

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS LITERÁRIOS

Jéssica França de Oliveira

Corpos em trânsito: os deslocamentos das personagens femininas de Buchi Emecheta

Juiz de Fora
2026

Jéssica França de Oliveira

Corpos em trânsito: os deslocamentos das personagens femininas de Buchi Emecheta

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, área de concentração em Teorias da Literatura e Representações Culturais, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Letras.

Orientadora: Profa. Dra. Enilce do Carmo Albergaria Rocha

Juiz de Fora

2026

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

França de Oliveira, Jéssica.

Corpos em trânsito : os deslocamentos das personagens femininas de Buchi Emecheta / Jéssica França de Oliveira. -- 2026.
300 p. : il.

Orientadora: Enilce do Carmo Albergaria Rocha

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras, 2026.

1. Buchi Emecheta. 2. Pós-colonialismo. 3. Mulheres. 4. Deslocamentos. 5. Resistência. I. do Carmo Albergaria Rocha, Enilce, orient. II. Título.

Jéssica França de Oliveira

Corpos em trânsito:

os deslocamentos das personagens femininas de Buchi Emecheta

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Letras. Área de concentração: Teorias da Literatura e Representações Culturais.

Aprovada em 15 de maio de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Enilce do Carmo Albergaria Rocha - Orientadora

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Anderson Bastos Martins

Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Célia da Graça Arribas

Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Tânia Maria de Araújo Lima

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. Luiz Manoel da Silva Oliveira

Universidade Federal de São João del-Rei

Juiz de Fora, 06/05/2026.



Documento assinado eletronicamente por **Anderson Bastos Martins, Professor(a)**, em 20/05/2026, às 14:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Tania Maria de Araújo Lima, Usuário Externo**, em 22/05/2026, às 22:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luiz Manoel da Silva Oliveira, Usuário Externo**, em 24/05/2026, às 23:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Celia da Graca Arribas, Professor(a)**, em 02/06/2026, às 12:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **ENILCE DO CARMO ALBERGARIA ROCHA, Usuário Externo**, em 02/06/2026, às 12:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2974085** e o código CRC **8A058987**.

Para minha mãe e minha avó Nair, por me ensinar a voar com raízes.

Agradecimentos

Agradecer é, antes de tudo, refletir sobre a coletividade deste trabalho, pois aquilo que sou e o que penso é resultado das trocas de ideias compartilhadas, fossem elas na mesa de um bar ou na cadeira de uma sala de aula; do conhecimento adquirido pelos livros que li e reli ao longo do tempo e que resultaram em páginas escritas, apagadas e reescritas.

O período do doutorado foi especialmente desafiador: a pandemia da Covid-19, que alterou radicalmente nossas vidas, um casamento íntimo sem convidados e, posteriormente, uma celebração um ano depois, não apenas do meu matrimônio, mas também da vida de todos que sobreviveram àqueles tempos difíceis; além do diagnóstico de uma doença que me levou à mesa de cirurgia.

O pós-operatório foi (e continua) longo, exigindo anos de recuperação, com consultas, exames, fisioterapias, medicamentos e a busca por alternativas para lidar com as consequências físicas e emocionais. Por fim, recebi o diagnóstico de infertilidade justamente no momento em que minha pesquisa se debruçava, ironicamente, sobre literaturas que discutiam a maternidade.

Sinto, portanto, a necessidade de fechar este ciclo não apenas com um agradecimento aos outros, mas também com um olhar voltado para mim mesma e para o significado desses obstáculos. Este trabalho é, assim, um testemunho do que aprendi e do que me tornei ao atravessar tudo isso. E, ao final dessa travessia, reconheço que nenhum sertão se atravessa sozinha. Se cheguei até aqui, foi porque em cada momento de deserto, havia alguém me lembrando que o caminho era possível. Que a vida, como o sertão, é feita de veredas: às vezes estreitas e difíceis, mas sempre capazes de nos levar a algum lugar. E esse lugar, hoje, é aqui. Portanto, desejo expressar meus sinceros agradecimentos àqueles que, mais de perto, foram capazes de atravessar esse deserto juntamente comigo.

Aos meus pais, pelo dom da vida e pelo apoio incondicional. Em especial, à minha mãe, Romeli, meu conforto e meu exemplo de resiliência. Foi por meio de sua própria vulnerabilidade que aprendi a lição mais valiosa da vida: a verdadeira força está em acolher nossas fraquezas, pois é isso que nos torna genuinamente humanos.

À minha avó Nair, minha segunda mãe, por me mostrar que o afeto verdadeiro não se mede em palavras, mas em gestos; que o amor é, antes de tudo, presença.

Ao Jhonatan, meu companheiro de vida e de tantas travessias. Sua presença foi o alicerce que me permitiu construir esta tese, mas também me reconstruir nos momentos em que eu mesma duvidava de minha força. Sem ele, esta jornada não teria sido apenas mais difícil – teria sido incompleta.

À Luna, minha grande companheira e fonte do amor mais genuíno. Obrigada por me ensinar a ser um ser humano melhor, por ser meu abrigo nos dias de tempestade e por me lembrar, todos os dias, que a felicidade não precisa de razões, basta ser.

Aos meus familiares, por me ensinarem sobre a beleza de uma família grande e unida. Por serem meu abrigo quando o mundo pesa, minha alegria quando o caminho se alonga e a certeza de que pertenço a um lugar feito de amor. Por, mesmo sem compreenderem plenamente este trabalho, reconhecerem a importância que ele tem para mim – e as longas horas solitárias de dedicação, tantas vezes traduzidas em minhas ausências. E, mesmo quando não puderam entender, agradeço por terem insistido na minha presença, trazendo-me de volta à mesa, ao riso, ao abraço, lembrando-me de que nenhum trabalho floresce sem o calor dos almoços de domingo, dos encontros sem motivo, dos afetos que não precisam de explicação.

À Malú, pela cumplicidade, pelos risos e choros partilhados e por fazer de cada ambiente – do chão de uma escola às paredes de um hospital – um lugar de encontro e refúgio.

À Andreza e à Renata, pela amizade que nasceu nos corredores da universidade e se provou daquelas que a gente leva para sempre.

À Gabriela, pela experiência compartilhada de um momento sensível que nos aproximou na compreensão mútua e fortaleceu nossa amizade como espaço de cumplicidade e ternura.

Aos meus amigos mineiros – Carol, Lucas, Fellip – e ao colombiano mais brasileiro de todos, Diego, que, mesmo distantes fisicamente, sempre se fizeram presentes.

À minha orientadora, Enilce, por me guiar com sabedoria e humanidade neste tortuoso caminho acadêmico. Por me ensinar que, mesmo entre as exigências rigorosas da pesquisa, também há espaço para o afeto e a empatia.

Ao grupo de pesquisa GENI, não apenas pelas reflexões acadêmicas, mas por ser um espaço de conforto e abrigo.

Aos meus professores do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFJF, pelos inestimáveis ensinamentos que enriqueceram minha trajetória acadêmica.

Aos professores Anderson Bastos e Luiz Manoel, por aceitarem meu convite para a qualificação desta tese e por suas valiosas contribuições.

Aos funcionários do PPG, especialmente à secretária Daniele Molina, pela sua prontidão, acolhimento e apoio constante durante os momentos burocráticos deste processo.

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras da UFJF, pela oportunidade.

Somos sujeitos da falta e é a falta que nos move,
que nos comove porque nos move *com*. Com o
outro e esse mundo que vive dentro e fora de nós,
permeáveis que somos.

(Patrícia Campos Mello, 2019)

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo central investigar *como e por que* os deslocamentos se manifestam na vida das protagonistas de quatro romances da nigeriana Buchi Emecheta: *As alegrias da maternidade* (2017), *Cidadã de segunda classe* (2018), *No fundo do poço* (2019) e *Preço de noiva* (2020). Esses deslocamentos assumem duas formas: internamente, no território nigeriano (rural-urbano e vice-versa); e externamente, pela migração para Londres. Diante desses movimentos, analisa-se o sentimento de (in)adequação aos novos espaços, a busca por um lar e os impactos na construção das subjetividades das protagonistas. Essa investigação parte da interação complexa entre literatura e sociedade, articulando os romances à Crítica Literária e às Ciências Sociais. Como chave analítica, a noção de *corpos em trânsito* funciona como fio condutor para compreender os deslocamentos, estranhamentos, negociações e adaptações que moldam as experiências das protagonistas. Nesse percurso, observa-se que a colonização e o capitalismo reestruturam a sociedade nigeriana: Nnu Ego vê sua noção tradicional de riqueza (baseada em prestígio e maternidade) esvaziada pela racionalidade econômica urbana; Aku-nna tem sua educação transformada em mercadoria para aumentar seu dote e Adah enfrenta jornadas exaustivas, moradia precária e racismo na Inglaterra. Diante dessas trajetórias, verificam-se aproximações e distanciamentos entre as obras, como a maternidade, que oscila entre obrigação punitiva, expressão do afeto individual e estratégia de sobrevivência; e a educação ocidental, que se revela ambivalente ao possibilitar mobilidade e certa autonomia, mas também ao produzir novas tensões. É nessa complexa relação entre *colonização, práticas culturais, espaço, gênero e identidade* que emerge o gesto crítico da ficção emechetiana: mesmo em contextos adversos, esses corpos femininos se tornam territórios de lutas cotidianas, desafiando tradições e opressões coloniais e raciais. A busca por um lar – físico, afetivo ou simbólico – surge então como eixo reorganizador de subjetividades fragmentadas, mas, longe de se constituir como refúgio estável, revela-se ambíguo e jamais consolidado. A partir dessa constatação, propõe-se a noção de *heroínas desterradas*, aqui formulada para designar protagonistas pós-coloniais cujas jornadas não culminam em reconciliação, mas em fratura diante das tensões entre tradição, colonialidade e autonomia. Por fim, constatou-se que Nnu Ego, Aku-nna e Adah compartilham uma resistência cotidiana e silenciosa, expondo a intersecção entre tradição, colonialismo, capitalismo e patriarcado, que produzem precariedade, mas também abrem brechas para a (r)existência feminina em contextos profundamente adversos.

Palavras-chave: Buchi Emecheta; pós-colonialismo; mulheres; deslocamentos; resistência.

ABSTRACT

This research investigates *how* and *why* displacement manifests itself in the lives of the protagonists of four novels by the Nigerian author Buchi Emecheta: *As alegrias da maternidade* (2017), *Cidadã de segunda classe* (2018), *No fundo do poço* (2019) e *Preço de noiva* (2020). These displacements assume two forms: internally, within Nigerian territory (rural-urban and vice versa); and externally, through migration to London. Against this backdrop, the study examines the protagonists' sense of (in)adequacy in new environments, their search for a home, and the impacts of these experiences on the construction of their subjectivities. This investigation is grounded in the complex relationship between literature and society, bringing the novels into dialogue with Literary Criticism and the Social Sciences. As an analytical framework, the notion of *corpos em trânsito* serves as a guiding thread through which to understand the processes of displacement, estrangement, negotiation, and adaptation that shape the protagonists' experiences. The study demonstrates that colonization and capitalism restructure Nigerian society in significant ways: Nnu Ego witnesses her traditional conception of wealth (based on prestige and motherhood) being undermined by the economic rationality of urban life; Aku-nna has her education transformed into a commodity to increase her bride price; and Adah confronts exhausting labor conditions, precarious housing, and racism in England. Across these trajectories, both convergences and divergences emerge, particularly regarding motherhood, which oscillates between punitive obligation, an expression of individual affection, and a strategy for survival, and Western education, which proves ambivalent by enabling social mobility and a degree of autonomy while simultaneously generating new tensions. Within this intricate interplay of *colonization, cultural practices, space, gender, and identity*, the critical gesture of Emecheta's fiction emerges: even under adverse circumstances, these female bodies become sites of daily struggles, challenging traditions and colonial and racial oppressions. The search for a home – physical, affective, or symbolic – thus emerges as a reorganizing axis for fragmented subjectivities, but, rather than constituting a stable refuge, home emerges as an ambiguous and never fully consolidated construct. Based on this finding, the notion of *heroínas desterradas*, formulated here to designate postcolonial protagonists whose journeys culminate not in reconciliation but in fracture, shaped by tensions among tradition, coloniality, and autonomy. Finally, it was established that Nnu Ego, Aku-nna, and Adah share a form of quiet, daily resistance, exposing the intersection between tradition, colonialism, capitalism, and patriarchy, which produce precarity but also open up spaces for female (r)existence in deeply adverse contexts.

Key-words: Buchi Emecheta; postcolonialism; women; displacements; resistance.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Mapa étnico da África, anterior à invasão e partilha europeia	57
Figura 2: Mapa das regiões nigerianas no século XVI.....	59
Figura 3: Mapa do Califado de Sokoto	60
Figura 4: Mapa da Igbolândia	66
Figura 5: Mapa da região de Nsukka.....	67
Figura 6: Mapa de Ile-Ifé.....	77
Figura 7: Mapa dos grupos étnicos nigerianos	86

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 DO COLONIAL AO PÓS-COLONIAL: VIOLÊNCIAS, RESISTÊNCIAS E RUPTURAS	19
2.1 O PROCESSO DE COLONIZAÇÃO	20
2.2 DE(S)COLONIZAÇÃO COMO SINÔNIMO DE LIBERDADE?.....	24
2.3 A ORIGEM DAS PRODUÇÕES LITERÁRIAS PÓS-COLONIAIS	26
2.4 ENTRE MUNDOS: AS NARRATIVAS PÓS-COLONIAIS DA ATUALIDADE	33
2.5 BUCHI EMECHETA: A MULHER, A MÃE E A ESCRITORA	43
3 TEIAS CULTURAIS E DE GÊNERO NAS SOCIEDADES NIGERIANAS ANCESTRAIS	55
3.1 A TERRA QUE PULSAVA ANTES DE SER NOMEADA NIGÉRIA	56
3.2 NOTA INTRODUTÓRIA SOBRE OS GRUPOS ÉTNICOS	64
3.2.1 Igbos, os filhos da terra.....	65
3.2.2 Iorubás, os filhos da realeza	77
3.3 AS LINHAS DIVISÓRIAS DO TERRITÓRIO AFRICANO E OS IMPACTOS DA COLONIZAÇÃO.....	83
3.4 A QUESTÃO DO GÊNERO.....	98
3.4.1 O gênero existia na Nigéria antes da colonização?.....	101
3.4.2 A supremacia masculina como legado colonial	111
4 CORPOS EM TRÂNSITO: VIDAS E FICÇÕES ENTRELAÇADAS.....	121
4.1 NNU EGO: DA ÁREA RURAL PARA A ÁREA URBANA.....	132
4.1.1 Um ventre sem fruto, um caminho para Lagos.....	133
4.1.2 Da aldeia que persiste à cidade que se (re)inventa.....	139
4.1.3 A solidão compartilhada sob ruínas e o regresso à Ibuza	143
4.1.4 O fardo do gênero e o peso do matrimônio.....	149
4.1.5 O conflito geracional e o rastro amargo da maternidade.....	155
4.2 AKU-NNA: DA ÁREA URBANA PARA A ÁREA RURAL	164
4.2.1 O peso das letras sob o céu de Ibuza	166
4.2.2 O destino daqueles que não nasceram livres	171
4.2.3 O amor juvenil é um sopro no vendaval da tradição	176
4.3 ADAH: DA NIGÉRIA PARA A INGLATERRA	183
4.4.1 A caneta que redesenha o mapa da própria vida	185
4.4.2 A acolhida fria na Inglaterra idealizada	191
4.4.3 “Não aceitamos pessoas de cor”	197

4.4.4 As camadas profundas da sociedade inglesa do século XX	203
4.4.5 Racismo e sexismo: a dupla jornada da opressão	206
4.4.6 Entre o peso da maternidade e de um casamento falido	219
4.4.7 O sentimento de lar construído entre os deslocados	228
4.4.8 Um novo lugar para chamar de seu?	243
5 AS MULHERES DE BUCHI EMECHETA	248
5.1 O CASAMENTO E A MATERNIDADE	250
5.2 OS DESLOCAMENTOS E AS TENSÕES DO RETORNO	256
5.3 O GÊNERO, A POBREZA E A RESISTÊNCIA	266
5.4 A EDUCAÇÃO E A EMANCIPAÇÃO	271
5.5 ONDE FICA O LAR DOS DESLOCADOS?	273
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	282
REFERÊNCIAS	292

1 INTRODUÇÃO

O que estou tentando fazer é recuperar nossa profissão. As mulheres nascem contadoras de histórias. Nós mantemos a história. Nós somos as verdadeiras guardiãs – preservamos as coisas e nunca nos esquecemos. O que eu faço não é engenhoso ou incomum. É o que minha tia e minha avó fizeram, e suas mães antes delas.^{1,2}

(Emecheta, 1982 *apud* Encyclopedia.com, 2019)

Desperto memórias de quando pequena, de minha mãe contando histórias para mim. Lembro-me de que, à medida que crescia, eu moldava minhas próprias narrativas enquanto, ainda sem decifrar as letras, dançava os dedinhos pelas páginas, “lendo” as palavras com as quais esbarrava, mesmo que sua essência escapasse à minha compreensão. Na adolescência, mergulhei mais profundamente no mundo dos livros e da diversidade de histórias.

Entretanto, foi quando iniciei a graduação em Letras que a chama do amor pela Literatura se alastrou, especialmente ao me deparar com *Fahrenheit 451*, em uma disciplina de Língua Inglesa. Nesse cenário distópico, onde as palavras eram proibidas e a existência humana vacilava à beira da extinção, emergiu o inquietante questionamento: como podiam aquelas mesmas, amordaçadas palavras, transformarem-se na centelha capaz de reacender a chama da humanidade? Assim, entendi que meu lugar no mundo estava dentro das tantas histórias com as quais eu iria me deparar ao longo da minha existência.

O ano de 2014 me envolveu nas palavras tramadas por Khaled Hosseini. Cada página reverberava aquele mesmo sentimento que *Fahrenheit 451* havia despertado em mim. Mergulhei nos intrincados véus que envolviam as representações das mulheres muçulmanas, especialmente porque eu abraçava, cada vez mais, os estudos sobre gênero e feminismos. Ao mesmo tempo, buscava compreender o porquê de essas mulheres serem compelidas a reescrever suas histórias em terras estranhas. Foi assim que minha pesquisa encontrou raízes na intersecção entre *espaço, mobilidade e gênero*, temas que se tornaram centrais para a construção do meu trabalho de mestrado.

Testemunhar esses fluxos constantes, nos quais indivíduos perdem seu lugar no mundo, sua cultura e suas raízes, tornou-se um tema de grande interesse em minhas pesquisas acadêmicas. Talvez porque, desde a infância, eu sempre tenha me percebido à margem, oscilando entre diferentes grupos, sem jamais me sentir plenamente integrada a nenhum deles, permeada pelo sentimento de não

¹ No original: What I am trying to do is get our profession back. Women are born storytellers. We keep the history. We are the true conservatives – we conserve things and we never forget. What I do is not clever or unusual. It is what my aunt and my grandmother did, and their mothers before them.

² Todas as traduções das obras originalmente publicadas em língua inglesa são de minha autoria. Por essa razão, optou-se por suprimir, nas citações diretas ao longo desta tese, a expressão *tradução nossa*, a fim de preservar a fluidez textual.

pertencimento. Sentimento que se aprofundou na graduação, quando minha vida se tornou uma sinfonia descompassada de deslocamentos entre cidades. Nesses momentos fugidios, a literatura se ergueu, outra vez mais, como meu refúgio em meio à dissonância da vida.

Em 2017, a primeira tradução brasileira de Buchi Emecheta, *As alegrias da maternidade*, cruzou meu caminho. O fulgor de suas páginas não só evocava a trama da narrativa, mas também revelava sua coragem inerente, tecida em suas palavras e em sua própria existência. A história de Emecheta era, também, uma jornada errante, à margem. Deixando a Nigéria ainda bem jovem, viveu um casamento abusivo na Inglaterra, onde teve de carregar o peso de ser imigrante, mulher, negra e mãe solo de cinco crianças, ao mesmo tempo em que perseguia o sonho de ser uma contadora de histórias.

O fato de nossos caminhos – meu e de Emecheta – terem se cruzado em 2017 não foi mero acaso. Como esse havia sido o ano de sua morte, houve certo movimento ao redor do mundo para celebrar sua atuação enquanto escritora. Creio que isso tenha influenciado Chimamanda Ngozi Adichie, curadora do mês de outubro de 2017, do clube *Tag Livros*, a indicar o livro de Buchi Emecheta. Assim surgia, pela primeira vez no Brasil, a obra da aclamada nigeriana: *As alegrias da maternidade* (*The Joys of Motherhood*, 1979).

A editora Dublinense, que havia feito parceria com o clube de livros, publicou, em 2018, outro romance inédito no Brasil: *Cidadã de segunda classe* (*Second class citizen*, 1974) e, no ano seguinte, a continuação deste último: *No fundo do poço*³ (*In the ditch*, 1972). Em 2020, *Preço de noiva* (*The bride price*, 1976) também foi publicado pela editora gaúcha. Segundo informações de Gustavo Faron, editor-chefe da Dublinense, há previsão de que outras obras sejam lançadas no Brasil nos próximos anos⁴.

Os romances que passaram a circular no país compõem um conjunto narrativo profundamente atravessado pelas experiências de deslocamento, maternidade, migração e marginalização social que marcaram a trajetória da autora. Pelos entroncamentos e desvios com o mundo e consigo mesma, Emecheta construiu uma identidade literária singular, entremeada de nuances e ressonâncias. E ali,

³ No Brasil, a editora Dublinense optou por publicar, primeiramente, *Cidadã de segunda classe*, embora *No fundo do poço*, originalmente, tenha sido publicado primeiro. No entanto, a escolha da editora provavelmente se trata de uma lógica cronológica. Em 1983, a editora Allison & Busby, publicou um volume único das obras *Second class citizen* e *In the ditch*, sob o título *Adah's story*.

⁴ Torna-se necessário esclarecer que os romances que compõem o corpus desta pesquisa foram analisados a partir de suas respectivas traduções brasileiras. Já a autobiografia da autora, *Head above water*, embora não integre o corpus literário, foi utilizada na composição do primeiro capítulo e acessada em sua versão original em inglês – isso porque, à época da qualificação, quando o capítulo já estava concluído, a obra ainda não havia sido traduzida no Brasil. Posteriormente, em 2024, o livro ganhou edição brasileira sob o título *Cabeça fora d'água*.

submersa nessas páginas, vi-me ansiando por mapear os rumos que, de alguma maneira, ecoavam, mesmo que em sussurros, meu próprio sentimento de não pertencimento.

Suas narrativas são tecidas, portanto, não apenas pelos fios conflitantes de culturas e deslocamentos, mas também pelo esforço contínuo de se equilibrar, na corda bamba da vida, as lutas de uma mãe solo que, mesmo quando a escuridão se adensava, insistia em manter acesa a chama do sonho de se tornar escritora. Dessa forma, ao me deixar levar pela riqueza de sua prosa, estendi as mãos para atravessar, lado a lado, as jornadas de suas personagens. Esse gesto, íntimo e investigativo, deu origem à minha pesquisa de doutorado.

Foi assim que percebi que Emecheta faz mais do que contar histórias: sua escrita instaura um gesto de ruptura ao tensionar discursos hegemônicos que, por séculos, produziram representações simplificadas e estereotipadas de diferentes culturas. Sua obra se inscreve, assim, no horizonte que os estudos pós-coloniais apontam como a emergência de narrativas múltiplas, enunciadas por vozes historicamente marginalizadas.

Sua voz singular, no entanto, não emerge do vazio. Ela se inscreve em um fluxo migratório mais amplo, que conduz incontáveis indivíduos de nações africanas e do sudeste asiático em direção à Europa e, em seguida, aos Estados Unidos. Como Emecheta, essas pessoas se encontram imersas em um contínuo deslocamento – legado complexo da era pós-independência de países anteriormente colonizados. É nesse solo movediço de partidas e chegadas que se desencadeia a profunda interação entre culturas: esses indivíduos não apenas transportam consigo suas histórias e identidades, mas também transformam o tecido social e cultural por onde passam, trazendo à tona perspectivas únicas que enriquecem e diversificam as narrativas do presente.

É justamente nesse encontro entre o que se deixa para trás e o que se encontra adiante que os sentidos se renovam. O choque inicial com uma nova cultura, longe de ser apenas um obstáculo, transforma-se no solo fértil onde as fronteiras se dissolvem. Diante desse atrito constante, brotam novas formas de perceber o mundo. São essas percepções, vividas na própria pele, que acabam por se traduzir em expressões artísticas diversas.

Na Literatura, em especial, essa experiência multifacetada ganha corpo em narrativas que dão voz às múltiplas formas de pertencer a mais de um lugar. O escritor indiano-britânico Salman Rushdie (1991) assinala que o fato de imigrar possibilita que esses indivíduos sejam portadores de uma identidade ao mesmo tempo plural e parcial. Por vezes, a sensação é de fazer parte, simultaneamente, de duas culturas, estabelecendo uma negociação identitária entre a cultura de origem e a cultura atual. Ademais, o fato de estar distante permite ao escritor encontrar novos ângulos para analisar a realidade e, a partir disso, criar histórias singulares.

A escrita de Buchi Emecheta se insere justamente nesse *entre-lugar*⁵. Suas histórias, ao mesmo tempo em que evocam a vida nas aldeias da Nigéria, também retratam os movimentos de deslocamento, sejam eles nacionais ou transnacionais. Sua posição marginal e diaspórica na Inglaterra permite que ela perceba as culturas nigeriana e britânica tanto “de dentro” quanto “de fora”. De acordo com o autor palestino-estadunidense, Edward W. Said (2007), quando um escritor utiliza a escrita como meio de reflexão acerca de situações de deslocamento e desenraizamento, isso não apenas desencadeia uma desestabilização do centro hegemônico, mas também impulsiona uma reconfiguração tanto espacial quanto epistemológica em escala global.

Os choques e as negociações culturais decorrentes desses deslocamentos são o cerne das narrativas de Buchi Emecheta analisadas neste trabalho. Nos quatro romances que compõem o corpus – *As alegrias da maternidade*, *Cidadã de segunda classe*, *No fundo do poço* e *Preço de noiva* – a autora retrata a história de três mulheres que, por meio de processos migratórios distintos, vivenciam a influência da colonização britânica, bem como as opressões a que figuras femininas estão submetidas, seja na Nigéria colonial ou na Inglaterra do século XX, buscando formas de se adaptarem e se reinventarem nesses novos espaços.

Em *As alegrias da maternidade* (2017), temos como pano de fundo a Nigéria colonial da primeira metade do século XX. Acompanhamos a trajetória de uma jovem igbo, Nnu Ego, que não consegue engravidar do recém-marido, um dos maiores dissabores e desgraças para uma mulher de sua cultura. Tornando-se uma vergonha para o esposo, será devolvida ao pai, que arranjará para ela um casamento distante: a capital da Nigéria naquela época, Lagos. Embora consiga finalmente engravidar, Nnu Ego irá se deparar com situações precárias para conseguir sustentar os filhos. Ademais, sua vida em Lagos, urbanizada e influenciada pelos britânicos, coloca-a em uma situação de impasse entre os diferentes costumes da vida citadina e da consequente influência do colonizador. Assim, vê seus valores tradicionais serem transformados, ao mesmo tempo em que luta contra o sistema patriarcal e com as dificuldades da maternidade.

⁵ O termo *entre-lugar* (originalmente, *in-between* ou *in-between space*), que será utilizado ao longo desta tese, refere-se à ideia defendida por Homi K. Bhabha (1998), em que o teórico o define como sendo um espaço simbólico, onde as alteridades são confrontadas e continuamente negociadas. Trata-se de um local caracterizado por uma contínua experiência de habitar as fronteiras: culturais, identitárias e discursivas, e, justamente por isso, um campo de possibilidades em que novas formas de identidade e cultura podem emergir. Embora a expressão *entre-lugar* remeta, no contexto brasileiro, à formulação de Silviano Santiago (1978) sobre o lugar do discurso latino-americano, esta tese restringe o conceito estritamente à acepção de Bhabha a respeito do hibridismo e da negociação cultural. Quanto à grafia, opta-se pelo uso do hífen, ainda que o Acordo Ortográfico vigente recomende sua supressão. Nossa escolha se sustenta por duas razões: por se aproximar da forma original, que preserva o hífen, e por seu valor simbólico. O traço gráfico, longe de apenas unir, evidencia a tensão do encontro; ele não funde completamente, mas mantém visível a linha de fricção, o intervalo que separa e aproxima. Nesse hífen, nesse traço que é ponte e fissura, inscreve-se a própria força do conceito: dois termos que se tocam, atravessam-se e, nesse espaço do meio, produzem novos sentidos.

Em relação à obra *Cidadã de segunda classe* (2018), conhecemos a personagem Adah, desde a sua infância na Nigéria, durante os momentos finais da Segunda Guerra, até a sua mudança para a Inglaterra. Pelo fato de ser uma menina dentro das tradições da etnia igbo, ela frequentemente se vê marginalizada e subestimada por sua própria família. Todavia, impulsionada pelo firme propósito de realizar grandes conquistas, ela se dedica de forma incansável aos estudos. Por fim, ao migrar para Londres, além de se tornar responsável pela vida dos filhos e sustento financeiro de toda a família, vivencia os percalços de ser uma imigrante: os contrastes culturais, o racismo e a exclusão a que cidadãos de “segunda classe” estão submetidos.

No romance *No fundo do poço* (2019), acompanhamos a trajetória de Adah exclusivamente na Inglaterra entre as décadas de sessenta e setenta. Nesse romance, a personagem vivenciará a experiência não apenas de ser mulher, negra e imigrante, como também mãe solo. Com os cinco filhos pequenos, por meio da ajuda do Conselho Assistencial, muda-se para um condomínio de apartamentos, no subúrbio londrino, em péssimas condições de higiene e salubridade, o qual ela nomeia de *O fundo do poço*. Nesse novo espaço, Adah cria laços profundos com outras mulheres em condições similares, evocando um sentimento de comunidade e solidariedade.

Por fim, em *Preço de noiva* (2020), romance ambientado na atmosfera do pós-Segunda Guerra, acompanhamos a trajetória de Aku-nna, uma jovem que, ao ser forçada a se deslocar de Lagos para Ibuza – uma aldeia no interior da Nigéria –, vê-se imersa em inúmeros embates culturais. Seu estranhamento é agravado pelo fato de ter sido educada em uma escola colonial, o que a coloca em tensão permanente com as tradições da comunidade. Na obra, Emecheta não apenas evidencia aspectos positivos da cultura igbo, como o senso de comunidade e pertencimento, mas também expõe práticas profundamente opressoras, especialmente contra as mulheres e os descendentes de escravizados. O casamento de Aku-nna com Chike simboliza justamente as fissuras abertas no interior do próprio sistema igbo – fissuras que, longe de serem meras exceções, facilitaram a penetração do audacioso projeto colonial britânico.

É justamente essa complexa relação entre *colonização, práticas culturais, espaço, gênero e identidade* que esta pesquisa se propõe a analisar. Nosso objetivo central é investigar *como e por que* os deslocamentos se manifestam na vida das personagens femininas das obras selecionadas; e, a partir disso, apontar os embates culturais decorrentes desse processo e o consequente sentimento de (in)adequação a esses novos espaços. Partimos do princípio de que se deslocar é um movimento simultâneo de aproximação e distanciamento, tanto físico quanto simbólico – e é justamente nessa tensão que nossa análise se detém.

Para tanto, os objetivos específicos procuram: analisar os conflitos entre as tradições nigerianas e a colonização britânica; compreender as motivações e circunstâncias que levam as

personagens a se submeterem – ou serem submetidas – aos deslocamentos (translocais e transnacionais); investigar a busca por um lugar que possa, efetivamente, configurar-se como lar; e examinar de que forma esse processo impacta na construção de suas subjetividades ao longo da narrativa. Torna-se imprescindível tratar, também, da pluralidade de sistemas de opressão a que essas personagens estão submetidas – gênero, classe social, raça – e quais estratégias elas utilizam (e se utilizam) para escapar desses aprisionamentos.

Nesse sentido, a noção de *corpos em trânsito* funciona aqui como o fio condutor que percorre toda a investigação, ao designar os movimentos – físicos, culturais, sociais e subjetivos – que as protagonistas experimentam ao longo de suas narrativas, considerando os choques, as negociações, os estranhamentos e as adaptações que moldam a experiência dessas mulheres em territórios estrangeiros ou em transformação. Já a categoria *heroínas desterradas* emerge como a proposição teórica central a que chegamos ao final desse percurso analítico. Desse modo, a noção de *corpos em trânsito* orienta a leitura dos processos de deslocamento que atravessam as narrativas, ao passo que a categoria *heroínas desterradas* condensa os sentidos produzidos por essas experiências.

A fim de traçar as linhas que compõem os caminhos das propostas anunciadas, esta pesquisa se baseia em uma revisão bibliográfica, em que apresentamos uma análise crítica e comparatista dos romances selecionados, bem como de textos teóricos da Crítica Literária e das Ciências Sociais. Isso porque partimos do princípio de que literatura, sociedade e cultura estabelecem uma interação complexa e dialógica: a literatura não apenas reflete o mundo, mas também o refrata e o reimagina.

Antonio Candido (2006) explora essa simbiose entre a obra literária e seu contexto social, propondo uma superação das abordagens tradicionais que oscilavam entre dois extremos: de um lado, a análise puramente sociológica, que corre o risco de ignorar a dimensão artística da literatura; de outro, a leitura exclusivamente estética, que pode deixar de perceber as relações da obra com a realidade histórica e cultural. Nesse sentido, o teórico propõe compreender a literatura a partir da articulação entre forma estética e experiência social. No entanto, os elementos sociais não devem ser entendidos apenas como fatores externos que influenciam a criação artística. Para o autor, eles se tornam parte constitutiva da própria estrutura da obra, atuando na construção de personagens, conflitos, temas e tensões culturais. Nesse processo, a ficção pode tanto reforçar quanto questionar as estruturas de poder vigentes, funcionando como forma de crítica social.

Como afirma o teórico, “[...] sabemos, ainda, que o *externo* (no caso, o social) importa, não como causa, nem como significado, mas como elemento que desempenha um certo papel na constituição da estrutura, tornando-se, portanto, *interno*” (Candido, 2006, p. 13, grifo do autor). Assim, ao incorporar aspectos da vida social, a obra não apenas reproduz a realidade, mas a reinterpreta, produzindo novas camadas de significado. É nesse movimento que a ficção se torna

capaz de evidenciar contradições, questionar hierarquias e revelar experiências frequentemente silenciadas.

Por essa razão, a literatura constitui um campo privilegiado para a análise de fenômenos sociais complexos, uma vez que permite observar como processos históricos e culturais são reelaborados no interior das narrativas. É justamente nessa interação entre forma literária e experiência social que a obra adquire sua riqueza e complexidade, permitindo-nos enxergar a literatura como fenômeno simultaneamente estético e social. Essa é, portanto, a perspectiva teórica que orienta esta tese.

Investigar como esse processo se dá nos romances de Buchi Emecheta – ou seja, como colonização, gênero e deslocamento se inscrevem nas narrativas – exige um arcabouço teórico que dialogue com essas questões. É nesse contexto que as perspectivas da crítica *pós-colonial* e *decolonial* se mostram fundamentais, conforme apresentadas por Ashcroft, Griffiths e Tiffin (2004), Edward W. Said (2007; 2011), Thomas Bonnici (1998; 2005; 2009; 2012), Achille Mbembe (2019) e Françoise Vergès (2020). A fim de discutir sobre as *configurações socioculturais da Nigéria*, tanto no período ancestral quanto colonial e pós-colonial, trazemos, em especial, as vozes de Chinua Achebe (2012, 2019), Toyin Falola (2008; 2010; 2015), Patrick E. Iroegbu (2007), Victor C. Uchendu (1965), Gloria Chuku (2016; 2018) e Oyèrónké Oyěwùmí (2005; 2021). Complementarmente, para analisar as *dinâmicas da Inglaterra do século XX* e os desafios da *imigração* e questões sobre *racismo*, apoiamos nas contribuições de Eric Hobsbawm (2015), Wolfgang Knöbl (2018), Kennetta Hammond Perry (2015), Panikos Panayi (2014) e Peter Fryer (2018).

Para abordar a questão de *gênero* e da *mulher*, respaldamo-nos em obras como as de Chimamanda Ngozi Adichie (2019), bell hooks (2015; 2018), Oyèrónké Oyěwùmí (2005; 2021), Patricia Hill Collins (2000; 2019; 2020) e Beverley Bryan, Stella Dadzie e Suzanne Scafe (2018). Quanto às questões *identitárias*, bem como sobre *diáspora* e *deslocamentos*, recorreremos às ideias defendidas por Frantz Fanon (2008), Édouard Glissant (2005), Edward W. Said (2003), Homi K. Bhabha (1998), Stuart Hall (2003; 2006), Salman Rushdie (1991), Boyce Carole Davies (1994) e Sandra Regina Goulart Almeida (2012; 2016a; 2016b). Ademais, para investigar os arcos de transformação das protagonistas e a própria tessitura de suas trajetórias, dialogamos com os modelos da *jornada do herói*, repensado por Christopher Vogler (2015) e da *jornada da heroína*, de Maureen Murdock (2022), os quais são tensionados frente às especificidades das experiências femininas em contextos pós-coloniais.

Esta tese se desdobra, portanto, em quatro capítulos distintos. No primeiro capítulo, lançamos os alicerces teóricos que sustentarão a análise crítica dos romances selecionados. Através de um mergulho nos conceitos de *colonial*, *colonialismo*, *pós-colonial*, *descolonial* e *decolonial*,

construímos um mapa conceitual que orienta a leitura das obras. Nesse mesmo capítulo, buscamos identificar as marcas das literaturas pós-coloniais contemporâneas que atravessam os textos de Buchi Emecheta. Ademais, apresentamos argumentos que contextualizam como os autores em espaços pós-coloniais têm reconfigurado a epistemologia eurocêntrica, ao mesmo tempo em que destacamos a importância da escrita e da trajetória da autora.

No segundo capítulo, examinamos as complexas configurações socioculturais da Nigéria ancestral, com ênfase nas etnias igbo e iorubá. Analisamos os profundos impactos da colonização sobre a sociedade nigeriana, abordando desde conflitos culturais até as transformações socioeconômicas, políticas e de gênero que redefiniram o país, dando uma atenção especial à discussão do gênero, considerando o protagonismo feminino nos romances selecionados.

No terceiro capítulo, realizamos uma análise literária fundamentada, sobretudo, nas teorias apresentadas nos capítulos anteriores. Iniciamos o capítulo estabelecendo as bases teóricas do *deslocamento* e das *identidades rizomáticas*, compreendidas como construções fluidas e complexas. Em seguida, abordamos os deslocamentos vivenciados por Nnu Ego, Aku-nna e Adah. O capítulo também trata das dinâmicas da Inglaterra do século XX, especificamente sob o jugo do racismo e da xenofobia, dedicando atenção ao papel da mulher negra enquanto imigrante. Observamos, por fim, que o movimento dessas mulheres configura um estado permanente de tensão, que desafia noções de pertencimento e impõe a constante renegociação de identidades diante de sentimentos de (in)adequação e estranhamento nos novos espaços habitados.

No quarto e último capítulo, adotamos a perspectiva da literatura comparada para explorar os fios que conectam as obras analisadas. Essa abordagem nos permitiu identificar os eixos temáticos que atravessam as narrativas, formando um mosaico de aproximações e contrastes. Investigamos, então, como as subjetividades femininas – marcadas pela maternidade, pelos deslocamentos, por dores e pela solidão – são moldadas pelas transformações sociopolíticas e culturais. O capítulo também se debruçou sobre a busca por espaços de acolhimento e os processos de reconstrução identitária, propondo a noção de *heroínas desterradas* para pensar os impasses do retorno e as fraturas que atravessam essas trajetórias.

2 DO COLONIAL AO PÓS-COLONIAL: VIOLÊNCIAS, RESISTÊNCIAS E RUPTURAS

A análise das dinâmicas que estruturam as sociedades contemporâneas, particularmente no que diz respeito às identidades e às produções literárias, implica reconhecer os efeitos persistentes do sistema colonial. É a partir desse horizonte que esta pesquisa se insere nos Estudos Pós-Coloniais e na Teoria Pós-colonial, tornando necessário, desde o início, explicitar os contornos desses campos teóricos. Nessa perspectiva, os Estudos Pós-Coloniais e a Teoria Pós-colonial se consolidam como instrumentos de investigação dos processos sociais, culturais e políticos nos países marcados pela colonização europeia entre os séculos XV e XX.

Há um consenso entre críticos de que o início dos estudos Pós-coloniais ocorreu com o livro *Orientalismo*, do palestino-estadunidense Edward W. Said, publicado em 1978. Rebatendo a forma como os orientais são representados por diversas áreas do saber, Said possibilitou que os binarismos criados pelo Ocidente, como a própria dualidade entre *Oriente* x *Ocidente*, fossem questionados. Como consequência, a perspectiva do teórico direcionou as análises sobre o imperialismo e os textos coloniais, e traçou o rumo dos Estudos Pós-coloniais e da Teoria Pós-colonial.

Ainda que exista convergência quanto ao surgimento dos Estudos Pós-Coloniais, conforme aponta Thomas Bonnici (2005), permanece a ausência de um entendimento universal acerca de sua delimitação conceitual. O autor propõe, nesse sentido, duas possibilidades de abordagem: a primeira voltada à descrição dos acontecimentos nos contextos pré e pós-independência; a segunda dedicada à análise dos processos históricos desde a colonização até os dias atuais.

Baseado nos estudos de Ashcroft *et al.* (1995), Bonnici (2005) esclarece que há, ainda, estudiosos que relacionam o pós-colonialismo ao pós-modernismo, enquanto outros reconhecem que essas abordagens são estratégias culturais com características específicas, arraigadas em espaços e tempos históricos distintos. Todavia, é importante destacar que, apesar dessas divergências, esses acadêmicos concordam que o legado do pensamento colonial penetrou profundamente na língua, cultura e estruturas sociais de diversas sociedades em diferentes continentes, deixando cicatrizes profundas devido à suposta “superioridade europeia”.

Por outro lado, especialmente com os movimentos pró-independência e o avanço da conscientização política, ocorre, segundo Bonnici (2012), um processo de *descolonização cultural*, por meio do qual os povos submetidos ao domínio europeu buscam recuperar suas identidades a partir do retorno às próprias origens. Nesse contexto, as produções literárias decorrentes desse processo passam a abordar temas como as guerras, a experiência do domínio imperial, o multiculturalismo e a memória coletiva. Diante dessas especificidades, torna-se evidente a insuficiência da teoria europeia para interpretar tal produção, o que contribui para o surgimento da *teoria literária pós-colonial*.

Este capítulo propõe, portanto, uma trajetória analítica que parte das bases históricas e ideológicas da colonização para alcançar as nuances do pensamento pós-colonial e de(s)colonial. Para tanto, a discussão é segmentada em diferentes momentos fundamentais. Inicialmente, examina-se o processo de colonização e as categorias de colônias, destacando como o conceito de raça foi instrumentalizado para a manutenção do poder. Em seguida, discute-se o binarismo entre descolonização e decolonialidade, questionando se o fim administrativo da colonização implica, de fato, liberdade. A partir desse cenário, investiga-se a origem das produções literárias pós-coloniais, compreendendo o texto como ferramenta de cura e resistência. Por fim, o capítulo aborda as narrativas contemporâneas e os traços presentes nas produções de Buchi Emecheta, concluindo com a trajetória da autora e com seus papéis como mulher, mãe e escritora no contexto do legado colonial e da diáspora.

2.1 O PROCESSO DE COLONIZAÇÃO

Entre os séculos XV e XX, as frequentes navegações europeias desempenharam um papel crucial na expansão pelo globo. Sob o discurso científico de superioridade racial (neste caso, dos brancos como superiores aos não brancos), iniciou-se um processo violento e devastador em diversos territórios globais: a *colonização*. Embora existam semelhanças entre as várias sociedades colonizadas, é crucial compreendermos as distinções que as caracterizam.

Segundo Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin (2004), podemos sistematizar as colônias em três categorias, compreendidas como: 1. *colônias de povoadores*, 2. *colônias de sociedades invadidas* e 3. *colônias de sociedades duplamente invadidas*. Nas *colônias de colonizadores* (América espanhola, Brasil, Estados Unidos da América, Canadá, Austrália, Nova Zelândia), a terra foi ocupada por colonos europeus que conquistaram, mataram ou deslocaram as populações indígenas. Uma modalidade de civilização europeia foi transplantada nesse vazio e os descendentes de europeus, mesmo após a independência política, mantiveram o idioma não indígena.

Nas *colônias de sociedades invadidas*, como no caso da África, as populações foram colonizadas em seus próprios territórios. Portanto, nas palavras dos teóricos, já possuíam ideologias e organizações sociopolíticas, embora marginalizadas pelos colonizadores. O idioma europeu dificilmente substituiu o idioma nativo. Por outro lado, serviu como forma de comunicação com outras sociedades ou mesmo para manter relações com a metrópole.

Já as *colônias de sociedades duplamente invadidas*, se referem ao espaço ocupado pelas sociedades indígenas das ilhas do Caribe, as quais foram completamente exterminadas nos primeiros

cem anos. A população atual veio da África, da Índia, do Oriente Médio e da Europa, e é o resultado do deslocamento, do exílio ou da escravidão.

Nesse contexto, tem-se como objetivo a exploração das colônias para o enriquecimento da metrópole. Conforme argumenta Bonnici (2009), esse tipo de colonialismo, que ocorre após o Renascimento, envolve a implantação de colônias em territórios distantes, em uma estrita relação com o capitalismo. Como resultado, estabeleceu-se um relacionamento desigual nos âmbitos econômico, social e cultural entre os colonizadores e os colonizados.

Contudo, essa disparidade não se limitava apenas à exploração material. Uma vez que o pensamento europeu se impregnou de ideias científicas insidiosas, em que a questão da raça desempenhou um papel significativo na relação entre o colonizador e o colonizado. De acordo com o intelectual, os termos *raça*, *racismo* e *preconceito racial* são oriundos dessa posição hegemônica europeia, o que serviu como justificativa para introduzir o regime escravocrata nos países colonizados, além de fundamentar a ideia de que os territórios coloniais eram habitados por seres “naturalmente” inferiores. Esse pensamento foi reforçado pelas teorias científicas do século XIX, como o *Darwinismo Social* e o *Positivismo*, de August Comte. Nesse sentido, as características biológicas e geográficas serviram para explicar as diferenças morais, psicológicas e intelectuais entre as pessoas, em que a raça se tornou fundamental para manter o pensamento colonialista, pautado na ideia de classificação dos seres humanos e consequente subjugação dos povos colonizados.

A fim de explicitar o uso do vocábulo *raça*, Bonnici (2009) faz uma diferenciação entre raça enquanto sentido fenotípico, geográfico e biológico. Na acepção fenotípica, *raça* é um conjunto de traços físicos que permitem a identificação de indivíduos como pertencentes a um determinado grupo. Na acepção geográfica, *raça* denota a localização da origem, como “africana” ou “europeia”. No sentido biológico, *raça* é subespécie, ou seja, denota uma população geneticamente diferente. Como se observa, raça não tem a ver com inteligência ou habilidades, sendo apenas mais uma estratégia desumana e perversa do pensamento colonial⁶.

Com base no discurso etnocêntrico, os colonizadores utilizaram a linguagem como uma potente ferramenta de controle e repressão em relação à alteridade, especialmente pelos binarismos que relegaram os demais povos e culturas aos estereótipos de negatividade e inferioridade. Nesse ponto, os missionários europeus tiveram papel central, uma vez que eram intermediários entre os nativos e os poderes coloniais e “descobriram, assim, que em toda a África a escola era o meio mais eficaz e mais importante para a evangelização cristã” (Bonnici, 2012, p. 218).

⁶ Embora a Europa tenha alimentado essa ideia de “raça superior”, trata-se de uma afirmação não apenas falaciosa, como também contraditória, já que a composição étnica dos países europeus é tão mista quanto a de qualquer outra sociedade.

Ashcroft *et al.* (2004) argumentam que a presença da escrita talvez seja o elemento de maior impacto durante a colonização, especialmente pelo fato de a escrita se tornar não apenas um instrumento comunicativo, mas uma forma “totalmente diferente e intrusiva (invasiva) para o conhecimento e a interpretação⁷” (Ashcroft *et al.*, 2004, p. 81). Como defendem os teóricos, o peso da escrita é superior à introdução de um novo idioma, como o inglês, uma vez que a imposição da cultura escrita em sociedades baseadas na oralidade mudou a forma como elas se organizavam, liam e compreendiam o mundo. Essa imposição gerou uma fragmentação do mundo e da própria identidade desses indivíduos.

Para entender sobre essa forma de controle exercida pelos colonizadores, ressaltamos os estudos realizados por Michel Foucault (1988) a respeito do *poder*. Para o autor, o poder deve ser compreendido não como repressão, mas como *controle*, inserindo-se nas próprias estruturas das sociedades por meio de normas e condutas que o estudioso nomeia de *biopoder*. O biopoder busca, então, controlar os corpos sob a ordem social, sendo peça central para manter essa relação desigual entre os europeus e não europeus. Nos dizeres de Bonnici (2009, p. 259), “a hegemonia do discurso ocidental é o método pelo qual os dominadores conseguem oprimir os subalternos através da aprovação aparente dessas mesmas classes sociais, especialmente pela cultura”. (Bonnici, 2009, p. 259).

Dialogando com a proposta de Foucault, o filósofo camaronês Achille Mbembe (2018) propõe uma ampliação crítica do conceito de *biopoder*. Em *Necropolítica*, o autor argumenta que a guerra, o colonialismo, o racismo e os estados de exceção revelam formas de poder que ultrapassam a simples gestão da vida e se orientam pela produção sistemática da morte. Nessa perspectiva, a política moderna não pode ser entendida apenas como um espaço de racionalidade e autonomia, mas também como um campo onde a destruição de corpos e populações inteiras se converte em estratégia de governo.

Um dos aspectos centrais da obra é a articulação entre *racismo* e *biopoder*. Mbembe (2018) retoma a tese foucaultiana segundo a qual o racismo constitui uma tecnologia política que torna aceitável o exercício do poder de matar. Ao estabelecer divisões entre grupos humanos, o racismo legitima a eliminação física ou simbólica daqueles considerados ameaças à ordem social. Nesse sentido, a morte do outro passa a ser interpretada como condição para a segurança e a sobrevivência dos grupos dominantes. Desse modo, a desumanização racial dos povos colonizados permite que a eliminação física de populações inteiras seja percebida como legítima ou necessária, configurando aquilo que Mbembe identifica como uma política sistemática da morte: a *necropolítica*.

⁷ No original: Entirely different and intrusive (invasive) orientation to knowledge and interpretation.

O martinicano Aimé Césaire (1978), em *Discurso sobre o colonialismo*, faz duras críticas a essa “suposta” civilização europeia. Segundo o estudioso, o período da colonização foi o esvaziamento de sociedades, “de culturas espezinhadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas” (Césaire, 1978, p. 25). O teórico expõe o lado obscuro dessa barbárie, mostrando essa faceta do colonialismo que desestabiliza os termos em que se assentavam, comumente, a ideia de que a colonização era sinônimo de civilização e progresso. Isso é, justamente, o que a colonização não é. Sua ação, respaldada *na e pela* violência, seja ela simbólica ou física, “coisifica” o outro de forma desumana e desigual.

Dessa forma, compreende-se que a colonização dividiu o mundo entre dois polos distintos: de um lado, o *colonizador*, que representava o centro, a ciência, a civilização e o progresso; e, do outro, o *colonizado*, que representava a inferioridade, a promiscuidade, a selvageria e a ignorância. Como ressalta Bonnici (2009), constituindo-se enquanto centro e relegando tudo o que havia fora dele como periferia da cultura e da civilização, a Europa sentia-se na incumbência, sob diversos pretextos, de “salvar” as civilizações não europeias.

Como consequência, o colonizado foi incentivado a receber e a compartilhar as dádivas da civilização, considerando que esse futuro promissor foi sempre preterido pelo colonizado. Contudo, essa “ação civilizadora”, levada ao interior pelo colonizador, era tão bem preparada que encobria a violência e a degradação às quais foram submetidos os nativos. A imposição desse processo “civilizatório” velava a verdadeira razão da ação dos colonizadores, como ressalta Bonnici (2009): a exploração de matérias-primas a fim de alimentar o processo de industrialização crescente nos países europeus.

Em consonância, Mbembe (2019) afirma que a segunda era do colonialismo surge como resultado direto da Revolução Industrial. Enquanto a primeira era foi impulsionada pela economia do tráfico e das plantações, encerrando-se, em especial, com as independências dos Estados Unidos e da América Latina entre os séculos XVIII e XIX, a segunda se distingue pelo duplo imperativo de assegurar acesso às matérias-primas e estabelecer mercados para os produtos industriais. Segundo o teórico, com a exceção das possessões portuguesas de Moçambique e Angola, o restante da África se tornou o epicentro da segunda onda do colonialismo. Essa fase foi marcada por uma intensa exploração que moldou o caminho para o que ficou conhecido como “imperialismo moderno”.

