aluguel, alimentação e os estudos de Oshia - que Nnaife retornou a Lagos, depois de anos de guerra. Trouxera um montante de dinheiro, mas, ao invés de investir em alimentos e nos estudos dos filhos, passou a festejar sua volta por vários dias, gastando o dinheiro com amigos e bebidas. Além disso, foi a Ibuza, engravidou a esposa mais velha, Adankwo, de seu irmão morto e retornou a Lagos com uma nova esposa de dezesseis anos, Okpo, a qual pagou um altíssimo dote, gastando cada vez mais o dinheiro que trouxera devido aos serviços prestados como soldado na guerra. Nnu Ego não escondeu a sua desaprovação:

“Só temos um aposento onde viver com meus cinco filhos, e estou esperando mais dois; mesmo assim, você traz mais uma pessoa. Será que os brancos por quem você lutou o encarregaram de substituir todas as pessoas que morreram durante a guerra? Por que você não deixa uma parte da tarefa para os outros homens? Até mesmo Adankwo, que consideramos nossa mãe, está esperando um filho seu. Sempre você! Precisa fazer alguma coisa. Não quero essa garota dormindo na minha cama. Desta vez não vou ceder. Não me importa o que seus amigos digam.” (EMECHETA, 2017, p. 254).

Aumentando a família que vivia sob um aposento e condições de fome, nasceu mais um par de gêmeas, para descontentamento de Nnaife por não ser meninos: “Nnaife não ficou satisfeito com o resultado: tanto tumulto para que nascessem mais duas meninas?! Se a pessoa era obrigada a ter gêmeos, por que meninas, pelo amor de Olisa?” (EMECHETA, 2017, p. 257) e para *insights* de reflexão de Nnu Ego sobre a predileção de bebês homens pela sua cultura

igbo e pela eterna culpabilização da mulher, em vida e morte, sobre quaisquer problemas nas vidas dos filhos:

A chegada de novas gêmeas teve um efeito anestésico sobre Nnu Ego, que se sentiu mais inadequada do que nunca. Os homens... a única coisa em que eles estavam interessados era em bebês homens para dar continuidade a seu nome. Mas por acaso uma mulher não precisava trazer ao mundo a mulher-bebê que mais tarde geraria os filhos? “Deus, quando você irá criar uma mulher que se sinta satisfeita com sua própria pessoa, um ser humano pleno, não o apêndice de alguém?” [...] “Afinal, nasci sozinha e sozinha hei de morrer. O que ganhei com isso tudo? Sim, tenho muitos filhos, mas com que vou alimentá-los? Com minha vida. Tenho que trabalhar até o osso para tomar conta deles, tenho que dar-lhes meu tudo. E se eu tiver a sorte de morrer em paz, tenho que dar-lhes minha alma. Eles adorarão meu espírito morto para que zele por eles; ele será considerado um bom espírito enquanto eles tiverem fartura de inhame e de filhos na família, mas, se por acaso alguma coisa der errado, se uma jovem esposa deixar de conceber ou se houver escassez, meu espírito morto será culpado. Quando ficarei livre?” (EMECHETA, 2017, p. 257).

Consideramos tais *insights* de Nnu Ego, como tentativas de reações a todos os eventos opressivos que ela sofre devido as imposições tanto de sua cultura tradicional quanto do colonialismo capitalista. Porém, eles não passam de pequenos momentos que não perduram a ponto de se transformarem em qualquer tipo de reação porque a vida acontece ali na sua frente e a realidade de mãe de vários filhos na miséria não lhe dá tempo nem espaço de reação. Nnu Ego responde à pergunta de seu rápido insight - Quando ficarei livre? - antes de voltar a cuidar de tudo e de todos:

“Nunca, nem mesmo na morte. Sou uma prisioneira de minha própria carne e de meu próprio sangue. Será que essa é uma posição tão invejável assim? Os homens nos fazem acreditar que precisamos desejar filhos ou morrer. Foi por isso que quando perdi meu primeiro filho eu quis a morte, porque não fora capaz de corresponder ao modelo esperado de mim pelos homens de minha vida, meu pai e meu marido, e agora tenho que incluir também meus filhos. Mas quem foi que escreveu a lei que nos proíbe de investir nossas esperanças em nossas filhas? Nós, mulheres, corroboramos essa lei mais que ninguém. Enquanto não mudarmos isso, este mundo continuará sendo um mundo de homens, mundo esse que as mulheres sempre ajudarão a construir.” (EMECHETA, 2017, p. 257).