Baseada nos estudos de Peter Ekeh, Françoise Vergès (2020) reforça a importância de compreendermos que a colonização não é apenas um capítulo histórico isolado, mas algo que deixou um impacto duradouro nas sociedades e estruturas sociais. Nesse sentido, a teórica faz uma distinção entre *colonização* e *colonialismo*. Para ela, a colonização se refere a um evento ou período específico

no passado, enquanto o colonialismo é um processo ou movimento contínuo, um fenômeno social amplo que persiste devido à permanência das estruturas sociais resultantes das ações colonizadoras do passado.

Assim sendo, como reforça Bonnici (2005, p. 21), o colonialismo pode ser definido como um sistema de dominação que envolve a exploração militar, econômica e cultural de um país sobre outro, como exemplificado pela invasão e subsequente exploração europeia na África, Ásia e América a partir do século XV. Portanto, entende-se que essa segunda onda do colonialismo não exigia apenas tributos, bens e riquezas dos países conquistados, mas reestruturava as economias dessas nações de tal modo que o relacionamento entre o colonizador e o colonizado ficou mais complexo e intrincado, envolvendo o intercâmbio de recursos materiais e humanos.

2.2 DE(S)COLONIZAÇÃO COMO SINÔNIMO DE LIBERDADE?

O período pós-guerra, que abrange as décadas de sessenta e setenta, representou um marco crucial na história da África: a conquista da independência política de suas nações. De acordo com Bonnici (2012), intelectuais como Ngũgĩ (1986) e Huggan (1995) perceberam esse momento de profundas transformações como o fim da colonização, interpretando-o como o processo de *descolonização*. Nessa perspectiva, eles “consideram o colonialismo como uma fase histórica e que o renascimento da cultura indígena outrora florescente anulará todos os malefícios que informaram a cultura no período pós-colonial” (Bonnici, 2012, p. 32).

Dessa forma, a luta pela descolonização se inicia como um movimento que vai além das esferas políticas convencionais, representando uma aspiração mais profunda de alcançar uma existência plena. Prevalece a crença de que, ao romper com os vínculos coloniais, uma identidade anteriormente perdida poderia ressurgir, permitindo assim a manifestação de um poder original e singular.

Para Mbembe (2019), dada a natureza singular da produção histórica, a busca por uma descolonização plena, inseparável da política do futuro, demandava a inventividade na criação de novas imagens de pensamento. O desenlace sempre objetivou fechar os parênteses de um mundo composto por duas categorias de pessoas: os *sujeitos agentes* e os *sujeitos objetos*. Nesse caso, portanto, a descolonização é considerada como um marco histórico que encerra a era colonial.

De acordo com Mbembe (2019), o Haiti inaugura a descolonização na experiência negra ao materializar o pensamento de independência por meio da abolição e da fundação de um Estado livre. Contudo, essa primeira ruptura, embora necessária, é insuficiente para produzir reconhecimento ou transformar as estruturas de poder herdadas da colonização. Nesse cenário, a descolonização representa uma espécie de reencontro desse sujeito consigo mesmo de maneira forçada. Não é o

desdobramento de um desejo intrínseco de liberdade, mas de uma exterioridade aparentemente desprovida de qualquer potencial de metamorfose, que não põe fim à submissão econômica, política e ideológica das antigas colônias. Afinal, as raízes do colonialismo são profundas e abrangentes, tornando ilusória a ideia de haver uma libertação total da influência colonizadora.

A partir disso, o intelectual propõe a necessidade de uma segunda abolição, por ele denominada *autoabolição*, um processo de libertação da parte servil que constitui o *eu* e de construção de um *eu singular*. Para Mbembe (2019), trata-se de um movimento capaz de reconfigurar o sujeito, a democracia e a política a partir da preservação da vida e do rompimento com a lógica extrativista que sustenta a ordem colonial.

A ideia de que o acréscimo do prefixo *des* seria capaz de anular o processo colonial, como se fosse possível recuperar um passado intocado, revela-se ilusória. Diante disso, mostra-se insuficiente qualquer abordagem da descolonização que se limite ao encerramento formal do período colonial e à eliminação de seus vestígios. A busca pela emancipação econômica, social e cultural não significa ignorar essas marcas, mas sim reconhecer e enfrentar as complexidades desse legado.

Ao discutir sobre os feminismos decoloniais, Vergès (2020) traz argumentos importantes para o esclarecimento da permanência desse pensamento colonial na contemporaneidade. Ela salienta que o racismo, o sexismo e o etnicismo estão profundamente enraizados em todas as formas de dominação, mesmo diante da não existência de regimes coloniais. Embora a teórica fale, exclusivamente, da situação da França, podemos ampliar sua análise para as demais sociedades que, no passado, sofreram o processo de colonização.

A pesquisadora argumenta que a noção de *colonialidade* é essencial para entendermos a situação francesa contemporânea, pontuando a impossibilidade de conceber um processo de descolonização que tenha simplesmente encerrado o impacto duradouro do colonialismo. Como argumenta Edward Said (2011), não há como dizer que o imperialismo, de repente, se transformou em uma página virada. Toda uma herança de vínculos ainda conecta os países colonizados aos seus respectivos colonizadores. Para Vergès (2020), a mentalidade estabelecida pela Europa no século XVI persiste na contemporaneidade por meio de diversas formas de controle, incluindo violência, fé, lei, cultura, entre outras. Essa colonialidade também resulta em uma política que considera algumas vidas como descartáveis.

Fábio Ribeiro, tradutor da obra *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*, de Achille Mbembe (2019), faz uma distinção significativa para essa discussão. No prefácio da obra, ele explica que o vocábulo *descolonizar* é mais estabelecido no português (diferentemente do francês, por exemplo), enquanto *decolonizar* é de criação recente. Em francês, o único termo é *décoloniser*. Embora não haja um consenso, o tradutor aponta que o termo *descolonizar* geralmente se refere ao

marco histórico, isto é, ao fim do período colonial (geralmente intrínseco aos movimentos de independência), ao passo que *decolonizar* geralmente implica a abordagem ética e epistemológica de transcender a herança colonial, visando a instauração de uma realidade autenticamente renovada.

Nesse sentido, quando Mbembe (2019) e Vergès (2020)⁸ falam sobre uma descolonização que transcenda a mera dimensão legal na luta pela independência, defendendo a busca por um processo intrincado e contínuo, permeado por lutas constantes e uma autoabolição, eles estão defendendo o que, em português, podemos entender pelo vocábulo mais recentemente empregado: *decolonizar*.

Catherine Walsh (2009), em seu livro *Interculturalidad, estado, sociedade: luchas (de)coloniales de nuestra época*, defende o uso do termo *decolonial* porque, segundo a autora, o uso do -s em *descolonial* sugere uma ideia acabada, desfeita, enquanto a supressão do -s indica algo mais profundo e contínuo. Ela explica que a intenção por trás do termo *decolonial* é destacar a necessidade de adotar uma postura ativa e persistente de intervir e transgredir. Essa escolha de palavras busca destacar a natureza enraizada e persistente da luta contra o colonialismo em vez de sugerir um mero processo de desfazimento.

Assim sendo, a teoria *decolonial* muitas vezes se concentra em questões relacionadas à epistemologia, ou seja, como o conhecimento é produzido, disseminado e legitimado, e como isso está ligado ao colonialismo. A supressão do -s busca, portanto, enfatizar que os processos histórico-administrativos de descolonização não garantem que os discursos que circulam nele e sobre ele tenham superado a lógica colonial.

2.3 A ORIGEM DAS PRODUÇÕES LITERÁRIAS PÓS-COLONIAIS

O termo *pós-colonial*, como esclarece Bonnici (2005; 2012), pode ser compreendido de duas maneiras distintas: como um *arquivo temporal* ou como um *arquivo ideológico*. Na primeira perspectiva, ele é considerado como o período que descreve tanto os acontecimentos pré-independência nas colônias, como as experiências das colônias após a independência. Já o segundo aspecto abrange todas as atividades e todos os acontecimentos a partir da colonização até o momento atual. Neste último, o teórico propõe considerar países que ainda não conquistaram a independência política, minorias excluídas e ex-colônias subjugadas a formas neocoloniais, especialmente através do capitalismo e da globalização.

⁸ Importante destacar que o idioma de ambos os autores é o francês, onde não há essa distinção entre *descolonizar* e *decolonizar*.

É justamente essa segunda acepção, a ideológica, que orienta a análise neste trabalho. Defendemos a perspectiva de que o pós-colonialismo não deve se restringir ao período pós-independência, uma vez que o prefixo *pós* não implica, necessariamente, o fim do domínio colonial. Pelo contrário, entendemos que o termo deva ser interpretado como abrangendo toda a cultura afetada pelo processo imperial, desde o momento da colonização até os dias atuais.

Mas como esse pensamento pós-colonial, entendido em seu sentido mais amplo, foi se constituindo ao longo do tempo? Para Mbembe (2019), é possível identificar três momentos cruciais que resultaram em seu desenvolvimento. O primeiro deles seria o das lutas anticoloniais, as quais são precedidas e acompanhadas pela reflexão dos colonizados sobre eles mesmos e as contradições resultantes de seu estatuto duplo de “indígenas” e de “sujeitos”, num discurso que gira em torno de uma política da autonomia e de uma vontade cidadã.

O segundo momento é situado normalmente em torno da virada dos anos 1970 para os anos 1980, com a publicação da obra *Orientalismo*, de Edward Said, em 1978. Uma das contribuições decisivas de Said foi demonstrar que o projeto colonial não se reduzia ao domínio militar e econômico, mas também era sustentado por uma complexa infraestrutura discursiva e simbólica responsável por produzir representações, saberes e formas de legitimação da dominação colonial. A partir desse momento, a crítica pós-colonial ganhou maior projeção e passou a dialogar com diferentes tradições intelectuais voltadas à análise das experiências coloniais e de seus efeitos históricos.

Conforme observa Mbembe (2019), é nesse contexto que também surge o pensamento afro-moderno, desenvolvido nas fronteiras do Atlântico e marcado por uma perspectiva transnacional, moldada pelas experiências de afro-britânicos, afro-estadunidenses e afro-caribenhos. Essa corrente desloca o foco da análise para as experiências da diáspora africana e para os processos de racialização que produzem formas de exclusão, questionando as categorias que historicamente negaram à população negra o reconhecimento enquanto sujeitos históricos.

O terceiro estágio é caracterizado, segundo o teórico, como o epicentro de nossa era. Nele emerge o fenômeno abrangente da globalização, o qual implica não apenas a difusão generalizada de mercadorias, mas também a apropriação indiscriminada de todos os recursos naturais, das produções humanas e, em última instância, da totalidade da vida. Para o filósofo, a análise crítica das formas atuais de manipulação da vida ganha profundidade quando contextualizada nas estruturas históricas do capitalismo, incluindo a escravidão e a colonização. Por isso, a crítica pós-colonial deve ser

pensada a partir do século XIX, momento em que a mercantilização da propriedade privada⁹ ocorreu de maneira concomitante com a mercantilização de pessoas.

Embora seja inegável que essas migrações tenham sido resultado de imposições brutais, o filósofo, apoiando-se em Paul Gilroy, destaca que esse momento foi, paradoxalmente, uma fase em que as pessoas, arrancadas de suas terras, aprenderam a conceber comunidades para além de suas origens. Isso significou transcender as limitações da repetição histórica e engendrar novas formas de mobilização e solidariedades transnacionais.

É a partir dessa compreensão – de que a ferida colonial também produziu, contraditoriamente, ferramentas de transcendência – que Mbembe (2019) articula sua proposta de *introspecção e cura*. Para o autor, trata-se de um movimento indispensável de desvinculação dos padrões mentais e discursivos impostos pelo colonialismo, que permite reabilitar as formas de linguagem e conhecimento silenciadas e marginalizadas. Somente por meio dessa reflexão se torna possível a emancipação definitiva da alienação colonial.

Assim sendo, o ato de “retornar a si” é, nas palavras de Mbembe (2019), uma jornada de “sair de si”: abandonar as restrições de nossos universos particulares para que os vestígios do passado colonial se tornem, na contemporaneidade, objetos de ação simbólica e prática. Mais do que um movimento de resiliência diante das adversidades históricas, essa jornada revela a capacidade humana de reimaginar identidades e construir laços que ultrapassam fronteiras, contribuindo para uma consciência coletiva mais aberta e inclusiva.

O intelectual esclarece, por fim, que o pensamento pós-colonial não adota uma postura antieuropeia. Em vez disso, busca um encontro com a Europa e os mundos por ela transformados. Ao explorar as intrincadas experiências e implicações do colonialismo e do imperialismo, ele nos instiga a abraçar uma interpretação alternativa da nossa modernidade global. Nesse cenário, a Europa deixa de ser o epicentro do mundo, cedendo espaço a uma contemporaneidade abrangente e inclusiva, capaz de abraçar a riqueza da diversidade inerente à nossa era globalizada.

É nesse cenário que a literatura emerge como um campo privilegiado de ação. Nas margens africanas do Atlântico, como assevera Mbembe (2019), as raízes do pós-colonialismo ganham força com a palavra escrita. Embora o ato literário não se configure como uma psicanálise direta, revela-se como um intrincado sistema de simbolização com uma missão fundamental: a promoção da cura. O texto se torna, então, uma resposta artística à experiência de exclusão, uma reação profunda à sensação de estar à margem.

⁹ A mercantilização da propriedade privada é um processo em que a posse de terras e bens é transformada em mercadorias. A terra, antes vista como um bem comum ou de subsistência, torna-se uma propriedade privada a ser comprada e vendida.

Para compreender a natureza dessa exclusão, o filósofo analisa como ela opera no discurso ocidental. Segundo Mbembe (2019), essa exclusão se manifesta de três maneiras principais: primeiro, como negação expressa na linguagem; segundo, como forma de repressão; terceiro, como força destrutiva. A África é retratada como algo que gera prazer e repulsa simultaneamente, mas essa representação se funda na ideia de um vazio e de uma ruína originais.

É precisamente a partir dessa ruína – desse lugar de ausência e de objeto – que a literatura africana irá operar sua inversão. A ruína é agora apropriada pela ficção e transformada em matéria-prima criativa. Torna-se, assim, *presença*. O que era silêncio ganha voz; o que era ausência ganha corpo. Essas narrativas não são, portanto, apenas um reflexo das experiências passadas, mas um veículo ativo na reconfiguração do presente. A palavra escrita transcende seu papel meramente reflexivo e se transforma em potência, capaz de influenciar as percepções coletivas e a desafiar as estruturas opressivas, pavimentando caminhos para a reconstrução futura.

A *crítica pós-colonial* se preocupa, nesse sentido, com a preservação e a documentação dos materiais produzidos pelos povos que, por séculos, foram rotulados como “selvagens”, “primitivos” e “incultos”. Ela busca recuperar fontes alternativas que revelam a força cultural dos povos colonizados, ao mesmo tempo em que reconhece as distorções produzidas pelo imperialismo e ainda mantidas pelo sistema capitalista atual (Bonnici, 1998, p. 11). As literaturas pós-coloniais se referem, desse modo, às obras produzidas por pessoas cujos países foram alvo da colonização europeia, principalmente da Inglaterra, da França, da Espanha, de Portugal e da Holanda.

Nesse sentido, a consolidação da literatura pós-colonial está intrinsecamente ligada à resistência cultural contra a imposição colonial, que moldou estruturas sociais, econômicas e culturais ao afirmar costumes europeus como superiores. As marcas desse processo persistem na linguagem e na literatura, historicamente instrumentalizadas pelo imperialismo, mas também reapropriadas como espaços de resistência, evidenciando a interseção entre *colonialismo*, *identidade* e *literatura*.

Para esclarecer sobre as primeiras produções pós-coloniais, Ashcroft *et al.* (2004) defendem que há duas fases. A primeira consiste na consciência nacional ou regional, funcionando como afirmação da diferença em relação ao centro imperial, em que surgem textos produzidos por “representantes” do poder imperial, como, por exemplo, viajantes e turistas e os diários de viagem. Tais textos e reportagens, ao detalhar costumes, fauna, flora e língua, enfatizam a metrópole em detrimento da colônia, privilegiando o centro em detrimento da periferia.

A segunda fase é a literatura produzida “sob licença imperial” por “nativos” ou “excluídos”. Escreve-se na língua da cultura dominante que esses indivíduos adotaram temporária ou permanentemente diante de uma posição privilegiada, com pleno acesso à educação e à cultura. Ao serem educados nas metrópoles, esses indivíduos se sentiam enaltecidos pelo privilégio de se

expressarem na língua europeia (Bonnici, 2012, p. 24). Embora a maioria dos temas abordados carregasse consigo certo tom subversivo, esses escritores não podiam ou não desejavam reconhecer plenamente essas potencialidades. Ademais, as imposições do poder imperial, visando à manutenção da ordem, não toleravam qualquer expressão que pudesse divergir dos padrões canônicos ou políticos estabelecidos.

Baseados na proposta de Edward Said, Ashcroft *et al.* (2004) defendem que esse processo nada mais é do que uma *afiliação consciente* sob o disfarce de *filiação*. Consequentemente, tem-se uma imitação do centro diante da busca pela aceitação, de modo a ser adotado e incorporado. Como resultado, a periferia negou suas origens e mergulhou profundamente na cultura importada. Bonnici (2012), em acordo com este pensamento, ressalta que o desenvolvimento de literaturas dos povos colonizados surgiu como “[...] imitação servil de padrões europeus, atrelada a uma teoria literária unívoca, essencialista e universalista” (Bonnici, 2012, cap. 1).

Nesse sentido, é comum, de acordo com Ashcroft *et al.* (2004), que os primeiros textos pós-coloniais não sejam expressamente revolucionários, ainda que tratem de situações de violência ou da potência histórica das culturas nativas suplantadas e desvalorizadas. Por outro lado, quando o colonizado adota de maneira consciente a língua do colonizador, ele passa a desenvolver seus próprios procedimentos linguísticos – e a revolucionar a literatura. Na situação específica da Nigéria, foco desta pesquisa, o inglês passa a ocupar espaço na fala e na escrita dos nigerianos. Por meio dessa potente ferramenta, os colonizados encontraram meios não apenas para se expressar, como também para serem ouvidos, lidos e compreendidos. Assim, o domínio do idioma do colonizador deu a eles a possibilidade de disseminarem suas ideias e construírem uma consciência coletiva, mostrando a história sob outros ângulos, ainda que estivessem no idioma europeu.

Na infância, Buchi Emecheta vivenciou um episódio marcante relacionado ao uso da língua europeia, quando sua professora tentou puni-la após ela expressar seu desejo de se tornar escritora. Após esse incidente, Emecheta reflete de maneira incisiva sobre a ironia e inconsistência na atitude da docente, considerando que o inglês foi a língua na qual foi instruída a escrever na escola. Para a autora, pareceu que a professora atribuiu ao inglês um status superior, ao qual os africanos não deveriam, e talvez não pudessem aspirar. Em contrapartida, a intelectual, apesar dos inúmeros desafios enfrentados, enfatiza que escolheu o inglês como a língua para publicar suas numerosas obras, mesmo sendo sua quarta língua. Essa escolha demonstra a resiliência de sua vontade e expressão escrita, desafiando as expectativas limitadoras impostas por concepções eurocêntricas.

Por essa razão, Ashcroft *et al.* (2004) salientam que a discussão da escrita pós-colonial é, também, a discussão do processo pelo qual a língua, com seu poder, e a escrita, com sua autoridade, foram arrancadas da cultura europeia dominante. Assim, quando o colonizado incorpora criticamente

elementos da cultura imperial, desestabiliza o sistema, pois “[...] subverte as percepções e a visão de mundo do colonizador. O colonizado, portanto, toma para si o que lhe foi imposto e o faz seu, refletindo a própria situação” (Bonnici, 2005, p. 12). Por fim, Ashcroft *et al.* (2004) esclarecem que, embora a colonização tenha ocorrido em diferentes continentes e idiomas, há algo em comum entre essas produções: todas surgiram da experiência colonial e se afirmaram ao colocar em primeiro plano a tensão com o poder imperial.

É precisamente esse embate que atravessa as obras de Buchi Emecheta. Em seus romances, a experiência da colonização não aparece como pano de fundo, mas como força ativa que desestabiliza as estruturas tradicionais. A autora concentra seu olhar, sobretudo, nas consequências desse processo sobre as mulheres, as famílias e as comunidades nigerianas, expondo como a presença colonial não apenas subjuga, mas também desintegra, por dentro, a cultura que pretende dominar.

Nas obras da autora escolhidas para esta tese, a tensão colonial é um dos elementos centrais das narrativas. Em *As alegrias da maternidade*, a protagonista Nnu Ego enfrenta as adversidades de criar seus filhos em meio a um período de transformações sociais e políticas, influenciado pela imposição colonial. Nnu Ego se vê compelida a se conformar com as leis e os costumes dos colonizadores britânicos, mesmo que esses estejam em desacordo com seus próprios valores e crenças.

No romance *Cidadã de segunda classe*, Adah nutre, desde a infância, uma visão positiva sobre a Inglaterra, sonhando com uma vida melhor na metrópole. No entanto, seu sonho é abruptamente frustrado nas primeiras horas em solo britânico. Em *No fundo do poço*, os desafios enfrentados pela personagem são amplificados, incluindo o racismo, a discriminação e a pobreza, constantemente lembrando-a de sua posição como ex-colonizada. Já em *Preço de Noiva*, a experiência de Aku-nna é marcada por um desajuste fundamental: educada sob os valores coloniais, sua visão de mundo constantemente tensiona as normas da comunidade igbo, revelando as fraturas deixadas pelo processo de colonização.

Seja na luta de Nnu Ego para preservar seus valores, na frustração de Adah ao confrontar a metrópole, ou no desajuste de Aku-nna com sua comunidade, todas vivem as fraturas da colonização. Essas narrativas oferecem, portanto, uma percepção aguda sobre a vida daqueles cuja identidade e cultura foram transformadas pelo colonialismo – e é justamente nesse gesto de dar forma ao que foi silenciado que a escrita de Emecheta encontra sua potência. Eis, portanto, o sentido da afirmação de Bonnici (2005) de que “[...] os colonizados encontraram meios para utilizar regras, frequentemente eurocêtricas, para resistir à opressão. A língua europeia serviu como instrumento de subversão [...]” (Bonnici, 2005, p. 11).

Os Estados Unidos, segundo Ashcroft *et al.* (2004), foram a primeira sociedade pós-colonial a desenvolver uma literatura dita nacional, no final do século XVIII. A produção dessa literatura corroborou para a discussão sobre a relação entre literatura e lugar; literatura e nacionalidade e sobre a adequação de formas literárias herdadas. Assim, esse desenvolvimento de nacionalidade por meio da literatura se torna um importante veículo para expressar as diferenças em relação à metrópole. Para os teóricos, uma vez que a Revolução Estadunidense resultou em sucesso econômico e político, sua literatura passou a ser aceita. Contudo, é crucial ressaltar que essas obras foram reconhecidas como uma ramificação da literatura-mãe.

Com o passar do tempo, a extensa produção literária estadunidense, fortemente marcada por distintas características das obras inglesas, culminou na sua consolidação como uma entidade independente. Foi assim que, segundo os autores, o conceito de diferenças literárias nacionais “dentro” da própria escrita inglesa se estabeleceu. Hoje, pode-se observar esse fenômeno em outros países que outrora foram colonizados pela Inglaterra, tais como a Austrália, a Índia e a Nigéria. Como defendem os teóricos, essas literaturas devem ser vistas, também, como formações nacionais distintas, em vez de “ramificações”, uma vez que estão relacionadas à história social e política de cada país, e podem ser lidas como importantes imagens para a identidade de cada uma dessas nações.

Esse desenvolvimento de literaturas e críticas nacionais, como afirmam os intelectuais, é fundamental para os estudos pós-coloniais. Sem essa consciência nacional primária ou mesmo sem os estudos comparativos entre as tradições nacionais, os teóricos afirmam que não haveria como surgir o discurso pós-colonial. Isso porque as teorias e os modelos de literaturas pós-coloniais não poderiam emergir até que as nações colonizadas fossem vistas de forma única e individual, com uma estrutura centrada em suas próprias tradições literárias e culturais.

Por outro lado, os mesmos autores afirmam a contradição do nacionalismo: quando elevado à ortodoxia, torna-se potencialmente perigoso. Ao não deslocar os termos do debate em que se inscreve, o nacionalismo acaba operando, de forma implícita ou explícita, dentro de um campo discursivo ainda regulado pelo poder imperial que busca negar. Assim, embora o foco se volte para a literatura nacional, pressupostos teóricos, perspectivas críticas e critérios de valor frequentemente reproduzem a lógica colonial.

Aliás, a preferência pelo termo *literaturas pós-coloniais* em relação a outros se justifica, nas palavras de Ashcroft *et al.* (2004), pela sua capacidade de abrir caminhos para a análise dos impactos do colonialismo na produção literária em línguas europeias e autóctones, especialmente em contextos como África e Índia. Talvez pelo fato de ter sido o mais extenso e o mais estruturado de todos, o império britânico tenha proporcionado o surgimento de literaturas escritas em inglês por povos tão

diversos, em circunstâncias geográficas e históricas tão diferentes (Bonnici, 1998). Embora não se possa nem minimizar nem eliminar o impacto colonizador nessas sociedades, para Bonnici (2005):

[...] a escrita pós-colonial interroga os discursos europeus e suas estratégias discursivas a partir de uma postura privilegiada dentro (e entre) os dois mundos. Além disso, investiga os meios pelos quais a Europa impôs e manteve seus códigos de dominação colonial sobre uma parte tão grande do mundo (Bonnici, 2005, p. 12).

Diante dessa dinâmica, a emergência das produções literárias pós-coloniais suscitou um interesse acadêmico profundo, levando à necessidade de compreensão e classificação. De acordo com Ashcroft *et al.* (2004), esse esforço resultou na identificação de quatro categorias distintas que ajudam a mapear a diversidade e a complexidade desse corpus literário. A primeira se refere aos textos *nacionais* ou *regionais*, os quais enfatizam as características distintivas da cultura nacional ou regional específica; a segunda, os baseados em *raça*, como as literaturas da diáspora africana; a terceira, as produções que buscam dar conta de características *linguísticas*, *históricas* e *culturais* particulares em duas ou mais literaturas pós-coloniais; e a quarta, textos mais abrangentes que defendem características como *hibridismo* e *sincretismo* enquanto elementos constitutivos de todas as literaturas pós-coloniais.

Os autores também explicam as similaridades entre essas produções, baseados, em especial, na teoria de D.E.S. Maxwell (1965). De acordo com os teóricos, de onde quer que os escritores pós-coloniais se originassem, eles compartilhavam certas características marcantes que diferenciavam seu trabalho da tradição literária indígena da Inglaterra. Trata-se, nesse caso, da *visão dupla*, algo que não ocorre entre os nativos não colonizados. Essa visão é aquela em que a identidade é constituída pela diferença; intimamente ligada no amor ou no ódio (ou em ambos) a uma metrópole que exerce sua hegemonia sobre o mundo cultural imediato do pós-colonial.

2.4 ENTRE MUNDOS: AS NARRATIVAS PÓS-COLONIAIS DA ATUALIDADE

Como discutido anteriormente, as literaturas pós-coloniais enquadradas por Ashcroft *et al.* (2004) na categoria mais recente são marcadas especialmente pelo *hibridismo* e *sincretismo*, em que as noções de centralidade e autenticidade são questionadas, culminando em um sentimento de não pertencimento. Nessa etapa, diferente das anteriores, os textos rompem com os padrões emanados da metrópole, pois a nova era colonial significava “renascimento e não servidão”. (Bonnici, 2012, p. 218).

É nesse momento que os críticos ingleses perceberam, segundo Bonnici (2012), o nascimento do romance pós-colonial *Things Fall Apart* (1958). Nele, o nigeriano Chinua Achebe ridiculariza o administrador colonial que deseja escrever um livro sobre os costumes primitivos dos selvagens do alto rio Níger, quando o autor já havia exposto a complexidade de costumes, religião, hierarquia, legislação e provérbios dos igbos em Umuofia.

Assim, de acordo com Ashcroft *et al.* (2004), os textos que se seguem são marcados por três características importantes: o silenciamento e marginalização da voz pós-colonial; a revogação deste centro imperial dentro do texto e a apropriação da língua e cultura do centro. Os elementos mencionados se manifestam tanto por meio de subversão quanto de contestação no plano temático. Contudo, em todos os casos, as concepções de poder que estão intrínsecas ao modelo de centro e margem são adotadas e, dessa forma, desconstruídas.

Os teóricos ressaltam outro ponto importante: o banimento desse centro não implica a construção de um novo centro. Em vez disso, emerge a aceitação da marginalidade como parte intrínseca da experiência social. O hibridismo se valida justamente pela inexistência de um “centro” e, na ausência deste, o marginal passa a constituir o elemento formador da realidade. Discursos que abordam a marginalidade a partir de questões de raça, gênero, normatividade psicológica, distância geográfica e social, bem como exclusão política, entrelaçam-se em uma perspectiva da realidade que ultrapassa a distinção geográfica entre centro e margem, substituindo-a por uma compreensão de intricado entrelaçamento.

Embora os diversos modelos de textos presentes nas literaturas pós-coloniais se entrecruzem em inúmeros pontos, a temática do *lugar* desempenha papel crucial em todos esses modelos. Como afirmam Ashcroft *et al.* (2004), nessas produções, enfatiza-se o espaço em detrimento do tempo como o conceito organizador mais significativo da realidade. Dessa forma, a *visão dupla* imposta pela distinção entre metrópole e colônia garante que, nas culturas pós-coloniais, percepções monolíticas sejam menos prováveis.

Conforme afirmado pelos pesquisadores, essas literaturas carregam consigo as marcas das forças políticas, econômicas e culturais que atuam sobre elas dentro da estrutura imperial, relacionadas à recontextualização da língua imposta em um novo cenário geográfico e cultural. Por isso, a temática do *deslocamento* é recorrente nessas produções escritas, seja como resultado de migrações, deslocamento forçado ou remoção para trabalho escravo; seja por meio da opressão, tanto consciente quanto inconscientemente, perpetuada por um modelo racial ou cultural considerado superior.

Nas obras de Buchi Emecheta, é recorrente a temática do *lugar*, pois suas personagens geralmente se encontram em situações de deslocamento físico e cultural. Em suas narrativas, a

escritora explora as diversas motivações para o deslocamento, bem como as consequências que ele tem sobre as personagens. Suas protagonistas estão constantemente em curso, seja da área rural para a área urbana; da área urbana para a área rural ou mesmo em um movimento transnacional. No plano cultural, o deslocamento pode resultar na ruptura com as tradições e valores da cultura de origem, especialmente quando os personagens passam a assimilar determinados padrões europeus.

Segundo Ashcroft *et al.* (2004), dessa dinâmica complexa de deslocamento emerge a noção de pertencimento a um lugar e a experiência intrínseca resulta em uma crise de identidade, na qual o indivíduo busca ativamente reconstruir ou recuperar uma relação autêntica entre sua própria identidade e o lugar de origem. As protagonistas de Emecheta vivenciam, constantemente, esse sentimento de estranhamento. Em *Preço de Noiva*, por exemplo, o narrador ressalta que “[...] a cultura de Lagos era uma tal conglomeração infeliz de ambos os lados que você acabava sem saber a qual pertencia” (Emecheta, 2020, p. 41).

Outra característica recorrente é o uso da *ironia* e da *alegoria*. Observadas em diversas culturas, essas figuras ressaltam como a desconexão entre língua e lugar é fundamental para a construção das realidades pós-coloniais. Observamos essa estratégia no uso da palavra *joy* presente no título da obra de Emecheta, *The joys of motherhood (As alegrias da maternidade)*. O adjetivo utilizado pode sugerir que a autora abordará os aspectos positivos da maternidade; no entanto, ao longo da narrativa, testemunhamos os desafios e dificuldades inerentes ao papel materno, ampliados dentro de uma sociedade colonial moldada pelas rígidas regras do capitalismo.

Essa potência crítica da literatura pós-colonial, manifestada no romance de Emecheta, é um dos fatores que, segundo Ashcroft *et al.* (2004), a consolidaram como uma força dominante no cenário literário contemporâneo de língua inglesa. Esse fenômeno é um desdobramento direto da expansão do império britânico, que, ao se estender por diversos continentes, transformou a língua inglesa em um veículo cultural amplamente difundido e, por consequência, profundamente diversificado. A preeminência da literatura em inglês não se reflete apenas no volume expressivo de obras publicadas, mas também na influência cultural e intelectual que exerce. No campo da teoria crítica, o surgimento de abordagens não europeias e a adaptação de elementos da teoria europeia constituíram avanços significativos, abrindo novos caminhos para a análise literária.

Conforme dados apresentados pelos autores, pode-se afirmar que mais de três quartos das pessoas que vivem no mundo hoje tiveram suas vidas moldadas pela experiência da colonização. As consequências são nítidas nas esferas política e econômica. Por outro lado, sua influência sobre as estruturas sociais, culturais e políticas dos povos contemporâneos costuma ser menos evidente. Por isso, as artes de modo geral e, nesse caso especial, a Literatura, se apresentam como uma das formas mais importantes de expressão dessas novas percepções. É na escrita, e por meio de outras expressões

artísticas, que as realidades cotidianas vivenciadas pelos povos colonizados têm sido (re)apresentadas.

Como a linguagem é a ferramenta por meio da qual a hierarquia de poder se perpetua, a emergência das vozes pós-coloniais desestabiliza a autoridade da cultura europeia dominante. O século XX, marcado pelo crescimento expressivo dessas literaturas, aponta para a importância dessas obras no desmonte de narrativas e de seus fundamentos. Nesse cenário, a análise crítica desses escritos se revela como um instrumento crucial para compreendermos não apenas as complexidades literárias, mas também os aspectos políticos inerentes à literatura pós-colonial.

Isso porque, como asseguram Ashcroft *et al.* (2004), é fundamental conceber o texto como um espaço de ativismo e desconstrução, não apenas como uma expressão estética independente de um ideal ou de uma suposta “literatura autêntica” a ser recuperada, que considerava a colonização um momento histórico passageiro, podendo ser totalmente deixado para trás quando fosse alcançada a “total independência” cultural e política. Essa perspectiva, de acordo com os intelectuais, tornou-se recorrente nos países africanos e na Índia, em que defendiam o regresso à escrita em línguas pré-coloniais como forma de decolonização literária. Entretanto, para os teóricos, não reconhecer a natureza multicultural das sociedades pós-coloniais é confundir *decolonização* com reconstituição do período anterior à colonização.

Escritores como o nigeriano Wole Soyinka (1976) defendem, segundo Ashcroft *et al.* (2004), que tanto a busca por uma experiência autêntica quanto a ideia de um conceito central são falaciosos. Para ele, o que é comumente rotulado como inautêntico e marginal revela, justamente, a verdadeira essência dessas literaturas. Dessa forma, as condições da experiência pós-colonial impulsionaram a desconstrução das concepções tradicionais de essência e autenticidade.

Escrever na língua do colonizador gera, por outro lado, críticas e controvérsias. É comum que africanos sejam questionados sobre por que não escrevem em suas línguas nativas, já que essa atitude seria considerada o oposto do processo de decolonização. No entanto, o escritor nigeriano Chinua Achebe (2012) esclarece que escrever em inglês não é apenas uma questão de usar o idioma imposto durante a colonização ou devido à sua importância global, mas, no contexto da Nigéria, frequentemente serve como uma língua unificadora na comunicação intercultural em uma nação etnicamente diversa. Refletindo sobre o uso do inglês em suas obras, Achebe (2012) afirma: “[...] não significa que nossas línguas nativas devam ser abandonadas. [...] Para mim, não se trata de escolher entre o inglês *ou* o igbo; trata-se de *ambos*” (Achebe, 2012, p. 122-123).

Portanto, as produções literárias pós-coloniais, especialmente aquelas classificadas por Ashcroft *et al.* (2004) como contemporâneas, assumem um caráter híbrido, pois navegam na fronteira entre diferentes mundos. Nesse sentido, os escritores provenientes desses espaços buscam fazer da

escrita uma ferramenta reflexiva, de modo que nos debruçemos em seus universos e nas negociações culturais que os permeiam, lançando luz sobre a mobilidade como um fenômeno inerente ao nosso tempo.

Como argumenta Homi K. Bhabha (1998), a contemporaneidade intensificou a recorrência de narrativas da diáspora, dos grandes deslocamentos sociais, das poéticas do exílio, da prosa dos refugiados políticos e econômicos. Dessa forma, a temática da mobilidade não se faz presente apenas nas próprias histórias, mas pressupõe o próprio deslocamento epistemológico, dismantelando as narrativas tradicionais e criando novos espaços discursivos capazes de atender a uma política de sujeitos à margem social, cultural e intelectualmente. Segundo Ashcroft *et al.* (2004):

[...] a apropriação que teve a significância mais profunda no discurso pós-colonial é a própria escrita. É por meio de uma apropriação do poder investido na escrita que esse discurso pode se apoderar da marginalidade que lhe é imposta e transformar o hibridismo e a sincreticidade na fonte de redefinição literária e cultural. Ao escrever a partir da condição de Outro, os textos pós-coloniais afirmam a complexidade das *periferias* que se cruzam como a substância real da experiência [...] (Ashcroft *et al.*, 2004, p. 77, grifo do autor)¹⁰.

Como consequência, a diversidade cultural se insere nessas produções literárias pós-coloniais, reformulando o campo literário. Essa transformação floresce a partir da incorporação e adaptação de formas tradicionais de expressão criativa à língua inglesa herdada pelos autores. Um exemplo marcante são as literaturas que, devido à influência das narrativas orais, introduziram novas maneiras de conceber a estrutura narratológica.

Isso não só afetou a maneira como os romances são escritos em inglês na África, mas também enfatizou a importância de incluir várias formas de arte performática em discussões interculturais sobre a estrutura e a forma das narrativas. Nesse sentido, as produções desses escritores serão influenciadas pela estética de suas respectivas culturas. Ademais, como salientam os teóricos, o uso da tradição local não será como mero acaso ou adorno. Sua aplicabilidade ser dará de forma consciente e intencional.

Ainda de acordo com Ashcroft *et al.* (2004), as tradições desempenham um papel significativo tanto na fusão cultural que se desenvolve com o tempo quanto na expressão de uma nova autoestima e senso de identidade durante o período de independência de um país. A maneira como essas histórias

¹⁰ No original: [...] the appropriation, which has had the most profound significance in post-colonial discourse, is that of writing itself. It is through an appropriation of the power invested in writing that this discourse can take hold of the marginality imposed on it and make hybridity and syncreticity the source of literary and cultural redefinition. In writing out of the condition of 'Otherness' postcolonial texts assert the complex of intersecting 'peripheries' as the actual substance of experience [...].

são narradas, como a técnica de alternar entre o presente e o passado, criar histórias dentro de histórias e prolongar a resolução da história, são características típicas da forma oral de contar histórias tradicionais, algo que se vê com recorrência nas literaturas pós-coloniais.

A oralidade permeia de maneira constante as produções literárias de Emecheta. Em *As alegrias da maternidade*, a estrutura narratológica não segue uma linearidade convencional. O início da narrativa ocorre no ponto médio da história, convidando-nos a desvendar eventos anteriores, explorando a vida dos pais da narradora, desde como se conheceram até a concepção da protagonista. Essa não linearidade também está presente no romance sobre Adah. Na ordem original de publicação, *No fundo do poço* nos apresenta a protagonista na vida adulta, morando na Inglaterra, enquanto em sua continuação, *Cidadã de segunda classe*, acompanhamos a história da personagem ainda criança, vivendo na Nigéria. Cabe ainda mencionar a presença da oralidade em *Preço de Noiva*, cuja narrativa conclui com uma lição moral, sugerindo que a história da protagonista poderia servir como uma narrativa exemplar. A voz do narrador se firma no uso de expressões *como dizem*, típicas da tradição oral, reforçando essa concepção.

Essa permanência da oralidade não se limita, contudo, à estrutura narrativa ou ao uso de determinadas expressões. Ela também se manifesta na própria figura da narradora enquanto guardiã e transmissora de memórias coletivas. Se, por um lado, a autora reconfigura a língua inglesa a partir de rastros culturais africanos, por outro, sua própria posição de narradora aproxima-se das antigas transmissoras da tradição oral. Como observa Hampaté Bâ (2010), a tradição oral africana constitui um sistema de transmissão de conhecimentos, memórias e valores coletivos, preservados por figuras responsáveis por manter viva a herança cultural de suas comunidades.

Nesse sentido, Emecheta aproxima-se da figura da contadora de histórias, não apenas porque incorpora procedimentos narrativos oriundos da oralidade, mas porque assume a tarefa de registrar e transmitir experiências femininas frequentemente excluídas das narrativas oficiais. Sua escrita pode ser compreendida, portanto, como continuidade de uma linhagem de mulheres que preservam e retransmitem memórias coletivas, transformando a literatura em espaço de sobrevivência cultural e histórica.

Outra técnica discursiva amplamente compartilhada nas produções pós-coloniais, segundo Ashcroft *et al.* (2004), é a relação entre *língua* e *lugar*. Esse descompasso afeta tanto aqueles cujo idioma se mostra insuficiente para nomear uma nova realidade quanto os que tiveram sua língua subjugada pela imposição do europeu. Em ambos os casos, instaura-se uma condição de alienação, que persiste até que a língua do colonizador seja ressignificada ou substituída.

Esse processo de transformação linguística, como observam os teóricos, é exemplificado por escritores como Chinua Achebe, que, mesmo sem terem sofrido um deslocamento geográfico,

precisaram superar o hiato imposto pela substituição da língua pré-colonial pelo inglês. Ao se apropriar do idioma do colonizador, passou a utilizá-lo de maneira inovadora, adaptando-o a novos contextos. Inspirado por James Baldwin, Achebe defende que essa reinvenção é necessária para que a língua possa “suportar o fardo” de sua experiência, uma formulação que sintetiza o esforço de converter o inglês em um veículo capaz de expressar realidades e tradições distintas.

Para os teóricos, essa apropriação envolve também a inscrição da diferença cultural por meio da inserção de termos nativos no texto em inglês. Essas palavras instalam no texto uma lacuna que sinaliza a presença de uma cosmo percepção que o inglês não poderia captar por si só. É nesse hiato entre a palavra nativa e sua possível equivalência que a diferença cultural se inscreve, transformando a língua do colonizador em um espaço de negociação entre mundos. Assim, a reinvenção linguística não apenas adapta o inglês a novas realidades, mas força a língua a incorporar os signos de culturas outrora silenciadas.

Buchi Emecheta explora essa hibridez linguística de forma recorrente em seus romances, incorporando termos em igbo como *obi*, *chi*, *ma*, *pa*, *nna*, *ogbanje*, *juju*, *lappa*, entre outras. Em *Preço de noiva*, por exemplo, as palavras *Ma* e *Pa* são utilizadas de forma constante na obra e trazem aspectos linguísticos que devem ser examinados em profundidade. Ao consultar o dicionário igbo-inglês, encontramos que a palavra *Ma* tem o mesmo sentido de *also* (também).

No entanto, ao examinarmos o dicionário de inglês nigeriano, *Ma* é usada para demonstrar respeito direcionado a uma mulher mais velha, enquanto nos dicionários *Cambridge* e *Collins*, a palavra é descrita como informal e utilizada para se referir à mãe. No romance, quando utilizada, a palavra *Ma* se refere à figura materna, sempre escrita em letra maiúscula, isolada ou antes do nome dessa mulher, como se fosse um pronome de tratamento. Esse uso sugere que não é apenas informal, como propõem os dicionários padrões de língua inglesa, mas traz consigo formalidade e denota respeito, conforme descrito no dicionário de inglês nigeriano.

Quanto ao uso da palavra *Pa*, nos dicionários *Cambridge* e *Collins*, também é descrita como informal e, nesse caso, para se referir ao pai. Embora no dicionário igbo haja apenas o termo *Papa*, podemos inferir que *Pa* seja uma abreviação da palavra igbo no contexto do romance. Além disso, pode ser interpretada em um sentido mais amplo daquele descrito pelos dicionários padrões, já que seu uso não parece ser informal, mas como um pronome de respeito, tal como *Ma*, visto que é usada em letra maiúscula e geralmente antes do nome masculino paterno. No mesmo romance, notamos também o uso da palavra *Nne* para se referir à mãe, que é a palavra *mãe* em igbo e da palavra *Nna* para se referir à figura paterna, que é a palavra *pai* em igbo.

Desse modo, observa-se que Emecheta articula dois registros linguísticos distintos: por um lado, *Ma* e *Pa*, termos que circulam no inglês e em suas variantes, mas que, no contexto do romance, são

ressignificados a partir de valores culturais igbo; por outro, *Nne* e *Nna*, vocábulos exclusivamente africanos, que inscrevem a língua igbo de forma direta no texto. Essa empregabilidade das palavras evidencia uma estratégia consciente de hibridização, na qual a língua colonial é apropriada e transformada, sem apagar a presença de referências linguísticas e culturais locais. Assim, Buchi Emecheta evidencia como a linguagem pode operar como instrumento de resistência e de reconfiguração identitária, ao impor termos de sua língua nativa, transgredir normas linguísticas, criar novas formas de expressão e desafiar tanto a imposição colonial quanto as noções de pureza linguística e cultural, reafirmando a confluência entre culturas que caracteriza as literaturas pós-coloniais.

À medida que exploramos a influência dessa dinâmica na formação das literaturas pós-coloniais, torna-se evidente que esses indivíduos não precisam inventar “[...] um grandioso e fictício passado para justificar sua existência e sua dignidade humana de hoje [mas] recuperar o que lhes pertence – sua história – e narrá-las eles mesmos” (Achebe, 2012, p. 66). Essa atitude permite uma transgressão à própria língua do colonizador quando se faz o uso de idiomas europeus para descentralizar a hegemonia eurocêntrica.

Desse modo, abrem-se espaços para que as vozes, antes subalternizadas, rompam esses silêncios, possibilitando que se crie um processo de *Relação* entre os diferentes povos, como destaca Édouard Glissant (2005), em que “os outros” possam ser compreendidos, promovendo a união de histórias, saberes e culturas. Os espaços são então expandidos para que as vozes, antes silenciadas e subalternizadas, sejam, por fim, ouvidas e respeitadas, pois

[...] no encontro das culturas do mundo, precisamos ter a força imaginária de conceber todas as culturas como agentes de unidade e diversidade libertadoras, ao mesmo tempo. É por isso que reclamo para todos o direito à opacidade [...]. Nos dias de hoje, o direito à opacidade seria o indício mais evidente de não-barbárie [...] (Glissant, 2005, p. 86).

O teórico Walter Mignolo (2003), a respeito da *gnose liminar* ou *pensamento liminar*, defende justamente essa produção epistêmica de forma mais abrangente, afirmando os sujeitos em suas localidades, ou seja, que falam *a partir* das localidades marginais e *para além* delas. Esse pensamento vai ao encontro do que afirma Glissant (2005), ao considerar a literatura uma ferramenta capaz de dar visibilidade aos indivíduos subalternizados, possibilitando o encontro de todas as culturas e línguas, resultando em uma *Poética da Relação*. Uma proposição que se assemelha, também, à de Bhabha (1998), posto que o teórico defende que as relações entre diferentes povos e culturas devem se manter não por meio do processo de negação, que anula o outro, mas pela *negociação*, em que se torna possível uma articulação cultural.

Nesse contexto, podemos afirmar que, se os discursos dos indivíduos colonizados foram silenciados ao longo dos séculos, a questão da mulher negra se encontra em uma posição ainda mais periférica. Por isso, é importante considerarmos as proposições do *womanism*. A proposta consiste, segundo Patricia Hill Collins (2000), em ponderar que as mulheres negras são oprimidas a partir de duas vias: o sexismo e o racismo. Noutras palavras, o *womanism* não trata apenas da questão de gênero, mas, também, das questões raciais e socioeconômicas.

A teórica afirma que os aspectos transculturais, transnacionais, translocais e diaspóricos, permitem uma reformulação dos fundamentos da escrita da mulher negra, negociando e renegociando suas identidades. Dessa forma, o *womanism* firma o compromisso de erradicar a ideologia de dominação que permeia a cultura ocidental nos mais variados níveis, como gênero, raça e classe (Hooks, 2015). Essa política em favor das mulheres negras, como declara Carole Boyce Davies (1994), deve ser claramente oposta aos sistemas de objetificação das mulheres na sociedade, pois só assim atingirá o objetivo de ser transformadora, especialmente ao se expressar por meio das artes.

Nesse sentido, as literaturas africanas pós-coloniais, especialmente aquelas escritas por mulheres, se desenrolam em meio a uma realidade complexa e desafiadora, deparando-se, simultaneamente, com as barreiras do sexismo e do racismo. A primeira obra escrita e publicada por uma nigeriana ocorreu somente em 1966. Segundo o texto publicado pela *TAG Livros*, a nigeriana Flora Nwapa, enquanto atuava como professora nos anos de 1960, redigiu seu primeiro romance, *Efuru* (1966), e o apresentou a Chinua Achebe, outro renomado escritor da Nigéria, que a incentivou a publicar o livro. Com esse feito, ela se tornou a primeira escritora nigeriana de língua inglesa publicada internacionalmente e a primeira mulher, dos 25 homens até então, a aparecer na coleção de escritores africanos da editora *Heinemann Educational Books*. Sua trajetória profissional continuou com mais de uma dezena de publicações que incluíam romances, contos e livros infantis. Ela terminou seu último manuscrito pouco antes de sua morte, em 1993, com a obra *The Lake Goddess*.

Além de sua carreira como escritora, Flora Nwapa foi a primeira mulher negra em todo o oeste da África a possuir uma editora, a *Tana Press*. Mais tarde, ela também fundou a *Flora Nwapa Company*, especializada em livros infantis de ficção. Sendo a precursora de toda uma geração de mulheres escritoras, ela é considerada a *mãe da literatura africana moderna*, tendo influenciado especialmente outras escritoras africanas, como Buchi Emecheta e Chimamanda Ngozi Adichie.

A trajetória de Flora Nwapa, assim como a de Buchi Emecheta e de muitas outras mulheres escritoras, especialmente africanas, ilustra de maneira contundente como o mercado editorial, como um reflexo da sociedade, perpetua desigualdades de gênero e mantém uma disparidade notável na visibilidade dessas autoras. A escassa presença feminina se torna evidente quando Flora Nwapa é a única mulher entre 25 homens na coleção de escritores africanos da editora *Heinemann*.

No contexto brasileiro, a tradução de obras africanas é marcada por um aumento significativo desde o início dos anos 2000, impulsionado, em parte, pela *Lei 10.639/03*, que ampliou o acesso a essas narrativas. No entanto, a produção ainda é substancialmente inferior se comparada à de autores europeus ou estadunidenses, por exemplo. No mercado editorial brasileiro, evidencia-se não apenas a marginalização de autores africanos, como também essa marcante assimetria de gênero. Os autores nigerianos Wole Soyinka e Chinua Achebe, contemporâneos de Nwapa e Emecheta, tiveram suas obras traduzidas no Brasil anos antes das duas autoras.

As pesquisas conduzidas por Maria Teresa Rabelo Rafael (2019), abrangendo editoras brasileiras, dentre as quais grupos editoriais renomados, como Companhia das Letras, Pallas, Record, Globo, Ediouro, revelam que, dentre dezenove escritores africanos presentes nos catálogos, apenas quatro são mulheres. Buchi Emecheta e Flora Nwapa enfrentam, então, não apenas as barreiras de gênero, mas também temporal. Além disso, um fato a se destacar é que suas obras só ganharam notoriedade no mercado brasileiro em momento póstumo. A primeira publicação de Emecheta, em outubro de 2017, por ter sido o ano de seu falecimento. E a de Nwapa, bastante recente, em junho de 2023, pelo marco de trinta anos de sua morte. Outro ponto significativo é que ambas as autoras foram publicadas no Brasil por editoras independentes: Dublinense, com as obras de Emecheta, e Moinhos, com a primeira obra de Nwapa.

Ruan de Souza Gabriel (2021), em uma matéria do jornal *O Globo*, destaca que a escassez de publicações de obras premiadas, como as vencedoras do Nobel, também reflete características específicas do mercado editorial brasileiro. A preferência por autores de língua inglesa, em detrimento daqueles de outros idiomas, perpetua a hegemonia cultural e linguística, limitando a diversidade de vozes que chegam aos leitores brasileiros. Entretanto, ainda que Soyinka tenha vencido o Nobel em 1986, se pensarmos que essa lógica atual de preferência pelo inglês se perpetua desde a década de noventa, por que Soyinka, um ganhador do Nobel e com sua obra originalmente escrita em inglês, só foi traduzido 26 anos depois?

Considerando que a acessibilidade a livros em língua inglesa é limitada ao leitor brasileiro e que, além disso, como apontam dados do *British Council* de 2013, apenas 5,1% da população brasileira consegue ler um texto em inglês, fica evidente o quanto o acesso a obras notáveis como as dessas autoras ainda está bastante distante de nossa realidade. Ao ponderarmos sobre o cenário editorial, torna-se imperativo abordar a urgência de uma representação mais autêntica e equitativa da literatura africana no panorama literário brasileiro.