Quando Oshia estava prestes a partir para cursar uma universidade nos Estados Unidos conseguida devido a sua excelência no ensino secundário, Adaku, ex-coesposa de Nnu Ego que fugiu de Nnaife não aceitando viver sob tanta opressão, apareceu para se despedir e desejar boa sorte a Oshia, afirmando que as suas duas filhas estavam estudando e almejando o ensino secundário, atitudes contrárias ao esperado para mulheres Igbo. Ao se surpreender com a notícia, Nnu Ego teve mais um *insight* de contestação a sua tradição: “Estou começando a achar que talvez haja um futuro para as mulheres instruídas. Vi muitas jovens ensinando nas escolas.

Seria realmente uma grande conquista para as mulheres, serem capazes de ganhar algum dinheiro mensalmente, como os homens.” (EMECHETA, 2017, p. 263). Esse seu *insight* não durou muito devido a realidade de sua condição econômica e de seus valores Igbo sobre os papéis das mulheres. Nnu Ego respondeu Adaku quando esta indagou sobre a permanência das filhas gêmeas daquela na escola:

Ah, não. Elas só frequentaram a escola por dois anos. Temos de pensar em Adim e Nnamdio e, com o que vamos pagar pela escola de Oshia, não temos como pagar também para as gêmeas. Acho que elas sabem ler um pouco. Pessoalmente, não me incomodo. Daqui a alguns anos, estarão casadas. Podem reforçar o orçamento de casa vendendo alguma coisa. Para elas, o mais importante é encontrar bons maridos.” (EMECHETA, 2017, p. 263).

O filho mais velho, Oshia, focado em seus estudos, não se apressou em trabalhar para ajudar a família financeiramente. Enquanto uma das gêmeas, Kehinde, desejou se casar por amor com um homem iorubá e não com um homem igbo escolhido por seu pai Nnaife e que pagaria um grande dote por ela. Tanto Oshia quanto Kehinde começaram a ter desejos, cursar uma universidade e se casar por amor respectivamente, para descontentamento e fúria de Nnaife, que considerava tais desejos não coerentes com a tradição dos igbos.

Como esperava parar de trabalhar e repassar a responsabilidade da família o quanto antes para Oshia, já que gastara muito dinheiro custeando seus estudos, Nnaife, não tendo seus desejos atendidos pelo filho, desejou sua morte e nunca mais o ver: “Antes você tivesse morrido, e não meu primogênito Ngozi.” [...] “Não quero ver você nunca mais, já que você me enganou tão tranquilamente. Fora da minha casa!” (EMECHETA, 2017, p. 279). Nnu Ego também, versada em sua tradição, demonstrou descontentamento com as atitudes vistas como ambiciosas e ingratas de Oshia: “Eles nos disseram (os *dibias*) que você seria um grande homem, que você nos ajudaria na velhice, exatamente como em Ibuza os filhos costumavam ajudar os pais.” (EMECHETA, 2017, p. 267). Mas logo depois, os novos costumes trazidos pela ocidentalização da cultura nas atitudes e desejos de Oshia, a fazem repensar a sua maternidade:

Não estava em seu destino ser uma mãe daquele tipo, era o que percebia naquele momento. Sua alegria era saber que criara os filhos, mesmo que no começo não tivessem nada, e que aqueles mesmos filhos um dia poderiam andar ombro a ombro com os grandes homens da Nigéria. Era essa a recompensa que esperava. (EMECHETA, 2017. 279).

Sobre a decepção e descontentamento com a descoberta do namoro de sua filha Kehinde com um iorubá e seu desejo de casamento com ele, Nnaife tentou matar o pai do namorado

iorubá de sua filha, afirmando que na sua cultura os problemas de honra poderiam ser resolvidos assim: “Minha filha com um marido iorubá? Prefiro vê-la morta... e junto com ela, o pai de seu homem! Onde eles estão?” (EMECHETA, 2017, p. 288). Não esperava que viver em uma cidade colônia como Lagos já em meados dos anos 1950 o trariam consequências como julgamento e prisão por tentativa de assassinato, através de leis de homens brancos.