Nesse contexto, destaca-se a relevância da emergência de obras como as de Emecheta, que, ao se difundirem globalmente, nos convocam a compreender narrativas singulares e a considerar a possibilidade de uma transformação nas produções literárias. Suas obras não apenas desafiam normas

previamente estabelecidas, mas também oferecem uma visão profunda dos desafios enfrentados pelas mulheres nigerianas. Isso contribui significativamente para a ampliação da diversidade e da representatividade na literatura.

2.5 BUCHI EMECHETA: A MULHER, A MÃE E A ESCRITORA

Popularmente conhecida como Buchi Emecheta, Florence Onyebuchi Emecheta nasceu em 1944, na cidade de Lagos (na época, a capital da Nigéria). Em sua autobiografia, intitulada *Head above water (Cabeça fora d'água, 2024)*, a autora revela que sua vida foi pontuada por uma sucessão de eventos miraculosos que deixaram uma marca permanente em sua jornada. Seu nascimento, em particular, foi um testemunho notável de resiliência, uma vez que os médicos não acreditavam em sua sobrevivência. Contudo, desde os primeiros dias de vida, ela demonstrou sua determinação em viver. Essa força singular não passou despercebida por seu pai, que reconheceu na filha a essência de sua própria mãe, Agbogo, uma mulher forte e tenaz.

A importância desse legado familiar se estende para a sua própria obra, uma vez que Emecheta escreve não apenas para si mesma, mas também como uma porta-voz das experiências de outras mulheres. Ela destaca, em particular, a influência marcante de sua tia paterna na formação de sua identidade como escritora. Compreender como essas vozes ecoam em suas produções é fundamental para apreciar a potência e relevância de seus escritos.

Apesar do forte vínculo familiar e da preservação das tradições de sua origem étnica, igbo, as mudanças socioeconômicas levaram os pais de Emecheta a se estabelecerem em Lagos, cidade onde a autora nasceu. Dessa forma, ela cresceu imersa em um ambiente culturalmente diverso, não apenas pela predominância da etnia iorubá na região, mas por Lagos ser uma cidade imensa e permeada por intenso fluxo de pessoas, culturas e ideias. Além disso, no início do século XX, a capital se tornou o lugar de maior concentração de colonizadores britânicos e, por conseguinte, foi fortemente influenciada pela cultura europeia.

Apesar de inserida nessa efervescência cultural, eram nos momentos de retorno à cidade natal de seus pais, Ibuza, que a jovem se sentia profundamente encantada. Nessas ocasiões, ela se deleitava com as histórias narradas por sua tia paterna, a quem carinhosamente chamava de *Grande Mãe*. Desde pequena, Emecheta nutriu uma paixão singular por ouvir as narrativas orais transmitidas pelos mais velhos, cultivando o desejo de se tornar, um dia, uma habilidosa contadora de histórias, seguindo os passos inspiradores de sua Grande Mãe. A figura da parenta se tornou um elo fundamental entre a infância de Emecheta e essa nobre aspiração. As narrativas orais partilhadas por sua tia não apenas a

conectaram com suas raízes culturais, mas também lançaram os alicerces para sua futura expressão literária, contribuindo de maneira ímpar para seu estilo narrativo.

Por outro lado, a autora ressalta que, embora nutrisse uma profunda admiração pela vida na aldeia, reconhecia a importância de garantir sua sobrevivência e prosperidade por meio da educação proporcionada pelo sistema escolar ocidental. Dessa forma, os estudos assumiram protagonismo em sua vida. No entanto, ela se viu diante de um grande impasse: o alto custo das escolas e a preferência dada à educação dos filhos homens, especialmente no caso de famílias menos abastadas como a dela. Apesar desses desafios, a mãe, ciente do grande interesse da filha pela aprendizagem, conseguiu que Emecheta permanecesse na escola por um período mais longo do que a maioria das meninas na época. Ademais, ela entendia que ser qualificada era uma oportunidade de a filha possuir um bom marido no futuro, dada a crescente valorização das mulheres instruídas nessa nova dinâmica social nigeriana.

Durante sua formação educacional, Buchi Emecheta testemunhou a Nigéria passar por uma transformação social significativa, notadamente com a introdução das escolas britânicas. O surgimento da sociedade capitalista nigeriana trouxe consigo a percepção generalizada de que a educação representava uma via crucial para o futuro, especialmente diante da crescente disparidade entre ricos e pobres. Em um cenário em que as oportunidades eram limitadas para os menos afortunados, a educação emergiu como uma das poucas perspectivas possíveis de sucesso.

No entanto, um trágico acontecimento mudaria, para sempre, a vida de Emecheta: quando ela tinha apenas oito anos, seu pai, por quem ela nutria imenso carinho, faleceu. Sem a figura paterna, a família se viu desamparada, o que resultou no retorno de sua mãe para Ibuza. Consciente de que seu retorno também seria inevitável, Emecheta secretamente se empenhou em fazer um exame para assegurar uma bolsa de estudos na Escola Secundária Metodista para Meninas. Ela relata em seu livro de memórias que, se tivesse voltado com a mãe, provavelmente teria se casado aos doze anos. Embora a mãe reconhecesse a importância da educação para a filha, ela não conseguia entender por que Emecheta teria de passar tantos anos na escola.

Segundo informações de familiares, foi o Sr. Hallim – ex-secretário permanente do governo – quem encorajou a menina de olhos grandes e sempre vigilantes a dar continuidade aos estudos. Foi assim que ela ganhou uma bolsa de estudos para a escola secundária de elite em Lagos, misturando-se à nobreza nigeriana. Emecheta entendia que era uma dádiva ter uma educação gratuita, em contraste com a maioria das jovens colegas que desembolsavam valores consideráveis para frequentar as aulas. Por outro lado, em função dessa disparidade, ela se tornava cada vez mais reservada, pois o fato de ter uma bolsa integral gerava nela um sentimento de inadequação.

A perda de sua mãe durante o primeiro ano na escola secundária representou outro impacto profundo em sua vida, sendo amparada por parentes distantes. Entretanto, durante as férias, enquanto

suas colegas de classe voltavam para suas casas luxuosas, ela não retornava à casa dos familiares. Permanecia no dormitório se refugiando nos livros e na própria imaginação, inventando histórias maravilhosas sobre o que havia feito no verão. Em sua autobiografia, ela destaca a importância dos livros em sua vida: “Meu maior escape era na literatura. Eu ainda me lembro claramente da primeira história que li em inglês sozinha. Foi a história de *João e Maria* [...]” (Emecheta, 1986, p. 19, grifo da autora)¹¹.

Buchi Emecheta permaneceu na escola até completar dezesseis anos. A partir desse ponto, as cobranças da família já não podiam ser ignoradas, mas ela soube conduzi-las conforme suas próprias regras. Depois de recusar todos os homens que haviam escolhido para ela, casou-se, enfim, com um rapaz de quem gostava. Em 1961, seu esposo, Onwordi, mudou-se para Londres a fim de dar continuidade aos estudos em uma universidade britânica. Em contrapartida, os sogros a influenciaram a permanecer na Nigéria, considerando que seu salário era maior do que a média dos nigerianos. Entretanto, Emecheta afirma que, o que eles não sabiam é que ir para a Inglaterra era um grande sonho alimentado por ela também, desde a infância.

A autora relata que fez uma promessa a si mesma, que “[...] quando crescesse, visitaria o Reino Unido para manter [seu] pai feliz para sempre” (Emecheta, 1986, p. 24-25)¹². Para o pai, o Reino Unido era uma espécie de paraíso. Segundo ela, ele pronunciava a palavra *United Kingdom* com respeito e veneração. Logo, essa promessa era muito significativa para Emecheta, mas infelizmente seu pai faleceu antes de poder testemunhar a realização da filha.

Impulsionada por essa promessa, ela decidiu concretizar esse sonho um ano após o marido emigrar. Emecheta investiu em passagens luxuosas de primeira classe, acreditando que tal estilo de vida era comum para todos na Inglaterra. O primeiro impacto, entretanto, foi sentido assim que chegou ao seu destino, algo que ela também descreve em seu romance *Cidadã de segunda classe*: “A Inglaterra me deu uma boa vinda fria. [...] Eu me senti como se estivesse adentrando em um túmulo [...]” (Emecheta, 1986, p. 26)¹³. No entanto, como ela havia vendido tudo na Nigéria para seguir esse sonho, teria de fazer a vida acontecer ou pereceria ali.

Outro dilema enfrentado se relacionava à moradia. A maioria dos proprietários dos imóveis não aceitava imigrantes, especialmente se fossem negros – e com crianças. Foi uma batalha, segundo Emecheta, para conseguirem um lugar para morar. Em seu relato, ela expressa o choque dessa experiência:

¹¹ No original: My greatest escape was in literature, I still remember clearly the first story I read in English by myself. It was the story of Hansel and Gretel [...].

¹² No original: [...] when I grew up I must visit the United Kingdom, to keep my father happy forever [...].

¹³ No original: England gave me a cold welcome. [...] It felt like walking into the inside of a grave [...].

[...] Percebemos que, por mais instruídos que fôssemos, nossa cor, que até então considerávamos natural, era repulsiva para os outros e representava um grande problema. Os nossos anfitriões no nosso novo país simplesmente se recusaram a ver além da superfície da nossa pele (Emecheta, 1986, p. 29)¹⁴.

Quando finalmente conseguiu um local para se instalar com sua família, ela percebeu que tanto as mulheres nigerianas quanto outras estrangeiras frequentemente ocupavam empregos subalternos nas fábricas londrinas. As mulheres da vizinhança que trabalhavam nessas fábricas chegaram a reservar um posto para Emecheta, oferta que ela recusou. De acordo com a escritora, ainda antes de se mudar para Londres, ela já havia tomado a decisão quanto à sua carreira. Na Nigéria, iniciara um curso, por correspondência, sobre biblioteconomia britânica.

Emecheta esclarece que a década de setenta na Inglaterra representava um período propício para aqueles que detinham um diploma. Entretanto, para uma mulher negra, a narrativa se revelava significativamente mais complexa. O fato de ela ter frequentado locais de classe média branca a fez acreditar em uma falsa segurança sobre seu lugar social. Assim como sua personagem Adah, Emecheta compreendeu que a Inglaterra de sua infância, projetada como um paraíso, não existia. Ali, ela começou a entender que se tratava de uma cidadã de segunda classe.

Após finalmente conquistar o cargo de bibliotecária, Emecheta enfrentou uma jornada árdua até se estabelecer como escritora, marcada pelo preconceito e pela deslegitimação de seu talento, que partiu até de seu entorno mais próximo, como quando seu marido, Onwordi, queimou o manuscrito de seu romance de estreia. Ela, porém, não se deixou abalar por esses infortúnios. Em vez disso, transformou cada adversidade em fonte de impulso para sua trajetória literária. Em entrevista concedida à *BBC News*, Emecheta ressaltou: “[...] depois que ele queimou o livro, acho que a essa altura a vontade de escrever já tinha se tornado mais importante para mim do que ele imaginava [...]” (Emecheta *apud* Abrams, 2017)¹⁵.

Esse episódio do livro foi o estopim para que a autora desse fim ao seu casamento. Ela afirma que demorou um pouco para entender quem realmente era seu esposo. Contudo, ao perceber, teve fé e esperança de que um milagre poderia ser operado, visto que na escola missionária ela havia sido ensinada que as orações poderiam transformar qualquer coisa – mudança que, entretanto, jamais ocorreu:

¹⁴ No original: [...] We realized that however well educated we were, our colour which we had hitherto regarded as natural was repulsive to others and posed a great problem. Our hosts in our new country simply refused to see beyond the surface of our skin.

¹⁵ No original: [...] later he burnt the book and I think by that time this urge to write had become more important to me than he realized [...]. Disponível em: <https://publishingperspectives.com/2017/01/buchi-emecheta-nigerian-novelist>. Acesso em: 13 out. 2022.

Eu soube então que meu sonho de ser uma esposa e mãe ideal estava enterrado. A sociedade nunca nos preparou para a parentalidade solitária. Quando crianças, éramos encorajados a brincar de ser a mãe ou o pai ideal, mas, quando adultos, o medo de não conseguirmos atingir esse ideal se torna muito estressante. Para mim, o medo fez com que eu me agarrasse a qualquer esperança durante muito tempo, mesmo que eu já tivesse aprendido que um pai ou uma mãe feliz é melhor para os filhos do que dois pais em conflito. Mesmo assim, a queima do meu *Preço de noiva* decidiu por mim (Emecheta, 1986, p. 32, grifo do autor)¹⁶.

O fato de o marido ter destruído seu manuscrito foi apenas o ápice de um relacionamento conturbado. Além de ser abusivo, ele não possuía um emprego, alegando estar comprometido com os estudos, os quais, de acordo com Emecheta, nunca chegou a concluir. Ademais, no nascimento de sua filha Christy, a autora deu entrada sozinha no hospital, enquanto ele passava a noite com outra mulher. Quando ela solicitou o divórcio, Onwordi deu às documentações que atestavam a união deles o mesmo destino do primeiro manuscrito de Emecheta: queimou a certidão de casamento, as certidões de nascimento dos filhos e o passaporte nigeriano dela. Essa ação visava evitar qualquer responsabilidade em relação às crianças, bem como se eximir, perante o tribunal, da obrigação de pagar pensão alimentícia.

Ela explica que, se tivesse voltado para a Nigéria, sua vida mudaria por completo. Não apenas por questões culturais entre os dois países, mas principalmente devido às questões do matrimônio. Em sua autobiografia, a autora revela que em Ibuza as pessoas são bastante conservadoras. Seu irmão chegou a lhe escrever uma carta perguntando o que Onwordi havia feito que fosse imperdoável, já que alguns maridos batiam em suas esposas ou nunca trabalhavam, mas que muitas mulheres conseguiam lidar com isso.

Entretanto, ela permaneceu firme em sua escolha matrimonial. Após o divórcio, Emecheta passou a morar em uma habitação concedida pelo governo, um local que, de maneira especial, inspirou a criação de seu primeiro romance. “Em junho de 1969, mudei-me de Pussy Cat Mansions [...]. Embora esses apartamentos pertencessem ao conselho, ainda foi uma mudança significativa para nós. A área era muito boa e os apartamentos eram novos [...]” (Emecheta, 1986, p. 41)¹⁷.

¹⁶ No original: I knew then that my dream of being an ideal wife and mother was buried. Society never prepared us for lone parenthood. As children we were encouraged to play the ideal mother or father, but as adults the fear of failing to achieve this ideal becomes very stressful. For me the fear made me clutch at straws for a very long time, even, though I had by then learnt that one happy parent is better for the children than two warring ones. Nonetheless, the burning of my *Bride Price* decided me.

¹⁷ No original: In June 1969, I moved from Pussy Cat Mansions [...]. Although these flats belonged to the council, it was still a giant move for us. The area was very good and the flats were new [...].

Em 1970, enquanto trabalhava como bibliotecária no Museu Britânico, foi incentivada por um grande amigo a ingressar na universidade. Dessa forma, Emecheta inicia seus estudos na Universidade de Londres¹⁸, no curso noturno de Sociologia. Como no começo ela não recebia o auxílio financeiro concedido pela instituição, uma vez que não se dedicava integralmente aos estudos, precisou trabalhar em diferentes empregos para conseguir manter uma vida digna para ela e para os filhos. A autora chegou a trabalhar em uma fábrica de pães porque, desse modo, poderia pegar pães de graça e gastaria menos com alimentação. Contudo, quando soube de seu direito pela bolsa, lutou por isso, escrevendo uma carta ao conselho, especialmente depois de ter sido reprovada no primeiro semestre de Sociologia.

Assim, o sonho de contar histórias surgia como algo improvável de se realizar, constantemente sufocado pelos percalços de sua vida londrina. Ainda assim, ele seguia sendo nutrido por uma vontade que se recusava ao silêncio. Na obra de suas memórias, Emecheta nos revela que escrevia suas ideias enquanto as crianças dormiam e as datilografava na máquina de escrever enquanto elas estavam acordadas. Por isso, ela dedicou *Cidadã de segunda classe* aos filhos. Quando questionada sobre como conseguia escrever tendo tantos filhos, ela respondeu que o fazia *justamente* por causa deles, que dependiam totalmente dela após o abandono paterno.

Durante o período de 1970 a 1971, Buchi Emecheta empreendeu uma busca por editoras interessadas em publicar os relatos de sua vivência cotidiana. Todavia, embora afirmassem gostar de seus escritos, diziam que aquele não era o momento para publicá-los. Foi por meio de um amigo que ela ouviu falar de um “homem peculiar” que havia assumido a direção do jornal *New Statesman* e que poderia se interessar pelo seu trabalho. Foi assim, por meio desse periódico, que Emecheta deu os primeiros passos em direção à sua carreira de escritora.

A autora chegou a pensar que os relatos de uma mulher negra desafortunada não interessariam aos leitores. Entretanto, após ler livros baseados em “realidades sociológicas”, ela se deu conta de que esse tema estava em voga nos anos setenta. Assim, ela decidiu retornar com seus escritos, considerando sua “realidade sociológica”: “[...] Então, pela segunda vez em minha vida, eu comecei conscientemente a colocar meus pensamentos no papel [...]” (Emecheta, 1986, p. 58)¹⁹. Essa decisão marcou o início de uma reviravolta em sua trajetória, conforme ela mesma relata:

[...] Agentes me escreveram, jornalistas queriam entrevistas e se seguiu uma série de palestras pela rádio em *Bush House* e *Langham Place*. Foi no auge de tudo isso que o *Statesman* me telefonou para dizer que um agente literário chamado Curtis Brown estava interessado em me tornar uma escritora, e não

¹⁸ Universidade em que se diplomou enquanto bacharel e mestra em Sociologia.

¹⁹ No original: [...] So, for the second time in my life, I started consciously putting my thoughts onto paper [...].

só isso, uma editora chamada *Barrie and Jenkins* gostaria que eu compilasse minha “Vida no fundo do poço” em um livro! Achei que a emoção de tudo isso iria me matar. Bem, isso não aconteceu. Foram meses passando por isso e aquilo, pois até então eu nunca tinha percebido quanto tempo levava para produzir um livro (Emecheta, 1986, p. 67, grifo do autor)²⁰.

A autora explica que, por suspeitar que alguns céticos pudessem não acreditar nela, decidiu usar o nome fictício africano de *Adah*, que significa *filha*. Dessa forma, ela pôde relatar os acontecimentos de sua própria vida como se fossem a trajetória de uma outra pessoa. Essa estratégia, no entanto, revelou-se mais do que um artifício literário: tornou-se uma espécie de terapia. Sob a proteção daquele nome, Emecheta sentiu-se livre para abordar abertamente seus problemas e revelar verdades íntimas, especialmente porque acreditava que seus livros jamais seriam lidos ou alcançariam sucesso. É sobre esse processo catártico de escrita, uma experiência de grande valor, que ela reflete em sua autobiografia:

Lendo meu primeiro romance, *No fundo do poço*, anos depois, percebi que usar o nome fictício Adah em vez de Buchi dava ao livro uma espécie de distância e a distância dava ao livro a impressão de ter sido escrito por um observador. Eu escrevia sobre mim mesma como se estivesse fora de mim, olhando para meus amigos e companheiros de sofrimento como se não fosse um deles [...] (Emecheta, 1986, p. 58, grifo do autor)²¹.

Com o sucesso de seu primeiro livro, *No fundo do poço*, Emecheta também se deparou com suas primeiras críticas. Diante disso, sentiu a necessidade de explorar mais a fundo a vida de sua protagonista, retratando sua vida na Nigéria e a jornada até a Inglaterra. Assim surgiu a produção de seu segundo romance, *Cidadã de segunda classe*. Emecheta compartilha que, ao concluir o livro, percebeu o quanto a sociologia influenciava sua abordagem na escrita. Apesar de intensificar sua produção, ela nos revela que sustentava a crença de que jamais poderia fazer da escrita sua profissão, considerando que o que produzia não era suficientemente relevante ou de qualidade para se estabelecer como escritora.

²⁰ No original: [...] Agents wrote to me, journalists wanted interviews, and there – followed a series of talks over the radio at Bush House and Langham Place. It was at the height of all this that the Statesman phoned me to say that a literary agent by the name of Curtis Brown was interested in making me a writer, and not only that, a publishing house called Barrie and Jenkins would like me to compile my ‘Life in the Ditch’ into a book! I thought the excitement of it all would kill me. Well, it didn’t. There were months of going through this and that, for I never realized until then how long it takes to produce a book.

²¹ No original: Reading my first novel *In the Ditch* years later, I saw that using the fictitious name Adah instead of Buchi gave the book a kind of distance and the distance gave the book the impression of being written by an observer. I was writing about myself as if I was outside me, looking at my friends and fellow sufferers as if I was not of them [...].

Foi em 1974 que a autora começou a reescrever o romance que havia sido queimado pelo seu ex-marido. O enredo seria o mesmo, mas sob um viés sociológico mais profundamente trabalhado que, segundo ela, seria uma melhoria da sua primeira versão. Emecheta afirma que o conceito por trás dessa obra é a *tradição*, algo que a assombrou durante toda a sua vida. Ela afirma que jamais conseguiu se livrar da tradição igbo-cristã, duas culturas bastante conservadoras e que, durante sua existência, a fez se culpar por não ter conseguido fazer seu casamento dar certo:

Em *Preço de noiva* criei uma garota, Akunna, que teve uma educação quase idêntica à minha e que escolheu deliberadamente o próprio marido porque era “moderna”, mas não era forte o suficiente para se livrar de todas as tradições e tabus que haviam desaparecido ao torná-la o tipo de garota que ela era. A culpa por ir contra a mãe e o tio a matou quando ela estava prestes a dar à luz seu primeiro filho. (Emecheta, 1986, p. 155, grifo do autor)²².

Ela menciona que Akunna²³ encontrou o fim que poderia ter sido o seu, já que enfrentou complicações de saúde, como desnutrição e anemia, que quase a levaram à morte durante o parto de sua primeira filha, Chiedu. Ela passou vários dias em trabalho de parto. A prontidão da enfermeira Nadukew, amiga de sua mãe, foi crucial para sua sobrevivência, pois foi ela quem percebeu a necessidade de uma transfusão sanguínea após o parto. Caso contrário, Emecheta não teria sobrevivido.

Nesse sentido, ela estabelece um paralelo com a narrativa de *Preço de noiva*. Segundo a autora, quando Akunna faleceu, foi porque a jovem foi contra a tradição. Ela explica que, na primeira versão do romance, destruída pelo seu ex-marido, a história finalizava com o casal retornando para casa e vivendo o tradicional “felizes para sempre”. No entanto, com os conhecimentos adquiridos ao longo dos anos, especialmente por meio das Ciências Sociais, ela compreendeu que a essência de nossa humanidade reside na nossa conexão com um grupo e, como membros desse grupo, devemos obedecer às suas normas. Assim, quando alguém desafia essas normas, é como se fosse uma pessoa distinta que descobriu uma maneira alternativa de viver. Akunna, sendo jovem demais na época, não conseguia compreender plenamente esse contexto e, portanto, deveria morrer.

É essa reflexão sobre a morte da personagem que ecoa, de maneira profunda e pessoal, em sua autobiografia. Ao revisar sua juventude, Emecheta se recorda de uma jovem imatura e incapaz de

²² No original: In *The Bride Price* I created a girl, Akunna, who had an almost identical upbringing to mine, and who deliberately chose her own husband because she was ‘modern’ but was not quite strong enough to shake off all the tradition and taboos that had gone into making her the type of girl she was. Guilt for going against her mother and her uncle killed her when she was about to give birth to her first baby.

²³ Na obra original, o nome da personagem é grafado sem hífen, ao passo que a tradução brasileira emprega seu uso. Desse modo, adotaremos a grafia sem hífen ao nos referirmos ao original, e com hífen quando tratar da versão traduzida.

desafiar as pressões externas impostas pela família. No entanto, é enfática ao afirmar que a ida para a Inglaterra, apesar de todos os percalços, foi o que a salvou. Ela expressa dúvidas se teria conseguido lidar emocionalmente com todo o “bem-intencionado” conselho familiar se não tivesse partido. Foi essa distância, no fim das contas, que lhe deu forças para tomar a decisão definitiva: deixar o marido para quem todos aqueles sacrifícios haviam sido feitos.

Portanto, a frase “[...] talvez isso tenha sido a minha morte [...]” (Emecheta, 1986, p. 156)²⁴ pode ser interpretada como expressão do encerramento de uma etapa significativa de sua vida, refletindo o conflito interno entre a existência anterior e a busca por independência. Mais do que uma perda, essa afirmação sugere o embate de quem precisa enterrar a versão de si construída em função dos outros e das normas rígidas de duas culturas conservadoras, para renascer como indivíduo autônomo e livre.

Esse renascimento se mostrou, portanto, em sua própria escrita. A emblemática reelaboração do final de *Preço de noiva* não foi um ato meramente literário, mas um gesto de autoria firmado em seu novo olhar sobre o mundo. Ao mesmo tempo em que se dedicava à escrita, ela se preparava para lecionar Ciências Sociais. Assim, sua compreensão sobre a relação entre indivíduo e grupo foi moldada tanto pelos livros quanto pela vivência prática. No fim, as dores sentidas na pele se fundiram às experiências de jovens que conheceu em instituições como o *Seventies* e o *Dashiki*. O *Seventies* era frequentado inicialmente por jovens de famílias carentes, sendo um espaço aberto a todos. Com o passar do tempo, os jovens brancos deixaram de frequentar o local, principalmente devido à crescente predominância de frequentadores negros e de conflitos raciais. Quanto ao *Dashiki*, era exclusivamente direcionado para ajudar jovens afro-caribenhos que eram vistos como párias da sociedade.

Trabalhar com esses jovens marginalizados, em um contexto onde a segregação racial se impunha mesmo em espaços inicialmente abertos, deu a Emecheta um entendimento concreto das pressões sociais que ela tanto analisava em sua ficção e autobiografia. Assim, a “morte” da jovem submissa deu lugar ao nascimento de uma escritora e socióloga cuja obra nasceu da interseção entre reflexão teórica e observação crítica da realidade social.

Logo após esse período, adentrando o ano de 1975, a autora descreve como um dos mais significativos e também intensos em sua vida: trabalhou de forma integral o ano inteiro, reescreveu *Preço de noiva*, finalizou o escrito de uma peça sua para a BBC, escreveu um pouco de seu trabalho acadêmico, terminou *The Moonlight Mride* e *The Slave Girl* (ambos sem tradução para o Brasil). Foi nessa época que ela também apareceu, pela primeira vez, no programa televisivo de Sandra Harris.

²⁴ No original: [...] Maybe that was my death [...].

Outro marco significativo para esse período é que 1975 também foi o *Ano Internacional das Mulheres*. Emecheta afirma que nunca havia ouvido falar sobre esse assunto. Mesmo assim, ela foi convidada a participar desse evento para fazer um discurso. Ela assegura que jamais havia pensado que escrevia livros sobre mulheres, pois o que escrevia era baseado em suas experiências pessoais. De todo modo, ela aceitou o convite. Foi nesse encontro que ela aprofundou seu entendimento sobre as relações entre o Ocidente e o Oriente, assim como sobre as experiências das mulheres negras e imigrantes. Ademais, obteve sucesso ao vender uma quantidade significativa de seu livro *No fundo do poço*. Esse feito foi particularmente marcante, considerando que, inicialmente, ela imaginava que essas cópias permaneceriam indefinidamente armazenadas em caixas em sua residência.

Somando-se ao projeto *The Moonlight Bride*, Emecheta colaborou com a BBC na série *Crown Court*. Enquanto explorava a televisão, envolveu-se com a *Liga Internacional das Mulheres* e aceitou liderar o Grupo de Mães e Crianças no Conselho Camden. Contudo, quando o fechamento do grupo se tornou iminente, ela recusou a proposta de coordenar um novo serviço em Kilburn. Emecheta decidiu que não iniciaria outro emprego e escolheu se dedicar integralmente à escrita. Ela estava consciente de que o dinheiro seria escasso, mas era isso o que ela queria, finalmente, fazer em sua vida.

Com o orçamento financeiro apertado, Emecheta compartilhou em sua autobiografia um conflito significativo com sua filha Chiedu – que mais tarde influenciaria na produção de outro romance. A jovem desejava se transferir para uma escola diferente da atual, acreditando que teria um desempenho melhor no outro local. Ao recusar a proposta devido à falta de recursos financeiros, Chiedu se irritou, levando Buchi às lágrimas. Aborrecida com a situação, ela sugeriu à filha que pedisse ajuda ao pai. Esse episódio marcou a primeira vez em que um de seus filhos deixou sua casa para viver com a figura paterna.

Com a partida da filha, entre o final de 1976 e início de 1977, Buchi escreveu sua obra-prima, romance de maior repercussão mundial: *As alegrias da maternidade*, o qual dedicou à sua filha Chiedu. Na manhã seguinte à finalização do livro, ela acordou com partes de seu corpo dormentes (mais tarde, diagnosticada como estafa), deixando todos os seus filhos bastante preocupados. Semanas após finalizar o livro, Chiedu retornou à casa da mãe depois de uma briga com o pai. Ela se sentiu culpada ao ver a mãe doente e percebeu que, até então, todas a viam como indestrutível.

Ao ler o livro, Chiedu ameaçou queimá-lo se a dedicação fosse para ela. Dessa forma, Emecheta removeu a dedicatória para a filha e dedicou-o a todas as mães. A filha implorou para que o livro não fosse publicado, mas a autora se recusou, escondendo várias cópias em diferentes lugares até encontrar um editor. Embora a jovem tenha garantido que não queimaria o livro de fato, ela preferiu tomar precauções, pois a queima de livros, ironizou, poderia ser algo hereditário.

Em 1979, Emecheta esteve nos Estados Unidos como professora visitante. Um ano depois, retornou à Nigéria também como pesquisadora e professora visitante da Universidade de Calabar. Em um artigo publicado no jornal online *African Arguments*, em 2017, o filho de Emecheta disse que a mãe fez muitos planos para permanecer na Nigéria. Chegou a construir uma casa na aldeia enquanto trabalhava como professora visitante – experiência que serviu de inspiração para seu romance *Double Yoke*. Contudo, por ter vivido tantos anos no Reino Unido, ela não conseguiu se adaptar à vida na Nigéria.

Emecheta também foi atuante em comitês britânicos nas áreas artísticas, integracionistas e sobre questões femininas, embora rejeitasse o rótulo de feminista. Além disso, recebeu o prêmio *Campbell Award from the New Statesman*, em 1979, pelo romance *The slave girl* e, em 1983, foi selecionada como uma das vinte *Best of Young British Writers* pelo *Book Marketing Council*. No ano de 1986, publicou sua obra autobiográfica: *Head above water* e em 1992, obteve o título honorário de Doutora em Literatura, pela *Farleigh Dickinson University*.

Sylvester Onwordi (2017), filho de Emecheta, destaca que a mãe, afetada por perdas sofridas ao longo dos anos, como a de sua primogênita, Chiedu e, posteriormente, de sua filha Christy, teve sua saúde deteriorada. Segundo o filho, a tristeza começou a consumi-la de tal modo que ela nunca mais foi a mesma – nem como pessoa nem como escritora. Ademais, ele se diz consternado ao atestar que a mãe não compreendeu plenamente o quanto era amada e admirada por seus leitores, não apenas na África, mas em todo o mundo. Ainda de acordo com Onwordi (2017), semanas antes de receber o prêmio da *Ordem do Império Britânico*, reconhecimento concedido em virtude de sua contribuição notável para a literatura, Emecheta sofreu um acidente vascular cerebral, que a deixou confinada em casa, cada vez mais debilitada e incapaz de viajar ou escrever. Em janeiro de 2017, aos 72 anos, ela infelizmente veio a falecer.

Seu sonho, por outro lado, se tornou realidade. Determinada em se tornar uma grande escritora, Buchi Emecheta nos deixou um grande legado, sendo suas principais obras: *In the Ditch* (1972), *Second Class Citizen* (1974), *The Bride Price* (1976), *The Slave Girl* (1977), *The Joys of Motherhood* (1979), *Destination Biafra* (1982), *The rape of Shavi* (1983), *Gwendolen* (1989), *Kehinde* (1994) e *The New Tribe* (2000). Ela também publicou obras infantis, como *Nowhere to Play* (1980), *The Moonlight Bride* (1980) e *Titch, the Cat*. Este último, escrito juntamente com Alice, uma de suas filhas, quando a menina tinha apenas onze anos de idade, inspirado no gato que a família havia ganhado de presente. Sua peça para a televisão, *A Kind of Marriage*, foi encenada pela primeira vez na BBC, em 1976. Outras peças também foram para o palco televisivo, como *Juju Landlord* (1975) e *Family Bargain* (1987).

A interseção entre as experiências pessoais da autora e os temas explorados em suas obras não apenas revelam uma conexão íntima, mas também ressaltam a complexidade das camadas entrelaçadas de sua narrativa. Os desafios, reviravoltas e reinvenções que marcam sua própria jornada pessoal ecoam em suas histórias ficcionais, criando uma trama profundamente enraizada em sua vivência, algo bastante evidente nas suas primeiras produções. Entretanto, essa conexão não se limita apenas à esfera individual, estendendo-se a uma compreensão mais ampla das dinâmicas sociológicas que moldam não apenas sua vida, como também a de outros em situações similares.

A educação formal emerge como um fio condutor essencial na narrativa da autora. Não apenas como um catalisador para suas próprias oportunidades, mas como um reflexo das disparidades sistêmicas que influenciam a vida de muitas mulheres em contextos semelhantes. A educação, portanto, não é apenas um elemento biográfico, mas uma lente pela qual a autora explora questões mais amplas de desigualdade e acesso a oportunidades.

Por assim dizer, sua contribuição vai além da mera representação literária. A escolha de retratar mulheres nigerianas, especialmente em situações marginalizadas, não é apenas uma expressão artística, mas uma posição política influenciada por suas experiências e observações. A recusa da autora em se identificar estritamente como feminista adiciona uma camada intrigante à discussão.

Por outro lado, essa recusa deve ser interpretada não como uma rejeição dos princípios fundamentais do feminismo, mas como uma crítica à falta de inclusão e representação no movimento feminista dominado por mulheres brancas. Ao expor os desafios enfrentados por mulheres africanas e afrodiáspóricas, as produções literárias de Emecheta nos convidam a participar de diálogos significativos e a contribuir para a desconstrução de sistemas que perpetuam o silenciamento e a subalternização dessas mulheres.

3 TEIAS CULTURAIS E DE GÊNERO NAS SOCIEDADES NIGERIANAS ANCESTRAIS

Antes de ser nomeado *Nigéria* – um nome dado às pressas, derivado de um rio, e carregado de uma unidade política fabricada –, o território era atravessado por uma multiplicidade de mundos. Esses mundos não existiam isoladamente, mas em constante relação, tecendo entre si teias próprias: reinos distintos, diversidade linguística, cosmologias complexas e organizações políticas e socioeconômicas multifacetadas. Essa realidade se revelava, assim, não como estruturas estáticas, mas como um campo de relações em constante tensão e transformação.

Diferentemente da noção de “estrutura”, essa teia de relações não pressupõe centros estáveis nem hierarquias imutáveis. O lugar de um homem, de uma mulher, de um ancião ou de um espírito não era definido de maneira absoluta, mas definido situacionalmente, de acordo com as interações que se davam em contextos específicos. A autoridade podia ser dispersa e fluida; a ligação com a terra e com os ancestrais não era simbólica, mas constitutiva da própria ordem do mundo. Da mesma forma, os corpos, seus potenciais e suas funções sociais eram interpretados por lentes que não se alinhavam ao binômio rígido e hierarquizado do masculino e do feminino ocidental.

Essas teias internas, contudo, já eram em si mesmas atravessadas por fricções, sobreposições e rearranjos. Não se tratava de sistemas homogêneos ou harmoniosos, mas de tramas vivas, constantemente refeitas. É nesse campo já emaranhado que a intervenção colonial se insere. Os ingleses que chegaram no século XIX não romperam uma teia única e coesa, mas introduziram outra, marcada por uma rigidez profunda em seus eixos de classe, raça e gênero. Essa nova teia não substituiu as anteriores: ela se impôs sobre elas, entrelaçando-se de modo violento, deslocando sentidos, reordenando posições e produzindo novas articulações de poder. A supremacia masculina burguesa, o modelo patriarcal de família e a lógica classificatória evolucionista passaram a tensionar, reorganizar e, em muitos casos, silenciar as dinâmicas locais.

Compreender a sociedade nigeriana contemporânea implica, portanto, reconhecer que o que hoje se apresenta não é o resíduo de uma ordem anterior nem o simples produto da imposição colonial, mas o emaranhado histórico dessas múltiplas teias. Falar em “teias culturais” é reconhecer que a identidade se forma nesse entrelaçamento contínuo, no qual cosmologias ancestrais, tensões internas e a violência da ruptura colonial permanecem atadas umas às outras, produzindo uma realidade em que é impossível retornar a qualquer pureza original ou romper, por completo, com a influência colonial.

3.1 A TERRA QUE PULSAVA ANTES DE SER NOMEADA NIGÉRIA

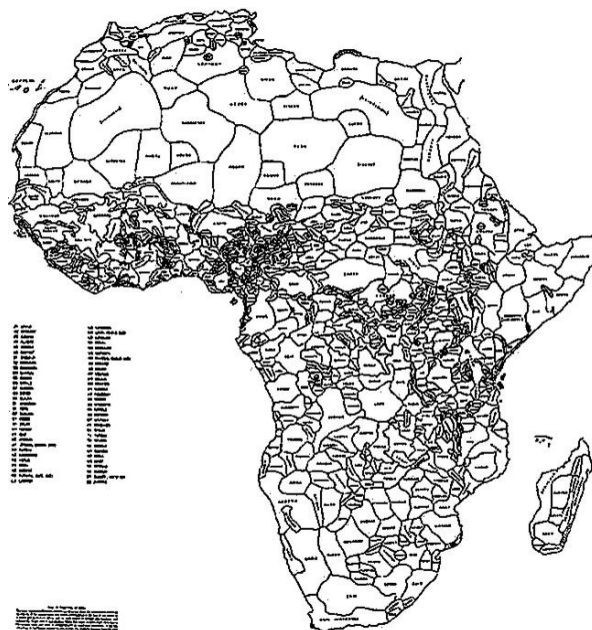
No início da redação desta tese, dividi capítulos e subcapítulos sob o termo *Nigéria pré-colonial*. No entanto, conforme me aprofundei nas leituras que fundamentam este trabalho, percebi o quanto essa escolha reproduzia uma lógica colonialista: ela organizava a história da África **a partir** da centralidade do colonialismo britânico, atribuindo-lhe protagonismo e relegando as próprias trajetórias africanas a um plano secundário. Adotar tal periodização perpetua uma visão histórica moldada pelo olhar dos colonizadores, reforçando a colonização e o imperialismo europeu como os eixos centrais dos processos históricos do continente. Essa perspectiva sugere, ainda, que a história da África só teria início com a colonização, como se sua existência anterior fosse inexistente ou não relevante.

É indispensável, portanto, que a perspectiva decolonial esteja presente não apenas diante das ideias que defendemos. Precisamos ser, também, vigilantes quanto às terminologias que, muitas vezes, perpetuam os mesmos vieses que pretendemos contestar. A tarefa de desconstruir pressupõe, antes de tudo, um processo contínuo e reflexivo, pois o mundo imperialista se infiltra, muitas vezes, de modo sutil e, sem a devida atenção, tornamo-nos agentes involuntários de sua perpetuação.

Como reforçam os estudiosos Toyin Falola e Matthew Heaton (2008), falar em *Nigéria pré-colonial* não é apenas inadequado como também anacrônico. Ao longo da história, a região que hoje é denominada Nigéria foi habitada por muitos grupos, sociedades, estados e impérios, enquanto as fronteiras da Nigéria atual foram criadas pela administração colonial britânica no final do século XIX e início do século XX. Embora as fronteiras políticas frequentemente coincidam com limites físicos (como as cadeias de montanhas, por exemplo), ou tenham sido estabelecidas por acordo entre sociedades ao longo de gerações, essas fronteiras nunca tiveram qualquer significado geofísico ou social para os povos autóctones da região.

O estado nigeriano contemporâneo constitui, portanto, um mosaico formado por centenas de grupos étnicos, cujos territórios frequentemente ultrapassam as fronteiras arbitrariamente traçadas no século XX. Para compreendermos essa complexidade, o mapa a seguir ilustra como o continente se organizava antes da partilha e da imposição das divisões europeias.

Figura 1: Mapa étnico da África, anterior à invasão e partilha europeia



Fonte: MURDOCK, George Peter. [Mapa de etnias da África]. In: GELEDÉS. **Mapas de etnias/nações e países no continente africano**. São Paulo, 4 dez. 2013. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/mapas-de-etnias-nacoes-e-paises-continente-africano/>. Acesso em: 7 set. 2025.

Assim, referir-se ao período anterior à criação dessas fronteiras como *Nigéria pré-colonial* implica que a relevância dessa era histórica reside na sua relação com o processo de formação do país moderno, desconsiderando a rica trajetória de interações sociais na região. Afinal, as raízes do povo nigeriano contemporâneo estão profundamente conectadas a esse passado ancestral, que deu origem a uma nação caracterizada por uma notável diversidade de línguas, de culturas, de tradições e de organizações sociais complexas.

Como observam Falola e Heaton (2008), a ocupação humana na região da Nigéria é milenar, com sociedades que desenvolveram agricultura, artesanato e comércio. Muitas sociedades da África Ocidental passaram diretamente do uso de ferramentas de pedra para as de ferro, o que conferiu aos ferreiros e metalúrgicos um papel central, associado tanto à subsistência quanto à hierarquia política. A transição da caça e coleta para assentamentos permanentes de agricultura e criação de gado também tem sido vista como significativa para o desenvolvimento de muitos dos grupos linguísticos e identidades sociais que compõem a atual Nigéria.

Essa extensa trajetória social, política e econômica, sustentada por ocupações milenares e hierarquias próprias, é confirmada por estudos recentes que rejeitam a noção de que a formação dos estados na África Ocidental tenha sido uma simples “importação” de modelos egípcios ou orientais. Conforme Falola e Heaton (2008), as estruturas que originaram os estados centralizados precedem a influência externa e, em muitos casos, derivam de formações descentralizadas. Pesquisas posteriores

também demonstram que as formas de realeza africanas são diversas e não concebem o monarca como encarnação divina, comum no Egito e Oriente, mas como figura ligada ao mundo espiritual, sem caráter sobrenatural.

Embora os primeiros estados nos territórios da atual Nigéria tenham sido pequenos e descentralizados, Falola e Heaton (2008) ressaltam que isso não os caracteriza como sociedades sem Estado. Como explicam, a ausência de Estado pressupõe a inexistência de autoridade política e a presença de anarquia, algo ausente nessas formações. A descentralização, nesse caso, indica que a hierarquia política raramente ultrapassava a aldeia ou o conjunto de aldeias, ainda que a identidade cultural pudesse abranger múltiplos grupos de aldeias diferentes.

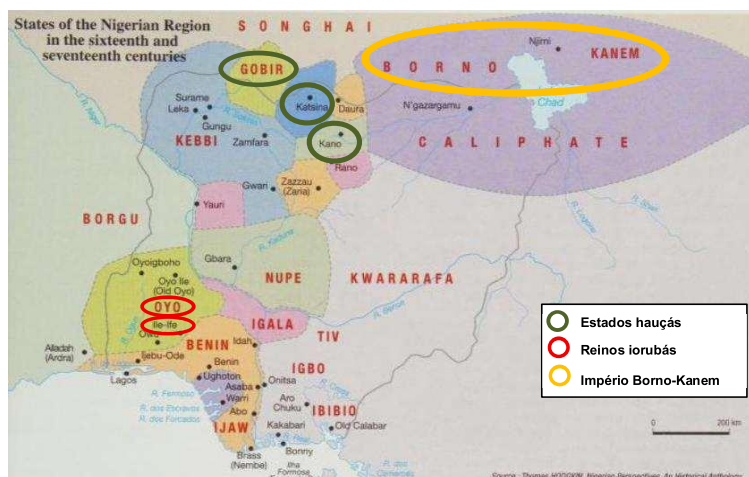
Em concomitância, Falola e Oyeniyi (2015) argumentam que, embora descentralizadas, essas sociedades não eram desprovidas de organização ou sofisticação administrativa. Ainda que não houvesse um rei ou chefe com poder concentrado, as lideranças não eram hereditárias, sendo escolhidas por mérito, geralmente por um conselho de anciãos. Seu poder era condicional, dependente do apoio comunitário e da legitimidade conferida por esse grupo. Além disso, essas sociedades dispunham de estruturas sociais participativas e deliberativas, em contraste com a hierarquia dos sistemas centralizados.

Embora fossem autônomos, os diferentes estados mantinham interdependência econômica e social, cultivando relações entre si principalmente por meio do comércio, o que exigia boas relações intergrupais para segurança e infraestrutura. Além do comércio, práticas sociais como grupos etários, sociedades secretas e casamentos intercomunitários promoviam laços culturais entre diferentes grupos. A migração resultante de comércio, casamentos, guerras e tráfico de escravizados também contribuía para a troca cultural, permitindo a circulação e incorporação de festivais, alimentos e línguas entre comunidades.

Em consonância com as afirmações acerca da pluralidade administrativa na região, Helen Chapin Metz (1992) destaca que, antes de 1500, a Nigéria já apresentava a existência de distintos sistemas de organização social (ver figura 2), como os reinos iorubás (Ifê, Oyo), o reino Edo de Benim, os estados hauçás ao norte (Kano, Katsina, Gobir), além das pequenas formações políticas ao oeste e ao sul do Lago Chade, assimiladas ou deslocadas durante a expansão do império Kanem. Borno, inicialmente subordinado a Kanem, alcançou sua autonomia no final do século XIV, estabelecendo-se como um estado independente. No sudeste, a sociedade igbo apresentava uma organização descentralizada e, segundo a autora, “[...] outros estados provavelmente existiram

também, mas as tradições orais e a ausência de dados arqueológicos não permitem uma datação precisa de sua antiguidade” (Metz, 1992, p. 6)²⁵.

Figura 2: Mapa das regiões nigerianas no século XVI



Fonte: Adaptado de YAHMED, Danielle Ben. **Africa Atlases:** Atlas of Nigeria. Paris: Les Editions J.A, 2002.

De acordo com Falola e Heaton (2008), Ifé e Benin eram os maiores estados centralizados da zona de floresta, enquanto Kanem (depois Borno) dominava a região do Lago Chade. Kanem prosperou com a agricultura e o comércio transaariano, tornando-se um império no século XIII. Ifé é considerada o berço ancestral do povo iorubá e, entre os séculos XII e XV, sua centralização política favoreceu a expansão urbana e comercial. A ascensão dos estados hauçá nos séculos XV e XVI relaciona-se, em parte, à crise de impérios vizinhos.

Diante dessa complexa teia de interações socioculturais e políticas, pontuamos que a região que hoje denominamos *Nigéria* foi moldada por um entrelaçamento de dinâmicas internas e externas que, ao longo de séculos, redefiniram fronteiras, hierarquias e sistemas de poder. Se, por um lado, a região já abrigava sociedades organizadas em estruturas centralizadas (como Ifé e Benin) ou descentralizadas (como os igbos), por outro, sua história foi profundamente impactada por três forças interconectadas: a expansão islâmica no norte, o tráfico transaariano e transatlântico de escravizados, e a colonização britânica. Esses fatores não apenas aceleraram mudanças políticas e econômicas, como também reconfiguraram identidades étnicas, políticas, econômicas e religiosas, criando tensões que reverberam até os dias atuais.

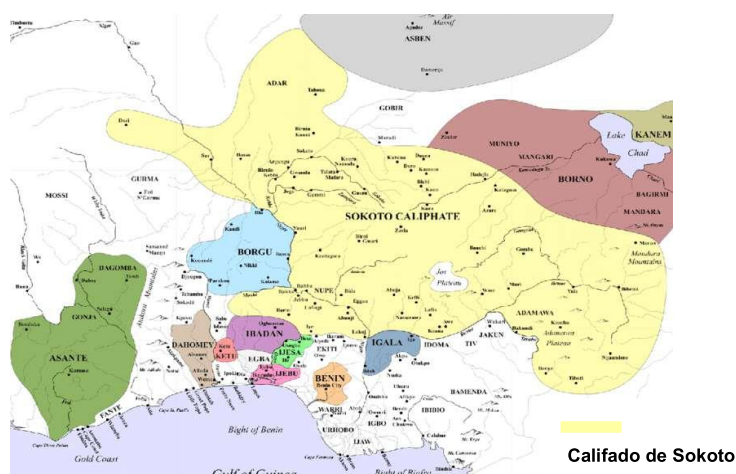
²⁵ No original: [...] other states probably existed as well, but oral traditions and the absence of archaeological data do not permit an accurate dating of their antiquity.

Para compreendermos como essas forças atuaram, é preciso reconhecer que elas muitas vezes não substituíram as estruturas pré-existentes, mas as modificaram. Governantes islâmicos, por exemplo, ainda que praticassem o islamismo, não se desprenderam totalmente das práticas espirituais locais; o comércio de escravizados aproveitou redes internas de conflito e aliança para alimentar mercados externos; e o colonialismo britânico instrumentalizou divisões históricas para consolidar seu domínio. Essa síntese entre o local e o global, entre tradição e ruptura, explica por que a Nigéria contemporânea carrega em seu cerne tanto a riqueza de sua diversidade ancestral quanto as consequências desses processos históricos.

Assim, ao analisar esses três eixos, não se trata apenas de enumerar eventos, mas de desvendar como eles interagiram com as estruturas sociais já vigentes, transformando-as e sendo transformados por elas. Essa perspectiva nos possibilita entender porque as fronteiras coloniais, embora artificiais, cristalizaram divisões religiosas e étnicas prévias, e porque a herança escravagista ainda ecoa nas desigualdades regionais. A Nigéria atual é, portanto, o resultado de camadas históricas sobrepostas, onde o passado dialoga incessantemente com o presente.

A expansão islâmica, por exemplo, não se limitou a uma mera difusão religiosa: foi também um projeto político, que redefiniu fronteiras e identidades em escala regional. Nesse contexto, o norte da Nigéria se tornou palco de uma transformação emblemática. Como destaca Metz (1992), a influência islâmica, inicialmente restrita às savanas setentrionais, expandiu-se para o sudoeste por meio da *jihad* liderada por Usman dan Fodio no início do século XIX, culminando na criação do *Califado de Sokoto* (1804-1808), como se observa na figura 3. Esse califado resultou na unificação de grande parte do norte da Nigéria, bem como de áreas adjacentes dos atuais Níger e Camarões.

Figura 3: Mapa do Califado de Sokoto



Fonte: Adaptado de LOVEJOY, Paul Ellsworth. *Jihad na África Ocidental durante a Era das Revoluções*: em direção a um diálogo com Eric Hobsbawm e Eugene Genovese. 2014. **ResearchGate**. Disponível em:

https://www.researchgate.net/figure/Figura-2-Califado-Sokoto-e-estados-vizinhos-c-1850_fig1_273298167. Acesso em: 7 set. 2025.

De acordo com Falola e Oyeniyi (2015), o islã era atraente para os governantes hauçá e kanuri devido às vantagens políticas que oferecia e à conexão com o mundo islâmico e europeu, fortalecendo seu poder e influência. Os governantes fortaleceram seus laços com o mundo islâmico por meio de um projeto articulado de expansão intelectual e religiosa, no qual estudiosos itinerantes atuavam como agentes estratégicos.

Nesse sentido, o islamismo ofereceu uma forma de os comerciantes se identificarem uns com os outros e também estabeleceu valores e regras comuns sobre os quais o comércio era realizado. A “idade de ouro” do comércio transaariano ocorreu entre os séculos XIV e XVI, quando o ouro e os escravizados eram os principais produtos trocados. O valor do ouro aumentou a partir do século XI, à medida que estados islâmicos e países europeus passaram a adotá-lo como moeda. Dessa forma, como esclarecem Falola e Heaton (2008), os estados hauçá de Kano, Katsina, Zaria e Gobir se tornaram os estados dominantes nas savanas do norte em diferentes momentos do século XV até a ocupação colonial britânica, ocorrida entre os séculos XIX e XX.

Os autores ressaltam, contudo, que o islã praticado nos estados hauçá e em Borno não seguia uma ortodoxia rígida, restringindo-se principalmente aos centros urbanos, enquanto a população rural mantinha pouco contato com preceitos islâmicos. Os governantes, por sua vez, adotavam uma espécie de “islamismo superficial”, limitando-se a rudimentos da fé e harmonizando-os com práticas espirituais indígenas. Essa estratégia refletia uma dualidade pragmática: “[...] assim como os governantes obtinham poder ao se associarem ao Islã, também precisavam manter uma conexão religiosa com seus súditos, cuja maioria esmagadora não era muçulmana na época [...]” (Falola e Heaton, 2008, p. 32)²⁶.