Todas as vezes que algo errado acontecia com quaisquer dos filhos, Nnaife culpabilizava Nnu Ego: “Está vendo, está vendo, Nnu Ego, está vendo o que você fez comigo? Uma de suas filhas é a culpada por eu ir parar na prisão.” (EMECHETA, 2017, p. 289). Qualquer ocorrência com quaisquer dos filhos dos dois, se materializava em violência patriarcal contra Nnu Ego:

“Vou amaldiçoar até a morte o dia em que você entrou pela porta da minha casa. Eu gostaria de nunca ter encontrado você.” [...] “Estou com grande vontade de dizer a você e a seus fedelhos que saiam desta casa imediatamente. Não fui criado para passar a vida sofrendo por vocês.” (EMECHETA, 2017, p. 284).

Nnu Ego entendia a situação da seguinte maneira: “Estava ficando farta daquele comportamento de dois pesos, duas medidas: “Quando as crianças se comportavam, pertenciam ao pai; quando não, eram da mãe.” (EMECHETA, 2017, p. 284). A protagonista passou a refletir sobre a culpabilização integral da mãe sob quaisquer comportamentos considerados errados dos filhos na qual a cultura patriarcal Igbo se fundava:

Aquele homem nunca deixaria de culpá-la pelo que acontecera com ele; a família dele e muitos dos moradores de Ibuza, de um modo geral, criticavam-na por não ter sabido educar direito os filhos. Oshia, por exemplo, estava nos Estados Unidos e não se preocupava nem um pouco com eles; e, embora Adim estivesse ansioso por ter uma posição na Nigéria, Nnu Ego tinha a sensação de que também ele preferiria abandonar a família e viajar para fora do país, a julgar pela direção que estava dando à sua vida. Ela ainda tinha os três mais moços a seu cargo e dinheiro nenhum, e, extinta a primeira descarga de energia juvenil, a perspectiva de obter meios de vida adequados era desanimadora. Ela sabia que estaria mais confortável em Ibuza, onde pelo menos não teria de pagar aluguel e, no pior dos casos, sempre poderia plantar os próprios alimentos nos fundos da cabana. (EMECHETA, 2017, p. 302).

Totalmente sem perspectivas econômicas para continuar em Lagos com Nnaife preso, com Oshia nos Estados Unidos, com Adim dedicado aos estudos e com as gêmeas Taiwo e Kehinde prestes a casar e viverem suas vidas em suas casas, Nnu Ego resolveu voltar para Ibuza pela possibilidade de não passar fome junto com os seus filhos menores, Nnamdio e as gêmeas Obiageli e Malachi, sua coesposa Okpo e seus dois filhos:

[...] com um caminhão lotado de coisas de todo tipo, Nnu Ego saiu de Lagos rumo a Ibuza, deois de se despedir efusivamente de todos os amigos de Lagos. Com ela iam

Nnamdio, firme em sua recusa em frequentar a escola, o segundo par de gêmeas, agora com sete anos, Okpo e seus dois filhos.” (EMECHETA, 2017, p. 304).

Em Ibuza, os danos à saúde de Nnu Ego não diziam respeito à falta de alimentação, como muito ocorreu em Lagos, mas à falta de notícias dos filhos, Oshia e Adim:

[...] o que efetivamente a quebrou foi, mês a mês, esperar por notícias do filho que vivia nos Estados Unidos, e também de Adim, que mais tarde foi para o Canadá, e não receber nenhuma. Foi graças a alguns comentários que ficou sabendo que Oshia se casara e que sua noiva era uma mulher branca. Durante algum tempo Nnu Ego suportou tudo aquilo sem reagir, até que seus sentidos começaram a ceder. Tornou-se vaga, e as pessoas comentavam que ela nunca fora forte do ponto de vista emocional. (EMECHETA, 2017, p. 307).

Mesmo tendo muitos filhos esperando que fosse cuidada por eles na velhice e tivesse uma morte digna com seus filhos ao seu lado segurando suas mãos, como a tradição a ensinou que seria, Nnu Ego morreu sozinha a beira de uma estrada: “Depois de um desses passeios, certa noite, Nnu Ego se deitou à margem da estrada, convencida de que já havia chegado em casa. Morreu ali, discretamente, sem nenhum filho para segurar sua mão e nenhum amigo para conversar com ela.” (EMECHETA, 2017, p. 308). Antes da sua morte, Nnu Ego já havia refletido sobre a real situação de colisão cultural entre o que ela esperava dos filhos, de acordo com a sua tradição, e o que filhos criados com interferências de uma outra cultura, ocidentalizada, a poderiam dar. Além disso, acertou na previsão das condições de sua morte:

[...] Nnu Ego se permitira perguntar-se no que, afinal, havia errado. Fora criada para acreditar que os filhos fazem uma mulher. Tivera filhos, nove ao todo e, por sorte, sete deles estavam vivos, bem mais do que muitas mulheres da época podiam se gabar de ter. Quase todas as suas amigas e colegas haviam enterrado mais filhos do que os que continuavam vivos; mas seu deus fora misericordioso com ela. Mesmo assim, como poderia saber que quando seus filhos crescessem os valores de seu país, de seu povo e de sua tribo teriam mudado tão drasticamente, a ponto de uma mulher com muitos filhos talvez ter de enfrentar uma velhice solitária, quem sabe uma morte miserável na mais total solidão, exatamente como uma mulher estéril? (EMECHETA, 2017, p. 301).

Podemos perceber claramente na passagem acima, o quanto Nnu Ego esperava que os filhos, já nascidos na Lagos com costumes coloniais, tivessem um comportamento perante a mãe de acordo com os costumes tradicionais Igbo no que concerne à relação mãe-filhos. A protagonista, fortemente agarrada a seus costumes tradicionais, espera mais do que os filhos podem dar, e não conseguindo a reciprocidade dos filhos para com ela, indaga-se onde possa ter errado. Porque ela não conseguiu vivenciar o sentimento de completude da maternidade a qual fora ensinada em Ibuza a atormenta e a isola. Seria possível essa reciprocidade afetiva dos

filhos criados em uma outra cultura, a do colonizador? Supostamente, a interferência do sistema colonial capitalista, espaço onde eles cresceram, ocidentalizou os filhos de Nnu Ego no que diz respeito ao individualismo e ao afastamento do sentimento de comunidade e dos laços familiares. Nnu Ego vê a imposição dos costumes e cultura da metrópole materializada no comportamento dos filhos.

Depois de sua morte, todos os seus filhos vieram a Ibuza e ela teve o segundo sepultamento mais ruidoso e dispendioso da comunidade, só atrás do de seu pai Agbadi anos atrás, mas mesmo após a morte, continuava sendo tida como uma mulher má por não atender preces de mulheres que pediam filhos: “Mais tarde, porém, circularam histórias dizendo que Nnu Ego era uma mulher má até na morte porque, embora muitas pessoas lhe suplicassem por fertilidade, ela nunca atendia aos pedidos. Pobre Nnu Ego, mesmo na morte não lhe davam paz!” (EMECHETA, 2017, p. 308).

Ao analisarmos a narrativa *As Alegrias da Maternidade* levando em consideração os dois espaços físicos de opressão em que a protagonista viveu, concluímos que as opressões se sobrepuseram, e, como resultado, as possíveis benesses do reconhecimento da maternidade da protagonista no primeiro espaço, Ibuza, se corroeram pelas experiências negativas que a Lagos colonial trouxe.

Com a mudança (Ibuza – Lagos), para além das opressões da cultura Igbo perante seu marido - servi-lo, obedecê-lo, honrá-lo - Nnu Ego enfrenta uma nova forma de exploração colonial, com um novo sistema econômico excludente para mulheres, o capitalista, e como consequência, uma cultura de não valorização perante seus feitos como mãe e esposa, como a comunidade Igbo faria. Derrickson (2003) reitera: “The pleasures associated with motherhood that the protagonist so eagerly anticipates, however, are ultimately negated by the difficult economic conditions of her new urban environment.”²⁸ (DERRICKSON, 2003, n.p). A maternidade compulsória da cultura tribal é opressora, mas para Nnu Ego essa opressão carregava o privilégio da validação, do sucesso, do poder e da autoestima. A opressão capitalista não a reconhece em nenhuma frente, só a oprime enquanto mulher não cidadã, excluída do sistema econômico, social e político, sobrevivendo à fome e à miséria.