Assim sendo, a hegemonia política do califado e a expansão da fé muçulmana redefiniram a paisagem sociopolítica da região, estabelecendo uma clara dicotomia entre o norte islâmico e o sul majoritariamente não islâmico, ao mesmo tempo em que aprofundou fragmentações internas no próprio norte, fenômeno que se perpetuou nos períodos colonial e pós-colonial. São, portanto, séculos de interações complexas – políticas, econômicas e culturais – que cristalizaram divisões cujos ecos ainda definem os conflitos e identidades na Nigéria contemporânea.

Segundo dados apontados por Falola e Heaton (2008), cerca de 50% da atual população nigeriana é muçulmana sunita, concentrada principalmente nas savanas do norte, onde o islamismo

²⁶ No original: “[...] Just as rulers gained power from their association with Islam, they also needed to maintain a religious connection with their subjects, a vast majority of whom were not Muslim at this time [...]”.

surgiu. Desde o século XIX, a maioria dos hauçá, fulani e kanuri segue o islamismo, e cerca de um terço dos iorubás também é muçulmano. Em contrapartida, os autores destacam que o cristianismo se concentrou mais na região sul e central, tornando-se uma religião popular no século XIX, à medida que a presença de missionários europeus aumentava nas zonas costeiras. A partir da década de 1840, missionários cristãos começaram a se mover para o interior, ampliando a religião cristã.

Segundo Falola e Heaton (2008), a difusão do cristianismo no sul da Nigéria, no século XIX, deveu-se principalmente a dois fatores: o interesse dos líderes locais em apoiar missionários, visando vantagens espirituais, comerciais e militares; e a adoção, pelos próprios missionários, de estratégias de aproximação cultural, como o aprendizado das línguas indígenas, a elaboração de dicionários, registros históricos e traduções bíblicas. Na contemporaneidade, o cristianismo constitui uma parcela significativa da população, enquanto, por outro lado, as práticas religiosas indígenas, baseadas no culto aos ancestrais e na reverência a forças naturais e sobrenaturais, ocupam apenas cerca de 10% da população.

Outro elemento central que os autores destacam na trajetória da região foi a economia escravagista, que influenciou significativamente as relações sociais e políticas. A escravidão era uma prática interna, presente em diversas sociedades, como os iorubá, igbo e hauçá, mas foi intensificada pelos dois principais fluxos de tráfico: o transaariano (para o norte da África e Oriente) e, especialmente, o transatlântico (para as Américas), que deportou milhões de pessoas.

As incursões escravistas redefiniram fronteiras e reforçaram identidades coletivas, tornando o controle do tráfico um elemento estratégico para a formação dos estados, com variações regionais. No norte, a escravidão sustentava a economia, ainda que formalmente regulada pelo Alcorão, que protegia muçulmanos e incentivava a alforria. No sul, consolidou-se, a partir do século XVI, como eixo da organização sociopolítica e militar. Já no sudeste, como força de trabalho e comércio, possibilitando o acúmulo de riqueza e influência.

A escravidão coexistia com outras formas de servidão, como a *penhoragem*²⁷ de familiares para o pagamento de dívidas. A flexibilidade era uma característica marcante da escravidão, que, por não envolver laços de parentesco, permitia a venda e o uso de escravizados como presentes ou tributos. As mulheres escravizadas, sobretudo as mais jovens, eram altamente valorizadas para funções domésticas e como concubinas, constituindo a principal mercadoria do lucrativo comércio transaariano.

²⁷ A penhoragem permitia que o chefe de uma família oferecesse um filho como penhor a um credor até que a dívida fosse paga, mantendo vínculos familiares e possibilitando a expansão dos laços de parentesco por meio de casamentos.

Até o século XVIII, o tráfico era majoritariamente transaariano, mas, como observam Falola e Heaton (2008), houve, nesse período, uma reorientação para o sul, integrando-se ao comércio transatlântico europeu. Embora comerciantes hauçás tenham alcançado o litoral, as trocas eram sobretudo mediadas por agentes que controlavam as rotas internas, com destaque para o Estado iorubá de Oyo, central nesse sistema desde o século XVI. Ainda assim, o tráfico transaariano permaneceu operando por séculos.

Embora a escravidão em sociedades africanas também fosse marcada por coerção e desigualdade, sua organização permitia margens de negociação e integração, algo inexistente no sistema de escravidão nas Américas:

Apesar das desvantagens que a escravidão impunha aos escravizados, a instituição da escravidão na maioria das sociedades africanas funcionava de maneira diferente daquela [...] que surgiu nas Américas. Os escravos eram assimilados culturalmente pelas famílias em que viviam e, com o tempo, podiam até se casar com membros dessas famílias, tornando-se, assim, aparentemente emancipados por meio de sua relação com pessoas livres. Os filhos desses escravos também seriam livres. (Falola e Heaton, 2008, p. 42)²⁸.

A partir do final do século XIX, a expansão imperial europeia impôs novas dinâmicas à estrutura sociopolítica da região, em que a escravidão doméstica foi lentamente erradicada. Entretanto, o próprio governo colonial utilizou trabalho forçado para construir grande parte de sua própria infraestrutura. Como salienta Metz (1992), a introdução de uma economia voltada para exportação, baseada na produção agrícola, impulsionou a construção de infraestrutura, mas também promoveu um crescimento econômico desigual, que entrou em colapso após a independência.

Em síntese, a região que hoje constitui a Nigéria foi palco do florescimento de inúmeras sociedades complexas, dotadas de sistemas políticos, econômicos, linguísticos e religiosos diversificados. Por séculos, essas culturas interagiram entre si e com outras partes da África e do Oriente Médio, formando extensas redes de comércio, alianças políticas e intercâmbio cultural.

A lógica colonial, contudo, desfigurou profundamente essa realidade. A imposição de fronteiras artificiais e de categorias étnicas rígidas reorganizou antigas alianças e rivalidades, criando ou intensificando tensões sociais. Esse processo também impactou a esfera religiosa. Antes da colonização europeia, a região já experimentava transformações significativas, como a consolidação

²⁸ No original: Despite the disadvantages that outright slavery placed on the enslaved, however, the institution of slavery in most African societies functioned differently from [...] that emerged in the Americas. Slaves were acculturated by the families in which they lived and, over time, might even marry into the family, thereby becoming ostensibly emancipated through their relationship to free persons. The children of such slaves would be free as well.

do islã pelo Califado de Sokoto no norte. A dominação britânica, por sua vez, instrumentalizou o cristianismo como ferramenta de controle social e legitimação de seu poder. Paralelamente, a escravidão, cujas dinâmicas já haviam sido transformadas pelo comércio transaariano, foi radicalmente intensificada e reconfigurada pelo tráfico transatlântico imposto pelos europeus. Esse processo redefiniu hierarquias sociais, alianças políticas e fluxos econômicos, criando redes de dependência e negociação que redefiniram as relações intergrupais.

Dessa forma, embora o domínio colonial britânico tenha sido relativamente breve, seus impactos foram profundos e duradouros. A Nigéria contemporânea carrega em seu tecido social as marcas indeléveis dessa transformação histórica. As tensões étnicas e religiosas, a diversidade linguística e as disputas por poder e recursos que marcam o país contemporâneo são, em grande medida, heranças desse processo. Compreender esse legado histórico é fundamental para a análise dos romances de Buchi Emecheta, ambientados em diferentes momentos do século XX, pois eles dramatizam, no plano da experiência cotidiana, os impactos dessas transformações. Suas obras refletem como a ancestralidade coexiste com os efeitos de choques históricos e coloniais, oferecendo uma perspectiva que valoriza tanto a resiliência quanto as transformações e seus agenciamentos ocasionadas por múltiplos fatores, internos e externos.

3.2 NOTA INTRODUTÓRIA SOBRE OS GRUPOS ÉTNICOS

Para delimitar o escopo desta tese, optamos por nos concentrar em dois subcapítulos dedicados a grupos étnicos específicos: os *igbos*²⁹ e os *iorubás*. Cabe esclarecer que, embora a tríade demográfica majoritária da Nigéria seja composta por igbos, iorubás e hauçás, este estudo se concentra apenas nos dois primeiros grupos. A exclusão dos hauçás não decorre da desconsideração de sua importância histórica ou social, mas da ausência de protagonismo ou mesmo de presença significativa nas narrativas ficcionais analisadas. Em contraste, igbos e iorubás são recorrentes e centrais nas obras, tanto no desenvolvimento das personagens quanto nas questões socioculturais que permeiam as tramas. Trata-se, portanto, de um recorte metodológico orientado pela materialidade do corpus e não por uma tentativa de simplificação da complexa diversidade étnica nigeriana.

Ademais, dentre esses dois grupos selecionados para análise, os igbos serão o foco principal deste estudo. Essa primazia se justifica por um triplo fundamento: primeiro, por constituírem o grupo identitário de Buchi Emecheta; segundo, por sua expressiva presença quantitativa no corpus narrativo;

²⁹ O subcapítulo dedicado aos igbos será mais extenso e aprofundado do que o referente aos iorubás. Essa distinção reflete a maior relevância narrativa dos igbos no contexto deste estudo.

e, terceiro, por configurarem o eixo estrutural das dinâmicas culturais exploradas nas obras, particularmente no que concerne às protagonistas femininas e aos conflitos entre o universo tradicional igbo e a cultura europeia.

Os iorubás, embora ocupem um lugar secundário nas narrativas em análise, constituem um elemento indispensável à tessitura ficcional emechetiana. Sua relevância se manifesta não apenas como contrapontos dialógicos – seja nas relações de tensão, seja nas alianças que dinamizam as tramas –, mas também como componentes fundamentais do cenário geográfico-literário de Lagos, espaço privilegiado nos romances estudados. Nessa metrópole multicultural, a interação entre igbos e iorubás configura um microcosmo das complexas relações étnicas nigerianas.

Ademais, a formação da autora em Ciências Sociais imprime nos seus romances um olhar científico e etnográfico, estabelecendo uma linha tênue entre ficção e não ficção. Assim, compreender as complexidades culturais e as dinâmicas organizacionais desses povos se revela fundamental não apenas como contribuição para a área das humanidades – ainda escassa em pesquisas em língua portuguesa –, mas também para aprofundar a análise dos processos retratados nos romances selecionados. Essa perspectiva possibilita compreender melhor os comportamentos dos personagens, as estruturas sociais que os moldam, bem como os ritos, normas e dinamismos culturais que orientam suas trajetórias, escolhas e resistências. Isso não significa reduzir a literatura a documento sociológico, porém, ignorar essas dimensões implicaria reduzir suas obras a meros enredos individuais e estéticos, apagando sua densidade crítica, social e política.

Além disso, a literatura emechetiana revela como essas organizações sociais foram transformadas pela colonização. Não se trata apenas de um traço estilístico ou da influência de sua formação acadêmica, mas de um esforço de registrar o passado nigeriano e as mudanças trazidas pela presença europeia. As consequências desses processos aparecem nas vidas de suas personagens, sobretudo das mulheres que, em uma sociedade patriarcal, veem-se duplamente oprimidas: pelas estruturas internas de sua cultura e pela intensificação do machismo associada às concepções coloniais europeias.

3.2.1 Igbos, os filhos da terra

Mais do que um mero pano de fundo social, os igbos constituem o substrato ontológico que orienta as escolhas existenciais e as insurgências das protagonistas emechetianas. Embora a arte não esteja obrigada a se alinhar a perspectivas sociológicas ou históricas, na escrita de Buchi Emecheta, como discutido anteriormente, a literatura assume também uma dimensão de reflexão social. Nesse sentido, compreender as dinâmicas históricas e socioculturais do povo igbo não se impõe como leitura

única ou restritiva dos romances, mas como um recurso analítico relevante para acessar camadas mais profundas de significado em sua obra ficcional.

Como terceiro maior grupo étnico da Nigéria, concentrado predominantemente na região sudeste do país (como se observa na figura 4), os igbos apresentam características únicas que os distinguem no panorama nigeriano e africano. Kalu Ogbaa (1995) ressalta que, diferentemente dos hauçás e iorubás, que possuem expressivas populações distribuídas por outros países africanos, os igbos desenvolveram sua identidade quase exclusivamente dentro das fronteiras nigerianas.

Figura 4: Mapa da Igbolândia



Fonte: OGBAA, Kalu. **Igbo**. New York: Rosen Publishing Group, 1995.

Apesar dessa concentração geográfica, os igbos constituem um povo culturalmente heterogêneo, cuja história e tradições são marcadas por transformações geográficas e sociais. O autor identifica variações significativas nos sistemas políticos e organizações econômicas entre diferentes comunidades igbos, resultado de sua dispersão geográfica e relações diferenciadas com grupos vizinhos. Contudo, Ogbaa (1995) ressalta que, por trás dessa diversidade aparente, os igbos mantiveram um núcleo cultural comum. Entre esses elementos unificadores, destacam-se: a língua igbo (ainda que com variações dialetais), a cosmovisão religiosa, o modo de vida e o calendário baseado em dias de mercado e rituais agrícolas. Essas características, consolidadas ao longo de séculos, reforçaram a construção da identidade coletiva desse grupo.

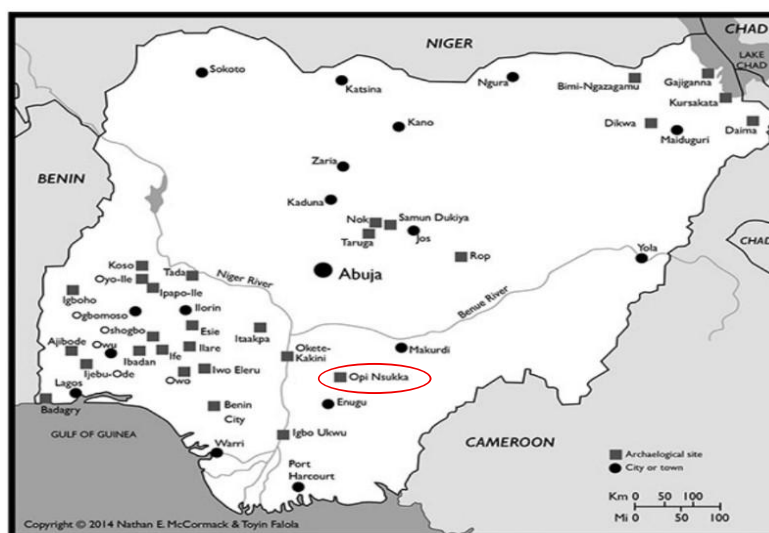
A origem histórica dos igbos permanece envolta em mistérios e narrativas míticas, devido à tradição oral e à ausência de escrita antes da chegada dos missionários europeus no século XIX. Como destaca Adiele Eberechukwu Afigbo (1981), essa falta de registros escritos dificulta a reconstrução precisa do passado igbo, agravada pelo fato de suas terras estarem fora das rotas de viajantes árabes ou europeus até o século XIX, o que resultou em pouca documentação externa. Além disso, a estrutura

descentralizada da sociedade igbo não favorecia a preservação e transmissão oral da história, ao contrário dos sistemas centralizados.

Por muito tempo, não houve esforços sérios para estudar essa história. Os primeiros missionários e administradores europeus tinham um interesse superficial, partindo da visão simplista de que a sociedade igbo era estagnada, desenvolvendo-se apenas por influência externa. Ademais, muitos estudiosos consideravam os igbos “ingovernáveis” e desviavam sua atenção para outros povos. Os primeiros estudos sistemáticos foram feitos pelos próprios colonizadores e missionários, mas falharam em construir uma narrativa crítica e coerente. O progresso efetivo ocorreu apenas com o surgimento da historiografia contemporânea, que superou a teoria obsoleta que enxergava as sociedades ancestrais como entidades estáticas, incapazes de transformações a não ser por influências externas.

Como a história cultural do povo igbo foi pouco documentada, durante muito tempo, a explicação de sua origem se baseou, conforme argumenta Afigbo (1981), em especulações eurocêtricas, como as teorias de influências egípcias ou judaicas, que hoje são rejeitadas. Segundo o pesquisador, a hipótese mais aceita, embora ainda não possa ser considerada conclusiva, é que os ancestrais igbos se separaram de outros povos da família linguística Níger-Congo. A partir daí, migraram e se fixaram nas áreas montanhosas de Nsukka-Okigwe (como se observa na figura 5) e do planalto Awka-Orlu, visto que se tratava de uma região mais seca e com vegetação menos densa que as planícies circundantes, favorecendo os primeiros assentamentos agrícolas e permitindo o desenvolvimento das técnicas de cultivo que se tornariam a base da economia igbo tradicional.

Figura 5: Mapa da região de Nsukka



Fonte: Adaptado de FALOLA, Toyin; OYENIYI, Bukola Adeyemi. **Africa in Focus:** Nigéria. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2015.

Essa hipótese foi levantada porque, segundo Afigbo (1981), a vegetação nessa região está muito mais reduzida do que em outras áreas igbo e o solo está muito mais esgotado. A intensificação da agricultura nessa região ao longo dos séculos levou ao progressivo esgotamento do solo, o que, por sua vez, estimulou a especialização em outras atividades econômicas, como o comércio e a metalurgia, além de ter impulsionado fluxos migratórios para outras áreas.

Curiosamente, porém, as comunidades igbo locais não mantêm tradições que façam referência a deslocamentos significativos em direção à região. Muitas relatam que seus ancestrais simplesmente “saíram da terra” ou “caíram do céu”. Essa ausência de memória migratória associada à localidade, somada ao profundo impacto ambiental ali registrado, sugere que a região tenha sido o lugar de origem dos igbos.

Pesquisas realizadas por Falola e Oyeniyi (2015) apontam que a primeira tradição da origem dos igbos postula uma gênese celestial, atribuída à figura de *Eri*, entidade enviada por *Chukwu* (deus supremo para os igbos) para fundar e povoar a Terra. A segunda tradição é conhecida como *Ora*, que descreve a migração de comunidades igbos a partir de um ancestral comum, *Ora*, figura mítica que teria liderado a diáspora de grupos que se estabeleceram em áreas da região de Awka-Orlu e Nsukka-Okigwe, considerada o berço cultural e religioso dos igbos.

Como se observa, em suas narrativas de origem, os igbos transcendem uma simples explicação histórica, assumindo um caráter fundacional que articula o sagrado, a natureza e a estruturação sociopolítica. As histórias de *Eri* e *Ora* se apresentam como expressões de uma filosofia que entende a existência humana como um diálogo permanente com o divino. De acordo com Victor C. Uchendu (1965), a cosmologia desse povo está estruturada por dualidades interligadas: entre o material e o espiritual, o visível e o invisível, os vivos e os mortos. Notavelmente, essas concepções ecoam nas próprias narrativas do local de origem dos igbos. A noção de que os ancestrais “emergiram da terra” revela precisamente esta visão integrada, onde espaço geográfico e ordem cósmica são dimensões indissociáveis de uma mesma realidade.

Se a terra constitui o fundamento material dessa cosmologia, é no mundo espiritual que ela encontra sua plena expressão dinâmica. De acordo com Uchendu (1965), o mundo dos mortos é repleto de atividades: os ancestrais mantêm seu sistema de linhagem, organizado de forma patrilinear e o princípio da senioridade lhes confere liderança, garantindo estabilidade e continuidade. Na visão tradicional igbo, um indivíduo sem *omonna* (linhagem patrilinear) é um indivíduo sem cidadania, tanto no mundo dos vivos quanto no dos mortos.

A morte, nessa concepção, não é um fim, mas uma transição necessária para se unir aos ancestrais. Por isso, a morte em idade avançada é celebrada, pois indica alto status entre os ancestrais. Sem ela, não haveria renovação nas famílias ancestrais nem mudança no status social dos vivos.

Embora a morte na velhice seja considerada uma bênção, mortes prematuras são encaradas como tragédias. Alguns espíritos reencarnam como *ogbanje* (repetidores), morrendo repetidamente sem causa aparente, a menos que sejam “estabilizados” por médicos especialistas, como os *dibias*³⁰.

A interdependência entre o mundo terreno e o espiritual constitui um princípio fundamental da cosmovisão igbo. Essa dinâmica reflete o que Uchendu (1965) denomina de *reciprocidade benéfica*. Nessa perspectiva, entende-se que nenhum indivíduo ou mesmo espírito é autossuficiente. Para o autor, a interdependência humana é o maior de todos os valores igbos: um indivíduo bem socializado sabe expressar suas opiniões livremente, mesmo quando incômodas, pois a harmonia social exige engajamento ativo e não a mera coexistência passiva.

Essa concepção também revela o caráter profundamente religioso, ainda que não dogmático, da cultura tradicional igbo. No cotidiano social, a interação entre humanos e divindades se manifestava sobretudo por meio dos oráculos, que exerciam, segundo o intelectual, funções judiciais e sociais relevantes. Eram mediados por especialistas rituais como adivinhos, *dibias*, sacerdotes e sacerdotisas, os quais gozavam de grande prestígio social e seus veredictos raramente eram questionados, funcionando como mecanismos de legitimação de decisões difíceis e de reforço dos valores comunitários.

A relação entre o mundo espiritual e físico contribuiu, inclusive, para transformações históricas profundas em relação à própria organização social igbo. Segundo Afigbo (1981), o avanço da agricultura e da metalurgia provocou mudanças estruturais na organização sociopolítica e no sistema de crenças, marcadas pela ascensão do culto à deusa da terra, *Ala*³¹, em detrimento do deus-céu, *Chukwu*. Essa transição expressa uma reconfiguração social mais ampla, na qual a fertilidade do solo e os ciclos agrícolas passaram a ordenar a economia e os valores sociais dos igbos.

Não surpreende, portanto, que a terra tenha assumido um papel multifacetado na vida igbo, dimensão que Uchendu (1965) explora em profundidade ao analisar sua centralidade econômica e cosmológica. Baseando sua subsistência principalmente no cultivo de inhame e mandioca, o autor esclarece que os igbos atribuem à terra múltiplas dimensões: é simultaneamente o domínio da deusa da terra, o local de repouso dos ancestrais e o alicerce material da vida coletiva. Isso explica a centralidade da terra como bem mais precioso desse povo.

³⁰ Segundo Uchendu (1965, p. 81), os igbos usam o termo *dibia* de forma ampla, referindo-se a herbalistas, adivinhos e curandeiros. No entanto, o *mitiri dibia* (grupo restrito de *dibias*) só inclui aqueles que passaram pelo *igwo aja* – um rito de ordenação que concede funções sacerdotais e o poder de “ver coisas”, permitindo-lhes adivinhar (mesmo que muitos não pratiquem). A ordenação não garante conhecimento de ervas medicinais, que deve ser adquirido separadamente.

³¹ Na obra de Gloria Chuku (2016), encontram-se variações como *Ana* ou *Ani* para se referir à mesma deusa. Nesta tese, optou-se pelo termo *Ala*, por ser o mais utilizado por Victor C. Uchendu (1965), autor que serve como principal referência teórica para as discussões sobre a deusa e sobre os igbos neste trabalho.

Uchendu (1965) descreve *Ala* como uma figura maternal, responsável pela fertilidade da terra e dos seres humanos, prosperidade nas atividades comerciais e multiplicação de seus rebanhos. Sem ela, a vida seria impossível para os igbos, que têm um profundo apego à terra. É por respeito a ela que os igbos eram ideologicamente contra a venda de terras, sentindo-se culpados e envergonhados por terem de vendê-las. Quando isso ocorria, a deusa da terra deveria ser ritualmente apaziguada para que a transação fosse concluída.

No entanto, conforme demonstra o autor, quando *Ala* assumia seu papel de justiceira, nenhuma outra divindade poderia interferir em seus julgamentos. Sua ira só era despertada por transgressões graves da ordem moral, como o crime de incesto. Como guardiã suprema dos valores igbo, ela agia com rigor para preservar a integridade da comunidade. A punição máxima que impunha – a negação do direito ao enterro no solo ancestral – constituía não apenas uma sanção religiosa, como a mais profunda humilhação social para os igbos.

Embora a agricultura permaneça como base simbólica da subsistência igbo, Uchendu (1965) também ressalta a importância do comércio como fonte indispensável de sustento. O mercado, mais que um espaço de trocas, é um centro social multifuncional: símbolo de status para as aldeias que o possuem, palco de cerimônias (como ritos fúnebres, titulações ou juramentos), ponto de encontro para negociações matrimoniais, resolução de dívidas e convívio entre gerações. Nele, as mulheres igbo se destacam no varejo, dominando a comercialização, habilidade cultivada desde a infância como preparação para a vida adulta.

Esses princípios demonstram como o território transcendeu sua materialidade, convertendo-se em elemento estruturante da organização social e cultural igbo. Quanto à questão de transmissão por herança, Uchendu (1965) esclarece que essa é a principal forma de transferência de direitos sobre a terra, “[...] geralmente passada de pai para filho. Por se casarem fora da comunidade, mulheres normalmente não herdam terras, mas adquirem direitos por outras vias [...]” (Uchendu, 1965, p. 23)³². O arrendamento, por sua vez, permite o uso temporário da terra por não membros da linhagem, mas sempre sob condições que preservam o direito ancestral do grupo familiar sobre o território.

Esse complexo sistema de posse da terra, em que as decisões sobre herança, uso e gestão do território eram tomadas coletivamente, revela um padrão mais amplo e bastante significativo para a sociedade igbo: a distribuição equilibrada de poder. Essa lógica, que evitava a concentração de autoridade sobre a terra, também se reproduz na esfera política. Afigbo (1981) ressalta que, mesmo com a expansão do Império de Benim, que levou ao surgimento de chefias e monarquias locais entre

³² No original: “[...] generally this is from father to son. Because they must marry away, women do not normally inherit land in this way but they acquire rights in land in other ways [...]”.

os igbos ocidentais, isso não alterou fundamentalmente o padrão predominante de organização política descentralizada.

Ainda que existisse um chefe, Toyin e Heaton (2008) esclarecem que todos os membros da comunidade podiam expressar suas opiniões sobre os assuntos da aldeia. No nível do grupo de aldeias, as decisões não eram obrigatórias, podendo cada aldeia escolher segui-las ou não. Segundo Uchendu (1965), na assembleia, todas as aldeias tinham igual peso, sem votações majoritárias. Os representantes eram escolhidos por reunião, conforme sua capacidade de expressar a posição de sua aldeia.

Além das assembleias gerais, os processos políticos das aldeias incluíam: sociedades de titulação, a fraternidade sacerdotal, sociedades secretas, oráculos e associações por idade. O autor pontua que a liderança era exercida por detentores de *ofò*, ou seja, homens e mulheres titulados e ricos que ascendiam na aldeia. As assembleias legislativas reuniam todos os homens adultos, enquanto a função executiva cabia aos jovens, dispostos em classes etárias.

Essa organização por classes etárias é analisada em maior profundidade por Gloria Chuku (2016), que explica seu funcionamento e impacto social. Segundo a autora, o sistema hierarquizava os membros conforme a senioridade, atribuindo-lhes diferentes níveis de poder e responsabilidade. Enquanto os mais jovens executavam tarefas cotidianas e trabalhos braçais, os mais velhos assumiam funções decisórias, como participação em tribunais, mediação de conflitos e diplomacia.

Além disso, a autora ressalta que também havia classes etárias femininas, ambas com funções executivas e judiciais que influenciavam toda a comunidade. Outro aspecto apresentado por Chuku (2016) é o papel das sociedades secretas e dos títulos baseados em conquistas, que, somados às classes etárias, consolidavam uma estrutura de poder dinâmica, onde status e autoridade eram conquistados tanto por idade quanto por mérito.

Compreender a organização política dos igbo, no entanto, revela apenas parte do quadro necessário para desvendar sua complexa estrutura social. O funcionamento cotidiano dessa sociedade se manifesta nas intrincadas relações diárias que se entrelaçam entre as paredes das habitações, nos espaços comunitários e nos laços intergeracionais. No cerne dessa construção social se encontra a aldeia: muito mais do que uma simples unidade geográfica, ela representa o núcleo vital onde identidade, memória coletiva e pertencimento se fundem em um todo orgânico e dinâmico.

Ogbaa (1995) explica que a aldeia (*ama*, *obodo* ou *mba*) constitui a base da sociedade tradicional igbo, sendo formada por uma comunidade de pessoas descendentes de um ou mais ancestrais masculinos, geralmente os próprios fundadores do assentamento. Sua estrutura se origina da família nuclear: um homem, suas esposas e filhos, vivendo na mesma residência, o *obi*. À medida que os filhos formam suas próprias famílias e constroem casas próximas, formam unidades familiares

ampliadas conhecidas como *omonna*. Essas unidades se agrupam em conjuntos habitacionais (*ezi*), cuja reunião forma a aldeia – e várias aldeias, por sua vez, se agrupam em clãs.

Essa organização territorial está intrinsecamente ligada à linhagem patrilinear, princípio fundamental da estrutura social igbo. Como esclarece o autor, a *patrilinearidade (omonna)* impõe normas rigorosas que mantêm os filhos vinculados ao complexo residencial paterno durante a vida do progenitor. A fundação de um novo composto por um filho, enquanto o pai está vivo, é uma grave transgressão. Somente após a morte do patriarca³³ ocorre uma reconfiguração social, onde seus bens e, em alguns casos, as esposas do falecido, são transferidos para seus herdeiros masculinos.

A valorização dessa estrutura de parentesco também se manifesta na hierarquia interna do composto habitacional. Segundo o teórico, o homem mais velho da linhagem, o *opara*, lidera o grupo *omonna*. Embora cada cabana tenha seu próprio chefe, todos reconhecem a autoridade do líder do composto e o consultam em decisões importantes. Caso membros de um grupo doméstico se sintam injustiçados, podem recorrer a essa autoridade superior, o que revela um sistema de governança baseado no consenso.

Essa estrutura orgânica, enraizada em laços de parentesco e ancestralidade, reflete um espírito comunitário marcante, entrelaçando identidade e pertencimento. Como argumenta Uchendu (1965), isso explica a resistência igbo às políticas coloniais que centralizavam infraestrutura nas capitais, assim como rejeitavam a ideia de um líder único, pois sua tradição via o poder compartilhado como resistência à tirania.

Apesar da centralidade da linhagem paterna, os igbos mantêm um vínculo significativo com a linhagem materna (*umune*), onde o indivíduo ocupa uma posição privilegiada e acolhedora, ainda que não herde propriedades ou cargos desse grupo. Os parentes maternos exercem um papel crucial como protetores dos direitos jurídicos do indivíduo na linhagem paterna e servem como refúgio em casos de conflitos ou acusações graves, como feitiçaria.

Esse vínculo é permanente e se intensifica após a morte da mãe: o funeral reafirma a centralidade do *umune* como espaço de pertencimento duradouro, a ponto de mulheres casadas serem tradicionalmente sepultadas em sua linhagem materna. Entretanto, Uchendu (1965) esclarece que, quando a mulher atingiu status elevado e prefere ser enterrada entre os parentes do marido, seus filhos precisam pagar um “imposto de morte” aos parentes maternos e construir uma tumba de cimento. Da mesma forma, é dever da família paterna repatriar os mortos para seu território ancestral ou realizar ritos que “tragam a alma de volta” quando isso não for possível.

³³ Além do pai, o patriarca pode ser um tio paterno ou meio-irmão mais velho.

Além de organizar os vínculos de parentesco e pertencimento, o composto familiar também se constitui como indicador direto do status socioeconômico e da influência exercida pelo seu chefe. Em sua análise, Uchendu (1965), revela que a magnitude desse complexo familiar representa não apenas sua realização pessoal, mas também sua posição na hierarquia social. Desse modo, o líder do composto praticava a poliginia em proporção direta à sua capacidade de manutenção das esposas e seus dependentes. Isso se traduzia na necessidade de disponibilizar terras cultiváveis suficientes para garantir a subsistência de todos os membros do grupo doméstico.

Entretanto, o autor também aponta para as tensões inerentes às relações poligâmicas, nas quais os interesses do marido frequentemente entravam em conflito com os das esposas. Nesse contexto, era comum que as esposas atuassem coletivamente para pressionar o marido. Apesar de suas contribuições significativas, é notório que o autor pontua somente os aspectos negativos para os homens nas relações poligâmicas, não se aprofundando nas dificuldades enfrentadas pelas próprias mulheres, seja nas relações com o marido, seja nas relações com as demais co-esposas. Essa abordagem unilateral pode refletir tanto o contexto histórico em que o livro foi escrito quanto o viés masculino do autor, ou, mais provavelmente, uma combinação de ambos os fatores.

Ainda que envolva a possibilidade de múltiplas uniões conjugais, o sistema poligâmico jamais se caracterizou pela desordem. Como observa Uchendu (1965), tratava-se de um sistema regido por normas rigorosas, como a proibição de se casar dentro da linhagem patrilinear da mãe ou da avó paterna. Dentre essas regras, destacava-se também a proibição de uniões entre *osu* (escravizado de culto) e *diala* (nascido livre).

Embora, em 1956, o status de *osu* tenha sido abolido legalmente pelo Governo da Nigéria Oriental Oriental (que incluía grande parte das áreas igbo), a análise da obra publicada por Uchendu, em 1965, indica que a segregação social ainda persistia naquele período. Segundo o autor, linhagens *osu* ainda enfrentavam marginalização, e casamentos mistos com os *diala* continuavam raros, mesmo entre igbos urbanizados. Excluídos das estruturas tradicionais, muitos *osu* foram pioneiros na adoção da educação ocidental, do cristianismo e de novas oportunidades econômicas. Hoje, estão entre os igbos mais instruídos e prósperos, embora parte de suas conquistas ainda seja minimizada ou ignorada.

Uchendu (1965) esclarece que a prática da escravidão possui raízes históricas profundas entre os igbos. Embora os escravizados dispusessem de direitos limitados e o tratamento a eles conferido variasse conforme o caráter dos senhores, o autor sustenta que há indícios de certa benevolência no sistema escravista igbo. A incorporação dos escravizados às linhagens de seus senhores tornava socialmente inaceitável qualquer alusão à sua origem. Além disso, era possível que um escravizado se casasse com a filha do senhor ou que mulheres escravizadas fossem tomadas como esposas.

Por outro lado, a escravidão significava o rompimento definitivo com a linhagem, ao contrário do que ocorria com os penhores, uma prática também existente entre os igbos. Enquanto escravizados podiam ser vendidos, trocados por dívidas ou dados como antecipação a favores, os penhores tinham outro destino. Nas palavras de Uchendu (1965), era legítimo e respeitável que um homem se penhorasse para obter recursos para pagar o dote de um casamento. Se o credor fosse da mesma aldeia, o penhor trabalhava em sua casa; se fosse de outra, mudava-se para lá. Essa mudança de status – de solteiro para penhor casado – era drástica, e sua ocorrência revela o prestígio do matrimônio na sociedade igbo.

De fato, o casamento ocupa um lugar central na sociedade igbo. Embora a ênfase não recaia sobre o amor romântico, a união é fundamental para a construção dos laços familiares e para a inserção do indivíduo na vida adulta. Sua importância é tamanha que o processo matrimonial se desenvolve de forma longa e cerimoniosa. Como esclarece Uchendu (1965), ele se divide em quatro estágios inter-relacionados: solicitar o consentimento da família da moça, negociar por meio de um intermediário, testar o caráter da noiva e pagar o dote.

Esse último elemento, o dote, desempenhava um papel central na formalização do casamento. Segundo Uchendu (1965), os igbos estabeleciam direitos matrimoniais sobre as mulheres condicionados ao seu pagamento. O valor era negociado entre as famílias: enquanto a linhagem da noiva buscava aumentá-lo, a do noivo tentava reduzi-lo, em meio a discussões sobre as qualidades da futura esposa. Antes de sua abolição em 1956, o casamento infantil era a prática mais comum para assegurar esses direitos. Meninas podiam ser prometidas ainda no primeiro ano de vida, e o futuro marido demonstrava seu compromisso enviando presentes à criança e à mãe, além de auxiliar o sogro em trabalhos agrícolas. O pagamento integral do dote, no entanto, só era concluído quando a noiva atingia a idade adulta.

Após o casamento, era comum que as mulheres migrassem para a aldeia de seus maridos. Conforme destaca o autor, essa prática as impedia de herdar terras diretamente, como ocorria aos homens, e as afastava de certos papéis sociais e rituais em sua aldeia de origem. Contudo, elas mantinham certa autonomia na nova morada: podiam arrendar terras, obter títulos, praticar a medicina e, no caso das mais ricas, decidir sobre o próprio casamento ou até mesmo se casar com outras mulheres com o objetivo de ampliar recursos econômicos e garantir a continuidade da linhagem por meio de herdeiros. Tais uniões, entretanto, não devem ser compreendidas como relações homoafetivas, uma vez que estavam fundamentadas em interesses sociais e econômicos.

A prática de união entre mulheres constituía um recurso social disponível para mulheres que desejavam ampliar seu poder econômico e social ou que enfrentavam dificuldades para ter filhos. Nesse arranjo, uma mulher com recursos podia se casar com outra e assumir o papel social de

“marido”, pagando o dote tradicional. A esposa podia ter filhos com homens aprovados pela mulher-marido, mas essas crianças eram socialmente reconhecidas como filhos da mulher-marido, garantindo a continuidade da linhagem e os direitos de herança, contribuindo, inclusive, para que mulheres estéreis preservassem sua posição no casamento e na família. No entanto, como argumenta Ifi Amadiume (2015), esse arranjo não eliminava a centralidade da maternidade na valorização feminina entre os igbos. A autora cita o caso de Nawambaa Aku que, embora tenha alcançado sucesso e prestígio ao assumir esse tipo de posição social, sua valorização chegou a ser questionada por não ter tido filhos biológicos.

Entre os igbos, a maternidade era valorizada, entre outros motivos, por estar diretamente ligada à continuidade da linhagem. Para as mulheres, os filhos – especialmente homens – representavam uma importante fonte de segurança e reconhecimento social. Apesar da grande importância atribuída à geração de descendentes, nem todo nascimento era socialmente aceito: no caso de gêmeos, por exemplo, a mãe era isolada e as crianças eram mortas. Segundo Uchendu (1965), acreditava-se que os seres humanos deveriam propagar sua espécie por meio de nascimentos únicos; ter mais de um filho de uma vez era visto como rebaixar a humanidade ao nível dos animais. Outros nascimentos considerados tabus, embora punidos com menor severidade, incluíam crianças que nasciam de pés primeiro ou que já vinham ao mundo com dentes.

Nesse cenário, o corpo que chega ao mundo já carrega uma história: pode representar a continuidade de uma trajetória de sucesso ou a materialização de uma condenação. É nesse sentido que nascimentos considerados tabus adquirem gravidade. Na cosmologia igbo, esses sinais constituem uma transmigração indesejada. Conforme explica Uchendu (1965), enquanto a reencarnação oferece a oportunidade de um novo ciclo, a transmigração é o destino reservado aos condenados (criminosos, bruxos e feiticeiros) que retornam sob esses sinais proibidos. O horror despertado por esses partos, portanto, não se dirige apenas à criança, mas ao que ela evidencia: a persistência de um espírito maligno que a sociedade tentou eliminar.

Uma vez superadas as incertezas do parto e validada a legitimidade do recém-nascido, sua entrada definitiva na comunidade era selada por um ato fundador: o batismo nominal. Nas palavras do pesquisador, mais que mero rótulo para distinguir indivíduos, o nome funcionava como certidão de existência social. Na cerimônia de nomeação, a criança era inscrita simultaneamente em múltiplas redes de pertencimento. Cada um dos vários nomes recebidos carregava camadas de significado: alguns refletiam circunstâncias do nascimento (como o dia de mercado em que veio ao mundo), outros expressavam aspirações familiares ou gratidão por bênçãos recebidas. Até marcas corporais e consultas a adivinhos podiam orientar essa escolha que, em última instância, costurava o indivíduo ao tecido comunitário.

Essa inserção formal na comunidade abria caminhos para uma socialização profundamente integrada. Diferente das sociedades ocidentais, as crianças igbos transitavam naturalmente entre os mundos infantil e adulto desde a mais tenra idade, não havendo claramente uma divisão entre os dois mundos. De acordo com o autor, elas eram levadas ao mercado, ao tribunal familiar ou da aldeia, a funerais, a festas e a cerimônias religiosas. A criação dos filhos era compartilhada por todos no composto familiar, mas cada mãe era responsável principalmente por alimentar seus próprios filhos e os membros de sua cabana.

Essa inserção no tecido social é o que inaugura a lógica cíclica do princípio estruturante da sociedade igbo: a busca por status. Se é possível renascer para tentar novamente o que não foi alcançado, o status deixa de ser uma conquista definitiva e passa a constituir um horizonte permanente, perseguido tanto em vida quanto para além dela. Essa obsessão por status explica por que, nas palavras de Uchendu (1965), “[...] a mercadoria mais valiosa oferecida e pela qual os igbos se esforçam é o *ozo*, ou sistema de títulos [...]” (Uchendu, 1965, p. 16, grifo do autor)³⁴. Para os igbos, a vida terrestre é um palco provisório onde se disputa um lugar permanente no mundo ancestral, e cada instituição social, do matrimônio à escravidão, faz parte desse jogo de interesses.

Essa rede de relações revela que o controle sobre a vida privada era vital para os igbos. Como o status dependia do reconhecimento coletivo, Uchendu (1965) ressalta que a cultura idealizava a “transparência total”. Segundo Chuku (2016), essa conduta era regida pelo *omenani/omenala*: um código que definia moralidade, leis e tabus. Atos considerados abomináveis (como homicídio, suicídio, envenenamento, sequestro, incesto, adultério, roubo, profanação da terra e nascimento de gêmeos ou múltiplos) sofriam punições severas, como multas altas, rituais de purificação, banimento ou morte.

Dessa forma, compreender as normas e estruturas sociais, políticas e cosmológicas do universo igbo permite uma leitura mais acurada da construção ficcional de Emecheta. Seja na resistência às estruturas patriarcais, na negociação com tradições espirituais, nas regras impostas às uniões matrimoniais ou na reinvenção de seu lugar na comunidade, essas personagens carregam consigo toda a complexidade de uma cosmopercepção que entende o indivíduo como parte indissociável de uma teia social, em que autonomia e pertencimento coexistem em diversificadas situações de embates e tensões.

Nesse sentido, a cultura igbo não se apresenta apenas como pano de fundo ou elemento de verossimilhança: ela ocupa, na tessitura ficcional, uma função equivalente à de um personagem. As

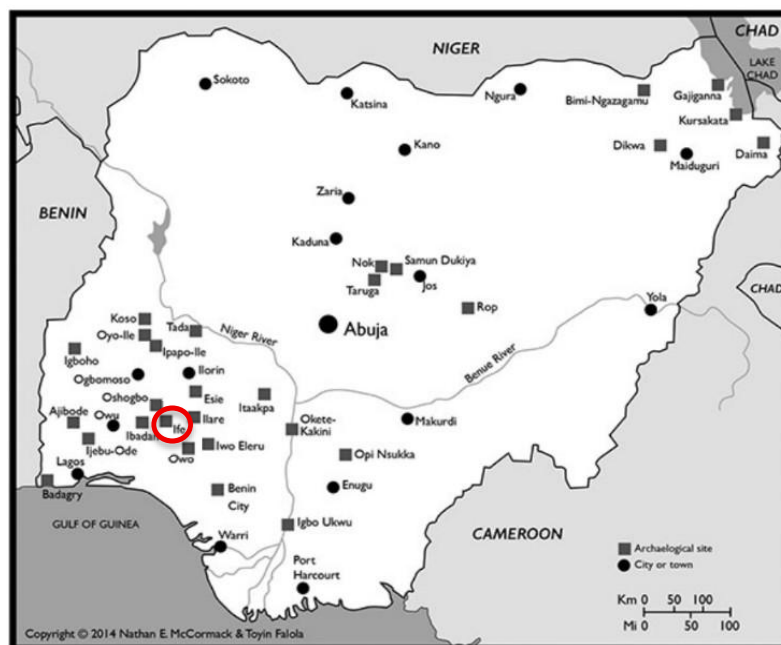
³⁴ No original: [...] the most important commodity it offers and for which the Igbo strive is the *ozo*, or title system [...].

normas, valores e estruturas que regem a coletividade moldam diretamente os enredos, delimitam possibilidades e geram conflitos. Cada escolha das protagonistas, cada ruptura ou conformidade, só ganha densidade narrativa porque está ancorada nesses códigos culturais. Assim, a cultura não apenas ambienta o romance: ela age, interfere, impõe e tensiona, tornando-se força ativa na construção do drama e da crítica social presente nas obras.

3.2.2 Iorubás, os filhos da realeza

De acordo com Toyin e Heaton (2008), Ile-Ifé (como se observa na figura 6) é creditada como o local de nascimento e lar ancestral do povo iorubá, atualmente um dos maiores grupos étnicos da Nigéria, em grande parte devido à formação de um estado centralizado em Ifé. O sistema político de Ifé era monárquico, chefiado por um *ooni*³⁵. Embora a sucessão seguisse linhas hereditárias, a ascensão ocasional de indivíduos ricos ao trono sugere que a monarquia não era estritamente dinástica. Essa centralização do poder permitiu o crescimento da cidade e a conquista de domínio regional entre os séculos XII e XV, obtendo o título de primeiro estado centralizado conhecido na região.

Figura 6: Mapa de Ile-Ifé



Fonte: Adaptado de FALOLA, Toyin; OYENIYI, Bukola Adeyemi. **Africa in Focus: Nigeria**. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2015.

³⁵ Título monarca de Ifé, relacionado ao líder de todos os iorubás.

No entanto, conforme argumentam os pesquisadores, a função mais significativa de Ifé foi além do âmbito político: a cidade serviu como um modelo cultural e espiritual para outras comunidades iorubás, especialmente por ser considerada a terra de *Oduduwa*, o ancestral mítico. Os autores argumentam que outras comunidades iorubás tinham seus próprios *obas* (*reis*) que governavam os assuntos locais, mas todos mantinham sua legitimidade através de sua conexão divina com o *ooni*. Mesmo quando o poder político e econômico de Ifé foi eclipsado pelo império Oyo a partir do século XVI, Ifé permaneceu como centro espiritual dos iorubás, com os governantes de Oyo oferecendo tributo a Ifé em reconhecimento da autoridade divina que a cidade e seus líderes possuíam.

A centralidade de Ifé também se reflete nas narrativas de origem iorubá. Segundo Falola e Oyeniyi (2015), as duas principais versões do mito da criação, que têm Ile-Ifé como ponto sagrado de partida, expressam concepções profundas sobre poder e legitimidade. Na primeira, a criação é atribuída a *Orisa-Nla*, que executa a vontade de *Olodumare*, o deus supremo. Já na segunda, *Orisa-Nla* fracassa e *Oduduwa* se apropria dos objetos sagrados, tornando-se o líder que guia o povo à terra. Essas narrativas, em vez de competirem entre si, coexistem como metáforas das tensões políticas e espirituais que moldam a identidade iorubá: de um lado, a figura criadora que organiza o mundo; de outro, o líder que, pela ação prática, conquista o direito de guiar seu povo.

Segundo Nathaniel Akinremi Fadipe (1970), o universo religioso iorubá, por sua vez, é complexo, permeado por um panteão de divindades (*orixás*) que atuam como intermediários entre *Olodumare* e a humanidade, e por um culto ancestral fundamental. Os templos, rituais e o sistema oracular de Ifé eram centrais na vida cotidiana tradicional, orientando todas as ações e normas de comportamento. Como descreve Maria Inez Couto de Almeida (2006), essa profunda conexão entre o mundo material e espiritual se estende à própria vida social e política, visto que para os iorubás a morte não representava ruptura, mas transição para um plano existencial paralelo.

Contudo, como esclarece a pesquisadora, a qualificação para a condição de ancestral revelava critérios sociomorais rigorosos: longevidade, prosperidade, descendência virtuosa e morte “adequada” eram requisitos fundamentais (morte prematura, mulheres estéreis e todos com uma morte ruim, por exemplo, uma pessoa morta por sarampo, eram excluídos). Nesse sistema, a figura paterna emergia como eixo central, funcionando como a ponte entre o indivíduo e a linhagem ancestral, o que reforçava as estruturas patriarcais. Para os iorubás, os ritos fúnebres não eram meras despedidas, mas transições cuidadosamente elaboradas para garantir a dignidade no mundo espiritual:

Antigamente o rei era enterrado com doze pessoas: quatro mulheres em baixo, quatro em cima, e dois homens de cada lado do caixão. Eles seriam os empregados do rei no outro mundo. Algumas dessas pessoas chegavam a

tomar veneno para serem enterradas com o rei e servi-lo no outro mundo (Almeida, 2006, p. 66).

O exemplo do enterro de reis, acompanhados por pessoas que se sacrificavam para servi-los no além-túmulo, demonstra a crença na continuidade das funções sociais mesmo na morte. Essa diversidade de tratamentos fúnebres expõe um sistema de valores que equilibrava respeito, medo e pragmatismo. É notável uma semelhança com a cultura dos igbos, especialmente na complexa relação entre os mundos material e espiritual e suas dinâmicas de poder e hierarquia.

Essa intrínseca união entre política e espiritualidade demonstra como a dinâmica social iorubá é moldada, desconstruindo a visão simplista que reduz as sociedades secretas a meras superstições. Segundo Falola e Oyeniyi (2015), essas instituições eram mecanismos de controle social e mediação, exercendo funções cruciais para o equilíbrio moral e político das comunidades, inclusive em relação à autoridade do próprio rei.

Nesse contexto, como destacam Falola e Aderinto (2010), por meio dos estudos realizados por Omoniyi Adewoye, as leis estão entrelaçadas à religião e à crença ancestral. As normas eram respeitadas para evitar a ira dos deuses, representados na terra por sacerdotes, governantes e guardiões da tradição. Reis e líderes criavam ou adaptavam leis conforme as necessidades, e um ato era considerado “problema social” quando contrariava os costumes. Portanto, conforme ressalta Fadipe (1970), a justiça iorubá se baseava em costumes e tradições, não em leis escritas, o que evidencia uma forma eficaz, ainda que informal, de organização social e jurídica.

A legitimidade dos monarcas era reforçada pela analogia simbólica com o deus supremo, atribuindo-lhes a responsabilidade pelo bem-estar do povo. Contudo, essa autoridade não era absoluta. Os reis governavam junto a um conselho de sete chefes, que não apenas os elegia, mas também podia destituí-los em caso de tirania, prevenindo abusos de poder.

Essa lógica de hierarquia e legitimidade, que se manifesta no poder político e religioso, é a mesma que estruturava a vida social e familiar. A sociedade iorubá, com sua organização complexa, tem como pilares os princípios de parentesco e senioridade, que são essenciais para manter o respeito à autoridade e à tradição, como descreve Fadipe (1970). Assim, a figura do rei ou do líder religioso encontrava seu paralelo na autoridade dos mais velhos dentro da família (o *baálê*), que governava o complexo residencial, *agbo ilé*, e administrava a vida comunitária com base no respeito hierárquico.

A regra geral era que um composto abrigasse uma família estendida, com a maioria dos membros aparentados pelo lado paterno, embora, segundo Fadipe (1970), o sistema de parentesco iorubá reconhecesse a descendência bilateral, onde um homem podia obter terras no grupo familiar materno, embora seus direitos de liderança fossem limitados.

A união familiar, em especial, é um evento crucial para a estabilidade individual e coletiva, sendo vista como uma aliança entre duas famílias. Por isso, homens ou mulheres solteiros eram considerados irresponsáveis pelos iorubás, e essa pressão social era tão forte que divórcios eram raros. O casamento era, portanto, a única das três etapas da vida (nascimento, casamento e morte) que podia ser planejada, o que explica o preparo minucioso e o investimento de recursos.

Assim como os igbos, os iorubás seguiam a tradição de casamentos arranjados, os quais permitiam consolidar alianças entre famílias já no nascimento ou durante a infância dos filhos. Conforme destaca Almeida (2006), um rapaz interessado em casar podia negociar para prometer uma futura filha como esposa; caso uma menina nascesse, ele assumia seu sustento e quando ela ficava moça, o casamento era realizado sem possibilidade de recusa, não havendo espaço para escolha individual.

A autora argumenta que, após o noivado, o noivo preparava o dote para a família da noiva, incluindo itens simbólicos. Era a moça quem se mudava para a casa dele, sendo o homem responsável por custear todo o enxoval e as despesas do casamento. Em algumas regiões, um pagamento adicional em dinheiro (dote) era exigido pelo pai da noiva. Um dos rituais do casamento iorubá, segundo a autora, dizia respeito à virgindade. Caso a moça não fosse virgem, era devolvida à família com desonra; se intacta, uma celebração ocorria no sétimo dia.

A procriação, vista como a principal finalidade do casamento e um marco de prosperidade pessoal, criava uma sobrecarga significativa sobre as mulheres. A infertilidade era atribuída a elas, vistas como incapazes de cumprir a tarefa mais vital. Consequentemente, uma mulher estéril era frequentemente rejeitada e pressionada a permitir que o marido tomasse outra esposa ou a abandonasse. Fadipe (1970) observa que, de acordo com o costume iorubá, uma mulher não podia se casar mais de uma vez. No entanto, a visão de mundo iorubá também entendia que, embora o casal gerasse a criança, a comunidade inteira participava de sua formação.

Assim como ocorria entre os igbos, para os iorubás a nomeação de uma criança era um momento bastante significativo. De acordo com Almeida (2006), nomear uma criança revela muito mais do que um simples ritual; ele exprime uma visão de mundo em que a identidade individual é carregada de significados e está intrinsecamente ligada ao coletivo, à natureza e ao sagrado. Além disso, a tradição dos nomes dos gêmeos – Taiwo e Kehinde – ilustra uma filosofia de vida: o primeiro é enviado como “explorador” do mundo, e o segundo só vem se o primeiro aprovar a existência (*ehin* - atrás, *de* - chegar). Essa lenda traduz uma aceitação pragmática da vida, mas também uma profunda confiança no coletivo, onde até o nascimento é um ato de colaboração.

Essa dimensão coletiva, que se manifesta desde o nascimento e a escolha dos nomes, não era aleatória; ela era estruturada por normas rígidas de convivência. A complexidade dessas relações

familiares e a interdependência entre seus membros eram sustentadas, em grande parte, pelos princípios de parentesco e senioridade. Juntos, esses princípios eram essenciais para manter o respeito ao costume, à autoridade e à tradição, sustentando a estabilidade das relações interpessoais entre os iorubás, conforme destaca Fadipe (1970). O autor descreve o profundo respeito e autoridade concedidos aos idosos. Um homem velho sempre teria a palavra final em discussões, e seus conselhos eram ouvidos com deferência.

Na cultura iorubá, a distribuição de recursos – fosse dinheiro, presente ou comida – seguia rigidamente o princípio de senioridade, tanto entre crianças quanto adultos. Os mais velhos recebiam a maior parte, enquanto os mais novos ficavam com porções progressivamente menores. Essa hierarquia também se refletia na divisão de tarefas: os mais jovens assumiam serviços desagradáveis, enquanto os mais velhos tinham prioridade em benefícios e isenções.

Desde a primeira infância, o indivíduo iorubá era imerso em um sistema que enfatizava a vigilância coletiva e a adesão a códigos comunitários. Através de conselhos, recompensas e sanções aplicados pela família extensiva, o indivíduo internalizava a autorregulação: o respeito às normas familiares se expandia naturalmente para toda a sociedade. Este sistema era reforçado pelo princípio de senioridade, que fortalecia a autoridade dos mais velhos e incentivava a obediência dos mais jovens. Tratava-se, assim, de uma sociedade predominantemente regida pelo costume, onde havia pouco espaço para julgamento individual ou iniciativa autônoma, reforçando a coesão social e a manutenção da ordem coletiva.

Portanto, a obediência que os mais jovens devotam aos anciãos na comunidade iorubá historicamente facilitou não apenas a internalização dos códigos sociais vigentes, mas também a minimização de dissidências frente a mudanças necessárias para a adaptação a novas realidades. Essa estrutura hierárquica, baseada no princípio de senioridade, explica, segundo Fadipe (1970), a notável permanência da sensibilidade ao julgamento coletivo mesmo em contextos urbanos contemporâneos, contrastando com o individualismo das metrópoles ocidentais.

Essa mesma lógica de continuidade e controle social se materializava no sistema de posse da terra, o alicerce econômico que estruturava a vida familiar e comunitária. Na tradição iorubá, nenhum indivíduo ficava sem terra, visto que ela era um bem ancestral intransferível, regido por princípios de usufruto coletivo e transmissão patrilinear. O acesso à terra garantia a subsistência e perpetuava os laços familiares: chefes de família alocavam terras aos filhos homens ao se casarem, enquanto as mulheres tinham direito ao cultivo, mas não à herança. A venda era inconcebível, uma vez que a terra pertencia à linhagem, não a indivíduos, e sua posse seguia o conceito de “ocupação benéfica”, vinculada ao *agbo ilé* (complexo familiar). Essa estrutura reforçava a coesão do grupo, pois a sobrevivência de todos dependia do cumprimento rigoroso desses costumes.

A posse coletiva da terra, no entanto, não anulava a autonomia econômica da unidade familiar. Pelo contrário, ela servia de base para a autossuficiência de cada família no *agbo ilé*. Ao homem cabia capinar e semear, enquanto a esposa auxiliava na colheita, no processamento de alimentos e, principalmente, como vendedora nos mercados. Apesar de terem essa base e sustento agrícola, a população iorubá é predominantemente urbana. Segundo Fadipe (1970), até mesmo os agricultores mantinham suas casas na cidade, considerando suas fazendas apenas como locais de trabalho e residência temporária.

As mulheres, contudo, não se limitavam apenas aos afazeres domésticos ou nas atuações nos mercados regionais ou de longa distância. Segundo Falola e Oyeniyi (2015), elas também ocupavam posições influentes como líderes de mercado, rainhas-mães e chefes tradicionais envolvidas na administração local. De acordo com Fadipe (1970), em diversas cidades iorubás as mulheres se organizavam politicamente por meio do *Ègbé Ìyálóde* (associação da *Ìyálóde*), nome que também designava o título de sua líder.

Essa organização urbana, composta principalmente por artesãos e comerciantes, tinha voz ativa perante as autoridades: suas demandas, fossem comerciais ou políticas, eram recebidas com respeito. Em certas comunidades, como em Ibadan até o início da Primeira Guerra Mundial, a *Ìyálóde* integrava inclusive o conselho administrativo do Estado. No entanto, embora suas opiniões fossem frequentemente consultadas nas deliberações, suas posições acabavam submetidas ao arbítrio final dos homens.

Como se observa, portanto, ao longo do período ancestral, as cidades como Ifé e Oyo não apenas desempenharam um papel simbólico e religioso, mas se afirmaram como polos de circulação comercial altamente sofisticada. O desenvolvimento político iorubá esteve intrinsecamente ligado ao controle de mercados, especialmente diante da eficiência econômica de Oyo, decisiva para sua ascensão como império. Isso possibilitou, inclusive, uma evolução sofisticada da economia iorubá. Fadipe (1970) explica como a sociedade iorubá evoluiu de uma economia doméstica autossuficiente para um sistema de trocas e, posteriormente, para uma economia monetária. Diferente de outras sociedades agrícolas, a maioria dos camponeses iorubás vivia nas cidades, mesmo antes do domínio britânico.

A transição econômica alavancou, em especial, quando serviços de especialistas (como curandeiros) e o acesso a bens escassos (como poços de água) deixaram de ser recompensados com ofertas espontâneas. A alta demanda e a dificuldade de conciliação com as atividades agrícolas se converteram em pagamentos esperados, atribuindo valor definido aos serviços. Com o tempo, a expansão dessa rede se consolidou como um sistema de trocas baseado na equivalência de valores, fundamentando a transição de uma economia de troca para uma monetária.

Portanto, a influência europeia não representou a criação das relações de troca ou de valor, mas sim sua sistematização e expansão em escala institucional. Os colonizadores padronizaram os instrumentos de intercâmbio econômico, consolidando uma estrutura monetária baseada em moedas cunhadas e sistemas financeiros formais. Esse processo transformou práticas locais pré-existentes em um modelo econômico unificado, adaptado aos interesses do capitalismo colonial.

Em suma, enquanto os igbos se destacaram por sua organização descentralizada e meritocrática, a valorização da terra e a participação em assembleias comunitárias, os iorubás desenvolveram reinos poderosos e hierárquicos, com estruturas políticas e sociais mais centralizadas e urbanizadas, além de um sistema econômico complexo e sofisticado. Ambas as sociedades, no entanto, compartilhavam a importância da linhagem, do casamento como aliança familiar, da valorização da maternidade e da profunda inserção da espiritualidade em todos os aspectos da vida.

3.3 AS LINHAS DIVISÓRIAS DO TERRITÓRIO AFRICANO E OS IMPACTOS DA COLONIZAÇÃO

Mais do que a exploração desenfreada de seus recursos e o massacre em massa de seus povos, a colonização na África impôs uma profunda reconfiguração de sua geopolítica e de sua economia. Esse processo foi especialmente marcado pela partilha do continente durante a Conferência de Berlim, realizada entre 1884 e 1885, quando representantes das grandes potências europeias – em especial França, Reino Unido, Portugal, Espanha, Alemanha, Itália e Bélgica – disputaram a ocupação e o controle dos territórios africanos.

A intenção dessa conferência era apaziguar as tensões entre os países europeus em relação à exploração da África, estabelecendo regras para a ocupação e a divisão do continente, sem considerar interesses locais ou peculiaridades étnicas e culturais dos povos nativos. Como argumenta o historiador Godfrey N. Uzoigwe (2010), essas demarcações territoriais resultaram em grupos iguais divididos em diferentes países ou, em alguns casos, grupos inimigos sob a tutela do mesmo governo. Essa divisão descuidada é um dos motivos que, mais tarde, proporcionaria inúmeros conflitos entre os povos africanos, como a luta pela liberação de países como Angola, Ruanda, Congo, dentre outros, além de guerras civis, como a Guerra de Biafra³⁶.

³⁶ A Guerra de Biafra, também conhecida como Guerra Civil Nigeriana, ocorreu entre os anos 1967 e 1970. O motivo do conflito foi a tentativa de separação da região de Biafra do restante da Nigéria. Motivados por tensões políticas, econômicas e culturais, os igbos, majoritários na região, buscavam sua autonomia. Assim, quando houve a declaração de independência de Biafra em 1967, deu-se início ao conflito. É considerada uma das guerras mais sangrentas da humanidade, com a morte de cerca de 1 milhão de pessoas, decorrentes, especialmente, da fome e da falta de medicamentos, uma vez que o bloqueio governamental impediu o acesso

Ademais, como afirma o historiador Albert Adu Boahen (2010), essas fronteiras coloniais geraram Estados com extensões, recursos naturais e potenciais econômicos extremamente desiguais. Enquanto nações emergiram como gigantes territoriais, outras foram relegadas a uma escala diminuta. Essas disparidades se estendem aos recursos naturais, à falta de acesso direto ao mar ou mesmo ao desafio de controlar extensas fronteiras. Essa situação acarretou desafios substanciais para o desenvolvimento dos países africanos, evidenciando as consequências duradouras do legado colonial.

Outro fator significativo diz respeito à diversidade cultural, linguística e tradicional dos povos nativos. Uma vez que essas questões não foram consideradas durante as divisões territoriais, surgiram obstáculos quanto à formação de identidades nacionais coesas, dificultando o estabelecimento de um senso de nacionalidade compartilhado pelos novos Estados.

Paradoxalmente, foi a própria experiência colonial que, em um momento posterior, possibilitou a articulação de laços entre povos negros em escala global. Conforme argumenta Boahen (2010), a colonização criou as condições históricas para o surgimento de um nacionalismo africano inédito e do pan-africanismo, movimentos que expressaram tanto a consciência identitária dos diversos grupos étnicos inseridos nos novos Estados quanto um sentimento de pertencimento mais amplo entre os povos negros. Todavia, o autor ressalta que esse nacionalismo não emergiu de um projeto consensual de construção estatal, mas sobretudo da indignação coletiva e dos sentimentos de opressão, discriminação e exploração engendrados pelo domínio colonial.

Em se tratando especificamente da colonização na Nigéria, embora a presença britânica tenha deixado marcas profundas na história do país, os primeiros europeus a estabelecer contato com a região foram os portugueses, que, segundo Uchendu (1965), iniciaram relações comerciais costeiras entre os séculos XV e XVI. No século XVII, os holandeses passaram a disputar espaço, e, no século seguinte, os britânicos consolidaram sua influência. Inicialmente voltado para o comércio de bens de luxo, o Atlântico se transformou radicalmente a partir do século XVI, quando a escravização de africanos assumiu protagonismo.

Conforme Falola e Heaton (2008) apontam, a escravidão se tornou uma das principais justificativas para a consolidação do imperialismo britânico na Nigéria. O movimento antiescravagista e a defesa do comércio “legítimo” eram promovidos pelos missionários cristãos como forma de obter apoio político e militar da Coroa Britânica. Em busca de alianças e influência contra seus rivais, líderes locais se aproximaram dos missionários.

a alimentos e medicamentos à região. Em 1970, após três anos de resistência, Biafra se rendeu e foi reintegrada à Nigéria.

Essa aliança, no entanto, foi moldada por uma ambivalência fundamental. A Nigéria do século XIX era um palco de intensas transformações, as quais criaram um cenário de instabilidade, especialmente com a consolidação do Califado de Sokoto no norte e as guerras interestatais no sudoeste. A mediação britânica nesses conflitos foi o pretexto necessário para a instauração de um protetorado e, em 1893, o início formal do domínio colonial sobre a região iorubá. Embora os missionários buscassem essa intervenção, eles enxergavam as culturas locais como inferiores, vendo o domínio britânico como o meio mais eficaz para erradicar a escravidão e expandir sua fé. Eles se tornaram, assim, agentes essenciais no processo de dominação colonial.

Nesse cenário, como afirma Bright Alozie Chiazam (2019), a dominação britânica mobilizou noções como *liberalismo europeu* e *humanismo cristão* para legitimar sua presença, persuadindo tanto os colonizadores quanto as populações locais de seu suposto caráter benéfico. A atuação missionária, orientada pelo ideal de “civilizar e cristianizar”, integrou-se a esse projeto, cujo discurso moral ocultava, na prática, ambições imperiais voltadas à exploração econômica, limitando o desenvolvimento à infraestrutura que servia aos propósitos da dominação colonial.

O avanço colonial sobre a Nigéria revela, na prática, esse movimento. Em 1851, os britânicos usaram seu poder militar para depor o rei de Lagos, alegando que buscavam acabar com o comércio de escravizados. O objetivo real, no entanto, era estabilizar a região em favor dos interesses comerciais do império. A partir daí, eles avançaram para o interior em busca de matérias-primas, consolidando seu domínio pela violência ou ameaça de violência.

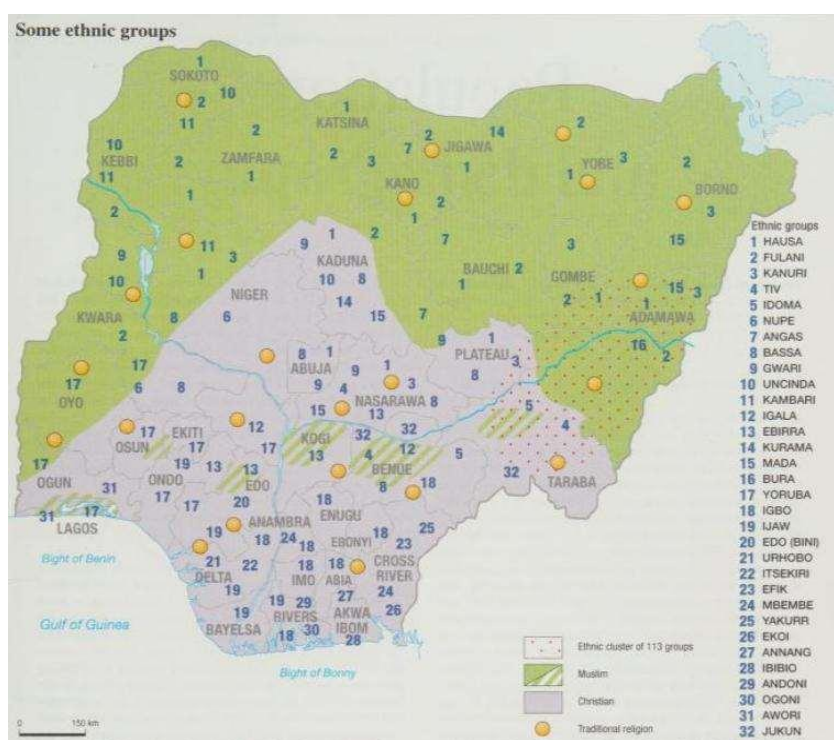
A *Royal Niger Company* foi peça-chave nesse processo. Com poderes soberanos concedidos pela Coroa Britânica, a empresa garantiu seu monopólio na Bacia do Níger por meio de estratégias de guerra e comércio. A rivalidade com outras potências, como a França e Alemanha, que se expandiam na região do Níger, levou a Grã-Bretanha a assinar tratados de proteção com líderes locais, formalizando seu controle sobre a região e estabelecendo o *Protetorado dos Rios do Óleo* em 1885, reorganizado e renomeado como *Protetorado da Costa do Níger*, em 1893. Governantes que resistiram foram depostos e exilados, servindo de exemplo. Ademais, a anexação forçada do Reino do Benim, em 1897, expandiu o território, unificando-o ao protetorado de Lagos.

Contudo, entre 1901 e 1914, os britânicos enfrentaram grandes dificuldades para conquistar a região igbo, principalmente por sua estrutura política descentralizada. Dessa forma, precisaram conquistar a região aldeia por aldeia, o que se arrastou por mais de uma década. Na região oeste igbo, o movimento *Ekumeku*, uma organização de defesa popular e descentralizada, representou um desafio persistente, rebelando-se diversas vezes contra os britânicos, sendo derrotada somente em 1909. Apesar disso, desde 1901, toda a Bacia do Níger já estava dividida pelos britânicos como *Colônia de Lagos*, *Protetorado do Sul* e *Protetorado do Norte*.

Como esclarecem Falola e Oyeniyi (2015), durante essa divisão, grupos etnolinguísticos diversos que, embora interligados por laços comerciais e culturais, nunca haviam sido governados como uma única entidade, foram agrupados para formar blocos administrativos. Ou seja, os britânicos impuseram uma unificação artificial, motivada por interesses econômicos e administrativos, agrupando etnias distintas sob um mesmo Estado, sem considerar suas histórias e estruturas sociais pré-existentes.

A heterogeneidade resultante desse processo pode ser observada na própria composição étnica da Nigéria contemporânea. Apesar de reunir mais de 200 grupos etnolinguísticos, três deles formam a maioria da população atual: os *hauçás*, localizados ao norte, representando cerca de 21% da população; os *iorubás*, localizados a sudoeste, representando 20%, e os *igbos*, a sudeste, compondo cerca de 17%. Outros grupos étnicos com populações relativamente grandes incluem os *fulanis* das savanas, os *ijaws* do delta do Níger, os *kanuris* da região do Chade, os *ibibios* em torno de Calabar e os *nupes* e *tivs* da região central, como se observa na figura 7.

Figura 7: Mapa dos grupos étnicos nigerianos



Fonte: YAHMED, Danielle Ben. Africa Atlases: Atlas of Nigeria. Paris: Les Editions J.A, 2002.

Esse agrupamento, influenciado por missionários e administradores coloniais, não refletia identidades existentes, mas as construía, juntando grupos distintos sob um mesmo rótulo, usando o elo linguístico como a principal ferramenta para justificar essa união forçada. Conforme esclarecem

Toyin Falola e Bukola Adeyemi Oyeniyi (2015), as denominações *hauçá*, *iorubá* ou *igbo* foram forjadas por dinâmicas externas: comerciantes árabes, missionários cristãos e autoridades coloniais britânicas agruparam populações diversas sob rótulos genéricos, muitas vezes vinculados ao tráfico transatlântico de escravizados. Na região iorubá, por exemplo, as identidades locais eram definidas por subgrupos como *Oyo*, *Ijebu* e *Ifé* – designações que refletiam afiliações políticas e culturais específicas, e não uma identidade monolítica.

O próprio termo *iorubá*, como demonstram os autores, surgiu no contexto do reassentamento de africanos libertos em Serra Leoa. Nessa colônia britânica, os escravizados vinham de várias regiões da África e os britânicos começaram a usar nomes genéricos para agrupar esses povos com base em suas línguas ou origens culturais semelhantes, simplificando realidades complexas a fim de facilitar a administração colonial. Assim, no caso dos povos iorubás contemporâneos, diferentes subgrupos foram designados como *iorubás* ou *akus*, consolidando categorias que hoje parecem naturais, embora tenham sido profundamente moldadas para atender à gestão imperialista.

Apesar das unificações artificiais impostas pelo domínio colonial, a administração britânica na Nigéria não foi homogênea. Conforme esclarecem Falola e Heaton (2008), a divisão de interesses e de formas de governo produziu desigualdades profundas entre os grupos étnicos. Lagos, *Colônia da Coroa* desde 1861, era governada diretamente pelos britânicos, ainda que com a participação limitada de elites iorubás em Conselhos locais, enquanto nos *Protetorados* os chefes nativos presidiam os Conselhos sob supervisão colonial, com autonomia sempre passível de intervenção.

Essas assimetrias também se manifestaram nas prioridades regionais. Conforme indicam Falola e Oyeniyi (2015), o governo colonial priorizou, na região sul, o desenvolvimento social e a “modernização”, com investimentos em educação europeia e serviços públicos. Além disso, permitia que as missões nessa região, mesmo sem auxílio financeiro, formassem a mão de obra para os cargos burocráticos inferiores. Em contraste, na região norte, os britânicos restringiram gastos com educação e serviços sociais, especialmente como forma de preservar a ordem islâmica local, aprofundando desequilíbrios educacionais, econômicos e políticos entre as regiões.

Em 1914, as regiões foram unificadas, especialmente para fins econômicos. Falola e Heaton (2008) ressaltam que o objetivo era centralizar receitas, utilizar o superávit do sul para cobrir os déficits do norte e otimizar a infraestrutura. Apesar da unificação, as profundas assimetrias educacionais e de desenvolvimento entre as duas regiões permaneceram como um legado duradouro do período colonial.

Os autores esclarecem, por outro lado, que, apesar de ter se desenvolvido de forma independente em cada região, a administração colonial britânica era baseada em duas similaridades principais. A primeira era o *Duplo Mandato*, uma filosofia de que a colonização deveria ser

igualmente benéfica para os britânicos e para os nigerianos, baseada na alegação de que os britânicos estavam trazendo “progresso” e “civilização” para a Nigéria.

[...] Isso era feito desenvolvendo a economia, erradicando a escravidão, eliminando a corrupção que, segundo eles, existia nas instituições políticas tradicionais, promovendo uma ética de trabalho que acreditavam faltar nas sociedades tradicionais e educando a população sobre conceitos europeus de saúde, higiene e limpeza, entre outras coisas. (Falola; Heaton, 2008, p. 112)³⁷.

A segunda grande similaridade, segundo os autores, era a crença no *governo indireto*. Esse sistema permitia que os líderes tradicionais nigerianos continuassem a governar seus povos, mas sob a supervisão de oficiais britânicos, buscando equilibrar a autoridade colonial com as instituições locais, promover a estabilidade e facilitar a transição para os valores “civilizados” defendidos pelos britânicos. Embora, como afirmam Falola e Heaton (2008), o governo indireto teoricamente preservasse as instituições políticas locais, a natureza dessas instituições foi significativamente alterada pela presença colonial. Assim, ainda que o sistema de *Duplo Mandato* afirmasse respeitar as tradições, na prática, os líderes autóctones se tornaram meros executores das ordens coloniais, perdendo a autoridade perante seus povos. Governantes que resistiam eram facilmente substituídos.

Essa perda de autoridade dos líderes tradicionais e sua transformação em meros instrumentos do poder colonial nos leva a uma reflexão crucial, como aponta o trabalho de Chiazam (2019): as consequências a longo prazo das ideologias de dominação. A estratégia central para criar e perpetuar divisões sociais e políticas que persistem após a independência foi a emergência de duas classes de elites que, de forma simbiótica, sustentaram a estrutura colonial. Enquanto a elite colonial europeia detinha o poder político e econômico, a elite local nigeriana recebia uma parcela de autoridade. Essa concessão transformou os líderes tradicionais em agentes do próprio sistema de dominação. Eles garantiam a lealdade de seus súditos à Coroa Britânica e atuavam como intermediários, o que tornava o domínio colonial mais sutil e, conseqüentemente, mais eficaz.

Desse modo, ao criar e empoderar uma elite local subordinada, os britânicos não apenas garantiram o controle administrativo, mas também fomentaram profundas divisões internas: de um lado, a aliança entre colonizadores e elites locais; de outro, a grande massa populacional subjugada. Este processo fomentou o surgimento de hierarquias étnicas. Elites regionais, como a hauçá e a iorubá, adotaram posturas de superioridade, refletindo tanto o racismo colonial quanto o etnocentrismo que marcou a era colonial e pós-colonial.

³⁷ No original: [...] by developing the economy, eradicating slavery in all its forms, weeding out the corruption they believed existed in traditional political institutions, promoting a work ethic they believed traditional societies lacked, and educating populations on European conceptions of health, hygiene, and cleanliness, among other things.

Por outro lado, Falola e Heaton (2008) analisam a falha na implementação prática do governo indireto, especialmente no sudeste da Nigéria, como entre os igbos, onde a estrutura política local era descentralizada. Para contornar essa ausência de chefias tradicionais identificáveis, os britânicos instituíram *chefes por mandato*, figuras cuja autoridade emanava de um certificado colonial, mas não um consentimento ou tradição local. Esta solução se mostrou ineficaz devido à ilegitimidade perante a população. Paralelamente, a criação de tribunais nativos presididos por britânicos surgiu como um mecanismo alternativo de mediação de disputas, evidenciando as dificuldades práticas da administração indireta.

A criação desses tribunais nativos institucionalizou um sistema jurídico duplo. Segundo Fadipe (1970), a justiça era descentralizada e coletiva, envolvendo toda a comunidade na resolução de conflitos e na manutenção da harmonia social. Questões menores eram resolvidas informalmente, enquanto disputas mais graves eram direcionadas aos líderes, cujas decisões respeitavam tradições, mas refletiam hierarquias de gênero e idade, revelando que a justiça, apesar de comunitária, também reproduzia desigualdades locais.

Entretanto, com a imposição dos europeus, os crimes foram administrados de forma distintas, a depender de sua gravidade. Segundo o autor, grande parte dos casos, tanto civis quanto criminais, ainda era levada diretamente aos tribunais nativos. Já os casos considerados mais graves, como assassinato, roubo ou ofensas contra a ordem pública, eram levados para os tribunais coloniais, onde eram julgados segundo as leis britânicas. Dessa forma, os europeus mantinham o controle sobre os assuntos que avaliavam ser mais relevantes para a manutenção da ordem e da autoridade imperial.

Essa reconfiguração não se limitou à esfera judicial, mas impactou diretamente a posição política e econômica das lideranças iorubás. Fadipe (1970) esclarece que os britânicos impuseram uma série de proibições como a da escravidão, sacrifícios humanos e certas práticas culturais, o que levou ao fechamento de importantes fontes de renda para os chefes tradicionais. Além disso, a discussão pública de mistérios religiosos em tribunais britânicos foi entendida como humilhação, sinalizando uma mudança na estrutura de poder. Muitos chefes, por lealdade aos costumes ou por desconhecimento das novas leis, acabaram em conflito com a administração colonial.

Para compreender o impacto dessas transformações, é crucial considerar que, antes da dominação colonial, nenhuma mudança era implementada sem a anuência dos anciãos da comunidade. De acordo com o autor, essa dinâmica garantia que jovens e idosos estivessem submetidos às mesmas influências culturais, sem grandes divergências de interesses ou perspectivas. Porém, com a chegada dos britânicos esse equilíbrio se rompeu: os mais velhos ficaram alheios a muitas das influências que passaram a moldar os jovens, criando um abismo geracional quanto às adaptações necessárias nas leis, costumes e convenções sociais. O sistema de governo indireto tentou

remediar essa divisão ao incluir jovens educados nos conselhos de chefes tradicionais. No entanto, mesmo nesses espaços, o peso da tradição – especialmente os costumes de senioridade – continuou a reprimir iniciativas e reformas liberais propostas pela juventude.

Um processo similar de desestabilização do poder tradicional ocorreu entre os igbos. Segundo Uchendu (1965), cidades como Aro e Awka exerciam influência através de oráculos, os quais centralizavam funções religiosas, políticas e jurídicas. Esses mecanismos, no entanto, foram sistematicamente desacreditados e suprimidos pelos britânicos durante a pacificação da região, resultando na erosão de antigas formas de autoridade. Além disso, o autor salienta o acirramento do conflito geracional: enquanto os mais velhos defendiam a aldeia como espaço privilegiado de socialização, as novas gerações se mostravam cada vez mais atraídas pelas cidades.

Paradoxalmente, enquanto a base econômica e o status político de reis e chefes se deterioravam frente à nova ordem colonial, a situação do povo comum, por vezes, apresentava melhorias, impulsionada pelas novas oportunidades de trabalho assalariado e ascensão social. Os nigerianos escolarizados, em particular, passaram a usufruir de vantagens materiais inéditas, chegando a superar economicamente a maioria da antiga elite tradicional, o que simbolizava uma profunda inversão na hierarquia social nigeriana.

Como se observa, o colonialismo não apenas desmantelou as estruturas tradicionais, mas também redefiniu os critérios de mobilidade e prestígio social, onde a educação ocidental e a inserção da economia capitalista se tornaram fundamentais para a ascensão comunitária, criando um legado duradouro de transformação cultural e desigualdade social. Esse processo foi marcado por uma contradição fundamental, como destaca Chiazam (2019): a oposição entre a retórica britânica de *civilizar e desenvolver* e a realidade da *exploração econômica*.

Para evitar que a metrópole arcasse com os custos da colônia, os britânicos impuseram uma política de autossuficiência financeira, direcionando qualquer desenvolvimento para a infraestrutura de extração e exportação de recursos, e não para o bem-estar nigeriano. O resultado foi uma economia dependente de mercados externos, que sufocou a produção local e priorizou o lucro colonial em detrimento de um desenvolvimento verdadeiramente autônomo.

Nesse cenário, Falola e Heaton (2008) mostram que a dependência foi aprofundada pela imposição da moeda britânica: entre 1902 e 1904, o uso de moedas locais foi proibido, tornando a libra esterlina o único meio legal de pagamento e forçando os nigerianos a se inserir na economia colonial. Como observa Boahen (2010), ao atrelar as moedas coloniais às da metrópole, introduzir tarifas e concentrar os lucros cambiais nas capitais europeias, o domínio colonial consolidou a extração de recursos e perpetuou a dependência econômica das colônias.

Ademais, o autor esclarece que a adoção do sistema de “passes” em certos países africanos. Na prática, esses passes restringiam direitos civis básicos e obrigavam trabalhadores a permanecerem vinculados a zonas de trabalho específicas, sobretudo minas e plantações. Aliado a condições laborais precárias, trabalho migratório, expropriação de terras, mobilização forçada e repressão a protestos, o sistema causou profundo desequilíbrio social e econômico, desestruturando famílias e comunidades.

Ainda assim, empresas estrangeiras e o governo britânico enfrentavam escassez de mão de obra, pois empregos mal pagos e perigosos afastavam trabalhadores voluntários. Para suprir essa lacuna, a administração colonial obrigava líderes locais a fornecer mão de obra em troca de impostos, prática que amenizava temporariamente obrigações fiscais, mas não resolvia o problema estrutural de inserir toda a população no sistema econômico imposto.

Diante disso, como asseguram Falola e Heaton (2008), todos os impostos coloniais passaram a ser obrigatoriamente pagos em dinheiro, o que tornou praticamente impossível para os nigerianos, até mesmo os rurais, evitarem participar da economia colonial em alguma medida. De acordo com os autores, a expansão do trabalho assalariado impulsionou o crescimento das cidades, atraindo populações em busca de oportunidades. Nesse contexto, a migração urbana esteve fortemente ligada à necessidade de reunir recursos para o casamento, tornando-se um dos principais motores desse deslocamento na primeira metade do século XX.

Essa transformação econômica e demográfica foi particularmente visível na região igbo. Uchendu (1965) analisa os impactos desse processo, observando que, antes do contato europeu, havia dois tipos de comércio entre os igbos: o mercado rural da aldeia, que era dominado pelas mulheres e no qual as trocas se limitavam às necessidades domésticas; e o comércio de longa distância, dentro ou fora do território igbo, dominado pelos homens. A colonização britânica, contudo, trouxe mudanças profundas nessa estrutura tradicional. A construção de estradas e ferrovias, junto com o crescimento urbano, transformou radicalmente a dinâmica comercial, fazendo com que antigos mercados perdessem importância enquanto novos centros emergiam.

Essas transformações forçaram adaptações na economia igbo, já que as atividades tradicionais, como agricultura e artesanato, deixaram de garantir a subsistência. O resultado foi um aumento significativo do trabalho assalariado e da migração laboral, marcando a transição de uma economia predominantemente agrícola para um sistema mais complexo, redefinindo os padrões tradicionais de subsistência e mobilidade entre os igbo.

Fadipe (1970) destaca, entre os iorubás, a questão da posse de terras como uma das principais consequências das mudanças econômicas. Segundo o autor, o sistema tradicional de posse de terras era caracterizado pela disponibilidade universal e perpetuidade do uso, não pela propriedade

individual no sentido ocidental. Nenhum adulto ficava sem terra. Essa concepção comunitária e hereditária tornava a venda de terras uma ideia estranha à cultura iorubá.

O autor esclarece que os principais agentes dessa transformação foram os escravizados retornados de Serra Leoa e Brasil, que introduziram novas concepções de valor da terra, e a administração britânica, que institucionalizou títulos de propriedade. Essa mudança gerou conflitos familiares, especialmente devido à contradição entre o novo regime de posse individual e o costume tradicional de usufruto coletivo. A situação era agravada pela poligamia, que multiplicava herdeiros com interesses divergentes.

Ademais, a necessidade de plantações em larga escala para exportação, principalmente de culturas como o cacau, foi decisiva para transformar a terra em mercadoria. Apesar da resistência inicial, os tribunais locais tiveram de se render à nova lógica colonial, o que levou à aceitação legal das transações de terra no início do século XX. Como argumenta Fadipe (1970), os conflitos por terra entre as famílias iorubás são um reflexo direto e visível da tensão entre as leis tradicionais e as novas ideias de propriedade e comércio, expondo as fraturas que essas transformações impuseram não apenas à economia, mas à própria estrutura social e cultural dos nigerianos.

Além da transformação da economia de subsistência e das novas concepções de posse de terra, a transição para um sistema capitalista transformou radicalmente a sociedade nigeriana. Fadipe (1970) assegura que, antes da década de 1920, a organização social iorubá funcionava como um sistema integrado, onde agricultura, ofícios e comércio local se complementavam e a terra era disponível para todos. Entretanto, a introdução europeia do trabalho assalariado criou uma nova classe de trabalhadores urbanos, enquanto a agricultura se transformava em atividade voltada para exportação. Essas mudanças trouxeram prosperidade para alguns, mas criaram vulnerabilidades estruturais para outros. Quando os preços das *commodities* caíam no mercado internacional, milhares perdiam seus empregos e renda, sem poder contar com a antiga segurança da agricultura de subsistência.

O problema foi agravado pela educação colonial, que difundiu o desprezo pelo trabalho manual, especialmente entre os jovens. Criou-se assim um paradoxo: mesmo com terra disponível, surgiu uma classe de desempregados urbanos que considerava a agricultura uma atividade inferior. Ao mesmo tempo, as tradicionais redes de solidariedade familiar, que antes funcionavam como seguro contra a pobreza, mostraram-se insuficientes para lidar com a escala do problema nas cidades em crescimento.

As mudanças econômicas acabaram modificando, também, os papéis dos homens e das mulheres. De acordo com Falola e Heaton (2008), a economia colonial, ao desviar a mão de obra masculina para o cultivo de safras comerciais e para o trabalho assalariado, além da escassez de homens agravada pela Primeira Guerra Mundial, sobrecarregou as mulheres com a responsabilidade

pela produção de alimentos. Na região sudeste, elas passaram a plantar mandioca, por ser mais fácil de cultivar que o inhame. Já na região sudoeste, os autores esclarecem que a expansão do mercado de cacau e a diminuição da produção local levaram as mulheres a se tornarem importadoras e comerciantes.

Outro fator que modificou por completo a sociedade nigeriana foi o desenvolvimento de uma nova classe social, diretamente relacionado à educação ocidental. Conforme argumentado por Falola e Heaton (2008), embora as comunidades nigerianas tenham inicialmente demonstrado receio em relação à presença de missionários cristãos e suas instituições de ensino, temendo a ameaça que o monoteísmo representava para suas tradições locais, essa atitude logo se modificou.

Nesse contexto de crescente valorização do ensino formal, as comunidades igbo reformularam suas estratégias de ascensão social e política, deslocando o eixo da competição interaldeias para investir em educação. Esse investimento, muitas vezes coletivo, criou obrigações duradouras entre o indivíduo e sua comunidade: como aponta Uchendu (1965), ao retornar, o beneficiário deveria retribuir com apoio financeiro, profissional e político. Assim, embora visto externamente como um “efeito nivelador”, o processo funcionava internamente como um mecanismo de mobilidade social coletiva.

Essa valorização da educação, somada à crescente influência britânica, fez com que, no final do século XIX, a capacidade de ler e escrever em inglês se tornasse um fator crucial. Segundo Falola e Heaton (2008), dominar a língua europeia possibilitou o acesso a carreiras de classe média, como cargos públicos, comerciais ou do magistério. Recebendo, portanto, salários mais altos, esses indivíduos passaram a adquirir bens de luxo importados e a construir casas em estilo europeu, símbolos de status que os diferenciavam de outros nigerianos e refletiam sua identificação com a cultura britânica. Com esclarecem Falola e Heaton (2008), aqueles que frequentaram as escolas coloniais viviam em um ambiente cultural

[...] influenciado tanto por suas raízes locais quanto pelo estilo de vida proporcionado por sua formação estrangeira. Como a educação europeia estava fortemente ligada às missões cristãs, a maioria desses nigerianos se tornou cristã praticante e assimilou muitos dos valores do cristianismo dos séculos XIX e XX em seus estilos de vida [...] (Falola; Heaton, 2008, p. 128)³⁸.

³⁸ No original: [...] influenced both by their indigenous roots and by the lifestyle provided by their foreign education. Because European education was so firmly linked to the Christian missions, most of the Nigerians who were educated in the European fashion also became practicing Christians and assimilated many of the values of nineteenth and twentieth-century Christianity into their own lifestyles [...].

Contudo, essa imposição do inglês como língua do poder e da ascensão social gerou, paradoxalmente, um fenômeno linguístico de resistência e síntese cultural: o inglês *pidgin* nigeriano. Enquanto o inglês padrão, veiculado pela educação formal e pela administração colonial, consolidava-se como língua oficial (status mantido após a independência em 1960), o *pidgin* se desenvolvia nas ruas, nos portos e nos mercados, ao longo de séculos de contato entre comerciantes britânicos e as diversas populações locais.

Nesse contexto, o inglês *pidgin* nigeriano emerge como um fenômeno cultural profundamente significativo, cuja análise é iluminada pelo arcabouço teórico do martinicano Édouard Glissant (2005). Sua *Poética da Relação* oferece as ferramentas conceituais para compreendermos o *pidgin* como manifestação linguística do processo de criouliização nigeriana, ao criar uma identidade rizomática que desafia tanto o universalismo imposto pelo inglês padrão quanto os particularismos de identidades étnicas de raiz única.

Glissant (2005) rejeita a noção de identidades puras, que associa a projetos de dominação e exclusão, e propõe a noção de *criouliização*. Longe de ser sinônimo de mestiçagem esperada, a criouliização é um processo imprevisível de encontro entre culturas heterogêneas, capaz de gerar realidades novas e singulares. Esse processo é sustentado pelo que o autor denomina de *pensamento do rastro/resíduo*, uma forma de conhecimento que não se apoia em sistemas fechados, mas nos vestígios, sobras e memórias fragmentadas que sobrevivem a experiências de violência e dispersão. A língua crioula é o espaço privilegiado dessa dinâmica, pois resulta do choque entre diferentes línguas e produz uma sintaxe inédita a partir dos rastros linguísticos disponíveis.

O inglês *pidgin* nigeriano é, portanto, uma língua da relação, forjada na prática do encontro. Longe de ser um “inglês errado”, é um sistema linguístico novo e autônomo que incorpora rastros lexicais do inglês, rastros sintáticos e semânticos de línguas nigerianas como o igbo, o iorubá e o hauçá, e rastros culturais diversos, que resistem à fixação rígida imposta pelas línguas oficiais.

Ocupando um espaço político crucial, o *pidgin* desafia dois projetos opostos e igualmente excludentes. Primeiro, opõe-se ao universalismo da raiz única colonial representado pelo inglês padrão, língua da administração e das elites que carrega a pretensão de superioridade cultural. Em segundo lugar, posiciona-se contra os particularismos étnicos de raiz única, ou seja, os nacionalismos exacerbados que defendem identidades fechadas baseadas em uma idealização de pureza étnico-linguística. Sendo uma língua de ninguém e de todos, o *pidgin* oferece uma *identidade-rizoma*, em que não nega as identidades étnicas, mas as coloca em relação, criando um campo comum de negociação e convivência.

Assim, a imposição colonial do inglês gerou duas forças culturais distintas e dialéticas: de um lado, uma elite assimilada que adotou a língua e os valores europeus como via de ascensão; de outro,

uma massa popular que criou sua própria síntese linguística e identitária. No entanto, em ambos os casos, tratava-se de respostas profundas a um processo de transformação cultural. Essa ascensão, porém, era vivida sob um paradoxo fundamental. Embora reconhecessem os benefícios da educação europeia, os nigerianos escolarizados criticavam o regime colonial, fundado na ideologia da inferioridade racial e na formação de sujeitos apenas úteis ao sistema, jamais considerados iguais aos europeus. Como observam Falola e Heaton (2008), essa lógica confinava os africanos a cargos subalternos, sem reais possibilidades de ascensão.

Recusando-se a internalizar essa hierarquia racial, membros dessa mesma elite educada se tornaram protagonistas na reação contra o estigma colonial ao reafirmarem sua herança cultural como fonte de orgulho. Esse movimento impulsionou o nacionalismo africano e o pan-africanismo, promovendo uma consciência comum entre diferentes classes e grupos étnicos e fortalecendo um sentimento coletivo de pertencimento negro em escala global.

Ainda assim, muitos acreditavam na “missão civilizadora” britânica, associando sua mobilidade social ao cristianismo e à educação missionária, e viam-se como “[...] uma ponte entre os costumes antigos e a modernidade, promovendo valores como o combate à escravidão, o comércio e o cristianismo [...]” (Falola; Heaton, 2008, p. 130)³⁹. Nesse contexto, os novos líderes nigerianos passaram a utilizar os conceitos coloniais de civilização e competência para legitimar sua própria ascensão ao poder, afirmando-se como os mais aptos a governar a nação. Ironicamente, esses líderes se tornaram o reflexo do sistema que os criou.

Entendendo-se como mediadores, essa classe letrada construiu uma identidade híbrida, articulando elementos do “tradicional” e do “moderno”, demonstrando, conforme Falola e Heaton (2008), que tais categorias não se excluía. Mantinham-se, portanto, adeptos da educação ocidental e dos valores cristãos, ao mesmo tempo em que preservavam e valorizavam suas culturas locais, como se observa no trecho a seguir:

[...] Eles tinham orgulho de usar tanto vestimentas tradicionais quanto roupas europeias. Muitos mudaram seus nomes cristãos para nomes tradicionais e deram a seus filhos nomes locais. Além disso, promoveram o uso de línguas indígenas junto com o inglês nas escolas e no dia a dia, e desenvolveram histórias africanas para serem ensinadas ao lado da história europeia [...] (Falola; Heaton, 2008, p. 130)⁴⁰.

³⁹ No original: [...] as links between the old, traditional ways and the new, modern lifestyles, and advocated to their countrymen the values of anti-slavery, commerce, and Christianity [...].

⁴⁰ No original: [...] They took pride in wearing traditional dress as well as European clothing. Many middle-class Nigerians changed their Christian names to traditional names and gave their children traditional names. They promoted the use of indigenous languages alongside English in school and in everyday use, and developed African histories to be taught alongside European history in schools [...].

Essas transformações impulsionadas pela educação ocidental e pelos valores cristãos, manifestaram-se de maneira concreta nas esferas mais íntimas da vida social, como as questões da escravidão doméstica e casamento. A maioria dos nigerianos com formação europeia passou a se posicionar contra a prática da escravidão doméstica. Da mesma forma, ainda que a poligamia fosse amplamente aceita nas sociedades nigerianas como estratégia para aumentar a capacidade produtiva das famílias, aqueles que haviam recebido educação europeia tendiam a adotar o modelo monogâmico e cristão.

A imposição do cristianismo e de uma religião monoteísta também transformou significativamente cerimônias e ritos tradicionais na Nigéria. De acordo com Falola e Oyeniyi (2015), esses rituais, vinculados a eventos de passagem ou a práticas religiosas, demarcavam transições de status tanto individuais quanto coletivas, como nascimento, puberdade, casamento e morte, sendo celebrados por meio de festas, danças e cantos. A nomeação de crianças, por exemplo, constituía um rito de passagem de extrema relevância social e espiritual, frequentemente conduzido mediante consulta a oráculos. Os nomes conferidos portavam significados profundos, refletindo tanto as circunstâncias do nascimento quanto as expectativas projetadas pela comunidade sobre o indivíduo, sendo comum, entre os igbos, o uso dos prefixos como *Bu* ou *Chi* (deus) nos nomes.

Progressivamente, contudo, essas tradições foram substituídas pela influência de religiões globais e da educação formal. A adoção de nomes cristãos, em substituição aos nomes tradicionais, emerge como um dos indícios mais palpáveis dessa transformação, simbolizando não apenas uma conversão religiosa, mas uma reconfiguração mais ampla na maneira como os nigerianos se relacionavam com a espiritualidade e a identidade.

A influência da religião cristã também se estendeu ao casamento, não se restringindo apenas à maior aceitação da monogamia. Segundo Fadipe (1970), as transformações ocorridas entre os iorubás foram, em um primeiro momento, a popularização do matrimônio por consentimento mútuo (independente da autorização parental ou do pagamento do dote), o declínio dos noivados infantis e a maior facilidade de acesso ao divórcio.

Em se tratando dos igbos, Uchendu (1965), argumenta que a influência europeia reconfigurou não apenas as formas de união, mas também o posicionamento social das mulheres. Essa mudança é exemplificada pela ascensão do título *Mizizi* – um termo que conferia prestígio público e estava intimamente vinculado ao novo ideal do casamento cristão. Nesse novo contexto, os casamentos passaram a ser realizados sob três modalidades principais: tradicional, religioso e civil, todas válidas desde que acompanhadas do pagamento do dote. O casamento civil se tornou preferido entre homens e mulheres escolarizados, que não priorizavam filiação religiosa. Segundo o autor, embora a poliginia

seguisse como ideal de prestígio, a monogamia prevaleceu entre os igbos devido a restrições econômicas, à ascensão de novos símbolos de status e à influência cristã.

Uchendu (1965) aponta, por outro lado, tensões em torno do apoio à família extensa e do papel da poliginia entre os igbos, observando que noivos e mulheres escolarizadas relutavam em contestar as exigências familiares nos tribunais. Nesse contexto, os dotes permaneceram elevados, entendidos como reflexo do investimento familiar na educação feminina. O autor observa ainda que alguns homens escolarizados mantinham múltiplas esposas, alternando-as entre a cidade e a aldeia para preservar uma aparência monogâmica.

Esse conjunto de tensões também se expressou de maneira significativa nas transformações relativas ao dote de esposa. Com base em pesquisas de Talbot, Fadipe e Basden, Falola e Aderinto (2010) elucidam que, predominantemente, o dote representava uma transferência simbólica de riqueza entre famílias, e não uma transação econômica com o pagamento de um valor específico pela noiva. Essa concepção foi modificada durante o período colonial, quando a monetização passou a reger a organização da sociedade, corroborando para uma transformação social, uma vez que o dote perdeu seu caráter primordialmente simbólico para assumir um valor estritamente financeiro.

Conforme os autores, a monetização do casamento por meio de dotes elevados se tornou prevalente entre praticamente todos os grupos étnicos do país. De acordo com Fadipe (1970), um dos debates sociais entre os iorubás, em 1937, foi a proposta de adoção de um valor uniforme para o dote. A preocupação central residia na dificuldade enfrentada pelos homens que, devido aos baixos salários da época, levavam anos juntando dinheiro para casar, o que aumentava significativamente a frustração masculina.

Essas tensões em torno do matrimônio, no entanto, não se restringiam ao plano econômico, articulando-se também a transformações mais amplas nos valores sociais e morais da época. Nesse contexto, apesar de abraçarem cada vez mais a moralidade cristã e a monogamia no início do século XX, surgiram igrejas lideradas por africanos que, ao romperem com as instituições europeias, adaptaram o cristianismo às especificidades culturais nigerianas, incorporando canto, tambores, dança, batismos coletivos e até certa tolerância à poligamia. Essas reconfigurações religiosas e morais não ocorreram de forma isolada, mas passaram a interferir diretamente nas relações de autoridade e pertencimento social. Ao questionarem padrões impostos e reelaborarem práticas coletivas, diferentes grupos passaram a expressar descontentamentos e a fazer críticas diretas às hierarquias coloniais e às estruturas de poder vigentes.

Nesse cenário, a imprensa independente, consolidada no final do século XIX, tornou-se fonte significativa de protestos para os nigerianos alfabetizados. Contudo, a insatisfação não se limitava aos letrados. De acordo com Falola e Heaton (2008), trabalhadores e camponeses também

manifestavam suas frustrações, sobretudo no sul, onde o governo indireto corrompia a autoridade tradicional, transformando os chefes locais em meros agentes dos britânicos.

Dentre as várias formas de resistência popular que marcaram as três primeiras décadas do século XX, os protestos contra a imposição de impostos se destacaram pela frequência e intensidade. Foi nesse contexto de crescente revolta que o temor de novas taxações, exacerbado pelo censo de 1928, desencadeou um dos episódios mais significativos de resistência: a *Guerra das Mulheres*, em 1929. Apesar de os protestos não terem resultado na revogação das políticas fiscais, resultou, conforme destacam Falola e Heaton (2008), na investigação do governo indireto, cujo relatório considerou ilegítimo o sistema de chefes e consequente reorganização administrativa.

A partir de 1935, o sudeste da Nigéria passou a adotar modelos políticos baseados em conselhos de clãs ou vilas, mais alinhados às tradições locais. Ainda assim, mesmo com os protestos e essa reorganização, não existia um movimento nacionalista propriamente dito, uma vez que a identidade nacional nigeriana permanecia pouco consolidada antes da década de 1930.

Essa fragilidade identitária persistiu após a independência e, segundo Falola e Oyeniyi (2015), nem mesmo a dissolução das regiões em estados, em 1966, foi capaz de sanar essas fraturas. Ao contrário, a lealdade primária à etnia e, em seguida, à região, tornou-se um traço estrutural da política nigeriana. Nesse contexto, o Princípio do Caráter Federal, concebido para assegurar representação equitativa, acabou por institucionalizar o nepotismo étnico, convertendo cargos governamentais em moeda de troca para benefícios grupais. O resultado é uma nação em que a etnicidade, constantemente mobilizada por elites políticas, mantém abertas antigas desconfianças e disputas por recursos. A Nigéria contemporânea segue marcada por um projeto colonial que reuniu povos diversos sob um mesmo Estado, cujas fissuras ainda tensionam a construção de uma unidade nacional.

3.4 A QUESTÃO DO GÊNERO

Dentro da epistemologia ocidental, o gênero frequentemente é concebido como um fato universal, um fundamento organizador das sociedades humanas, responsável por estruturá-las e dividi-las. Essa perspectiva atribui ao gênero a capacidade de determinar características, comportamentos e papéis sociais específicos, conduzindo-nos a uma conclusão de que o gênero seria um processo intrinsecamente natural em todas as sociedades.

No entanto, no capítulo inicial de *Problemas de Gênero*, Judith Butler (2018) postula a tese de que o gênero não é um dado natural, mas uma construção discursiva e performativa, produzida e regulada por estruturas de poder que operam por meio de normas heterossexistas e falocêntricas. Em sua teoria, ela apresenta uma crítica contundente e necessária a uma vertente hegemônica e

colonizadora do feminismo ocidental, que busca por uma base universal de uma suposta identidade única de mulher e uma noção singular de patriarcado. Para a autora, esse gesto se trata, na verdade, de uma violência epistêmica.

Nesse sentido, Butler (2018) problematiza a noção de mulheres como sujeito unificado do feminismo, argumentando que a teoria feminista tradicional partia do pressuposto de que existia uma única identidade universal chamada *mulher*. Essa ideia era a base para a luta política, pois definia quem precisava de representação e quais eram seus interesses. Porém, essa visão tradicional foi posteriormente questionada dentro do próprio feminismo. A categoria *mulher* passou a ser vista como fluida, diversa, complexa e interseccionada por outros fatores.

Embora concepções como a de um patriarcado universal ou de uma mulher universal tenham sido posteriormente contestadas, Butler (2018) observa que parece ainda existir a ideia única do que é *ser mulher*. Essa insistência, no entanto, não representa um retorno à visão tradicional da categoria *mulher* como algo fixo e imutável. Em vez disso, reflete uma tentativa de identificar ao menos algum ponto em comum que una as mulheres, seja em nome da representação política ou da solidariedade. Diante disso, a autora levanta o seguinte questionamento: tal unidade se trata de uma essência prévia e comum, anterior à opressão, ou seria justamente a experiência compartilhada da opressão que as unifica? A teórica complementa seu argumento ao indagar se é possível falar em uma cultura especificamente feminina que seja independente da cultura masculina dominante.