Em outras palavras, o novo sistema capitalista colonial destruiu os valores de Nnu Ego que viveu uma vida tentando validar-se como mulher de acordo com sua cultura tradicional, sendo mãe. Em Ibuza, onde era esperado, ela não conseguiu essa validação. Ela conseguiu se tornar essa mulher-mãe em Lagos, um espaço diferente culturalmente que não valorizava essa

²⁸ “Os prazeres associados à maternidade que a protagonista tão ansiosamente antecipa, no entanto, são, em última análise, negados pelas difíceis condições econômicas de seu novo ambiente urbano.” (Tradução nossa)

tradição, apenas a exploração do colonizado. Sobre a nova forma de exploração das mulheres na colônia, Derrickson (2003) afirma: “[...] they are subjected to new forms of exploitation as they are asked to assume traditional duties and responsibilities under a newly imported economic system that – unlike their native system – fails to validate or reward them for such work.”²⁹ (DERRICKSON, 2002, n.p).

Somado ao não-reconhecimento das mulheres igbo na colônia, ter tido vários filhos para alimentar nesse espaço capitalista e colonizado precarizou mais a sobrevivência da protagonista aumentando as dificuldades enfrentadas, já que, além de não ter sido validada como mulher completa em Lagos como ela tanto sonhara, ela também nunca foi vista como cidadã.

Nnu Ego batalhou, ao longo da narrativa, para sobreviver em um conflito cultural entre tradição e colonização. Ela passou a existir nesses dois mundos distintos simultaneamente: o primeiro, um mundo rural e tradicional, latente em seu ser e em seu subconsciente, apesar de não mais viver no espaço físico de Ibuza; e outro, colonizado e capitalista para o qual se mudou e no qual ela se viu sem apoio de comunidade, com muitos filhos e precisando sobreviver em meio a miséria. Esses dois mundos foram descritos por Nnoromele (2002):

The old world, represented by the village of Ibuza, was one in which men romanced their wives, women supported their families through farming, family ties were strong and emotional, and financial support was abundant. The new world represented by life in Lagos is bewildering and tiring. There is no room for extended family support, no land to be owned or cultivated, and women have to enter the world of trade to find money.³⁰ (NNOROMELE, 2002, p. 183).

A fim de tentarmos posicionar Nnu Ego em um espaço não-físico, já que ambos os espaços físicos a torturam, seja em relação à adequação a papéis pré-estabelecidos ou em relação à exploração capitalista, encontramos o “entre-lugar” de Bhabha (1998) como um espaço de existir na colisão cultural. Nnu Ego falhou em viver nesse entre-lugar de articulação de culturas, e na construção de uma estratégia de vivência. O entre-lugar da colisão não comporta a pendência a um lado da dicotomia, tradição ou colonização. Nnu Ego pendeu à tradição fielmente, mesmo ela se tornando mais opressora no contexto colonial.

²⁹ “[...] elas são submetidas a novas formas de exploração enquanto são convidadas a assumir deveres tradicionais e responsabilidades sob um sistema econômico recém-importado que, ao contrário de seu sistema nativo, falham em validá-las ou recompensá-las por tal trabalho.” (Tradução nossa)

³⁰ O velho mundo, representado pela comunidade de Ibuza, era aquele em que os homens romanceavam suas esposas, as mulheres sustentavam suas famílias através da agricultura, os laços familiares eram fortes e emocionais, e o apoio financeiro era abundante. O novo mundo representado pela vida em Lagos é desconcertante e cansativo. Não há espaço para o apoio da família estendida, nenhuma terra a ser possuída e cultivada, e as mulheres tem que entrar no mundo do comércio para encontrar dinheiro. (Tradução nossa)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Emecheta, com *As Alegrias da Maternidade* (1979), foi publicada no Brasil pela primeira vez em 2017, logo, é uma autora ainda pouco conhecida no nosso país e pouco estudada no meio acadêmico brasileiro. Seus romances podem contribuir para um crescente interesse, tanto acadêmico quanto popular, em relação às literaturas africanas e nigeriana, ao feminismo negro e a resistência da mulher negra e pobre, assim como nos proporcionar uma outra versão da história, para além daquela contada pelo colonizador.

Objetivamos nesse trabalho analisar as opressões sofridas pela protagonista nos distintos espaços da narrativa: Ibuza, comunidade rural e tradicional no interior da Nigéria e Lagos, cidade sob colonização britânica no litoral nigeriano. Em ambos os espaços Nnu Ego sofreu experiências opressoras, oriundas de diferentes sistemas culturais.

No primeiro espaço narrativo, Ibuza, Nnu Ego viveu sob o domínio patriarcal da tradição Igbo, sendo propriedade de figuras masculinas ao longo de sua vida, como de seu pai, maridos e filhos homens, e tendo que cumprir papéis estabelecidos pela comunidade, como os de servir aos homens (pai, marido, filhos), satisfazê-los e principalmente gerar filhos, de preferências meninos, para dar continuidade a linhagem dos maridos. O não cumprimento desses papéis relegaram Nnu Ego ao mais baixo grau de inutilidade e insignificância dentro de sua comunidade.

No segundo espaço narrativo, Lagos, a protagonista viveu sob opressões sobrepostas, do colonialismo patriarcal, capitalista, racista, que a excluiu de todas as esferas da sociedade e a fez conhecer a fome e a miséria. As opressões no espaço colonizado foram catapultadas a novos patamares, já que, segundo Loomba (2005), como o colonialismo intensifica o patriarcado, o marido de Nnu Ego cada vez mais subjugado e excluído de direitos na vida pública, tornou-se mais tirânico dentro de casa. Além de trabalhar para o marido Nnaife e para os filhos sob o viés do patriarcado no âmbito da vida privada, precisou trabalhar informalmente no âmbito da vida pública, já que as mulheres eram excluídas dos espaços de trabalho formais, para sobreviver na colônia sob o viés do capitalismo de exploração. Alinhada a sua cultura de origem no que concerne ao gestar, Nnu Ego conseguiu cumprir o seu papel tendo filhos apenas em Lagos, local que não a reconheceu por tal feito, como Ibuza o faria. Ao contrário, a ideia de fartura através da fertilidade, acreditada na cultura tradicional, passou a ser problemática no contexto de exploração colonial na lógica de: mais bocas para alimentar, mais miséria.

Além do caráter das opressões sofridas por Nnu Ego em Ibuza e em Lagos, analisamos possíveis reações da protagonista às violências sofridas. Quando em Ibuza, constatamos uma

certa naturalização, por parte de Nnu Ego, do regime patriarcal sob o qual ela vivia devido à ausência de reflexões e reações que contestassem o *status quo*. Em outras palavras, entendemos que não seria possível a protagonista reconhecer o sistema patriarcal de sua comunidade Igbo sem parâmetros com outros sistemas de relações sociais e políticas. Além disso, a própria visão ocidentalizada sobre sociedades tribais africanas pré-coloniais como patriarcais, segundo Oyewùmí (2021), pode ser problematizada no que concerne a existência ou não de dicotomias, tais quais homem/mulher, feminino/masculino, como formas de classificação e consequente hierarquização social nessas sociedades.

Já em Lagos, constatamos que a crescente sequência de desgraças que Nnu Ego passou a experienciar no contexto da exploração colonial fez com que ela tivesse breves *insights* de reflexão contestando o *status quo* colonial de sofrimento e exclusão, porém essas reações não perduraram já que a sua realidade de mãe praticamente solo na miséria não permitiu. Primeiramente, logo após a mudança Ibadan-Lagos, Nnu Ego percebeu e estranhou a imposição da religião cristã dos empregadores brancos sob os trabalhadores africanos domésticos e suas famílias. Em outro momento, a protagonista constatou a tentativa de aniquilamento de sua cultura tradicional quando, devido ao luto pela morte do primeiro filho, não pôde externar seus sentimentos publicamente naquele espaço colonizado, além de toda a falta de suporte emocional na cidade. Ao longo dos anos, Nnu Ego começou a revoltar-se com a condição de escravidão do trabalho de seu marido na colônia e entender que a cada dia mais explorado na vida pública, mais violento ele se tornava na vida privada, com ela e com os filhos. Porém o choque cultural mais grave do viver valores e costumes diferentes porém concomitantes, foi o de esperar o cuidado dos filhos na velhice, mas sentir o abandono, já que seus filhos, diferentes dela, cresceram versados nos valores coloniais, onde honrar e cuidar da mãe não faziam parte desses valores.

Além dos *insights* de reflexão sobre as relações de poder coloniais desde sua chegada em Lagos, só depois de muitos anos de moradia no espaço urbanizado que Nnu Ego começou a contestar os valores culturais de sua própria tradição assim que foi parindo meninas, quatro ao todo, e vendo o descontentamento de Nnaife com o nascimento de filhas, ao invés de filhos. Reiteramos que todos os *insights* de reflexão de Nnu Ego durante os vários anos que viveu em Lagos não se desenvolveram em qualquer tipo de reação porque a realidade de mãe de vários filhos, responsável pela sobrevivência deles no contexto degradante da miséria, não a dava tempo e nem espaço de reação.