Para a autora, o problema fundamental dessa perspectiva é que ela cria, automaticamente, uma categoria binária, hierárquica e descontextualizada, uma vez que não considera fatores específicos que moldam as experiências dessas mulheres, como classe social, raça, etnia e sexualidade. Essa crítica butleriana dialoga com o pensamento de Simone de Beauvoir (2009), que também problematiza a noção de *mulher* como uma construção social, histórica e cultural. A teórica nega qualquer determinação biológica essencialista, reforçando a teoria de que a feminilidade não é um destino natural, mas uma situação imposta pela sociedade patriarcal.

Levando essa crítica a uma esfera mais profunda, Butler (2018) direciona sua análise para a própria fundação biológica do gênero: o conceito de sexo. A autora interroga se o sexo biológico seria uma verdade definida unicamente pela anatomia, pelos cromossomos ou pelos hormônios. Ela questiona a neutralidade dos discursos científicos que estabelecem essas supostas “verdades”, pontuando se eles não estariam, na realidade, a serviço de interesses políticos e sociais. Nesse sentido, a distinção entre sexo e gênero, originalmente proposta para desafiar o determinismo biológico, é também desconstruída por Butler (2018).

Para a autora, a sociedade não apenas impõe regras de gênero sobre um corpo que é biologicamente visível; na verdade, é a própria sociedade que cria a ideia de que existem dois sexos

biológicos distintos e imutáveis. Dessa forma, o gênero não é somente a estratificação cultural de algo supostamente natural, mas um mecanismo de poder que produz a ilusão de que o sexo é natural e pré-existente. O resultado disso é que a divisão binária homem/mulher acaba parecendo algo inevitável e científico, quando, na verdade, trata-se de uma construção variável e com intenções políticas.

O ponto crucial apontado pela teórica é que não existe, portanto, um “corpo em branco”, um “corpo livre” anterior à cultura. Desde o início, nosso entendimento do corpo já está impregnado de significados culturais de gênero. Dessa forma, a distinção rígida entre sexo biológico (natureza) e gênero (cultura) se desfaz, porque o próprio sexo é uma ideia culturalmente construída, uma vez que está entrelaçado ao gênero. O corpo é, pois, entendido como um mero instrumento que imprime e executa as exigências culturais.

Dessa forma, para Butler (2018), o gênero pode ser compreendido como um significado socialmente atribuído a um corpo que já se encontra diferenciado pela sexualidade, mas que só adquire sentido em relação a um significado oposto. É nessa lógica relacional que Beauvoir (2009) introduz a categoria do *Outro* para explicar a posição subalterna ocupada pela mulher. A autora sustenta que a humanidade se constitui por meio de dualidades estruturais, nas quais a mulher foi historicamente instituída como o *Outro*, em oposição ao homem, que se afirma como *Sujeito universal e absoluto*.

Para Beauvoir (2009), o homem é o padrão, o universal, enquanto a mulher é o desvio, o particular. A filósofa mostra como essa assimetria é reproduzida em mitologias, religiões, leis e costumes, consolidando a dominação masculina. Eva, Pandora, o código romano ou mesmo as Leis de Manu, na Índia, são exemplos de como o feminino foi associado ao erro, ao perigo e à necessidade de controle. Essa narrativa consolidou um sistema patriarcal que posiciona o homem como sujeito universal e a mulher como inessencial, restrita à inerência da vida doméstica e da reprodução.

Além dos mitos, leis e costumes, ela analisa como a educação e as instituições sociais moldam a mulher desde a infância para aceitar seu papel subordinado. Nesse sentido, o homem só pode se apresentar como esse ser “universal” e “sem corpo” porque joga toda a carga da existência corporal, física e limitada sobre a mulher. Assim, paradoxalmente, o homem usa seu próprio corpo como ferramenta para sua liberdade, enquanto a mulher é definida apenas pelo seu corpo, sendo vista como incapaz dessa mesma liberdade.

Para Beauvoir (2009), a mulher é ensinada a valorizar a passividade, a dependência e a abnegação, enquanto o homem é incentivado à ação, à autonomia e à transcendência. Embora rejeite o determinismo biológico, Beauvoir (2009) não ignora o corpo. Pelo contrário, ela examina como a experiência corporal da mulher – menstruação, gravidez, parto, menopausa – é vivida sob o signo da alienação em uma sociedade que a reduz à sua função reprodutiva. No entanto, ela insiste: “[...] o

corpo não é uma *coisa*, é uma situação: é a nossa tomada de posse do mundo e o esboço de nossos projetos. [...]” (Beauvoir, 2009, vol 1., cap.1, grifo do autor). Ou seja, o corpo é mediado pela cultura e pela história; não é um destino, mas um campo de possibilidades que pode ser ressignificado.

Portanto, se machos e fêmeas são apenas variações de um mesmo ser humano (e não espécies distintas), a hierarquia entre eles não se justifica pela biologia. Beauvoir (2009) argumenta que, embora haja diferenças corporais, estas não têm sentido em si mesmas, uma vez que ganham significado apenas dentro de um contexto social que as interpreta e organiza.

Em síntese, ambas as pensadoras desmantelam a noção de uma sexualidade “pura” ou anterior à cultura, apontando-a como produto das relações de poder. A heterossexualidade compulsória impõe um binarismo que sustenta a ilusão de que *homem* e *mulher* são categorias naturais e universais. Nesse sentido, torna-se evidente que a opressão de gênero constitui um constructo social e não uma determinação biológica, cuja função é organizar as sociedades a partir de normas que produzem hierarquias, consolidando a experiência masculina como parâmetro de referência.

3.4.1 O gênero existia na Nigéria antes da colonização?

Conforme discutido anteriormente, tanto o gênero quanto o sexo biológico são entendidos como construções culturais que impõem características, comportamentos, papéis e identidades a serem performados por homens e mulheres. Esse processo institui divisões e hierarquias que se naturalizam socialmente. Para fundamentar essa análise, recorreremos às contribuições de Judith Butler e Simone de Beauvoir. Beauvoir (2009), em particular, identifica a dualidade como um elemento estruturante das sociedades, sustentado, contudo, por uma relação assimétrica de poder e valor. Em sua perspectiva, o homem é constituído como o sujeito central e absoluto, ao passo que a mulher é definida como o *Outro*, posição que acarreta sua inferiorização.

Embora Beauvoir (2009) inclua em sua obra exemplos de sociedades não ocidentais para discutir a questão do gênero, nota-se a escassa (e problemática) representação em contextos africanos. O exemplo mais detalhado, a observação de uma aldeia na Tunísia, é utilizado para construir um binarismo de gênero rígido, perfeitamente alinhado à sua tese filosófica central de *Imanência* e *Transcendência*. A cena é construída para contrastar o confinamento feminino ao espaço sombrio da caverna, do lar e do cuidado com a prole – o reino da *Imanência* – com o mundo externo e do mercado, representado pelo homem soberano, que retorna após negociar os assuntos do mundo, simbolizando a *Transcendência*.

Para reforçar essa perspectiva a respeito dos povos africanos, a autora também recorre a contextos socioculturais da Tanzânia, Uganda e da África do Sul, ao destacar estigmas sobre a

menstruação, as práticas como a engorda artificial das mulheres ou a crença de que a mulher infértil pode prejudicar a horticultura. No entanto, salvo o caso tunisiano, que sugere uma divisão espacial e social entre os gêneros, Beauvoir (2009) não explora de modo sistemático as dinâmicas de gênero nesses contextos. Sua análise se concentra sobretudo em tabus e rituais, sem examinar minuciosamente se tais práticas correspondem a uma divisão rígida de papéis entre homens e mulheres, nem explorar como esses papéis são socialmente produzidos e mantidos.

Essa abordagem suscita uma questão fundamental: ao transpor seus binarismos de gênero a contextos africanos, Beauvoir estaria de fato revelando estruturas sociais ou projetando sobre elas categorias previamente definidas, buscando paralelos que reforcem sua tese? O texto de Beauvoir, ainda que revolucionário em seu próprio contexto e época, ilustra as limitações que emergem da tentativa de universalizar todas as formas de organização social aos moldes ocidentais. Sua teoria parece desconsiderar que as sociedades africanas poderiam se estruturar a partir de lógicas de gênero menos rígidas, não binárias ou mais fluidas do que as que as convenções ocidentais da época eram capazes de conceber.

A partir dessas reflexões, permanece uma questão ainda mais fundamental: a própria ideia de gênero – enquanto palavra, categoria analítica e princípio organizador da sociedade, seja em formas binárias ou não – sempre existiu em todas as culturas e sociedades? Ou será que essa divisão social a partir do gênero surgiu em contextos específicos e posteriormente foi projetado como universal? A questão, portanto, não é apenas desnaturalizar o binarismo e o patriarcado, mas investigar se a lente do *gênero* – enquanto ferramenta conceitual – não é, ela mesma, uma criação ocidental que, ao ser aplicada indiscriminadamente, pode obscurecer outras formas de classificar a pessoa, o corpo e as relações sociais que não passam necessariamente por essa divisão generificada.

No prefácio do livro *African gender studies: a reader*, a teórica nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2005) argumenta que a questão do gênero nos Estudos Africanos é, antes de tudo, um problema epistemológico. Sua tese central é que a categoria *gênero*, em sua origem, constituição e expressão, é um produto intrínseco da cultura ocidental. Segundo a autora, a própria demarcação das categorias de gênero deriva do fundamentalismo biológico característico do pensamento ocidental, que opera por meio de uma *bio-lógica*, isto é, uma lógica que naturaliza o corpo como base inevitável para a organização social.

Entretanto, a autora ressalta que, em diversas sociedades africanas, papéis sociais são construções desvinculadas de determinações biológicas. Por essa razão, as discussões de gênero nos estudos sobre o continente não derivam automaticamente, tampouco se confundem, com questões de sexo e sexualidade, diferente dos estudos ocidentais, onde o gênero é frequentemente associado à sexualidade.

No artigo publicado no mesmo livro, *Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects*, Oyěwùmí (2005) aponta que o ocidente entende a biologia como destino, o que resulta na naturalização das diferenças e hierarquias sociais. Desse modo, as explicações biológicas são sistematicamente privilegiadas em detrimento de outras formas de compreender distinções de gênero, raça e classe. Logo, aqueles que detêm o poder se sentem impelidos a afirmar uma suposta superioridade biológica como forma de legitimar seus privilégios e dominar os grupos constituídos como *Outros*.

Aprofundando-se sobre o determinismo biológico, a autora sustenta que a sociedade é, essencialmente, constituída por corpos. Essa centralidade não é apenas metafórica, mas literal, pois é sobre essa base que a ordem social se funda. A consequência é que o corpo se torna permanentemente visível, submetido a uma constante diferenciação. Historicamente, essa diferenciação se manifesta de forma mais contundente através do olhar generificado.

Essa distinção ocorre, segundo Oyěwùmí (2005), porque os ocidentais priorizam a *visão*. A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao ato de *ver*. Contudo, esse pensamento ocidental apresenta, segundo a autora, uma contradição fundamental: toda a sociedade é percebida como constituída por corpos, mas apenas as mulheres são tratadas como sendo definidas por seus corpos, enquanto os homens são vistos como se não possuísem corpos que os limitassem. No entanto, essa ideia é profundamente irônica, porque o próprio *homem da razão* – que supostamente transcendeu a fisicalidade – demonstra uma obsessão constante em controlar, definir e dominar os corpos, especialmente os corpos das mulheres e de outros grupos marginalizados.

Como explicita a teórica, ainda que as categorias de *homem* e *mulher* não tenham permanecido estáticas ao longo da história ocidental, mantiveram-se sempre hierárquicas e organizadas por uma oposição binária, o que reforça a centralidade e a persistência do corpo na construção das categorias sociais. Entretanto, conforme argumenta a autora, a tendência ocidental de biologizar as diferenças sociais está longe de ser universal. A partir disso, ela aponta uma contradição no pensamento feminista: a teoria defende que o gênero é uma construção social e variável, mas, ao mesmo tempo, pressupõe que a subordinação das mulheres é um fenômeno universal.

Complementando o argumento da pesquisadora nigeriana, a serra-leonesa Filomina Chioma Steady (2005) argumenta que a crença na subordinação universal das mulheres não se enquadra na realidade africana. Segundo Steady (2005), aceitar o argumento da subordinação feminina como universal implica ignorar contextos culturais diversos. Ademais, ela reforça que esse argumento desconsidera fatores como raça, etnia e classe social, os quais determinam diferentes formas de poder e privilégio. Ou seja, nessa perspectiva, apenas a biologia definiria o destino feminino.

Sem dúvida, o termo “gênero” carrega um viés ocidental. Ele tende a ser míope, inventivo e pode obscurecer outras diferenças. Por ser ocidental, revela os vieses da classe média branca ocidental, obscurecendo outras diferenças baseadas em raça, classe, etnia, religião, sexualidade e assim por diante. Nesse sentido, falha em reconhecer o papel das próprias mulheres em outras estruturas de opressão (Steady, 2005, p. 319, grifo do autor)⁴¹.

De acordo com a teórica, a ideia de subordinação feminina ocidental, vinculada à *bio-lógica*, relaciona-a ao poder e às suas respectivas separações entre esferas públicas e privadas. Essa divisão, por si só, conferiu aos homens uma vantagem estrutural ao lhes garantir o monopólio da participação política e econômica. Por outro lado, a compreensão do gênero como uma construção social que propõe privilégios de forma desigual, favorecendo os homens, não é uma lógica universal.

Steady (2005) demonstra que, em muitas sociedades africanas, as dinâmicas de poder são mais complexas: as mulheres podem exercer autoridade através de sistemas religiosos, sociedades secretas e, sobretudo, em seus papéis como mães, especialmente em contextos matrilineares. O status feminino também pode se transformar com o ciclo de vida, permitindo que mulheres pós-menopausa atuem como anciãs e conselheiras em igualdade com os homens, enquanto ancestrais femininas usufruem de status equivalente aos masculinos.

A consequência imediata, segundo a análise de Oyěwùmí (2005), é que em culturas onde o sentido visual não é privilegiado, e o corpo não é lido como um desenho da sociedade, as relações com a biologia são menos prováveis de ocorrer, já que não possui tanta relevância no mundo social. Para tanto, a teórica utiliza a sociedade iorubá como exemplo. No contexto iorubá, a legitimidade das relações sociais derivou de fatos sociais e não da biologia. A biologia, como no caso da gravidez, possuía relevância apenas no âmbito da procriação, onde sua função é estritamente necessária.

Contudo, fatores biológicos não determinavam quem poderia ocupar o trono ou exercer atividades comerciais. Assim, a constituição física de um indivíduo não delimitava sua posição na hierarquia social, demonstrando que a estrutura social iorubá não se sustentava em uma lógica de gênero ancorada na biologia. Como exemplo, a autora cita que uma anafêmea⁴² poderia desempenhar os papéis de *oba* (governante), *omọ* (prole), *ọkọ/aya/iyá* (mãe) e *aláwo* (vidente). Em outras palavras, não era possível determinar a posição social de uma pessoa apenas olhando para o seu corpo.

⁴¹ No original: Without doubt, the term “gender” carries a Western bias. It tends to be myopic, inventive, and can obscure other differences. Because it is Western, it reveals white Western middle-class biases and obscures other differences based on race, class, ethnicity, religion, sexuality and so forth. In this regard, it fails to recognize the role of women themselves in other structures of oppression.

⁴² Os termos *anafêmea* e *anamacho* são utilizados pela autora ao longo de sua obra como uma forma de diferenciar anatomicamente os corpos machos (pênis) e fêmeas (vagina), sem qualquer correlação ao papel social e hierárquico ou ao conceito de “masculinidade” ou “feminilidade”.

Partindo de uma análise mais aprofundada sobre os Oyo-iorubás, Oyěwùmí (2021) escreve o livro *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, onde busca esclarecer como o conceito de *mulher* foi algo construído e imposto nessa sociedade africana. A teórica ressalta, no entanto, que isso não significa que, na sociedade iorubá, havia uma completa dissolução do corpo. Pelo contrário, a materialidade corporal era reafirmada em suas comunidades. O ponto crucial de sua análise é que, antes da influência ocidental, o corpo não servia como fundamento para a atribuição de papéis sociais, identidades ou hierarquias.

Como propõe a autora, na sociedade iorubá autóctone, o tipo de corpo – *anamacho* ou *anafêmea* – não era utilizado para determinar uma base social hierárquica, uma vez que “a ordem social exigia um tipo diferente de mapa, e não um mapa de gênero que supõe a biologia como a base para a classificação social” (Oyěwùmí, 2021, p. 19). A classificação se fundamentava, ao contrário, na *senioridade*, baseada na idade cronológica. Ademais, não se tratava de uma categoria essencializada, mas relacional, em que as posições sociais das pessoas mudavam constantemente em relação a com quem estavam interagindo.

Oyěwùmí (2021) argumenta que a senioridade também estava ligada a outro ponto significativo para os iorubás: o local de origem. A hierarquia dentro da linhagem era determinada pela senioridade, ou seja, pela ordem de chegada ao grupo, seja por nascimento ou por casamento, e não pelo gênero anatômico. Os membros natos da linhagem, chamados de *omọ-ilé* (que incluem homens e mulheres), ocupavam a posição de *ọkọ* (nativos). Assim, embora a *aya* (a mulher casada forasteira) fosse subordinada a todos os *ọkọ* (membros nativos, homens e mulheres), as mulheres nativas (*omọ-ilé*) não eram subordinadas pelo seu sexo.

A partir desse ponto, a teórica explora como a língua iorubá não é generificada, tais como os termos de parentescos e outras categorias sociais. Por exemplo, a palavra *obìnrin* (anafêmea) não tem conotações negativas de subordinação e ausência de poder em relação a *ọkùnrin* (anamacho). A autora esclarece que “os termos *ọkùnrin* e *obìnrin* [...] se referem, então, às diferenças fisicamente marcadas e fisiologicamente aparentes entre as duas anatomias. Eles não se referem a categorias de gênero que denotam privilégios e desvantagens sociais [...]” (Oyěwùmí, 2021, p. 73).

Em se tratando das relações matrimoniais, Oyěwùmí (2021) argumenta que, na sociedade Oyo-iorubá, o casamento era um contrato entre linhagens, cujo objetivo principal era garantir os direitos de paternidade. Em troca, a linhagem do noivo transferia bens e serviços à da noiva. Todavia, o pagamento do dote concedia acesso sexual e paternidade, mas não direitos sobre o corpo, o trabalho ou a pessoa da noiva. A paternidade, contudo, não anulava os direitos maternos e tampouco dependia da biologia, pois “[...] no caso de impotência do parceiro conjugal sexual, a *aya* poderia ter relações

sexuais com um membro da família ou um forasteiro. A prole seria considerada de seu companheiro, visto que a paternidade não dependia de ser o pai biológico [...]” (Oyěwùmí, 2021, p. 96).

Embora a monogamia fosse comum, a poligamia era o ideal cultural predominante, ligada à importância da procriação e à sobrevivência da linhagem. As crianças eram vistas como bênçãos e a principal razão para o matrimônio. A abstinência pós-parto era rigorosamente observada, tanto por razões de saúde quanto pela falta de privacidade nas habitações coletivas. Essa prática de abstinência, descrita, por vezes, como controle sexual da mulher e um exemplo das limitações impostas a elas nas sociedades africanas, é criticada por Oyěwùmí (2021).

A teórica argumenta que, ao colocar a poligamia e a abstinência pós-parto como sinais de dominância masculina, isso frequentemente foi associado ao pensamento de que a poligamia violou os direitos sexuais exclusivos de uma esposa em relação a seu parceiro conjugal. No entanto, não se deve presumir que toda esposa necessariamente desejasse ou valorizasse o direito sexual exclusivo ao seu parceiro conjugal. Tradicionalmente, era ela quem iniciava o processo de poligamia para o esposo; quando não o fazia, ele deveria ter, no mínimo, seu consentimento.

Dessa forma, a autora defende que a poligamia era compreendida como uma prática benéfica e funcional: garantia apoio mútuo entre co-esposas e favorecia o bem-estar da família. Muitas mulheres viam o casamento múltiplo como vantajoso, especialmente as mais velhas, que podiam delegar tarefas domésticas às mais jovens. O valor central do casamento residia, portanto, na procriação, nos laços entre linhagens e na continuidade social, e não na posse, no amor romântico ou na hierarquia de gênero.

Outra interpretação equivocada que Oyěwùmí (2021) resolve explorar em relação ao casamento é a do dote. Ela argumenta que “intérpretes ocidentais de muitas sociedades africanas apresentaram o dote sob o prisma negativo. Em alguns setores, seu significado foi distorcido, reduzido a uma troca transacional semelhante à compra de uma esposa” Oyěwùmí (2021, p. 104). Entretanto, a teórica esclarece que há uma ênfase exagerada no dote como bens transferidos da linhagem do noivo para a da noiva; pouca ou nenhuma atenção foi dada às obrigações do noivo para com a linhagem da noiva, que deve prevalecer por toda a vida.

Para além das instituições matrimoniais, Oyěwùmí (2021) estende sua análise a outras esferas sociais, como a organização do trabalho na sociedade Oyo-iorubá. A autora contesta a ideia da estudiosa Niara Sudarkasa, que havia proposto uma divisão do trabalho baseada no gênero. Segundo esse modelo, as responsabilidades da maternidade e da esfera doméstica teriam confinado as mulheres ao comércio local, enquanto os homens se dedicaram à agricultura e ao comércio de longa distância.

Contudo, Oyěwùmí (2021) demonstra que, na sociedade Oyo-iorubá, a maternidade e a paternidade funcionavam como motivadores da vida econômica, e não como obstáculos. A noção de

que uma mulher só poderia se dedicar a esse comércio após a velhice é insustentável, pois era justamente nessa fase que suas responsabilidades econômicas primárias já estavam satisfeitas. Ademais, o envelhecimento trazia mudanças no ciclo familiar: esperava-se que os filhos cuidassem dos pais, e que as avós, em especial, ajudassem a cuidar dos netos.

Essa dinâmica de apoio se estendia para além da figura dos avós. A organização residencial em grandes habitações implicava que o cuidado de uma criança era uma experiência coletiva e compartilhada, não individualizada e restrita às mães. A ampla rede de apoio no cuidado infantil, ou mesmo a possibilidade de transporte dos bebês para o mercado, proporcionava que mães em idade fértil se engajassem em quaisquer atividades produtivas.

Além disso, a pesquisadora afirma que outras funções de trabalho eram primariamente definidas pela linhagem e não pela diferença anatômica do indivíduo. A transmissão de habilidades, conhecimentos místicos e segredos comerciais ocorria dentro do núcleo familiar. Essa divisão do trabalho possuía uma dimensão metafísica, pois os membros das linhagens especializadas eram considerados detentores de uma incumbência de um orixá. Era mais provável, por exemplo, que uma anafênea de uma linhagem de caçadores se tornasse caçadora do que um anamacho de uma linhagem não especializada em caça se tornasse caçador.

Portanto, a distinção entre corpo masculino ou feminino não impunha papéis sociais estritamente rígidos. Como vimos, a senioridade se configurava como o eixo organizador central da sociedade iorubá pré-colonial. Contudo, essa estrutura não esgota a diversidade de arranjos sociais africanos. Ifi Amadiume (2015), também nigeriana, ao se debruçar sobre a sociedade igbo de Nnobi, revela, por outro lado, uma estrutura social que não se fundamenta exclusivamente na senioridade, mas no que ela descreve como *dual-sex*. É relevante notar, contudo, que Amadiume (2015) não cria o conceito, mas o mobiliza criticamente, evidenciando suas limitações analíticas, especialmente as formulações realizadas por Kamene Okonjo.

Em oposição ao modelo ocidental de “sistema de sexo único”, em que os homens monopolizam a autoridade política e institucional, Okonjo propõe o conceito de “sistema *dual-sex*” para caracterizar contextos sociais em que homens e mulheres atuam em esferas paralelas, com instituições próprias e autonomia relativa dentro de cada domínio, como se observa no trecho destacado:

Um número considerável de sociedades tradicionais da África Ocidental possui sistemas políticos nos quais os principais grupos de interesse são definidos e representados por sexo. Podemos denominar tais sistemas de organização como sistemas de *duplo sexo*, pois dentro deles cada sexo gere os

seus próprios assuntos, e os interesses das mulheres estão representados em todos os níveis. (Okonjo 1976, p. 45 *apud* Amadiume 2015, introduction)⁴³.

Entretanto, para a autora, o modelo de Okonjo, ao enfatizar a separação entre os sexos, não apreende plenamente a flexibilidade e a fluidez das relações sociais e simbólicas observadas em Nnobi, nas quais as fronteiras entre masculino e feminino se mostram negociáveis e contextuais. Diante disso, a autora não rejeita o termo, mas propõe uma modificação para torná-lo funcional, ao afirmar que “[...] modificaria a teoria de Okonjo acrescentando que os sistemas sociais tradicionais *dual-sex* dos igbo eram mediados pela flexibilidade das construções de gênero na língua e cultura igbo [...]” (Amadiume, 2015, introduction, grifo nosso)⁴⁴

Sua proposta se baseia, portanto, na *flexibilidade*, a qual possibilita que o gênero seja conceitualmente separado do sexo biológico, criando um sistema onde papéis e status não são estritamente determinados pela anatomia, oferecendo um contraponto às noções binárias e rígidas que dominam o pensamento ocidental. É essa separação que possibilita, então, a existência das figuras que dão título ao seu livro: *male daughters* (*filhas masculinas*) e *female husbands* (*maridos femininos*).

Essa concepção de flexibilidade se manifesta na própria estrutura da língua igbo. A exemplo disso, Amadiume (2015) cita a terceira pessoa do singular, *O*, que representa tanto o masculino quanto o feminino. Essa neutralidade se estende a termos de organização social: a palavra para chefe de família, *di-bu-no*, é construída a partir do prefixo sem gênero *di*, que significa *especialista* ou *mestre*, resultando em um título que designa *aquele que está em uma relação de mestre para com a família e o lar*, independentemente do sexo do indivíduo que o ocupa.

Ademais, termos como *onye be*, *nwunye* ou *nwanyi*, frequentemente traduzidos como *esposa*, denotam um papel social de subordinação em uma relação doméstica, e não um sexo biológico específico, tornando conceitualmente possível que um homem fosse classificado como esposa. Um exemplo concreto é o título hereditário *nwunye nonu* (esposa *nonu*) cujo detentor deste título, embora homem, era chamado de esposa devido à sua relação de serviço doméstico com o detentor do título superior, *ozo Aho*.

Outra expressão significativa dessa flexibilidade, conforme observa a pesquisadora, era a instituição dos chamados *maridos femininos*, realizada através do casamento mulher-com-mulher,

⁴³ No original: A number of West African traditional societies have political systems in which the major interest groups are defined and represented by sex. We can label such systems of organization ‘dual-sex’ systems, for within them each sex manages its own affairs, and women’s interests are represented at all levels.

⁴⁴ No original: I would modify Okonjo’s theory by adding that the traditional Igbo dual-sex social systems were mediated by the flexibility of gender constructions in the Igbo language and culture [...] (Amadiume, 2015, introduction).

conhecido como *igba ohu*. No entanto, como enfatiza Amadiume (2015), essa união deve ser distinguida de relações homoafetivas, uma vez que seu propósito fundamental era a cooperação socioeconômica e o suporte mútuo entre mulheres, e não necessariamente uma relação de natureza íntima, romântica ou sexual. O impacto dessa instituição era profundo: ela permitia que os *maridos femininos* acumulassem riqueza, expandissem sua força de trabalho e ascendessem a uma posição de elevado prestígio social.

Para além dos *maridos femininos*, essa fluidez de papéis sociais também se manifestava nos costumes que envolviam as filhas. Primeiramente, o de *nhayikwa* ou *nhanye* (*filhas masculinas*), no qual uma filha podia receber o status de um filho para fins de herança e continuidade da linhagem. Na ausência de um herdeiro masculino, essa prática era um mecanismo crucial para salvaguardar a propriedade e a linhagem de uma família. Por outro lado, a autora esclarece que, ainda que fossem significativas e socialmente reconhecidas por oferecerem vias de poder e ascensão para mulheres, as instituições *filhas masculinas* e *maridos femininos* eram exceções, não representando a experiência cotidiana da vasta maioria da população igbo.

O segundo dinamismo envolvendo as filhas dizia respeito às relações de poder entre elas e as esposas, semelhante ao que ocorria na sociedade iorubá. Segundo Amadiume (2015), as *umu okpu* (filhas) eram consideradas superiores em relação às *inyom di* (esposas). A solidariedade das filhas estava com seus pais e irmãos (sua linhagem de sangue), colocando-as em uma posição de poder sobre as esposas, que eram consideradas forasteiras.

Segundo Chuku (2016), ao impor certas categorias de homens e mulheres como superiores a outras, dando mais valor à capacidade e à realização do que ao sexo biológico, a estrutura de gênero igbo demonstrou não apenas flexibilidade, mas uma sociedade composta por hierarquias sociais que não dependiam unicamente de uma divisão binária e desequilibrada entre homens e mulheres. Em vez disso, homens e mulheres, meninos e meninas, eram todos valorizados de acordo com suas contribuições para suas famílias e para a sociedade em geral.

A discussão sobre a fluidez de gênero na sociedade igbo e os papéis sociais não binários é tratada por Amadiume (2015) como mais do que um traço estático, mas um mecanismo dinâmico de autonomia e mediação feminina que coexiste com, e ocasionalmente se contrapõe, às estruturas de dominação masculina. Essa dinâmica conduz a autora à sua tese central: a de que a sociedade igbo possuía uma origem matriarcal, fundamentada na autoridade e na descendência feminina e fortemente orientada pelo culto a divindades femininas, como a deusa Idemili. A teórica sugere que essa transformação pode ter ocorrido por meio da influência ou invasão de grupos externos com sistemas sociais patriarcais bem definidos, como o povo Nri.

Esse processo histórico de sobreposição e conflito entre sistemas culturais distintos – um centrado na autoridade feminina e na linhagem materna, e outro na organização patriarcal – explica não apenas a dinâmica dos papéis sociais, mas também os paradoxos e tensões que permeiam a organização social igbo. A coexistência dessas duas lógicas, por vezes complementares, por vezes antagônicas, resultou em um sistema social singular, no qual a fluidez de gênero e a capacidade de adaptação simbólica permitiram que as mulheres mantivessem espaços de poder e agência.

A pesquisadora, no entanto, aponta uma contradição central nesse sistema: embora não fosse rigidamente binário, existia uma assimetria entre os papéis de gênero. A posição de *esposa* (subordinada e doméstica) era culturalmente codificada como feminina, enquanto a posição de *senhor* era neutra. Reforçando esse ponto, Chuku (2016) argumenta que os atributos e esferas masculinas eram culturalmente valorizados como superiores aos femininos. A distinção fundamental com o contexto ocidental reside no fato de que essa hierarquia se estabelecia entre os gêneros, mas não entre os corpos; desse modo, a ocupação dos papéis sociais era acessível a homens e mulheres, independentemente de suas características anatômicas.

Outras contradições apontadas por Amadiume (2015) dizem respeito às relações econômicas. A autora esclarece que, embora homens e mulheres pudessem acumular símbolos de riqueza, as mulheres formalmente não possuíam terra (exceto no caso das *filhas masculinas*). Com efeito, essa restrição se associava à prática patrilocal de assentamento matrimonial: enquanto os homens permaneciam na terra de sua linhagem, as mulheres se deslocavam para a terra de seus esposos. A teórica, no entanto, atribui a essa mulher um papel fundamental, pois é através de sua mudança que as ligações entre as diferentes linhagens eram concretizadas, tecendo redes de parentesco por meio do casamento.

A hierarquia observada na posse da terra também encontrava expressão nas atividades laborais. Amadiume (2015) observa que, embora as mulheres realizassem a maior parte do trabalho agrícola, a autoridade simbólica e ritual era masculina, centrada no cultivo de prestígio do inhame. Esse controle era justificado por mitos de origem e contrastava com as “culturas femininas”, como o taro e a mandioca, consideradas inferiores. Entretanto, na comercialização, as mulheres detinham um papel majoritário, vendendo seus próprios produtos e também a maioria dos bens de seus maridos, ficando com todo o lucro de suas vendas e parte do lucro das vendas deles.

Por outro lado, enquanto a maior parte do dinheiro obtido pelas mulheres era reinvestida na economia doméstica, os lucros dos homens se destinavam, sobretudo, ao uso pessoal, como a obtenção de títulos ou novos casamentos. Essa disparidade fazia com que fosse significativamente mais raro uma mulher conseguir um título. O título *Ekwe*, por exemplo, funcionava justamente como

um mecanismo para converter capital econômico em capital social e político, conferindo àquela que o obtinha autoridade e prestígio inquestionáveis.

Contudo, as mulheres encontraram formas de buscar maior autonomia, ainda que essa aspiração contrastasse com as rígidas estruturas culturais de controle. Consideradas herdeiras da deusa Idemili e guardiãs da “panela da prosperidade”, sua força produtiva era vigiada e subordinada: primeiro ao pai, depois ao marido, só ganhando certa liberdade na velhice, quando perdiam valor sexual e reprodutivo. A busca por driblar essa subordinação, contudo, era constante. Muitas mulheres recorriam ao casamento com outra mulher, delegando a uma esposa mais jovem as tarefas domésticas e libertando-se para o comércio. No plano coletivo, essa aspiração à autonomia se manifestava em redes de cooperação feminina, como os esquemas rotativos de empréstimo, voltados ao comércio e à agricultura. Além disso, as mulheres podiam se unir contra os homens diante de resistência masculina, como se recusando a cozinhar ou a manter relações sexuais.

Com base nas discussões apresentadas, pode-se concluir que o gênero, enquanto categoria social e analítica nos moldes ocidentais, não existia na Nigéria antes da colonização. Essa conclusão não implica negar a presença de distinções, hierarquias e papéis sociais nas sociedades existentes, mas reconhecer que tais divisões se organizavam segundo outras lógicas culturais, não fundamentadas na biologia nem estruturadas por uma oposição binária e rígida entre homens e mulheres.

Assim, responder ao questionamento se o gênero existia na Nigéria antes da colonização exige reconhecer que não havia gênero nos moldes atuais, ou seja, como uma categoria social baseada na diferença sexual e na hierarquia entre os sexos. O que havia eram sistemas relacionais e dinâmicos de poder e status, estruturados por princípios culturais próprios, como a senioridade, a linhagem, os títulos, o status religioso e as relações de parentesco, revelando uma estrutura linguística e cultural na qual a anatomia não era o fundamento para a atribuição de papéis, identidades ou posições hierárquicas.

3.4.2 A supremacia masculina como legado colonial

Antes da colonização, numerosas sociedades nigerianas conferiam às mulheres um status político, econômico e social autônomo, em que não eram subservientes aos homens. Elas ascendiam a posições de liderança como rainhas, comerciantes influentes e sacerdotisas. Essa organização social tinha como pilar a fluidez das relações de gênero, em que a identidade social transcendia o sexo biológico. Dessa forma, a hierarquia não era definida rigidamente pelos corpos, mas sim pela capacidade de desempenhar funções específicas, mantendo o equilíbrio em sociedade.

Contudo, com a chegada dos britânicos, as estruturas administrativas e econômicas passaram a ser dominadas por homens, minando gradualmente o poder político que as mulheres possuíam. Oyěwùmí (2021) é enfática em afirmar que a colonização afetou homens e mulheres de maneiras semelhantes, mas também diferentes, pois “[...] o costume e a prática coloniais surgiram de uma visão de mundo que acredita na superioridade absoluta do humano sobre o não humano e o sub-humano, o *masculino* sobre o *feminino*... e o moderno ou avançado sobre o tradicional ou o selvagem” (Oyěwùmí, 2021, p. 185, grifo do autor).

Dessa forma, ainda que homens e mulheres colonizados fossem inferiorizados em relação aos europeus, o colonizador, ao diferenciar corpos masculinos de femininos, corroborou para que os homens nativos, ainda que subordinados, fossem visíveis e, portanto, passíveis de ocupar os cargos de poder e liderança. Por essa razão, qualquer discussão sobre hierarquia na situação colonial, além de empregar a raça como base das distinções, deve levar em conta a questão do gênero.

A partir dessa reflexão, Oyěwùmí (2021) esclarece que, em vez de as categorias racialmente distintas serem duas, *colonizador* e *colonizado*, ela se expande para quatro quando acrescentamos a questão do *gênero*, estratificada da seguinte forma: homens (europeus), mulheres (europeias), nativos (homens africanos) e Outras (mulheres africanas). Nos últimos tempos, estudiosas feministas têm procurado corrigir esse viés masculino nos discursos sobre colonização, corroborando para a tese da *dupla colonização feminina*: uma forma de dominação europeia e outra, de tradição autóctone, imposta por homens africanos.

Por outro lado, Oyěwùmí (2021) argumenta que a opressão dentro da comunidade africana (de gênero) não pode ser chamada de “colonização” porque os homens africanos também eram vítimas da dominação colonial. Para ela, não houve duas colonizações diferentes, mas uma opressão única e intensa sofrida pelas mulheres africanas. Assim, no lugar de dupla colonização, podemos entender a proposta da teórica como *dupla opressão*, uma vez que as mulheres nativas sofreram duas formas de opressão: de raça e de gênero.

Dessa forma, a estrutura social iorubá foi reinterpretada pela lente colonial, criando divisões e hierarquias que não existiam antes da colonização. Segundo a teórica, a principal invenção foi a imposição de um sistema de gênero binário e patriarcal sobre uma sociedade que era organizada por outros princípios, como a senioridade. Desse modo, as categorias *homens* e *mulheres*, como grupos sociais distintos com interesses e papéis predefinidos, foram importadas do modelo ocidental e impostas a uma estrutura social onde a biologia não era o fundamento da identidade ou do poder.

Diferentemente do Estado iorubá, o Estado colonial era essencialmente autocrático. Oyěwùmí (2021) esclarece que os homens africanos nomeados como chefes coloniais receberam um poder sobre a população muito maior do que o que lhes era conferido tradicionalmente. Ao fazer isso, as

antigas estruturas de poder feminino e as cortes familiares que resolviam a maioria das divergências entre as pessoas foram desmanteladas. Assim sendo, embora tenham perdido sua soberania para os britânicos, esses chefes ganharam, por outro lado, uma autoridade ampliada sobre o povo. Esse poder era frequentemente disfarçado de “tradição”, mesmo que os próprios britânicos tivessem criado sua própria versão de “chefes tradicionais”.

Essa dominação masculina e a nova hierarquia de gênero não se restringiram à política. Elas se infiltraram na vida cotidiana das mulheres africanas, subordinando aspectos cruciais como economia, casamento, divórcio e maternidade, transformando-as em sujeitos coloniais de segunda classe. Duas instituições foram particularmente fundamentais para consolidar e ampliar essa divisão desigual: o *cristianismo* e a *educação ocidental*.

Como argumenta Oyěwùmí (2021), a desvantagem inicial das mulheres no sistema educacional é, sem dúvida, o principal determinante da inferioridade das mulheres e da falta de acesso a recursos no período colonial e, como consequência, no período contemporâneo. No primeiro meio século da colonização britânica, o cristianismo e a educação ocidental eram inseparáveis porque eram o monopólio dos missionários cristãos: a escola era a igreja e a igreja era a escola.

De acordo com a teórica, as missões europeias na África Ocidental priorizaram a educação masculina por dois motivos: a necessidade de missionários africanos (devido à alta mortalidade de europeus na região) e a importância de ler a bíblia. Os homens eram vistos, portanto, como futuros clérigos e pastores. Como aponta a autora, a disparidade entre o número de meninos e meninas na escola era evidente na virada do século e já era um problema pessoal para homens instruídos que procuravam esposas com educação ocidental. Em 1930, havia 37 mil meninos e apenas 10 mil meninas em escolas missionárias. Em 1947, o número de meninas representava apenas 25% do total de crianças na escola.

De forma semelhante, Amadiume (2015) esclarece que, entre os igbos, os meninos tiveram uma vantagem inicial sobre as meninas nos primeiros anos da educação ocidental. Dados levantados pela autora apontam para um número de matrículas masculinas cerca de dez vezes maior que a feminina (em alguns casos, essa diferença era ainda maior). A teórica ressalta que somente nos anos 1970 o número de meninas nas escolas primárias passou a se aproximar ao dos meninos, e nas escolas secundárias urbanas até superou em alguns casos. Ainda assim, muitas meninas abandonavam os estudos após o ensino secundário, especialmente nas áreas rurais devido a casamentos precoces. Além disso, o foco de ensino era outro: enquanto os meninos eram preparados para os serviços governamentais, comerciais, industriais, eclesiásticos e educacionais, as meninas eram preparadas para os serviços domésticos.

A razão para essa lacuna de gênero na educação é geralmente atribuída à “tradição”, a ideia de que os pais preferiam educar seus filhos em vez de filhas. Contudo, Oyěwùmí (2021) esclarece que não há nada específico na tradição iorubá que tenha criado essa diferença entre filhos e filhas. O único fator que a autora destaca é justamente envolvendo a estrutura colonial, uma vez que as famílias perceberam o valor da educação no emprego assalariado e em posições importantes que as pessoas instruídas passaram a ocupar. Contudo, esses cargos importantes não estavam disponíveis para as mulheres. Sendo assim, era muito mais vantajoso priorizar a educação dos meninos.

Essa disparidade de gênero persistia e se refletia mesmo quando as mulheres superavam as limitações educacionais e conquistavam o direito a ocupar cargos significativos, como demonstra o caso exemplificado por Oyěwùmí (2021), ocorrido em 1923. A *Liga das Mulheres de Lagos* apelou ao governo colonial para o emprego de mulheres no serviço público, porém, o governo rejeitou o apelo por considerar que não era o momento para mulheres substituírem homens em escritórios.

Em 1951, a política oficial era de que mulheres só seriam nomeadas para cargos relevantes em circunstâncias excepcionais, geralmente onde não supervisionassem homens. Isso estabeleceu explicitamente uma hierarquia de gênero na qual as mulheres deveriam ser subordinadas aos homens em todas as situações, independentemente de suas qualificações. Os homens obtiveram, portanto, uma vantagem significativa para conquistar riqueza, status e papéis de liderança no mundo colonial.

Assim como na educação e no trabalho, o domínio colonial também transformou profundamente as relações de gênero no campo religioso. O cristianismo exerceu papel central nesse processo: embora reforçasse a dominação masculina, sua imposição da monogamia – que condenava a poligamia como pecado – acabou, paradoxalmente, ampliando certos espaços de atuação feminina. Com a fundação das primeiras igrejas independentes em Lagos, em 1891, as mulheres conquistaram maior visibilidade, ainda que, como observa a teórica, esse predomínio “[...] nunca poderia ser paralelo à representação das anafêmeas na religião autóctone iorubá [...]” (Oyěwùmí, 2021, p. 207). A nova elite cristã iorubá, porém, reinterpretou a religiosidade local sob uma ótica androcêntrica, promovendo a masculinização progressiva da fé nativa: *Olodumarê* se tornou o *Pai Celestial*, as orixás femininas perderam relevância e os ancestrais passaram a ser descritos majoritariamente no masculino.

Em se tratando do igbos, Amadiume (2015) afirma que as primeiras lições e ensinamentos do cristianismo se concentraram na condenação da religião e das crenças indígenas. Todas as atividades que giravam em torno da deusa Idemili foram condenadas e substituídas por outras enraizadas na crença e doutrina de um deus cristão patriarcal. Segundo a autora, nas duas primeiras décadas do século XX, com o estabelecimento sólido das igrejas Protestante e Católica e de suas escolas, ideias e culturas cristãs e ocidentais foram introduzidas com o apoio dos aliados políticos britânicos, os

chamados *chefes por mandato*, os quais receberam poderes judiciais, legislativos e executivos, fortalecendo sua autoridade econômica e política.

Não bastasse condenar a religião da deusa, Amadiume (2015) ressalta que o cristianismo também proibiu papéis importantes destinados às mulheres. Instituições como *filhas masculinas* e *esposas femininas*, que permitiam que mulheres acessassem funções masculinas, acumulassem riqueza e exercessem poder político, foram abolidas ou reinterpretadas pelas igrejas e pela administração colonial. Títulos como *Ekwe*, de reconhecimento econômico e social feminino, foram proibidos.

Apesar de a religião e a educação estarem interligadas e terem sido os vetores principais para a construção de uma sociedade em favor dos homens, Oyěwùmí (2021) pontua outro elemento relevante: a *comercialização de terras*. Segundo a autora, a colonização introduziu a comercialização da terra, transformando um bem coletivo em propriedade privada, o que prejudicou as mulheres iorubás. Antes, na Iorubalândia, a terra pertencia à linhagem, e homens e mulheres tinham direitos de uso garantidos pela comunidade.

Entretanto, o domínio europeu e o sistema de concessões da Coroa Britânica impuseram a noção de posse individual, reconhecendo esse direito apenas aos homens. A valorização da terra com o cultivo do cacau agravou essa desigualdade: os homens, beneficiados pela educação ocidental e pelo acesso à propriedade, acumularam riqueza, enquanto as mulheres foram excluídas das novas oportunidades econômicas. Assim, a mercantilização da terra e o cultivo comercial ampliaram a desigualdade de gênero no acesso à terra e à riqueza.

O desenvolvimento mais grave da comercialização de terras foi a invenção de uma “tradição” que justificou a revogação dos direitos das mulheres como se fosse um “costume” ancestral. Por meio da criação dos tribunais nativos, os britânicos codificaram um “direito ancestral” que na verdade servia aos interesses masculinos, transformando homens em juízes assalariados enquanto excluía sistematicamente as mulheres dos cargos de poder judicial. Nesse processo, regras flexíveis do passado foram rigidamente codificadas e os direitos das mulheres foram progressivamente apagados. Assim, criou-se a falsa impressão de que os homens eram os guardiões naturais das tradições, quando na realidade essa hierarquia era um produto do próprio regime colonial que reinventou os costumes para servir aos interesses patriarcais.

Por fim, outro ponto levantado por Oyěwùmí (2021) foi a introdução do *capitalismo* e, consequentemente, do *trabalho assalariado*. O objetivo central do governo colonial era extrair riquezas para a Europa, e as ferrovias criaram o primeiro grande mercado de trabalho assalariado na Nigéria. Contudo, as mulheres foram sistematicamente excluídas desses empregos formais, o que gerou profundas consequências sociais e econômicas. Como apenas os homens recebiam salários, seu

trabalho passou a ser visto como “moderno” e com valor de troca, enquanto o trabalho das mulheres, mesmo quando realizado no comércio ou agricultura, foi considerado “tradicional” e “atrasado”.

Além disso, a migração associada ao trabalho assalariado reforçou a dependência feminina, transformando as mulheres em “esposas” e apagando suas identidades como filhas e membros da linhagem. Portanto, o colonialismo não apenas excluiu as mulheres do mercado formal de trabalho, mas redefiniu seu lugar na sociedade, substituindo suas múltiplas identidades e direitos tradicionais pela condição limitada de dependentes masculinas.

Apesar da superioridade dos homens em relação às mulheres diante das novas configurações sociais, as nigerianas não aceitaram essa situação de forma passiva. As mulheres igbos, em particular, evidenciaram notável resiliência e força ao se oporem a essa configuração de poder. Como demonstra Amadiume (2015), o primeiro grande movimento em massa foi o das *Mulheres Dançarinas*, em 1925, liderado principalmente por mulheres mais velhas, as quais exigiam a rejeição do cristianismo e o retorno aos costumes tradicionais. Mais tarde, em 1929, ocorreu a *Guerra das Mulheres* em Owerri e Calabar. Para além de fatores sociais e econômicos, o movimento era uma resposta direta ao poder injusto concedido aos *chefes por mandato*. As mulheres, completamente excluídas do governo colonial e dos tribunais, e vendo seu espaço econômico sendo reduzido rapidamente, exigiam concretamente a remoção desses chefes, o fechamento dos tribunais nativos e das empresas europeias.

Segundo Falola e Heaton (2008), a repressão colonial foi severa, resultando na morte de várias mulheres pelas tropas britânicas. Apesar do alto custo humano, o protesto alcançou um impacto político notável. O governo colonial foi forçado a abrir um inquérito, que considerou ilegítimo o sistema de *chefes por mandato* e resultou em uma reorganização administrativa completa. Em 1933, reformas começaram a ser implementadas, culminando em 1935 com novos modelos de administração nativa, mais próximos dos conselhos tradicionais de clãs e aldeias. Os autores consideram que esse movimento marcou a transição da resistência local para a regional. No entanto, Amadiume (2015) ressalta que, apesar dessas conquistas, as demandas por participação feminina no judiciário e no governo foram ignoradas, pois soavam absurdas aos britânicos.

A resistência aberta e política das mulheres, no entanto, foi apenas uma das facetas de um enfrentamento cultural mais amplo e cotidiano. Como esclarece Oyěwùmí (2021), reconhecer o profundo impacto da colonização não anula a sobrevivência de estruturas e ideologias autóctones. Homens e mulheres resistiram ativamente às transformações culturais em diferentes níveis, mesmo que as formas nativas tenham sido agredidas, subordinadas e modificadas pela imposição colonial.

Foi precisamente neste contexto de resistência que o próprio projeto colonial, paradoxalmente, atuou como um catalisador para a formação de uma nova identidade coletiva. Amadiume (2015) esclarece, por exemplo, que o colonialismo despertou os igbos para uma nova forma de consciência

que recorria a uma história compartilhada, língua, geografia e símbolos culturais. A identidade igbo foi, portanto, imposta, inventada, apropriada e ancorada em certas características preconcebidas, o que serviria, posteriormente, como um forte aparato na luta por independência e o reconhecimento de suas identidades.

Esse processo evidencia uma das contradições centrais do colonialismo: ao mesmo tempo em que buscava erradicar as culturas nativas, ele as reinventava, criando uma “tradição” essencializada e intocada que, na realidade, era um produto da própria dominação colonial. Como adverte Oyěwùmí (2021), é problemático presumir que os “costumes” atuais sempre derivaram de tradições ancestrais, pois muitas dessas práticas podem se tratar de *novas tradições* recentemente estabelecidas. Em concomitância, Amadiume (2015) conclui que a tradição vigente na sociedade igbo não é uma herança pura do período pré-colonial, mas uma estrutura profundamente alterada pela experiência colonial, que impôs um patriarcado mais rígido.

Eric Hobsbawm e Terence Ranger (2008), na obra *A Invenção das Tradições*, argumentam que muitas das práticas tidas como tradições imemorais foram, na verdade, construções, formalizações ou modificações profundas que emergiram da complexa e assimétrica interação entre os interesses administrativos dos europeus e as estratégias de adaptação e resistência das próprias sociedades africanas.

Uma das contribuições mais importantes de Hobsbawm (2008) é a distinção fundamental entre os conceitos de *tradição* e *costume*, que frequentemente são usados de forma intercambiável. Segundo o autor, *tradição* se refere a um conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica, que buscam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição. Uma característica essencial é a sua suposta imutabilidade e a continuidade formalizada com um passado histórico, ainda que esse passado seja, em grande parte, construído. As tradições são, por definição, rígidas e ritualizadas.

Por outro lado, o *costume* é entendido como o que as pessoas fazem tradicionalmente em suas vidas práticas, não possuindo a mesma rigidez ritualística da tradição. Pelo contrário, o costume é flexível, com capacidade de adaptação e inovação diante de novas circunstâncias. Essa distinção é crucial para compreendermos como práticas sociais flexíveis e adaptáveis (costumes) em sociedades africanas puderam ser capturadas, codificadas e transformadas em rituais fixos e rígidos (tradições) durante o período colonial, servindo a novos propósitos sociais e políticos.

A partir disso, Hobsbawm (2008) propõe a *tradição inventada* como um instrumento analítico preciso. Segundo o autor, trata-se de um conjunto de práticas, de caráter ritual ou simbólico, reguladas por regras e que, através da repetição, visam inculcar valores e normas de comportamento específicos. O mecanismo central desse processo é a afirmação de uma continuidade com um passado histórico, frequentemente reconstruído, ainda que sua origem seja, na realidade, recente. Nesse sentido, o autor

argumenta que o surgimento dessas tradições é particularmente frequente em contextos de transformações sociais rápidas, momento em que as antigas estruturas de referência se enfraquecem.

O cenário da África colonial se revelou um terreno excepcionalmente fértil para essa invenção de tradições. Conforme aponta Ranger (2008), a maior parte da África não oferecia aos conquistadores europeus um Estado centralizado. Diante de centenas de sistemas políticos e sociais distintos, os poderes coloniais não apenas inventaram tradições para os africanos, mas também para si mesmos, de modo a simplificar e codificar as realidades locais. Costumes flexíveis e orais foram transformados em regras escritas rígidas, distorcendo práticas originais e reforçando certas estruturas de poder; hierarquias sociais e políticas foram moldadas segundo modelos europeus, fortalecendo líderes alinhados aos interesses coloniais e enfraquecendo outros; e novas cerimônias, desfiles e premiações foram introduzidos para integrar os africanos à ordem imperial.

O processo colonial, porém, não foi unilateral. Os africanos não foram receptores passivos; apropriaram-se, adaptaram e reinventaram tradições para seus próprios fins. A “tradição”, definida pelo poder colonial, tornou-se recurso valioso e espaço de contestação. Chefes e elites usaram a nova lei consuetudinária para fortalecer sua autoridade (buscavam legitimar seu controle especialmente sobre os mais jovens e sobre as mulheres), enquanto diferentes grupos disputavam costumes ligados à terra, ao trabalho e ao casamento.

Para ilustrar a dinâmica de invenção e apropriação colonial, pode-se citar o poder concedido a *chefes por mandato*, líderes escolhidos pelos europeus – especialmente os que obedeciam às regras coloniais – e que exerciam autoridade marcadamente mais autoritária que as formas de organização pré-coloniais. A comercialização de terras também não era comum entre iorubás ou igbos, sendo para estes últimos inconcebível devido ao caráter espiritual da terra. Outro exemplo é o dote, que antes do período colonial era um processo social flexível, baseado na troca gradual de bens e serviços; com a administração colonial, passou a seguir regras fixas e monetizadas, o que elevou seus custos, dificultou o casamento de homens jovens e transformou a prática de uma troca relacional em uma transação econômica.

Podemos afirmar, portanto, que o conceito de tradição, especialmente em contextos africanos, é frequentemente entendido como um legado imutável do passado pré-colonial, uma herança autêntica e intocada. No entanto, análises críticas, como as discutidas aqui, mostram que essa percepção é limitada, evidenciando que as tradições são ativamente reconstruídas.

Durante o período colonial, a África foi marcada por disputas e negociações culturais em que os poderes coloniais impuseram ordem e legitimidade, modificando tradições locais e introduzindo novas práticas, como a educação ocidental, o cristianismo e o capitalismo, enquanto as sociedades africanas lutavam para preservar seus interesses e reconstruir suas identidades. Esse embate resultou

não apenas na proliferação de tradições inventadas pelas próprias comunidades, mas também em profundas transformações e na inserção de práticas inteiramente novas, legados que continuam a moldar a política, a identidade étnica e as relações sociais na África pós-colonial.

Desse modo, é essencial reconhecer que a chamada “tradição africana”, sobretudo no que diz respeito a gênero e poder, não é um resquício intocado do período pré-colonial, mas um campo discursivo profundamente marcado – e, em muitos casos, criado – pela experiência colonial, de modo que as estruturas sociais hoje vistas como “tradicionalmente africanas” refletem, em grande parte, a imposição histórica de uma perspectiva ocidental.

As análises de Ifi Amadiume (2015) e Oyèrónké Oyěwùmí (2021), embora partindo de perspectivas distintas, convergem para uma conclusão poderosa sobre as sociedades pré-coloniais africanas: ambas demonstram que as estruturas patriarcais, caracterizadas pela subordinação sistemática das mulheres, não constituíam a norma pré-colonial. No caso dos igbos, Amadiume (2015) demonstra que, embora existissem certas assimetrias de papéis que tendiam a posicionar o masculino em situação de superioridade, essas categorias não estavam rigidamente vinculadas ao corpo anatômico, mas a funções e papéis sociais – em contraste com a lógica ocidental de gênero.

Por outro lado, essa hierarquia preexistente, ao se articular ao modelo vitoriano de sociedade generificada introduzido pelo colonialismo, acabou por facilitar a imposição de um regime falocêntrico mais rígido. Assim, a superioridade masculina passou a ser imposta e reinterpretada como uma tradição autóctone, transformando a sociedade nigeriana de um sistema relacional flexível em um patriarcado rígido e “moderno”.

A partir dessa discussão, torna-se possível compreender com maior profundidade a relevância das representações da tradição nos romances de Buchi Emecheta. Sua obra não apenas reflete os conflitos históricos entre estruturas autóctones e imposições coloniais, mas também dramatiza as contradições internas de uma tradição reinventada sob o domínio britânico.

Nos romances *As alegrias da maternidade*, *Cidadã de segunda classe*, *No fundo do poço* e *Preço de noiva*, todos ambientados no século XX, momento em que a Inglaterra já ocupava a Nigéria, a autora explora as fissuras dessa “tradição” que, embora reivindique continuidade com o passado, já se encontrava profundamente atravessada pelos valores patriarcais coloniais. Assim, o que Emecheta nos apresenta não é uma oposição simplista entre o “antes” e o “depois” da colonização, mas um espaço de mestiçagem. Nele, práticas ancestrais e estruturas ocidentais se retroalimentam, revelando-se ambas como artefatos históricos, e como instrumentos de controle sobre o corpo e o destino das mulheres.

A análise aqui proposta, desenvolvida principalmente no terceiro capítulo, parte do princípio de que, ao narrar as experiências de mulheres nigerianas em trânsito entre o rural, o urbano e o

transnacional, a autora demonstra como heranças coloniais se disfarçam de costumes ancestrais, perpetuando formas de subordinação sob o signo da autenticidade. O cerne da questão, portanto, não é um conflito entre uma “tradição autêntica” e a “colonização ocidental”, mas uma disputa simbólica que serve aos interesses do poder masculino. Não se trata, porém, de uma tradição pura e imaculada: muitas práticas tidas como ancestrais já haviam sido transformadas pela influência colonial, ganhando novos contornos e finalidades. Ao mesmo tempo, instituições tipicamente ocidentais – como a escola, o capitalismo e o cristianismo – simplesmente não existiam entre os igbos antes da colonização. No encontro entre esses dois mundos, o poder masculino soube tirar proveito de ambos. De um lado, recorria à “tradição” sempre que ela servia para justificar a subordinação feminina. De outro, apropriava-se sem reservas das novas estruturas coloniais sempre que ampliassem e consolidassem sua autoridade.

Assim, Emecheta reabre, em linguagem ficcional, o debate teórico proposto por Oyěwùmí (2021) e Amadiume (2015): até que ponto o que chamamos de “sociedade tradicional africana” é, na verdade, uma construção moderna e patriarcal? Suas narrativas parecem responder a essa provocação ao mostrar que a tradição é menos um legado imutável e mais um campo de disputa simbólica. No embate entre valores ancestrais e transformações trazidas pelos europeus, Emecheta revela que o “tradicional” é frequentemente remodelado sob a ótica do poder – neste caso, patriarcal e colonial –, pela qual a herança cultural se converte também em instrumento de dominação.

De um lado, temos um sistema de costumes em Ibuza que, embora com raízes ancestrais, foi distorcido pela administração colonial ao privilegiar homens como chefes, introduzir uma economia monetária que os favoreceu e enfraquecer as esferas de poder feminino. De outro, temos as manifestações explícitas desse mesmo poder colonial: as escolas missionárias, a vida precarizada em Lagos e o racismo excludente da metrópole londrina. As personagens de Emecheta estão, portanto, esmagadas entre duas manifestações distintas, mas interligadas, do poder patriarcal.

4 CORPOS EM TRÂNSITO: VIDAS E FICÇÕES ENTRELAÇADAS

A África é marcada por sua diversidade étnica e cultural, resultado de migrações e invasões internas e externas, pois, como qualquer região pelo globo, ela mantinha contatos com outras civilizações há séculos. Como assegura Eliana Lourenço de Lima Reis (2011), o impacto da colonização europeia não foi inédito e sua duração pode ser vista como breve em comparação com as longas e variadas histórias locais. Entretanto, as transformações ocasionadas pela experiência do colonialismo deixaram marcas indeléveis, especialmente pelo estabelecimento do capitalismo e do expansionismo geográfico.

Durante a colonização europeia, o sujeito colonizado se encontrava em uma posição complexa e ambígua, situado entre suas raízes ancestrais e a imposição da cultura do colonizador. Essa colisão deu origem a fraturas étnicas e sociais, intensificando conflitos preexistentes e gerando novos. O colonizador explorou essas tensões como ferramenta de dominação e controle, desintegrando a coesão social e facilitando a exploração econômica. As consequências foram profundas e abrangentes, impactando a identidade, a organização social e a política das sociedades africanas. Como afirma Stuart Hall (2003), “[...] a lógica disjuntiva que a colonização e a modernidade ocidental introduziram no mundo e sua entrada na história que constituíram o mundo, após 1492, como um empreendimento profundamente desigual, mas “global” [...]. (Hall, 2003, p. 32).

No entanto, a reação africana à colonização não foi passiva. Através de um processo de negociação ativa, os africanos buscaram preservar elementos essenciais de sua cultura enquanto incorporavam alguns aspectos da cultura do colonizador. Divididos entre múltiplas identidades, esses sujeitos lutaram para conciliar sua herança cultural com as pressões da modernidade e do colonialismo. Esse processo resultou em uma sensação de alienação e deslocamento, onde os colonizados se encontravam em um limbo cultural, nem totalmente integrados à cultura europeia, nem completamente enraizados em suas tradições nativas. Essa experiência evidencia que o colonialismo produz sujeitos permanentemente em trânsito. Longe de ocuparem posições identitárias estáveis, esses indivíduos passam a habitar espaços intermediários, negociando continuamente pertencimentos.

Chinua Achebe (2012), em seu livro que captura a vivência dos nigerianos sob o jugo britânico, descreve a posição dos colonizados como a posição do *meio-termo*. Para ele, essa posição “[...] não é a origem das coisas, tampouco das últimas coisas; ele tem consciência de um futuro para onde se dirigir e de um passado onde se apoiar [...]” (Achebe, 2012, p. 15). Ou seja, uma metáfora que descreve com precisão a vivência daqueles que se viram obrigados a navegar entre culturas tão distintas.

Essa divisão de mundos se mostrou bastante evidente principalmente em relação à religião, como observa o escritor. Embora, segundo ele, o cristianismo dividisse as pessoas entre “o povo da igreja” e o “povo da cidade”, a fronteira entre os dois mundos era bastante porosa, permitindo a intersecção de práticas e crenças. Nesse contexto de fronteiras fluidas, os sujeitos assumem um papel crucial na ressignificação do lugar que ocupam. Ou seja, esse encontro abre caminhos para o processo de *desterritorialização*. Mais do que um simples deslocamento espacial, trata-se de um trânsito permanente entre diferentes formas de pertencimento, no qual os limites entre culturas se tornam porosos e continuamente negociados.

Esse termo, cunhado por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), foi primeiramente utilizado para tratar sobre o capitalismo mundial e, posteriormente, discutido nos campos da psicanálise e da filosofia para descrever a dinâmica de constantes mudanças e deslocamentos das identidades e das estruturas sociais. Na obra *Mil Platôs*, os autores tecem uma análise abrangente da natureza do poder, das configurações sociais e das identidades, tanto individuais quanto coletivas.

Seguindo essa linha de pensamento, os filósofos traçam dois planos para a *territorialização*: um envolvendo agenciamentos de corpos individuais e sociais; e outro relacionado aos agenciamentos coletivos de enunciação e significação. Assim, a criação de território requer tanto o conteúdo das relações quanto a expressão dessas relações. Em outras palavras, a *territorialização* se refere à atribuição de significado e valor a espaços físicos, culturais e sociais específicos, marcados por limites claros e distintos que ajudam a definir identidades e relações de poder. Quando, por outro lado, há o desfazimento desses limites previamente estabelecidos, ocorre o processo de *desterritorialização*, que pode acontecer de forma *relativa* ou *absoluta*.

Quando é *relativa*, a *desterritorialização* ocorre em referência ao contexto social em que se insere, apresentando impacto tanto negativo quanto positivo. Ela é considerada negativa quando não é seguida por uma *reterritorialização*, ou seja, quando não há uma transição para novos territórios além dos já estabelecidos, mantendo a linha de fuga fechada. Por outro lado, é vista como positiva quando leva a *reterritorializações* secundárias que, embora menos significativas, ainda contribuem para a redução das linhas de fuga. Já a *desterritorialização absoluta* opera em um nível mais abstrato, no âmbito do pensamento e da criação, ou seja, sem uma referência externa, sem vínculos com territórios pré-estabelecidos. Dito de outro modo, a *desterritorialização absoluta* ocorre quando esses limites são desafiados, reconfigurados ou desmantelados, resultando em uma fluidez e em *linhas de fuga*, como propõem os teóricos.

Essas linhas de fuga ocorrem por meio do que os autores nomeiam como *sistema rizomático*. Tomando emprestado termos da biologia, eles explicam que o rizoma é uma forma de pensar diferente das estruturas hierárquicas e lineares tradicionais, uma vez que possui conexões fluidas, múltiplas e

complexas, sem um núcleo ou fim definidos, remetendo às extensões subterrâneas de caules, que absorvem nutrientes. Esse modelo desafia a imagem tradicional da árvore, que é organizada e centralizada, inadequada para a realidade contemporânea, que é múltipla, não binária e permeada de rupturas e incertezas. O rizoma, portanto, é uma forma de pensamento que abraça a complexidade, a diferença e a atividade criadora, afastando-se dos modelos de representação tradicionais e binários, que falham em capturar a complexidade da realidade, que demanda uma lógica diferente, substituindo *ou* por *e*. A vida, nessa visão, é um sistema de conexões dinâmicas e interconectadas, sem início ou fim.

Influenciado pelos pensamentos de Deleuze e Guatarri, Édouard Glissant (2005) argumenta que as identidades não devem ser vistas como raízes únicas e fixas, mas sim como rizomas, múltiplas e interconectadas. O intelectual explora como o encontro de culturas molda a identidade no mundo moderno, defendendo a diversidade cultural contra a estratificação imposta pelas narrativas ocidentais hegemônicas. Para ele, o processo de criouliização é inevitável à medida que as culturas interagem e se transformam, resultando em identidades que não são exclusivas ou imutáveis. Glissant (2005) observa, contudo, que a criouliização é frequentemente um processo de *resíduo amargo*, no qual certas culturas são inferiorizadas. Daí a importância de revalorizar heranças culturais, como a africana, para promover um equilíbrio entre os elementos em interação.

É precisamente a partir dessa perspectiva que o teórico propõe que os migrantes recompõem suas línguas e manifestações artísticas através de *rastros* e *resíduos* culturais, desafiando a universalidade de pensamentos. Para ele, a língua crioula não é uma mera deformação das línguas existentes, mas algo novo que emerge do choque entre elementos, como o inglês *pidgin* discutido anteriormente nesta tese, sendo entendida como uma língua da relação, forjada na prática do encontro.

A partir da metáfora do rizoma, Glissant (2005) distingue entre *culturas atávicas* e *culturas compósitas*. As primeiras são vistas como raízes únicas, baseadas em uma gênese e filiação específicas, enquanto as segundas são culturas em processo de criouliização. Nos países que experienciaram a criouliização, há uma constante tensão entre os rastros das culturas atávicas e os processos de hibridização cultural. Nesse contexto, o intelectual critica os mitos fundadores que enraízam identidades a uma gênese única, argumentando que esses mitos excluem a diversidade e promovem uma visão intolerante e sectária da identidade. Ele propõe que a noção de identidade deve ser transformada para abarcar a pluralidade e a relação, em vez de se fixar em uma raiz única.

Diante desse posicionamento, o autor consagra a ideia de *caos-mundo*, em que o imprevisível desafia a ideia de um universal generalizante. Ele defende que o mundo deve ser entendido como um *todo-mundo*, uma totalidade composta pela poética das relações culturais, onde o sofrimento e a anuência, o negativo e o positivo coexistem. Para Glissant (2005), é crucial não apenas defender os

oprimidos, mas também transformar a própria noção de identidade, transcendendo os limites fundamentais impostos por narrativas exclusivistas. Assim, o teórico conclui que nenhuma cultura pode reivindicar pureza absoluta. Ele afirma que a verdadeira relação entre culturas deve ser concebida de forma rizomática, menos intolerante e parcial. Ao abraçar essa visão, a humanidade pode avançar para um imaginário da *totalidade-mundo*, onde as identidades-relações são valorizadas e celebradas em sua complexidade e interconexão.

A proposta de Bhabha (1998) complementa esse pensamento ao afirmar que o fim do século XX é marcado por um impulso característico de um momento de transição, em meio às intrincadas interações entre passado e presente entrelaçados no espaço-tempo, resultando na formação de indivíduos complexos. Segundo o intelectual, a nação, entendida como *narração*, se baseia em um discurso que busca retratar as experiências sociais como homogêneas e imutáveis, mascarando as heterogeneidades e contradições que permeiam a realidade social. Essa visão essencialista da nação, segundo ele, ignora as diferenças de gênero, raça, classe e outras categorias sociais que moldam as identidades individuais e coletivas.

Em contraposição a essa visão monolítica, Bhabha (1998) introduz o conceito de *entre-lugar*, um espaço de hibridização cultural e identitária onde os indivíduos se inserem em um contínuo processo de negociação e redefinição da subjetividade. Como resultado desse dinamismo, emergem novos símbolos de identidade, enriquecendo a própria concepção de sociedade. Essas formas inovadoras de subjetividade desafiam as classificações tradicionais e estáticas, permitindo o florescimento de identidades plurais e multifacetadas.

Nesse ínterim, as reflexões de Stuart Hall (2003) sobre a diáspora ecoam, destacando não apenas a dispersão física, mas também a adaptação dinâmica de uma cultura moderna, que se nutre da multiplicidade de vozes e perspectivas, celebrando a riqueza das diferenças e a construção de identidades plurais. Contudo, o teórico sinaliza que a *diáspora* se diferencia “[...] do velho *internacionalismo* do modernismo europeu [...]” (Hall, 2003, p. 47, grifo do autor) que, embora trabalhe com a dispersão e a conexão com outros lugares, buscava uma cultura universal homogênea, enquanto a diáspora celebra a riqueza das diferenças e a construção de identidades plurais.

A ideia de *différance* proposta pelo estudioso oferece uma compreensão mais abrangente. Essa diferença não se baseia em oposições binárias, mas sim em fronteiras permeáveis e significados dinâmicos que se transformam ao longo do tempo. Por outro lado, o intelectual esclarece que

[...] não se quer sugerir aqui que, numa formação sincrética, os elementos diferentes estabelecem uma relação de igualdade uns com os outros. Estes são sempre inscritos diferentemente pelas relações de poder – sobretudo as

relações de dependência e subordinação sustentadas pelo próprio colonialismo [...]. (Hall, 2003, p. 34).

A conquista da independência e o período pós-colonial, marcados pela reinterpretação incessante das narrativas imperiais, revelam-se, segundo Hall (2003), como momentos de intensa luta cultural, revisão e reapropriação. Essa reconfiguração, no entanto, não pode ser vista como um mero retorno ao passado, pois “[...] sempre existe algo no meio [...]” (Hall, 2003, p. 35). Esse “algo no meio” é o que o acadêmico define como essência da diáspora caribenha, tornando-a um exemplo paradigmático da *diáspora moderna*. Essa dinâmica vai além de uma mera imitação ou reprodução, revelando-se complexa e interconectada, baseada na troca constante, abrindo espaço para novas formas de expressão e identidade.

O trabalho de Hall (2003) sobre a diáspora caribenha nos serve como lente analítica para a compreensão da complexa realidade nigeriana. Apesar das trajetórias coloniais distintas, tanto a Nigéria quanto o Caribe compartilham experiências de hibridização cultural que desafiam noções binárias de origem e cópia. Essa análise revela a multiplicidade das identidades que emergem da experiência colonial, onde as narrativas imperiais são contestadas e reinterpretadas, abrindo caminho para a construção de novas identidades.

O que os autores discutidos acima permitem entrever, cada qual a seu modo, é que o sujeito colonial e pós-colonial não ocupa uma posição estável, mas habita permanentemente zonas de passagem. É precisamente a partir dessas reflexões que emerge a noção de *corpos em trânsito*, conceito que orienta este capítulo e constitui um dos eixos analíticos centrais desta tese. O trânsito, aqui, não se restringe ao deslocamento físico entre territórios. Refere-se aos movimentos contínuos que atravessam os sujeitos em diferentes dimensões, incluindo os âmbitos cultural, identitário, linguístico, político, social e afetivo. São corpos que transitam entre tradições, línguas, sistemas de valores, formas de pertencimento e modos de existir, produzindo subjetividades marcadas pela negociação permanente.

Em sua dimensão histórica e material, esse trânsito se expressa nos deslocamentos migratórios, cujos fluxos, ao longo do século XX, prolongaram os efeitos do colonialismo e intensificaram os processos de hibridização dele decorrentes. Segundo Cláudio R. V. Braga (2019), o século XX foi marcado por um intenso movimento migratório impulsionado por novas tecnologias de comunicação e meios de transporte mais rápidos e eficientes. Além disso, os governos da época buscavam fortalecer laços com suas populações diaspóricas, movidos por interesses econômicos e políticos. Em se tratando da Nigéria, o pesquisador enfatiza que foi especialmente durante o momento

pós-independência⁴⁵ que o fluxo migratório de nigerianos para o Reino Unido e, posteriormente, para os Estados Unidos, intensificou-se. Motivados principalmente pela busca por educação de qualidade, esses indivíduos encontravam na migração a oportunidade de ampliar seus horizontes e alcançar novas conquistas.

Esse fluxo de pessoas transborda, como afirma Hall (2003), os limites das sociedades tradicionais, antes consideradas homogêneas, semeando novas memórias em seus territórios. Segundo o estudioso, longe de se confinarem a guetos, essas “minorias” migratórias se entrelaçam com a cultura dominante em uma teia complexa. Elas fazem parte de um movimento global, com conexões que ultrapassam fronteiras e unem diversos pontos do planeta. “[...] Marcam o fim da “modernidade” definida exclusivamente nos termos ocidentais” (Hall, 2003, p. 45, grifo do autor). Em seu lugar, surge um mundo plural, que tem a diversidade como princípio e no qual as identidades se formam a partir de um mosaico cultural.

Esses aspectos teóricos estabelecem um terreno fértil para a compreensão das literaturas pós-coloniais. Ao explorar temas como diáspora, desterritorialização e hibridização cultural, essas obras não apenas refletem, mas também contribuem ativamente para o diálogo sobre as questões de identidade e pertencimento em um contexto da *totalidade-mundo*. Ao propor essa ideia de *totalidade-mundo* em relação ao papel da literatura, Glissant (2005) esclarece que “[...] praticar uma poética da totalidade-mundo é unir o lugar de onde uma poética ou uma literatura é emitida à totalidade-mundo, e inversamente [...]” (Glissant, 2005, p. 42).

Nesse processo, as artes, e especialmente a literatura, desempenham um papel crucial ao impulsionar o imaginário utópico das coletividades. Sem essa força motriz, as sociedades, segundo o teórico, correm o risco de perder sua voz, sua identidade e seu projeto coletivo. Assim, a escrita está profundamente enraizada na espessura antropológica e na singularidade histórica do lugar de onde o intelectual, o poeta, o escritor e o artista emitem suas vozes. Esse ancoramento reforça a importância de uma voz que seja ao mesmo tempo local e global, singular e universal.

Diante disso, as literaturas pós-coloniais se revelam ferramentas valiosas para explorar as intrincadas relações entre *lugar e identidade*. Como já abordado nos capítulos anteriores, Ashcroft *et al.* (2004) destacam que essas literaturas se dedicam, em particular, a essas temáticas, refletindo a crise identitária gerada pelos fluxos migratórios desencadeados pela colonização. Essa crise se manifesta na busca por uma conexão profunda e autêntica entre o indivíduo e o lugar.

Como argumenta Sandra Regina Goulart Almeida (2012), a escrita do fluxo migratório e do diálogo de diferentes espaços tem se privilegiado da experiência da mobilidade cultural e da própria

⁴⁵ A independência da Nigéria ocorreu em 1960, dois anos antes de Emecheta se mudar para a Inglaterra.

vivência dos escritores e escritoras. Nascida em meio à complexa teia da colonização, Buchi Emecheta vivenciou uma vida marcada por constantes deslocamentos, fossem físicos, psicológicos ou culturais. Em 1962, a decisão de se mudar para a Inglaterra representou o marco mais significativo em sua jornada pessoal e profissional.

O sentimento de inadequação, a relação com o espaço e a busca por uma identidade, situações que parecem ter assombrado a vida de Emecheta, encontram-se em evidência ao longo de sua escrita. Sua literatura é atravessada por memórias do passado e do presente, entrelaçando-se às diversas formas de *deslocamentos* e *identidades*. Mas o que torna a obra da autora ainda mais significativa é a centralidade das *personagens femininas*, que carregaram consigo não apenas os desafios culturais e de raça, como também os de gênero. São *corpos em trânsito* que negociam, simultaneamente, pertencimentos étnicos, nacionais, culturais e sexuais.

Assim, para a autora nigeriana, a Inglaterra representou mais do que uma mudança geográfica: foi a porta de entrada para um novo universo cultural e social. Essa imersão em um contexto tão distinto moldou sua visão de mundo e influenciou profundamente sua obra literária, marcada por temas como identidade cultural, diáspora, racismo e colonialismo. Conforme afirma Bhabha (1998), a consciência contemporânea reside nos limites epistemológicos, em que vozes e histórias, em especial, de mulheres, de colonizados e de grupos minoritários ganham espaço.

Transpondo essa reflexão para as obras de Buchi Emecheta, encontramos essa postura crítica em sua produção literária⁴⁶, fruto de sua condição multifária: estrangeira em sua própria terra, marcada pelo processo de colonização e pelas estruturas patriarcais; e imigrante em solo britânico. Soma-se a isso o fato de ser uma mulher negra em um país predominantemente branco e patriarcal. É nesse limiar de experiências que ela escreve, capaz de abordar tanto a cultura nativa de dentro, como alguém que não se encaixa plenamente na tradição, quanto a cultura britânica, na qual igualmente não se insere por completo.

Salman Rushdie (1991) reflete sobre a complexa experiência do escritor migrante, explorando os desafios e as oportunidades que essa condição oferece. Para ele, a perda do passado é um elemento inerente à experiência migratória, traduzindo-se na ruptura com a língua materna, com as raízes culturais e com a própria identidade. Essa ruptura, marcada pela “descontinuidade física”, coloca o indivíduo em um constante processo de redefinição de si mesmo, que exige novas formas de adaptação e pertencimento. O trânsito, aqui, se manifesta como perda, mas também como potência criadora.

⁴⁶ Trata-se, aliás, de uma característica recorrente nas literaturas pós-coloniais contemporâneas, conforme discutido no primeiro capítulo desta tese.

Assim, longe de se entregar à completa nostalgia do passado, o autor propõe uma visão mais complexa do papel da memória na vida do migrante, uma vez que “[...] o espelho quebrado não é meramente um espelho de nostalgia. É, também, uma ferramenta útil com a qual se trabalha no presente⁴⁷” (Rushdie, 1991, p.12). Ou seja, o “espelho quebrado”, símbolo da fragmentação e da perda, não apenas reflete a saudade do lar, mas serve também como ferramenta valiosa para a construção do presente. Nesse espaço de reinterpretação e ressignificação das memórias, o escritor migrante pode encontrar novas perspectivas sobre o mundo que o cerca, utilizando-as como matéria-prima para sua arte.

Complementando a ideia de Rushdie (1991), Carole Boyce Davies (1994) afirma que a migração, como um processo de ruptura com o lar original, desencadeia um profundo desejo de pertencimento e redefinição do próprio sentido de *lar*. Esse sentimento nostálgico e essa ausência física se tornam a força motriz para a reescrita desse lugar que ficou no passado. Assim, o lar se transforma em um espaço de memórias, vivências e reinvenções, moldado pelas experiências de deslocamento.

A escritora esclarece, contudo, que o lar não é um espaço idílico e homogêneo, assim como a ideia de nação tampouco o é. O lar é permeado por contradições e conflitos, podendo ser palco de opressão, alienação e reconhecimento negado. Nesse sentido, ela destaca a importância de escritoras afro-caribenhas que vivem nos Estados Unidos, uma vez que vivenciam o deslocamento duplo: da terra natal e da identidade racial e de gênero em uma sociedade majoritariamente branca e patriarcal. Através da escrita, essas mulheres rompem com as narrativas dominantes sobre o lar e a nação, tecendo suas próprias histórias de resistência e pertencimento.

Nesse cenário, Rushdie (1991) questiona a legitimidade de escritores migrantes em abordar temas relacionados à sua terra natal, questionando se suas próprias posições de *outsider* o tornam menos aptos a retratar a realidade de seus países. Em resposta a essa dúvida, o autor defende a autonomia da literatura como forma de expressão. A qualidade da obra, segundo ele, reside na “qualidade do que é escrito”, e não na “idoneidade do autor”. Ele reivindica o direito do escritor migrante de buscar inspiração em suas raízes culturais, independentemente de sua localização geográfica.

Por fim, para o intelectual, explorar a própria identidade plural e fragmentada é vista como fonte de riqueza e criatividade para escritores migrantes, marcados pela dualidade *insider/outsider*. Essa condição, embora cause conflitos e incertezas, oferece uma perspectiva única e valiosa para a criação literária, permitindo aos escritores captar nuances e complexidades que escapariam à visão

⁴⁷ The broken glass is not merely a mirror of nostalgia. It is also, a useful tool with which to work in the present.

de quem se encontra em apenas um lado da fronteira. Como afirma Davies (1994), através da escrita, o lar é reescrito como um ato de resistência à dominação, traçando as origens e localizando-o em suas diversas experiências transgressoras e disjuntivas.

Assim, a teórica esclarece que por viverem nos Estados Unidos, as escritoras afro-caribenhas/estadunidenses não reproduziram simplesmente o texto anticolonial da geração anterior, predominantemente composta por escritores homens que abordaram a experiência do colonialismo britânico. Embora a nostalgia da terra natal esteja presente, elas reconfiguram essa narrativa, levando em conta a complexa intersecção de raça, gênero e identidade na diáspora. Através de seus escritos, reexaminam e redefinem os laços históricos com a África, tecendo um discurso anti-hegemônico em solo estadunidense.

Na Inglaterra, a trajetória literária de Buchi Emecheta ecoa as lutas de escritoras afro-caribenhas nos Estados Unidos propostas por Davies (1994). Assim como elas, Emecheta enfrenta o duplo desafio de pertencer a uma terra distante e navegar pelas normas de uma sociedade falocêntrica e dominada por brancos. Sua escrita vai além da nostalgia do lar ancestral, reescrevendo as narrativas sob a ótica de quem vivenciou as dinâmicas complexas da colonização e da diáspora, além de ocupar o lugar de cidadã de segunda classe em um país europeu.

Seus romances revelam um intrincado tecido de relações familiares, expectativas sociais e lutas pessoais, capturando a essência de uma experiência migratória marcada por tensões e adaptações. Dessa forma, Emecheta exemplifica como a literatura de escritores migrantes não se limita à representação de uma identidade fixa, mas é um meio dinâmico de explorar as múltiplas camadas da condição humana. Ela não apenas confronta as narrativas dominantes, mas também constrói um espaço de reivindicação e liberdade criativa que transcende fronteiras físicas e culturais, construindo um universo ficcional permeado pelas complexas relações de deslocamento e de identidade.

Nesse sentido, podemos entender o *deslocamento físico* tanto em relação à *migração* ou *diáspora interna*, onde o migrante se desloca dentro do próprio país; quanto à *migração externa* ou *diáspora externa*, que leva o indivíduo a cruzar fronteiras e se aventurar em terras estrangeiras. Na bagagem do migrante, repousam os rastros de seus contextos estruturais, marcados por fatores como a herança colonial, as disparidades socioeconômicas e as dinâmicas culturais entre diferentes regiões. Ao se deslocar, o migrante transpõe esses contextos, confrontando-se com novos sistemas, valores e modos de vida. Essa transposição pode gerar conflitos internos, dilemas de adaptação e a necessidade de ressignificar sua própria identidade, o que corrobora para o *deslocamento cultural*, o *deslocamento social* e o *deslocamento identitário*. Em todos esses níveis, o trânsito se impõe como a condição fundamental desses sujeitos.

Portanto, a identidade, antes vista como fixa, coerente e estável, se fragmenta em um mar de dúvidas e incertezas. Essa perda de um sentido estável de si mesmo é denominada por Hall (2006) de deslocamento ou descentração do sujeito. “[...]Esse duplo deslocamento-descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – constitui uma “crise de identidade para o indivíduo” [...]” (Hall, 2006, p. 9).

Isso ocorre porque a identidade cultural está intimamente ligada à identidade nacional, visto que a “[...] nação é uma comunidade simbólica e é isso que explica seu “poder para gerar um sentimento de identidade e lealdade” [...]” (Hall, 2006, p. 49). Por outro lado, como argumenta o teórico, “[...] essas identidades não estão literalmente impressas em nossos genes. Entretanto, nós efetivamente pensamos nelas como se fossem parte de nossa natureza essencial” (Hall, 2006, p. 47).

No caso dos sujeitos migrantes, a partir do momento em que se veem distantes de sua terra natal, de seus costumes e de sua língua e se deparam com novas formas de viver, falar e se relacionar, sua identidade é posta em xeque, visto que sua identidade está relacionada à identidade nacional. Em meio a essas transformações, o indivíduo se vê diante de um dilema: negar suas raízes para se adaptar ao novo contexto ou lutar para preservar sua identidade, mesmo que isso signifique se distanciar da realidade física em que vive. Esse dilema, em sua própria estrutura, já revela a condição de trânsito: o sujeito nunca está integralmente em um dos polos, mas oscila entre eles.

Dessa forma, pode surgir nesse indivíduo a necessidade de manter as memórias de seu passado e de sua origem, uma vez que o país de adoção apresenta uma ameaça à sua própria identidade. Quando isso ocorre, geralmente esses imigrantes buscam se manter próximos de seus conterrâneos como estratégia de sobrevivência, tentando se aproximar, ainda que simbolicamente, de sua terra natal. Para Bhabha (1998), esse movimento se refere a uma dinâmica social contraditória, pois ao mesmo tempo em que há um movimento de dispersão, há, por outro lado, o desejo de reunião dos desterrados nesse novo lugar. Esse encontro se realiza, em especial, às margens da cultura estrangeira, especialmente nos guetos, nos cafés e restaurantes, como uma espécie de “retorno ao seu país de origem”. O trânsito, aqui, adquire uma dimensão coletiva: não apenas indivíduos, mas comunidades inteiras negociam pertencimentos em espaços de fronteira.

As reflexões sobre identidade cultural e nacional se tornam ainda mais delicadas quando analisamos as realidades de países marcados pela colonização. No caso da Nigéria, sua rica diversidade cultural acentua a relevância da questão da identidade étnica, conforme aponta Braga (2019). Diferente da homogeneidade cultural muitas vezes associada aos Estados Nacionais, a Nigéria exhibe um mosaico de povos com suas próprias tradições, línguas e costumes.

Segundo o pesquisador, essa diversidade, presente muito antes da formação dos Estados-nação impostos pelos colonizadores, é desafiada pela artificialidade das fronteiras traçadas pelas

potências europeias, que ignoraram as realidades pré-existentes, tema discutido anteriormente. Isso cria uma tensão entre a imposição de uma identidade nacional única e a valorização das identidades étnicas que compõem a diversidade sociocultural nigeriana. Nos romances selecionados para este corpus, as protagonistas se veem presas a identidades étnicas tanto em contextos de deslocamentos internos quanto externos. Adah, por exemplo, não apenas se identifica como nigeriana quando está na Inglaterra; ela manifesta uma preferência explícita por se identificar como igbo. Esse trânsito entre identidades étnica e nacional, entre pertencimentos múltiplos e por vezes conflitantes, revela a complexidade dos corpos em trânsito na ficção de Emecheta.

Para Hall (2003), os novos Estados que surgiram após a queda dos impérios coloniais apresentam uma realidade complexa e desafiadora. Apesar da independência política, esses países ainda carregam as marcas do colonialismo. Além disso, as relações desiguais de poder e exploração que antes existiam entre colonizados e colonizadores, passaram a se manifestar através de conflitos internos nas ex-colônias. Segundo o estudioso, travam-se lutas por poder e reconhecimento entre diferentes grupos sociais, gerando instabilidade política e a crescente desestabilização social. Nas obras de Emecheta, essa dinâmica se reflete em cenas que frequentemente ilustram a rivalidade, especialmente entre os grupos étnicos igbo e iorubá. Em *As alegrias da maternidade*, por exemplo, a rivalidade étnica se intensifica a ponto de provocar uma tragédia: um personagem sofre ferimentos graves enquanto o outro acaba preso.

O aumento da rivalidade entre grupos como igbos e iorubás, somado à instabilidade política que atravessa a Nigéria pós-colonial, está na origem de um fenômeno que marca profundamente as narrativas de Emecheta: o deslocamento forçado de populações e sua consequente concentração em centros urbanos precários. Essa experiência de deslocamento se manifesta de forma dramática, permeada por medos e incertezas. O novo exige um preço amargo: a ruptura com as raízes, o calor dos laços que ligam os indivíduos à sua terra natal. Sem um lugar fixo para chamar de lar, o imigrante se torna um peregrino em terras estranhas, vagando por territórios físicos e simbólicos. O olhar do imigrante, permeado por diferentes perspectivas e experiências, lança luz sobre as contradições e os limites dos conceitos que pretendem delimitar identidades, revelando a complexa diversidade da experiência humana.

Nas seções seguintes, analisaremos as obras selecionadas para esta pesquisa com base nas discussões teóricas previamente apresentadas. Nosso objetivo é revelar os dilemas que afligem as protagonistas e, quando pertinente, os personagens secundários, nas diversas experiências e consequências dos diferentes deslocamentos. Cada subcapítulo será dedicado a uma obra específica⁴⁸,

⁴⁸ Exceto no caso de Adah, cujos dois romances serão analisados em conjunto por formarem uma continuidade.

detalhando os desafios e as transformações que marcam as trajetórias desses sujeitos, sempre tendo como fio condutor a noção de corpos em trânsito – ou seja, a compreensão de que tais personagens não ocupam posições identitárias estáveis, mas se constituem precisamente no movimento entre diferentes territórios, culturas, línguas e sistemas de pertencimento.

4.1 NNU EGO: DA ÁREA RURAL PARA A ÁREA URBANA

Em *As alegrias da maternidade* (2017), o romance se desenrola entre a onisciência de um narrador, que penetra na subjetividade de diferentes personagens, e os discursos diretos que emergem de suas vozes. Essa instância narrativa adota um tom irônico e reflexivo para examinar as tensões entre os valores igbo e as imposições coloniais, problematizando criticamente constructos como o patriarcado e a idealização da maternidade. Além disso, o narrador circula por um espaço temporal amplo e anacrônico, sem se restringir ao presente, alternando-se entre a reconstrução de passados ancestrais e a antecipação de desfechos trágicos.

O cenário retratado é a Nigéria das primeiras décadas do século XX, marcada pelo êxodo rural que redesenha a geografia e redefine o sentido de pertencimento de cada indivíduo. O deslocamento para as cidades foi uma das mudanças mais expressivas no desmantelamento de culturas e economias pré-coloniais, especialmente devido a esse substancial aumento da população urbana e decréscimo da vida rural e suas respectivas tradições. As ruas da cidade cresceram rapidamente, atraindo pessoas que buscavam empregos ou novas oportunidades. Entretanto, segundo Boahen (2010), esse movimento não ocorreu de forma gradual e natural, mas pelo que o estudioso denomina de “forças de atração e repulsão”.

A trajetória de Nnu Ego encarna visceralmente essas forças, tecida entre a terra ancestral de Ibuza e o asfalto anônimo de Lagos. A cidade se apresenta a ela como uma promessa que ecoa o sonho da maternidade. No entanto, Lagos também é repulsa: seu ritmo acelerado, sua lógica capitalista e a solidão da vida urbana corroem os alicerces comunitários que a sustentavam. Nesse limiar entre atração e rejeição, entre o conhecido e o desconhecido, a personagem vive a dor de uma transição violenta não apenas geográfica, mas existencial.

Seu segundo marido, Nnaife, figura nesse mesmo fluxo migratório moldado pelo domínio colonial. Sua ida a Lagos segue a busca por melhores oportunidades na metrópole, onde a economia colonial concentrava seus melhores salários. No entanto, estar na cidade, mesmo longe de sua aldeia igbo de Ibuza, não o torna estranho a Agbadi, pai de Nnu Ego, que o escolhe como esposo de sua filha.

Esse arranjo matrimonial, à distância, ecoa o mecanismo descrito por Falola e Aderinto (2010): o trabalho assalariado reservado aos homens fez da ferrovia e de outros empregos coloniais uma oportunidade sobretudo masculina. Eles partiam sozinhos, e seu sucesso – ou mera sobrevivência – na cidade se convertia no principal motor para a etapa seguinte: reunir recursos para o casamento. A união, que outrora era uma aliança simbólica entre linhagens, foi progressivamente transmutada pela lógica econômica colonial. O que moveu o casamento de Nnu Ego com Nnaife não foi apenas a tradição, mas também essa engrenagem mais ampla: a migração masculina solitária criando, à distância, pontes frágeis para o reencontro, agora sob o peso de um dote cada vez mais monetizado e exorbitante, que subordinava a estrutura familiar a uma fria transição de capital.

Dessa forma, o deslocamento impacta violentamente a subjetividade da protagonista: a perda do sistema de apoio da linhagem patrilinear é a causa primária de sua ruptura interior, deixando-a desamparada em uma cidade que coisifica o indivíduo. Enquanto Nnu Ego agoniza na esfera doméstica, seu marido é transformado em um proletário de “segunda classe”, um trabalhador vulnerável que colhe sonhos nas ruas apinhadas de Lagos apenas para encontrar a miséria. A estatística histórica da pobreza urbana ganha, assim, a face cruel do cotidiano ficcional de uma família cujo sustento depende inteiramente da lógica capitalista.

4.1.1 Um ventre sem fruto, um caminho para Lagos

Em meio à urbanização que redefine seu mundo, Nnu Ego, uma jovem igbo em migração interna, tem seu corpo marcado por embates e negociações que engendram sentimentos de não pertencimento. A abertura da obra, composta *in medias res*, é construída pela cena de uma mulher correndo estrada afora, em um movimento incessante. Os pés, ainda que leves, carregam o peso de um passado recente que ela gostaria de apagar. Ela anseia alcançar a ponte para se jogar, buscando se libertar da dor e da desesperança que atormentam sua alma.

A ponte, nesse contexto, se torna um poderoso símbolo de múltiplos significados. Ela pode ser interpretada como um não lugar, um espaço de passagem sem permanência. Ao mesmo tempo, ela também simboliza a união entre dois lugares e parece representar, na narrativa, a bifurcação entre o físico e o metafórico, entre a vida e a morte, entre a esperança e o desespero. A ponte também pode ser percebida como interdição, uma separação entre os tempos. Para a personagem, o futuro parece existir apenas na condição, paradoxalmente, de seu próprio fim e a consequente ruptura com o passado.

Na sociedade tradicional igbo, conforme aponta Salome Nnoromele (1967), a função central de uma esposa se resume à procriação. A autora reforça a ideia de que as mulheres valorizavam seus

filhos acima de seus maridos, pois somente a maternidade as completava. A autora resume o conceito igbo de casamento em duas palavras: *comunidade e procriação*, uma vez que o casamento transcende o amor e o companheirismo e assume um caráter comunitário. Assim, a angústia que leva a personagem a contemplar sua própria morte apenas reflete o esfacelamento da coerção social exercida sobre seu gênero. A morte prematura de seu primogênito a faz se sentir culpada por não ter cumprido seu papel como mulher.

A libertação da protagonista não se limita, contudo, apenas ao plano físico. Ela também busca um refúgio espiritual, um encontro com seu *chi*, a divindade pessoal que a acompanha desde sua existência. Quando questionada sobre sua tentativa de suicídio, especialmente por um transeunte que conhecia sua recente maternidade, Nnu Ego desabafa com angústia: “Mas eu não sou mais uma mulher! Não sou mais uma mãe! O bebê está lá, morto, na esteira. Minha chi tomou-o de mim, a única coisa que eu quero é ir lá dentro ao encontro dela...” (Emecheta, 2017, p. 87).

Como salienta Christian O. Ele (2021), o *chi* é um elemento religioso de grande influência para compreender a cosmo percepção do povo igbo, sendo um dos conceitos centrais que explicam a crença das religiões africanas tradicionais. Contudo, o intelectual afirma que não há uma definição ou descrição única, pois sua explicação assume múltiplas referências. Em algumas crenças, o *chi* é o Chi-Ukwu, o Ser Supremo; enquanto em outras, ele é somente um deus pessoal, anjo da guarda, força metafísica, entre outras explicações. No romance de Emecheta, o *chi* pode ser entendido como um anjo da guarda e guia espiritual de seus personagens.

Nessa perspectiva, o *chi* é único para cada pessoa, sendo responsável pelas atividades diárias dela, guardando-a desde o dia da concepção. Segundo o teórico, o *chi* está sempre disponível, pronto para intervir em todas as circunstâncias difíceis que perturbam o ser humano, como se fizesse um levantamento das carências do indivíduo e as suprisse. Ademais, aquilo que o *chi* não concedeu não pode ser dado por nenhuma autoridade humana, mas o que *chi* permitiu, ninguém pode proibir.

Nesse sentido, as pessoas seguem os ditames de seu *chi* e acreditam que nada acontece até que ele aprove. Portanto, esse guia espiritual desempenha um papel central na vida e na sorte do indivíduo, estando também ligado significativamente a outros valores religiosos como morte, reencarnação, moralidade e justiça. Por fim, o intelectual esclarece que, para promover um destino brilhante na vida, o indivíduo mantém uma relação amigável com o seu *chi*, sendo comum a construção de um santuário e a oferta de sacrifícios.

Em seu primeiro casamento, Nnu Ego ansiava por um filho, mas a gravidez nunca se concretizou. Já no segundo, a alegria da maternidade foi breve e manchada pela morte precoce do seu primogênito, apenas algumas semanas após o nascimento. Atormentada, ela atribuía a culpa de sua

infelicidade ao seu *chi*, representado pelo espírito de uma escrava sacrificada após a morte da primeira esposa de seu pai, Nwokocha Agbadi:

Desagradando a muitos dos 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. Então o filho mais velho de Agbadi exclamou, irado: “Quer dizer que minha mãe não merece nem mesmo um enterro decente? [...] “Vá, como uma boa escrava!”, gritou. [...] / “Pare com isso agora mesmo!”, rosnou Agbadi, e se aproximou mancando do filho. [...] A escrava virou os olhos, agora vidrados com a aproximação da morte, para Agbadi. “Agradeço sua gentileza, Nwokocha, filho de Agbadi. Eu voltarei para sua família, mas como filha legítima. Eu voltarei...” (Emecheta, 2017, p. 32).

Essas palavras finais teceram um fio que conectou para sempre a vida das duas mulheres, renunciando o destino de Nnu Ego, que nasceu no mesmo dia da morte da escrava. Assim, ela acreditava que o *chi*, ressentido e vingativo, amaldiçoara sua linhagem, impedindo-a de alcançar a plenitude da maternidade.

Em busca de uma resposta que desatasse o nó do seu destino, Nnu Ego percorreu, às escondidas, o caminho até os *dibias*. Ela depositou nesses passos a esperança de se desfazer desse laço impiedoso. Entretanto, a cada visita, o mesmo prenúncio voltava a ecoar, como um mantra que selava o círculo inescapável de sua sina: “[...] a escrava que era sua *chi* não queria lhe dar um filho porque ela fora dedicada a uma deusa de rio antes que Agbadi a levasse como escrava. [...]” (Emecheta, 2017, p. 46). Ainda assim, como último ato de esperança, ao chegar em casa, “Nnu Ego pegava um ovo, símbolo de fertilidade, e se ajoelhava para implorar àquela mulher que mudasse de opinião [...]” (Emecheta, 2017, p. 46).

Essa busca por controle sobre seu destino pessoal, porém, se insere em um contexto mais amplo. Nnu Ego está impedida não apenas de controlar as vontades de seu *chi*, mas também de evitar a migração forçada para a capital, após o fracasso de seu primeiro casamento. Assim, tanto no plano espiritual quanto no mundo concreto, sua vida se desenrolava sob forças que escapavam a suas mãos.

Nesse cenário, sua trajetória à capital revela-se marcada por tensões entre desejo pessoal e normas sociais. Nos casamentos tradicionais igbos, como elucida Nnoromele (1967), era comum que a mulher migrasse para a família do marido após a união. Como a maternidade adquire um papel central no casamento, espera-se que as esposas engravidem logo nos primeiros meses. Essa prática, além de refletir o desejo individual de ter filhos, também se baseia na crença de que a procriação é um dever coletivo. A ausência de gravidez, porém, pode levar o marido a optar pela poligamia, ansiando gerar seus descendentes.

Nnu Ego experimenta essa realidade de forma dolorosamente concreta. Em seu primeiro casamento, sua vida se desenrola em torno de um silêncio: o do seu ventre que se recusava a anunciar uma nova vida. Para preencher o vazio que crescia entre eles, seu marido trouxe uma segunda esposa para casa. Enquanto os sons de um bebê que não era seu agora enchiam os cômodos, Nnu Ego buscou um refúgio. Ela o encontrou na criança, com que, aos poucos, construiu um vínculo de afeto em meio ao vazio. Num gesto íntimo e movida por um instinto profundo, chegou a oferecer seu seio para amamentá-lo, como se pudesse nutrir, ali, o filho que a vida lhe havia negado.

Contudo, esse ato, pego de surpresa pelo marido, foi interpretado como transgressão. Sua repreensão foi imediata e severa, resultando em agressão física, que também se refletiu na alma. Naquele momento, ficou claro que o rumo de sua vida não poderia ser decidido por um ato propriamente seu. Marcada por essa experiência dolorosa e pela pressão social ao seu redor, o destino de Nnu Ego foi mais uma vez decidido pelos homens da sua vida, sendo enviada de volta à casa paterna.

Atormentado pela dor da filha, Agbadi inicia uma série de sacrifícios para acalmar o espírito da escrava. Essa busca por redenção leva-o a uma transformação pessoal profunda ao abandonar, para sempre, o costume de ter escravizados domésticos, como se observa no trecho a seguir:

[...] renovou os dispendiosos sacrifícios à chi da filha, suplicando que a escrava o perdoasse por tê-la carregado para longe de seu lar original. Disse-lhe [...] que já não comerciava escravos e que libertara os que havia na casa. [...] No futuro seria ilegal que alguém se referisse a eles como escravos; agora eram filhos de Agbadi. Fez todas essas concessões em prol da saúde emocional de sua amada filha Nnu Ego. (Emecheta, 2017, p. 50-51).

O episódio evidencia como, na narrativa, o mundo terreno e o espiritual estão intrinsecamente ligados: os atos concretos – consultas aos dibias, rituais, sacrifícios – não são meras formalidades, mas gestos que refletem e transformam a vida cotidiana, mostrando que decisões humanas e forças espirituais se entrelaçam de maneira prática e contínua, revelando o caráter religioso, não dogmático, da cultura igbo.

Segundo Uchendu (1965), os oráculos e especialistas rituais atuavam como mediadores entre humanos e divindades, exercendo não apenas funções judiciais, mas também um papel social fundamental para os igbos, o que lhes conferia elevado prestígio. Ademais, a adivinhação, enquanto técnica de revelação da vontade divina, vincula-se indissociavelmente ao sacrifício, reforçando o princípio de que nenhuma bênção é concedida sem compensação. Essa relação entre autonomia e coletividade, entre aspirações pessoais e obrigações ancestrais, leva-nos a concluir que se erguer

enquanto indivíduo na cultura igbo significa, paradoxalmente, sustentar e ser sustentado tanto no plano físico quanto espiritual.

Apesar de ter recorrido aos espíritos e cumprido rigorosamente os sacrifícios para acalmar a escrava, Agbadi não encontra alívio imediato no plano terreno. O cenário de aflição que se desenhava em seu lar, com a filha retornada e um futuro incerto, pesava não apenas em seu coração de pai, mas também em sua posição de autoridade enquanto chefe do clã. Ele, que sempre a protegera, temia agora que a idade avançada para o casamento igbo e as expectativas da comunidade lhe roubassem a chance de uma nova união, revelando que, na cultura igbo, a redenção espiritual e a estabilidade social caminham juntas – e ambas estavam ameaçadas.

No entanto, mesmo sob o peso dessas pressões, Agbadi não se deixou levar pela precipitação. Honrando a promessa feita à falecida mãe de Nnu Ego, Ona, de consultar a filha sobre seus desejos, esperou até que ela se recuperasse do trauma do primeiro casamento para tratar do assunto. Ao ouvi-la expressar seu desejo de constituir família, afirmando que “quando as pessoas ficam velhas, precisam dos filhos para tomar conta delas [...]” (Emecheta, 2017, p. 53), ele entendeu que ela estava preparada para tentar um novo casamento.

Apesar de não conhecer o futuro genro, Agbadi depositava fé em seu caráter, amparado pela boa índole dos demais membros da família dele. A escolha de um homem igbo em Lagos era vista como mais acertada, pois a distância evitaria que Nnu Ego tivesse conhecimento do que acontecia na família do ex-marido, e também os impediria de acompanhar de perto a nova vida dela. Dessa forma, a personagem se vê novamente diante da diáspora, agora rumo à capital. É crucial salientar que, na narrativa, as duas cidades são separadas por quatro dias de viagem, com meios de transporte ainda precários para a época, o que realça a magnitude da distância que ela tomava de sua terra natal.