Nnu Ego viveu um encurralamento entre valores tradicionais e sistema capitalista colonial que a levou ao mais baixo grau de degradação:

Entre o patriarcado e o imperialismo, a constituição do sujeito e a formação do objeto, a figura da mulher desaparece, não em um vazio imaculado, mas em um violento arremesso que é a figuração deslocada da “mulher do Terceiro Mundo”, encurralada entre a tradição e a modernização. (SPIVAK, 2010, p. 119).

Considerar uma Nnu Ego encurralada entre tradição e colonização é não colocá-la em nenhum desses lugares binários, físicos, mas sim posicioná-la em um hibridismo cultural dos espaços por ela vivenciados, em um “entre-lugar” de existir na colisão cultural (BHABHA, 1998) desprovido de liberdade.

REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

COLLINS, Patricia Hill. **Interseccionalidade**. Tradução Rane Souza. 1. Ed. São Paulo: Boitempo, 2020

CRENSHAW, Kimberle. A interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero. **Cruzamento: raça e gênero**. Painel 1. p. 07-16, 2012. Disponível em: <https://www.academia.edu/44326829/A_Interseccionalidade_na_Discriminacao_de_Raca_e_Genero>. Acesso em 14 de novembro de 2022.

DAVIS, Angela. **Mulheres, cultura e política**. Tradução Heci Regina Candiani. 1. Ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

DERRICKSON, T. Class, Culture, and the Colonial Context: The Status of Women in Buchi Emecheta's *The Joys of Motherhood*. **International Fiction Review**, [S.l], v. 29, n. 1, 2002. Disponível em: <<https://journals.lib.unb.ca/index.php/IFR/article/view/7715>>. Acesso em: 09 de novembro de 2022.

EMECHETA, Buchi. **As alegrias da maternidade**. Tradução: Heloísa Jahn. 1. Ed. Porto Alegre: Dublinense, 2017.

HELALY, Mohamed Fathi. Cultural Collision and Women Victimization in Buchi Emecheta's *The Joys of Motherhood*. **International Journal of Applied Linguistics & English Literature**, Australian International Academic Centre, Australia, Vol. 5, No. 2, pages 117-127, March 2016. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/297764756_Cultural_Collision_and_Women_Victimization_in_Buchi_Emecheta's_The_Joys_of_Motherhood>. Acesso em 16 de novembro de 2022.

HENNING, Carlos Eduardo. Interseccionalidade e pensamento feminista: as contribuições históricas e os debates contemporâneos acerca do entrelaçamento de marcadores sociais da diferença. **Mediações**, Londrina, v. 20, n. 2, p. 97-128, jul./dez.2015. Disponível em: <www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/download/22900/pdf>. Acesso em 18 de novembro de 2022.

HOOKS, bell. **Feminism is for everybody: passionate politics**. Cambridge: Sound End Press, 2000.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019

LOOMBA, Ania. **Colonialism/Postcolonialism**. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2005.

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

MIGNOLO, Walter D; WALSH, Catherine E. **On decoloniality: concepts, analytics, praxis**. Durham: Duke University Press, 2018.

NNOROMELE, Salome C. Representing the African Woman: Subjectivity and Self in *The Joys of Motherhood*. **Critique Studies in Contemporary Fiction**. v. 43, n. 02, p. 178-190, Winter, 2002. Disponível em https://www.researchgate.net/publication/232896121_Representing_the_African_Woman_Subjectivity_and_Self_in_The_Joys_of_Motherhood>. Acesso em 07 de novembro de 2022.

OYEWÙMÍ, OYÈRÓNKÉ. **A Invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Tradução: Wanderson Flor do Nascimento. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Foreword: Upon Reading the Companion to Postcolonial Studies. In: SCHWARZ, Henry; RAY, Sangeeta (Eds.). **A Companion to Postcolonial Studies**. Oxford: Blackwell Publishing, 2000. P. xv-xxii

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

UMEH, Marie A. The Joys of Motherhood: Myth or Reality? **Colby Quarterly**, v. 18, n. 01, p. 01-08, March 1982. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/40b0/4971a3afa12c9eac1f8ea2136783907a8c5d.pdf>>. Acesso em 11 de novembro de 2022.