Pouco tempo após se mudar para o novo lar e perder seu primeiro filho, é que Nnu Ego se viu à beira de uma ponte, contemplando a própria morte. Esse deslocamento físico, que se estende para um deslocamento cultural, representava, para ela, a causa da morte de seu bebê, pois tentou manter costumes que não se enquadram no ambiente urbano. Foi por “[...] querer ser uma mulher de Ibuza numa cidade como Lagos que perdera o filho” (Emecheta, 2017, p. 115-116). Ela imagina que sua vida teria outro rumo se ele tivesse nascido em sua terra natal: “se ele tivesse nascido em Ibuza, eu nunca teria vindo para esta cidade” (Emecheta, 2017, p. 106). Assim, a morte se apresenta como uma possível fuga da dor, da culpa e das expectativas sociais que a aprisionam.

Entretanto, “uma coisa dessas não é permitida na Nigéria; você simplesmente não está autorizado a cometer suicídio em paz, porque todos são responsáveis uns pelos outros” (Emecheta, 2017, p. 85). Em outras palavras, na Nigéria, a vida de cada indivíduo se entrelaça com o destino da comunidade. O suicídio, portanto, é visto como um ataque a esse tecido social, uma ruptura do

contrato implícito de cuidado e proteção. A tentativa de Nnu Ego é interrompida por Nuakwosor, um homem de Ibuza que reconhece a filha de Agbadi. A atuação dele assume ainda outro significado: a reafirmação do compromisso com o bem-estar de seu grupo, mesmo para aqueles que migraram para outras terras, servindo como um lembrete de que os laços que unem a comunidade igbo transcendem a distância física, baseando-se em valores compartilhados e na responsabilidade mútua.

A atitude desesperada de Nnu Ego ecoa o drama de tantos outros que se veem distantes de suas raízes e obrigados a se adaptar a um novo mundo. Viver longe de Ibuza, aliás, nunca foi um desejo da personagem. Pelo contrário, a ideia a entristecia. Mas, como filha obediente, ela respeitava a vontade do pai, expressa em suas palavras: ““Eu gostaria de não me afastar tanto de você, pai, mas se esse é o seu desejo, estou de acordo”” (Emecheta, 2017, p. 54).

Conforme discutido por Nnoromele (1967), os casamentos tradicionais igbo eram majoritariamente arranjados. Apesar da consulta aos envolvidos, a decisão final cabia aos pais, e as moças raramente se opunham à proposta, confiando na sabedoria dos pais e na certeza de que estes tomariam a melhor decisão para elas, como observamos nos dois casos vividos pela protagonista.

Emecheta, contudo, não se limita a representar as tradições de casamento igbo: a autora tece uma crítica à imposição sofrida pelas mulheres diante dessas práticas. Isso fica evidente na cena em que o pai, sob o pretexto de proteger a saúde mental da filha, deseja que ela se case com alguém que mora longe de sua aldeia, supostamente para livrá-la de julgamentos por não engravidar. Nnu Ego, então, submete-se à vontade paterna em um gesto de obediência, mesmo tendo de renunciar aos próprios desejos. Essa submissão revela a dominação masculina estruturante da sociedade nigeriana, na qual a mulher é considerada propriedade de “[...] dois homens, o pai e o marido, e em último lugar aos filhos homens [...]” (Emecheta, 2017, p. 254).

Ao chegar à casa de seu novo marido, Nnaife Owulum, ela é recepcionada com a palavra *Nnua*, que significa *bem-vinda*. Ao cruzar o limiar da casa, a personagem se depara com um universo regido por normas e expectativas distintas daquelas que moldaram sua vida até então. A bagagem que carrega, cuidadosamente embalada em uma rede tecida pelas esposas de seu pai, simboliza mais do que seus pertences: representa as memórias e costumes que ela traz consigo, como um rastro do passado que se choca com a realidade presente.

De acordo com Marie-Claire Grassi (2011), o ato de hospitalidade se configura como “uma ponte frágil e perigosa estabelecida entre dois mundos: o exterior e o interior, o fora e o dentro. [...] seu desafio é a ultrapassagem, a abolição dos espaços, a penetração dos territórios, a admissão” (Grassi, 2011, p. 45). Nos primeiros instantes neste novo ambiente, a personagem é acometida por sentimentos de estranhamento frente às pessoas e à cidade de Lagos “[...] e sentou-se encolhida numa cadeira, como se sentisse frio” (Emecheta, 2017, p. 63).

O frio, em contraposição ao calor que nos remete ao lar, ergue-se como uma metáfora da ausência deste refúgio, deixando-nos em um ambiente inóspito e desprovido de aconchego. A frieza, muitas vezes associada ao desconforto e à hostilidade, traduz aqui a sensação de isolamento e alienação que a protagonista experimenta. Mais do que simples expressão de medo, o ato de se encolher, por parte da personagem, representa um mecanismo de defesa. Nnu Ego se retrai, buscando refúgio em si mesma, como forma de se blindar contra o contato com o desconhecido. É como se ela tentasse construir um escudo invisível para evitar que o novo, o estranho, a penetre e a transforme.

4.1.2 Da aldeia que persiste à cidade que se (re)inventa

A vida urbana representa um choque cultural profundo para Nnu Ego em comparação com a vida rural de Ibuza. As práticas socioculturais da capital, influenciadas pelos costumes britânicos, intensificam a sua sensação de desorientação e estranhamento. O trabalho do marido como lavandeiro dos brancos se torna um símbolo dessa dissonância, causando-lhe repulsa: “[...] toda vez que via o marido pendurando a roupa íntima da mulher branca, Nnu Ego contraía o rosto como se estivesse sentindo dor [...]” (Emecheta, 2017, p. 68).

Ela carrega consigo uma visão idealizada do homem, associando-o à força física e ao trabalho braçal. Essa concepção, enraizada em suas vivências em Ibuza, contrasta drasticamente com a realidade da vida urbana, onde o homem se adapta às novas demandas da sociedade colonial. A relação com o marido, inicialmente marcada por expectativas divergentes, desafia a compreensão de Nnu Ego sobre o que constitui uma família, posto que a “[...] presença familiar que o agricultor analfabeto sabia demonstrar a suas esposas, seus próximos, seu alojamento, já não existia em Lagos, substituído pelo emprego na casa do branco [...]” (Emecheta, 2017, p. 74). A opinião sobre o marido só começa a se modificar com o nascimento de seu filho, reconhecendo a importância do papel dele em sua vida, ao transformá-la “[...] numa mulher de verdade, em tudo que [queria] ser: mulher e mãe [...]” (Emecheta, 2017, p. 75).

Assim como sua concepção sobre o marido e o casamento foi desafiada pela vida em Lagos, Nnu Ego viu-se, em sua jornada por terras estranhas, diante de outro obstáculo: a imposição da fé cristã, exigida pela posição de seu marido a serviço dos britânicos, que desaprovavam funcionários não cristãos. Essa condição a obrigava a abandonar suas raízes culturais e crenças ancestrais, gerando um profundo sentimento de perda e uma crise de identidade. As angústias e distanciamentos expressos pela protagonista revelam um forte sentimento de desajuste à terra de destino.

Embora as raízes sejam a solidez necessária à sustentação de sua existência, por outro, são também suas fragilidades. Afinal, essas raízes nada mais são do que mecanismos sociais e simbólicos

institucionalmente inventados e instaurados. Trata-se, como argumenta Benedict Anderson (2008), de *comunidades imaginadas*, as quais são reforçadas por atos representativos dos indivíduos por meio das tradições. Sendo ritualísticas ou simbólicas, essas tradições visam imprimir certos valores e normas de comportamento por meio da repetição, conforme assegura Eric Hobsbawm (2008). Sendo a cultura um discurso, nos vemos como parte dessa narrativa, uma vez que, nos dizeres de Stuart Hall (2006), conectamos nossa existência ao “[...] destino nacional que preexiste a nós e continua existindo após nossa morte [...]” (Hall, 2006, p. 52). Assim, o teórico propõe pensar nessa identidade enquanto *identidade cultural*, a qual está:

primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta. Esse cordão umbilical é o que chamamos de *tradição*, cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua autenticidade. É, claro, um mito – com todo o potencial real dos nossos mitos dominantes de moldar nossos imaginários, influenciar nossas ações, conferir significado às nossas vidas e dar sentido à nossa história (Hall, 2003, p. 29, grifo do autor).

Esse espaço em que o indivíduo se arraiga, que é tanto coletivo quanto subjetivo, desperta o sentimento de *lar*. Diante do ato de se deslocar e ocupar o espaço do *lá*, a ruptura dessas raízes é inevitável, o que acaba desencadeando o sentimento de perda e não pertencimento. No momento, portanto, que esse *cordão umbilical* é rompido, esfacelam-se as referências que antes enraizavam o indivíduo a essa *identidade cultural*. Nasce a dor de ter de pertencer a um novo espaço e a consequente fragmentação do eu. Na tentativa de se manter altivo no ventre de sua terra mãe, esse indivíduo usa de estratégias para manutenção de suas práticas e costumes, considerando que a terra de destino apresenta uma ameaça à sua própria identidade.

Essa necessidade de preservação pode, inclusive, dificultar a integração à nova sociedade, já que muitos desses indivíduos que migram criam um círculo de contato com os próprios conterrâneos. Esse processo se dá ao longo do romance, uma vez que Nnu Ego e o marido priorizavam as relações com outros igbos que vivem na capital: “[...] vinham de duas regiões diferentes de Igboland [...], mas o fato de falarem a mesma língua e terem a mesma bagagem cultural cimentava a intimidade do cozinheiro e do lavadeiro [...], conviviam como membros de uma só grande família” (Emecheta, 2017, p. 91-92). Essas aproximações empreendidas pela protagonista têm por objetivo alimentar os sentimentos nostálgicos e dissipar a distância física, buscando se aproximar, mesmo que simbolicamente, de sua amada Ibuza.

Ainda que estar em outras terras despertasse na personagem sentimentos de desconforto e não pertencimento, regressar era algo impensável. Não podia ser, novamente, uma decepção ao pai, que

havia escolhido para ela aquele marido, tampouco para sua aldeia: “[...] Preferia morrer naquela cidade chamada Lagos a voltar para casa e dizer: ‘Pai, simplesmente não gosto do homem que você escolheu para mim’ [...]” (Emecheta, 2017, p. 64-65). Diante do medo e/ou receio de julgamentos, ela rejeita suas próprias vontades e cede à pressão social e passa a aceitar aquela nova vida e o próprio marido “[...] como uma dessas coisas inevitáveis do destino” (Emecheta, 2017, p. 68).

Essa aceitação resignada pode ser interpretada à luz do que propõe Lilian Soier Nascimento (2006), segundo a qual a submissão às normas de um grupo é condição para integrar-se a ele – o que, nesse contexto, implica um *deslocamento do eu*. Entretanto, longe de se configurar apenas como perda, esse processo inaugura o ponto de partida para uma transformação profunda, como se observa na trajetória da protagonista emechetiana.

Diante do estranhamento, da dor e das perdas surge, também, uma Nnu Ego capaz de se adaptar às demandas do capitalismo. Ela incorpora elementos de sua cultura natal, adaptando-os à nova realidade, especialmente após as reuniões com outras mulheres provenientes de Ibuza, que se tornaram fonte de apoio e fortalecimento. Essas mulheres ensinaram Nnu Ego a iniciar seu próprio negócio⁴⁹, abrindo um mundo de novas possibilidades.

Apesar de viverem em um ambiente cada vez mais branco e europeu, ainda que em seu próprio país, essas mulheres não haviam esquecido suas raízes enquanto mulheres igbos. Com base em pesquisas de diferentes historiadores, a professora Nnoromele (1964) tece uma rica tapeçaria da vida das mulheres igbos nas sociedades tradicionais. Segundo ela, essas mulheres sempre trabalharam, mesmo quando seus maridos tinham uma boa condição financeira. O trabalho delas consistia não apenas em cuidar da casa e dos filhos, mas também do trabalho externo, contribuindo economicamente para o bem-estar de suas famílias.

A base econômica da sociedade tradicional igbo era predominantemente agrícola. Consequentemente, para cumprir com suas responsabilidades econômicas, a maioria das mulheres combinava agricultura e comércio. Os mercados, espaços vibrantes de troca e interação, eram dominados pela presença feminina. De acordo com a pesquisadora, enquanto os homens se reuniam para conversar e socializar, as mulheres assumiam o papel central nas transações, comprando e vendendo produtos agrícolas, manufaturados e outros bens. A participação feminina no mercado era vista como um símbolo de vitalidade e força, e a proibição de frequentá-lo, imposta como punição por sanções da aldeia ou da família, era considerada uma grave penalidade. Portanto, o mercado

⁴⁹ Embora as mulheres igbos já fossem comerciantes experientes e ativas em seus mercados tradicionais, o capitalismo urbano de Lagos impunha uma lógica distinta, exigindo delas novos conhecimentos e práticas às quais não estavam acostumadas.

refletia a vitalidade da vida econômica da sociedade igbo e as mulheres desempenhavam um papel fundamental nesse funcionamento.

Nesse aspecto, a experiência das mulheres nigerianas se distanciava da realidade de suas contemporâneas europeias. Ao contrário de serem apenas confinadas ao lar, elas trabalhavam nos campos, desfrutavam de autonomia e eram responsáveis pelas transações e bens mais importantes para suas famílias e comunidades através de suas atuações no mercado. No entanto, a sombra do colonialismo se abateu sobre essa realidade vibrante. Os colonizadores impuseram seus próprios modelos de organização social como ideais a serem seguidos, confinando as mulheres a papéis domésticos e subservientes. Com o tempo, as nigerianas foram progressivamente circunscritas ao lar, refletindo a naturalização da divisão ocidental de papéis por gênero e a restrição de sua participação nos espaços públicos e comunitários.

Nnu Ego, recusando-se a ser submetida a esses papéis limitantes, busca incansavelmente conciliar suas múltiplas identidades enquanto mulher, mãe e trabalhadora. Sua história, assim como a crescente presença de mulheres como ela nos mercados de Lagos, demonstra a busca por estratégias de resistência ao colonialismo e patriarcado, mesmo sob estruturas opressoras. Mais do que grupos de apoio, esses encontros onde as mulheres se uniam para criar fundos e alavancar seus negócios eram demonstrações práticas de sua força e resiliência.

Toda essa luta por sobrevivência e autonomia, no entanto, não apagava a dor que habitava em seu peito. Apesar de buscar se adaptar ao ambiente capitalista, pesava em Nnu Ego a morte de seu primeiro filho. Ela estava convencida de que desafiar as normas em um ambiente urbano e colonial havia sido a causa dessa tragédia. Essa crença a angustiava, instalando em seu íntimo um conflito aparentemente insolúvel: como sustentar a família sem abandonar os filhos, se o mundo moderno exigia que a mulher escolhesse entre um e outro? Em Lagos, sob a influência dos padrões ocidentalizados, a responsabilidade financeira recaía prioritariamente sobre os homens, e a pressão para que Nnu Ego se conformasse aos papéis domésticos se tornava cada vez mais intensa. Atormentada pelo medo de que a fatalidade se repetisse, a personagem encontrou na rendição uma estratégia de sobrevivência: durante a segunda gravidez, decide que “[...] agiria de acordo com as novas regras” (Emecheta, 2017, p. 114-115).

A protagonista, no entanto, se questionava por quanto tempo suportaria aquela rotina. Em Ibuza, as mulheres amarravam os filhos às costas para trabalhar ou contavam com o apoio dos mais velhos. Sem essa rede de apoio em Lagos, Nnu Ego se sentia desorientada e pesarosa, mas “depois se repreendia: “Nnu Ego, filha de Agbadi, não seja gananciosa. Vire-se com o que Nnaife ganha e cuide do seu filho. É esse o seu dever. Satisfaça-se com o que ele recebe. Deixe que ele faça o seu dever””.

(Emecheta, 2017, p. 115). O gesto, que à primeira vista pode soar como submissão, revela, na verdade, o custo emocional de existir entre dois mundos.

Assim, Nnu Ego se ergue como um símbolo do conflito entre a tradição da sociedade igbo, que prezava pela força e, em algum sentido, a autonomia feminina; e a imposição de um modelo colonial opressor, que buscava confiná-la ao lar e restringir suas oportunidades e independência. Em sua jornada complexa e desafiadora, a personagem se torna a personificação das contradições e lutas enfrentadas pelas mulheres nigerianas em um período de profunda transição cultural e econômica.

As dúvidas que Nnu Ego carregava sobre até quando deveria se limitar aos cuidados do lar e do filho, ou como conciliar seus papéis de mãe e comerciante, se dissiparam abruptamente com a perda do emprego de Nnaife. A volta do patrão para a Inglaterra lançou a família em uma delicada situação financeira, obrigando Nnu Ego a se dedicar inteiramente ao seu pequeno comércio. Em meio às dificuldades, ela encontra força na fé que passara a cultivar, pois “[...] 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. 126).

Como seu comércio informal ficava no centro da cidade, muitas vezes ela deixava o filho, Oshia, aos cuidados do pai. Nnaife, amargurado com a situação e se sentindo diminuído por não prover para a família, tornava-se cada vez mais irritado e desanimado. Todavia, ironicamente, a busca por um novo emprego não era uma prioridade para ele, o que aumentava ainda mais a insatisfação da esposa e os conflitos conjugais.

Em uma dessas discussões, pressionada ao limite, Nnu Ego exigiu que o marido encontrasse uma fonte de renda. Ao fim daquele dia, ele finalmente retornou para casa com esperança: trabalharia em um navio, em uma jornada de semanas. O alívio, contudo, foi breve. Sozinha no alojamento dos ex-patrões do marido, Nnu Ego foi surpreendida por senhores de guerra, que reivindicaram as acomodações para si. Sem ter para onde ir, ela e o filho foram obrigados a enfrentar a dura realidade de quartos alugados. Mais uma vez, a personagem se viu envolta pela incerteza e seu endereço mais familiar tornando-se, outra vez, o deslocamento.

4.1.3 A solidão compartilhada sob ruínas e o regresso à Ibuza

Pela primeira vez desde que chegara à capital, a nova morada foi o mais próximo que Nnu Ego entendeu como lar, ainda que suas condições fossem simplórias e ela estivesse cercada por iorubás, povo com quem os igbos geralmente possuem constantes conflitos. Esse aconchego provavelmente surgia porque a disposição dos muitos quartos amontoados lhe remetia à organização dos núcleos familiares em sua terra.

Kalu Ogbaa (1995) explica que aldeia é a base da sociedade tradicional igbo, formada por descendentes de ancestrais masculinos fundadores. Sua organização deriva da família nuclear reunida no *obi*, que se expande em conjuntos habitacionais. Essa estrutura orgânica, enraizada em laços de parentesco e ancestralidade, reflete um espírito comunitário marcante. Para os igbos, a aldeia não é apenas um espaço físico, mas o eixo irrevogável de identidade e pertencimento. Como argumenta Uchendu (1965), mesmo longe de casa, a lealdade à terra natal os motiva, por vezes, a retornar, pois a aldeia é seu verdadeiro lugar no mundo.

Esse elo com um passado familiar trouxe, portanto, um conforto inesperado a Nnu Ego em meio ao ambiente estranho, despertando memórias tão vívidas de sua cidade natal que ela acabou por expressá-las em voz alta. Em um diálogo revelador com seu amigo Ubani, a quem conhecera através do marido Nnaife quando ambos trabalhavam como lavadores, ela não consegue conter sua impressão e exclama: “Estou rodeada de gente. Até parece Ibuza”. / “Você e sua Ibuza”, riu Ubani. “É impossível repetir aquela vida aqui. / Mas seus novos vizinhos parecem muito amáveis. Estou vendo que são iorubás”. (Emecheta, 2017, p. 138).

Entretanto, quando Ubani afirma ser “impossível repetir aquela vida ali”, ele reflete sobre a transitoriedade do tempo, a impossibilidade de reviver o passado e a necessidade de adaptação em um mundo em constante mudança. A realidade em Lagos difere da de Ibuza em diversos aspectos: cultura, economia, relações sociais e até mesmo o ambiente físico. Tentar replicar a vida de Ibuza em Lagos seria negar essa realidade e agarrar-se a algo que já não existe mais. Ubani parece encorajar Nnu Ego a se adaptar à sua nova realidade. Ao invés de se apegar ao passado, ela precisa encontrar novas formas de viver diante da realidade presente.

Por outro lado, foi justamente no lugar que mais lhe evocou Ibuza que Nnu Ego teve de enfrentar momentos extremamente difíceis. O aluguel e as despesas com alimentação para ela, Oshia e o novo bebê pesam sobre seus ombros. Em meio a essa luta, Oshia adoece gravemente. Suspeitando que a fome fosse a causa da enfermidade, Iyawo Itsekiri, uma vizinha bondosa e um dos maiores suportes de Nnu Ego, intervém. Com compaixão, ela leva comida à família, impedindo que outra tragédia se abatesse sobre eles.

A história da personagem e sua família expõe a dura realidade da pobreza, que restringe o acesso a necessidades básicas como alimentação, moradia e saúde. A fome da criança é um lembrete cruel das consequências devastadoras da miséria exacerbada pelo capitalismo e agravada pela Segunda Guerra. Diante desse cenário, Nnu Ego “[...] prometeu a si mesma que, assim que ele ficasse bem, voltaria para Ibuza com os dois filhos. Na casa do pai, nunca passaria necessidade” (Emecheta, 2017, p. 148).

Diante das dificuldades enfrentadas por Nnu Ego, a comunidade se une em um gesto de solidariedade. Cada um oferece o que pode: comida, abrigo, palavras de conforto. O senhorio, em um ato de generosidade, isenta-a do aluguel por um mês, aliviando um pouco o peso que a oprime. Mama Abby se destaca como outra figura importante. Ela acolhe Oshia com carinho, cuidando dele como se fosse seu próprio neto. Com o menino recuperado e Nnu Ego necessitando retornar ao seu pequeno comércio, Itsekiri e Mama Abby se tornam peças fundamentais nos cuidados com o menino. A ajuda se torna a força motriz que impulsiona a protagonista a seguir em frente, apesar das adversidades.

Um raio de sol surge no horizonte quando Nnu Ego, após um dia de vendas infrutíferas, retorna para casa e encontra seu marido: “Seu coração pulava de excitação quando entrou no apartamento de um aposento e disse “Nnua, bem-vindo ao lar” [...]” (Emecheta, 2017, p. 152). Dias de comemoração se seguiram, abafando as lembranças das dificuldades passadas. Com o dinheiro trazido por Nnaife, a família finalmente pode realizar o sonho de matricular Oshia na escola. O menino, radiante de orgulho, abraça sua nova vida com entusiasmo.

Entretanto, a felicidade é ameaçada pela imprudência de Nnaife, visto que ele “[...] estava desenvolvendo uma espécie de dependência de seu castigado violão. Gostava de cantar e tanger o velho instrumento, visitando um amigo após outro, sem pensar nem por um segundo em procurar um novo emprego [...]” (Emecheta, 2017, p. 158). A antiga preocupação volta a assombrar Nnu Ego, temendo o futuro incerto da família. Por isso, ela insiste que o marido procure outro ofício, já que não era obrigada a sustentar e cuidar da família sozinha:

[...] Em casa, em Ibuza, teria possuído sua própria cabana e pelo menos seria tratada de acordo com sua posição, mas aqui em Lagos, onde era obrigada a fazer frente à dura realidade de equilibrar o orçamento recebendo uma ninharia, estava certo o marido apelar para sua responsabilidade? [...] (Emecheta, 2017, p. 190).

Por fim, Nnaife consegue um emprego do governo, que consistia em cortar grama dos trilhos de trem. A situação começava, novamente, a ser mais estável para a família, até que um trágico acontecimento transforma suas vidas outra vez: Nnaife recebe a notícia do falecimento de seu irmão mais velho. Seguindo a tradição igbo, ele deveria se casar ou, pelo menos, cuidar das viúvas do irmão. A esposa mais velha decide permanecer em Ibuza, a segunda volta para sua família, e a terceira, em uma decisão inesperada, decide ir para Lagos viver com Nnaife, Nnu Ego e as crianças.

Embora Nnaife frequentasse a igreja cristã, Nnu Ego nutria a certeza de que a monogamia não era um valor que ele prezava, especialmente agora que não era mais submisso aos patrões cristãos. A personagem sabia que o marido ainda se apegava às tradições igbos, onde a poligamia era vista como

símbolo de riqueza e poder. Para um homem como Nnaife, ter várias esposas era como ostentar um troféu que proclamava sua masculinidade e importância social.

Contudo, para Nnu Ego, o fato de seu marido assumir mais uma esposa em meio ao caos urbano, como as circunstâncias de guerra, a escassez de alimentos e o alto índice de desemprego, era inconcebível. As dificuldades da vida em Lagos a confrontavam com a dura realidade de que os costumes tradicionais não se encaixavam naquele novo contexto:

[...] a voz daquela pessoa que se dirigia a ela como “esposa mais velha” a fez sentir-se não apenas velha, como completamente fora do cenário, como se fosse uma exilada. Ficou magoada. Uma coisa era receber aquele tratamento em Ibuza, onde a antiguidade significava valor; aqui em Lagos, embora ainda se cultivasse a mesma crença, era num grau diferente. [...] (Emecheta, 2017, p. 167).

A pressão para cumprir com os papéis e expectativas tradicionais igbo pesam sobre os ombros de Nnu Ego. Ela se encontra dividida entre as normas de sua cultura de origem e as influências do modo de vida europeu. O cristianismo, ao pregar a monogamia, contrasta com a prática tradicional de poligamia em sua comunidade. Por outro lado, Adaku, a nova esposa, não se deixa abalar pela recepção fria de Nnu Ego. Seu único desejo era assegurar um lar para suas filhas e futuros filhos, e por isso estava disposta a suportar certa dose de humilhação para manter a família unida.

A vida de Nnu Ego era um constante jogo de negociações. A cada passo, ela se via obrigada a se adaptar, ora aos hábitos da metrópole, ora às tradições igbo. A chegada de uma nova esposa para seu marido apenas intensificou essa dança de ajustes. Sete anos já haviam se passado desde sua mudança para Lagos. Portanto, “[...] era impossível alterar os hábitos daqueles anos todos em dois minutos, por mais humilhante que fosse saber que aquela mulher recém-chegada de Ibuza a observava de perto, testemunhando todos os conflitos e deliberações que lhe iam pela cabeça [...]” (Emecheta, 2017, p. 166-167).

A relação com a outra esposa despertou em Nnu Ego uma profunda reflexão. Ela percebeu que as dificuldades em se adaptar à realidade de Lagos, somadas à necessidade de se submeter aos caprichos do pai e do marido, tinham para ela um peso ainda maior. Ser filha de um homem importante tornava sua vida ainda mais complexa do que apenas ser mulher em uma sociedade patriarcal. Comparando-se com Adaku, que se mostrava mais flexível e livre para questionar e transformar as coisas ao seu redor, Nnu Ego se perguntou:

[...] Seria porque Adaku vinha de uma família simples, na qual as pessoas não eram obrigadas a agradar os outros membros, ao contrário dela, Nnu Ego, que precisava agradar seu importante pai, Agbadi, o tempo todo? Suspirando,

observou em voz alta: “Você tem razão. O problema comigo é que acho difícil mudar” (Emecheta, 2017, p. 178).

Embora suas diferenças fossem notáveis, o tempo as uniu em um laço de irmandade. Uma das primeiras ações que as duas mulheres tomaram juntas foi unir forças contra Nnaife. Unidas pela frustração de viver com um orçamento restrito enquanto o marido vagava pelas ruas com seu violão e bebidas, elas decidiram tomar uma atitude drástica: uma greve de fome contra ele.

[...] Adaku e Nnu Ego alimentaram os filhos secretamente e, quando Nnaife chegou do trabalho, cansado e faminto, ficou chocado ao descobrir que, na tigela cuidadosamente coberta, em vez de comida, suas esposas haviam deixado três notas de uma libra – todo o dinheiro do mês para a alimentação, tal como ele o dera a elas na manhã anterior (Emecheta, 2017, p. 185).

A guerra deflagrada pelas mulheres enfureceu Nnaife, que exigiu uma explicação imediata. Adaku argumentou que os outros homens da comunidade davam o dobro do valor às suas esposas. O fato de ela ter tomado a frente para explicar a situação levou Nnaife a questionar Nnu Ego quanto à sua submissão à outra mulher, já que ela era a esposa mais velha. Nnu Ego se mostra ressentida por ser constantemente lembrada de suas obrigações como primeira esposa, sempre convocada a fazer sacrifícios pelo bem da família. Por outro lado, essa mesma posição era desconsiderada quando ela usava opinar ou defender seus direitos. Ela questiona a relevância da tradição que, naquele ambiente, perdia seu significado: “[...] posso entender a importância de ser uma esposa mais velha em Ibuza, aqui não, Nnaife. Isso não significa nada. Tudo está tão caro agora. Adaku não me mandou fazer nada – nós precisamos de mais dinheiro!” (Emecheta, 2017, p. 186).

Ou seja, a personagem questiona a importância da tradição em um contexto urbano, onde as regras e necessidades se distanciam daquilo que a tradição dita. A posição de esposa mais velha, que em Ibuza carrega um significado de status e poder, perde sua força em Lagos. Como Nnu Ego poderia manter o status de primeira esposa se estava em pé de igualdade com Adaku, lutando lado a lado para colocar comida na mesa e garantir a sobrevivência de seus filhos? Nesse contexto, a tradição se torna irrelevante, cedendo espaço para uma nova realidade onde a luta pela sobrevivência e a igualdade entre as esposas redefinem os papéis sociais.

Em um gesto de fúria, Nnaife tenta agredir Nnu Ego, que se esquivava e corre para fora de casa, buscando refúgio. Adaku, então, torna-se o alvo da ira do marido, que a espanca brutalmente. Nnu Ego tenta intervir, mas é trancada do lado de fora da casa, condenada a presenciar a injustiça sem poder agir. A reação autoritária de Nnaife visava silenciar as vozes de suas mulheres e reafirmar a ordem patriarcal. Mais tarde, ao retornar para casa,

[...] ocorreu a Nnu Ego que ela era uma prisioneira: aprisionada pelo amor por seus filhos, aprisionada em seu papel de esposa mais velha. Dela, não se esperava nem que pedisse mais dinheiro para a família; essa atitude seria considerada inferior ao padrão esperado de uma mulher em sua posição [...] (Emecheta, 2017, p. 189).

O cárcere, aqui, não era feito de grades, mas de afetos – e Nnaife sabia exatamente como operar suas chaves. Consciente de que ela jamais abandonaria os filhos, o marido manipula e abusa dessa dedicação, confirmando que, na estrutura patriarcal, até o amor pode se converter em instrumento de opressão. O fardo que Nnu Ego carrega é visto como algo natural e esperado, sem qualquer tipo de reconhecimento ou valorização, pois “[...] esperava-se que fosse forte, já que era a esposa mais velha [...]” (Emecheta, 2017, p. 193). Em Lagos, as condições precárias a obrigam a lidar com a dura realidade de equilibrar o orçamento familiar com uma quantia ínfima, enquanto seu marido se esquivava de suas responsabilidades.

Se já era difícil sobreviver com tão pouco, a tarefa se tornou quase impossível quando, no dia seguinte, Oshia picou todo o dinheiro que estava na panela. Em sua inocência infantil, acreditava que essa atitude multiplicaria as finanças e resolveria os problemas da casa. Nnu Ego, ciente da situação crítica em que se encontravam, especialmente com as gêmeas recém-nascidas, sabia que precisaria engolir o orgulho e se reconciliar com o marido. No entanto, o tempo passava e Nnaife não retornava do trabalho. As mulheres, a princípio, imaginaram que o atraso fosse apenas uma consequência da briga da noite anterior. Mas a ausência prolongada de Nnaife as deixou cada vez mais preocupadas.

Sem saber o que fazer, elas buscaram refúgio nos amigos da família, suplicando por notícias do marido. E foi então que a dura realidade se abateu sobre elas: Nnaife fora sequestrado pelo exército e forçado a se alistar na Segunda Guerra Mundial para lutar ao lado dos britânicos. Para mascarar a violência do ato e calar possíveis revoltas, os soldados ofereciam alguns benefícios aos homens recrutados à força – como se pequenas concessões fossem suficientes para apagar a crueldade do sequestro ou silenciar a revolta daqueles que ousassem resistir.

Embora tenha sido forçado a tomar aquela decisão, Nnaife viu uma pequena luz de esperança, pois suas mulheres receberiam algum pagamento, o que poderia mudar a vida da família, especialmente com a possibilidade de seus dois filhos, Oshia e Adim, continuarem na escola. Em carta, ele aconselhou Nnu Ego a permanecer em Lagos e a não interromper seu comércio e “[...] quando recebesse o pagamento seguinte, deveria agir do mesmo modo, mas a aconselhou a considerar cada pagamento como sendo o último que receberia [...]” (Emecheta, 2017, p. 203).

Seguindo as instruções do marido, Nnu Ego permaneceu em Lagos, nutrindo a esperança de seu retorno ou de um novo pagamento. No entanto, com o passar dos dias, essa esperança se esvaiu,

dando lugar à dura realidade. A situação financeira da família se deteriorava cada vez mais e a notícia da saúde debilitada de seu pai em Ibuza apenas intensificou o sofrimento de Nnu Ego.

Diante das adversidades crescentes, a personagem contrariou os conselhos do marido e decidiu retornar à sua terra natal. A gravidade da situação a impulsionou a tomar essa atitude: “[...] Agbadi mandou mensagens urgentes à filha para que voltasse para casa. Não queria que ela ficasse em Lagos, não queria que sofresse e, além disso, ele estava morrendo” (Emecheta, 2017, p. 205).

Depois de passar sete meses em sua terra natal, Nnu Ego foi aconselhada a retornar a Lagos. Como esposa principal, esperava-se que estivesse ao lado do marido, supervisionando a esposa mais jovem, uma responsabilidade vista como crucial tanto para o homem quanto para a própria mulher. Mais uma vez, a vida de Nnu Ego seria marcada pelo deslocamento, não por sua própria vontade, mas pelo papel social que deveria desempenhar:

“[...] ela sabia que quando chegasse o momento de partir de Ibuza ficaria muito penalizada; mesmo assim, também sabia que não devia permanecer por muito tempo mais. Não porque não desejasse ficar à espera do marido até ele regressar da guerra, mas simplesmente porque relutava em voltar para uma cidade de condições tão exigentes. A vida em Ibuza podia carecer de sofisticação, o dinheiro podia ser curto, mas as preocupações eram poucas [...]” (Emecheta, 2017, p. 218).

4.1.4 O fardo do gênero e o peso do matrimônio

Ao retornar para a capital, a personagem percebe que o cenário é ainda menos convidativo quando da sua primeira chegada. “[...] Não conseguiu acreditar em seus olhos. Era como se tivesse se ausentado por nove anos, e não nove meses. Tudo havia dobrado de preço [...]” (Emecheta, 2017, p. 222). Para piorar a situação, surgem quatro novas bancas de madeira no local onde antes a sua era a única. A concorrência se intensifica, tornando cada vez mais árdua a luta pela sobrevivência. Sem recursos para investir em outro negócio, Nnu Ego se vê obrigada a vender lenha, uma atividade que “[...] não exigia muito capital, apenas uma enorme quantidade de energia [...]” (Emecheta, 2017, p. 223-224).

As mudanças, porém, não se limitavam apenas ao cenário econômico, que já havia desfavorecido a posição da protagonista. Ela se deparou com a ascensão da segunda esposa nos negócios, o que a relegava a um plano secundário: “[...] uma perda tão considerável de status – que praticamente a transformava em criada de uma esposa mais jovem, e ainda por cima de uma esposa mais jovem herdada – amargurava seu espírito” (Emecheta, 2017, p. 225).

Uchendu (1965) revela que, na sociedade igbo tradicional, aspectos como idade, riqueza e fertilidade são variáveis importantes de status, podendo até superar a ordem de casamento. Uma mulher poderia alcançar alto status devido ao prestígio de um filho ilustre, sucesso no comércio ou participação em sociedades femininas de títulos, independentemente de quando se casou. Algumas mulheres chegavam a ocupar posições superiores às de seus maridos devido a suas conquistas em outras esferas.

É justamente nesse sistema de múltiplas variáveis que Nnu Ego busca sustentação para não sucumbir à humilhação. Diante da escassez de poder econômico, ela reitera a primazia da fertilidade sobre os bens materiais como forma de manter sua dignidade, afirmando: “[...] enquanto você valoriza o dinheiro e as roupas bonitas, eu valorizo meus filhos; mas não se esqueça de que minha família sempre teve fortuna. Só sou pobre em Lagos [...]” (Emecheta, 2017, p. 224).

A citação revela o contraste entre a visão materialista da segunda esposa e os valores tradicionais de Nnu Ego. Ao afirmar ser “pobre em Lagos”, a personagem demonstra que, embora a cidade simbolize riqueza material, ela valoriza uma riqueza mais profunda e duradoura, representada por seus filhos e sua herança familiar. Mesmo provando o amargor da hostilidade em Lagos, Nnu Ego se reconforta com a ideia de uma velhice plena ao lado de seus filhos. Essa esperança a impulsiona a seguir, mesmo diante das dificuldades. Assim, “[...] teria de trincar os dentes, encontrar coragem e ir em frente; tudo entraria nos eixos quando as crianças crescessem” (Emecheta, 2017, p. 226).

Enquanto a narrativa se concentra no sofrimento da primeira esposa, Adaku, em silêncio, também carregava há muito tempo o peso da insatisfação com seu casamento em Lagos. Esse descontentamento atingiu seu auge quando ela descobriu que Nnu Ego impediu sua prima de se abrigar em casa em um dia chuvoso. A fúria a consumia, pois não estava presente no momento da visita por estar dedicada a construir sua própria vida, trabalhando em sua banca de tecidos. Diante da situação, ela

[...] correu para pedir auxílio ao conterrâneo Nwakusor, o homem que salvara Nnu Ego da morte muitos anos antes, e também convocou o bom amigo de ambas, Ubani. Os dois foram à casa delas e o caso foi exposto, mas, em vez de pôr a culpa toda em Nnu Ego, eles fizeram Adaku perceber que, visto que não fornecera nenhum filho homem à família, não tinha o direito de se queixar quanto ao comportamento da esposa mais velha (Emecheta, 2017, p. 229).

Adaku percebeu, então, que era ignorada pelos homens. Nem mesmo instruíram Nnu Ego a lhe pedir desculpas. Amargurada, ela compreendeu que “[...] não passava de uma inquilina, sua

posição na família Owulum, de Nnaife, não fora ratificada, e o fato de que estava ganhando muito dinheiro não a tornava especialmente querida aos olhos deles [...]” (Emecheta, 2017, p. 230).

O trecho expõe a dura realidade da vida das mulheres à mercê dos homens. As duas esposas de Nnaife viam suas vidas decididas pela opinião de amigos da família, evidenciando sua submissão à dominação masculina. Era comum que, em qualquer dificuldade familiar, homens fossem acionados para discutir e decidir o futuro, mesmo que, como neste caso, a decisão impactasse apenas a vida delas. Adaku se encontrava em uma posição ainda mais vulnerável enquanto segunda esposa, sem poder de decisão e sem o reconhecimento que merecia.

Nnu Ego, no fundo, reconhecia a injustiça de sua atitude com a prima de Adaku. A postura de Nwakusor e Ubani em defendê-la, mesmo diante do erro evidente, apenas reforçava a crença de que sua posição como esposa era superior, pois a falta de filhos homens por parte de Adaku a relegava a um status de inferioridade. A frase “[...] ela era inocente, só por ser mãe de meninos [...]” (Emecheta, 2017, p. 231) revela a lógica machista que permeava a sociedade.

O valor de uma mulher era medido por sua capacidade de gerar filhos homens. Nnu Ego, ao ter alcançado esse feito, era colocada em uma posição de poder e privilégio. “[...] Ao admoestá-la e dizer-lhe para viver de acordo com sua posição de esposa mais velha, haviam dado a entender que sua situação era invejável, que valia a pena uma mulher lutar por ela. Nnu Ego não deu importância ao fato. [...]” (Emecheta, 2017, p. 231). Paradoxalmente, apesar de ter atingido o “sucesso” segundo os modelos patriarcais, já que os filhos homens eram mais valorizados, Nnu Ego vivia uma vida de dificuldades e privações. Já Adaku, que não se encaixava nesses padrões, estava construindo uma vida independente e próspera.

Nesse contexto, constatamos que os padrões tradicionais não se encaixam harmonicamente em Lagos, com sua lógica capitalista. Sob a ótica masculina, no entanto, era muito mais fácil se agarrar a esses costumes e inferiorizar uma mulher pelo simples fato de ela não ter gerado meninos. A valorização do homem como provedor e da mulher como reprodutora se chocava com a independência financeira de Adaku e com a necessidade de Nnu Ego se desdobrar para cuidar da família. Assim, a protagonista se via presa em uma armadilha: de um lado, o status social que lhe proporcionava reconhecimento, mas não felicidade; do outro, a luta diária para sobreviver e o desejo de liberdade que Adaku desfrutava. Isso ilustra como as mulheres são frequentemente avaliadas por critérios que não refletem sua verdadeira realização pessoal ou felicidade, mas sim sua conformidade com expectativas sociais impostas.

No romance, Adaku emerge como uma figura de resistência contra as normas sociais patriarcais sufocantes da Nigéria colonial. Essa resistência não é apenas uma expressão de sua individualidade, mas também uma crítica ao sistema patriarcal que coloca as mulheres em posições

hierárquicas baseadas em critérios restritos e frequentemente injustos, ao declarar: “[...] não estou disposta a ficar aqui e deixar que me enlouqueçam só porque não tenho filhos homens. Do jeito que todos insistem com isso, até parece que sei onde os filhos são feitos [...]” (Emecheta, 2017, p. 233).

Determinada a oferecer um futuro melhor às suas filhas, ela assegura que as meninas terão acesso à educação de qualidade, reconhecendo a educação como ferramenta fundamental para a emancipação feminina. Ela se rebela contra a crença de que a educação é um privilégio masculino e demonstra que as meninas também têm o direito de buscar seus próprios interesses e aspirações antes de considerar o casamento.

Desse modo, Adaku se posiciona contra os casamentos precoces, consciente de que eles privam as meninas da oportunidade de estudar e realizar seus sonhos. Ao afirmar que Nnaife não entregará suas filhas para casamento enquanto não estiverem preparadas, ela proclama sua decisão: “[...] estou saindo deste quarto abafado amanhã, esposa mais velha” (Emecheta, 2017, p. 232). Ao anunciar sua mudança para fora desse ambiente claustrofóbico, a personagem simbolicamente rompe com o lugar sufocante a que mulheres estão submetidas. Em uma reflexão profunda, ela confia a Nnu Ego:

[...] quanto mais penso sobre as mulheres na sociedade nigeriana, mais me dou conta de que nós, mulheres, fixamos modelos impossíveis para nós mesmas. Que tornamos a vida intolerável umas para as outras. Não consigo corresponder a nossos modelos, esposa mais velha. Por isso preciso criar os meus próprios” (Emecheta, 2017, p. 233).

Ao definir o que é ser uma “boa mulher”, os modelos aos quais Adaku se refere – com seus comportamentos, valores e realizações esperadas – criam uma armadilha sufocante para quem não se enquadra. Nesse contexto, a personagem se rebela contra esses modelos, reconhecendo-os como artificialmente construídos e prejudiciais. Ao afirmar que precisa “criar seus próprios modelos”, Adaku demonstra sua busca por autonomia, reconhecendo a necessidade de romper com as amarras do passado e construir uma identidade livre dos padrões opressores que a sociedade impõe às mulheres.

A visão de Adaku contrasta com a perspectiva de Nnu Ego, que se apega às tradições e não consegue se adaptar plenamente às novas configurações sociais. Adaku reconhece que a educação é fundamental para que as meninas escapem do ciclo de pobreza e submissão, enquanto Nnu Ego valoriza mais o casamento e a maternidade. As meninas de Nnu Ego, ao contrário dos meninos, frequentaram por pouco tempo a escola, pois, para a personagem, bastasse que elas soubessem ler e

escrever, visto que logo estariam casadas, podendo “[...] reforçar o orçamento de casa vendendo alguma coisa. Para elas, o mais importante é encontrar bons maridos” [...]” (Emecheta, 2017, p. 262).

O que Nnu Ego parece não perceber é que essa mesma educação que ela considera superficial para as filhas era justamente a porta de entrada para transformações sociais mais profundas. As mudanças impostas pela colonização se refletiram nas diversas camadas sociais, e uma delas foi a educação formal. Essa situação resultou no surgimento de uma nova classe: a elite letrada nigeriana. De acordo com Raphael Chijioke Njoku (2016), a princípio, os igbos desconsideraram a educação ocidental por contrariarem suas tradições. Todavia, à medida que compreendiam que o ensino preparava o indivíduo para entrar em posições lucrativas, foram aderindo à educação ocidental.

Embora, como argumenta Oyèrónké Oyěwùmí (2021), o conceito de gênero, na forma como o compreendemos hoje, não existisse na Nigéria antes da colonização, é crucial reconhecer que Buchi Emecheta escreveu em um contexto no qual a estrutura generificada já se encontrava enraizada na sociedade. Além disso, o romance se passa em um período em que os nigerianos já estavam em contato com os colonizadores há décadas. Assim, questões de gênero e os papéis atribuídos às mulheres são frequentemente problematizados e contestados ao longo da obra emechetiana.

Oyěwùmí (2021) defende que o gênero era social e historicamente construído de uma maneira que permitia aos homens e mulheres ocuparem papéis flexíveis, onde o sexo biológico não determinava de maneira fixa e permanente o status social dos indivíduos. Gloria Chuku (2016) complementa essa visão, esclarecendo que, embora flexíveis, esses papéis apresentavam assimetrias. Homens e mulheres podiam assumir papéis “do outro gênero”, ainda que a maioria desses papéis fosse predominantemente desempenhada mais por homens do que por mulheres e vice-versa. Assim, superficialmente, a sociedade igbo poderia ser vista como estratificada em termos de gênero.

O domínio colonial, no entanto, intensificou as disparidades de gênero ao tornar os papéis menos flexíveis e mais rigidamente associados ao sexo biológico, conforme argumentam Toyin Falola e Saheed Aderinto (2010). Ainda que os homens colonizados estivessem em uma posição social inferior aos seus pares colonizadores, na hierarquia de gêneros, ambos estavam em uma posição acima em comparação às mulheres.

Portanto, ao erigirem estruturas administrativas e econômicas dominadas por homens, as mulheres foram as mais afetadas pela imposição do domínio colonial por estarem mais à margem. A ideia vitoriana de que o “lugar da mulher” era no lar, como mãe e esposa submissa, foi imposta às mulheres nigerianas, restringindo drasticamente suas oportunidades e reforçando sua subordinação aos homens. A política educacional intensificou essa disparidade: ao limitar o acesso das meninas à escola, evidenciava-se como elas não estavam preparadas para se tornarem importantes na economia e na sociedade. Ademais, o currículo escolar delas enfatizava mais vocações e tarefas domésticas.

Como consequência, as mulheres ocupavam, geralmente, os trabalhos menos remunerados ou os mercados informais.

Segundo Chuku (2018), a opinião de mulheres e meninas africanas sequer era solicitada em questões jurídicas que as afetavam, tamanha a percepção de sua inferioridade e dependência em relação aos homens. Em diversas colônias, o governo colonial, em colaboração com homens africanos da elite, fortaleceu o patriarcado ao codificar as leis de casamento e família, ampliando o controle dos homens mais velhos sobre as mulheres e os jovens. Diante desse cenário de exclusão e opressão institucionalizada, as mulheres africanas não permaneceram passivas: a autora mostra como elas recorreram à mobilidade urbana como estratégia para escapar e desafiar o controle patriarcal que, no meio rural, buscava submetê-las.

Nnu Ego, ciente das disparidades na nova ordem social que limitava as oportunidades para as mulheres, depositava suas esperanças em seus filhos. Ela acreditava que a educação formal era a chave para um futuro promissor, especialmente para os homens, que teriam acesso aos melhores cargos e empregos. Mesmo diante das dificuldades financeiras da família, ela priorizou a educação dos menino, projetando sua própria felicidade na realização deles, acreditando que os meninos poderiam proporcionar uma velhice tranquila a ela e ao marido.

A figura complexa e em constante transformação de Nnu Ego personifica a metáfora do indivíduo que ocupa o *entre-lugar*. Sua trajetória é marcada por constantemente navegar entre os costumes ancestrais e a fé cristã, dois sistemas distintos que, paradoxalmente, convergem na submissão feminina. No entanto, Nnu Ego também demonstra lampejos de consciência sobre a emancipação da mulher, reflexões que possivelmente surgem de dois eventos catalisadores: a partida de Adaku, que tece comentários significativos sobre o papel das mulheres e a importância da educação às meninas; e o recebimento de pagamento pelos serviços militares prestados por Nnaife, um evento que merece uma reflexão mais aprofundada.

Ao receber a quantia generosa pelos serviços militares do esposo, imaginou que aquele dinheiro se acumulara enquanto esteve em Ibuza, sem que os funcionários percebessem seu retorno. A impossibilidade de ler ou escrever a aprisionou ainda mais nessa situação, intensificando a sensação de marginalização e isolamento. Portanto, ela decidiu que nenhuma de suas filhas seria analfabeta:

[...] Com os olhos marejados de lágrimas de alívio, prometeu-se que todos os filhos, meninas e meninos, receberiam uma boa educação. Se ela própria tivesse recebido alguma, teria podido comparecer àquele escritório para descobrir se havia dinheiro. Pelo menos, teria sabido como entrar em contato com Nnaife – e ele também poderia ter feito a mesma coisa. Ela e o marido estavam despreparados para uma vida como aquela, na qual só a caneta, e não

a boca, tinha condições de ter conversas sérias. Seus filhos precisavam estudar (Emecheta, 2017, p. 247).

O retorno de Nnaife da guerra marca o início de um novo capítulo na vida de Nnu Ego, porém, longe de ser tranquilo. A decisão de levar outra esposa para casa, a fim de auxiliar Nnu Ego com os numerosos filhos, especialmente com as gêmeas recém-nascidas, gera um novo desafio para a família. A casa apertada se torna ainda mais abarrotada, ameaçando a qualidade de vida e o bem-estar de todos.

4.1.5 O conflito geracional e o rastro amargo da maternidade

Em meio a um cenário de crescente insatisfação, Nnu Ego se vê imersa em reflexões cada vez mais profundas sobre o papel da mulher na sociedade e sua própria inadequação nesse sistema. O nascimento das gêmeas intensifica esse questionamento, confrontando-a com a realidade da desvalorização do sexo feminino. A clara preferência dos homens por bebês do sexo masculino, vistos como herdeiros e perpetuadores do nome da família, a leva a questionar a própria existência e o sentido de sua vida:

[...] “Deus, quando você irá criar uma mulher que se sinta satisfeita com sua própria pessoa, um ser humano pleno, não o apêndice de alguém?”, orava ela em desespero. “Afim, 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 [...] (Emecheta, 2017, p. 256).

As reflexões de Nnu Ego a levam a contemplar o fardo da maternidade. É uma tarefa árdua e incessante, destinada a garantir a sobrevivência dos filhos. Essa tarefa não termina nem com a morte, pois, mesmo depois de morta, seu espírito ainda será responsável por zelar pelos filhos. Essa responsabilidade traz consigo uma constante pressão por resultados positivos na vida deles, com a ameaça de ser julgada e culpada se algo der errado, mesmo após sua morte. E indaga: “[...] Quando ficarei livre?” (Emecheta, 2017, p. 256).

A busca por essa liberdade se torna cada vez mais urgente, mas a personagem se depara com a dura realidade de que nem mesmo a morte trará a paz que ela tanto deseja. Ela se sente presa em seu próprio corpo, condenada a um destino que não escolheu. Ao se sentir “uma prisioneira de [sua] própria carne e de [seu] próprio sangue” (Emecheta, 2017, p. 256), Nnu Ego se refere à imposição da maternidade como um dever feminino, limitando as mulheres a um papel reprodutor e negando-lhes a autonomia sobre seus próprios corpos e vidas.

Nossa protagonista se questiona se a posição de mãe é realmente tão invejável quanto a sociedade a fez acreditar por toda a vida. Ela percebe que essa crença é imposta pelos homens, que se beneficiam da submissão feminina e da perpetuação do papel da mulher como cuidadora e reprodutora, concluindo: “[...] 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 [...]” (Emecheta, 2017, p. 256). Nnu Ego reconhece a necessidade de romper com esse padrão e construir um mundo onde as mulheres possam ter autonomia sobre seus próprios destinos, livres da pressão social para seguir um modelo único de felicidade.

Mais consciente de sua posição, a personagem exige que o marido encontre uma solução para que a família se mude para um lugar mais adequado com a presença da nova esposa. Sua postura firme demonstra a recusa em se submeter novamente à precariedade que já havia experimentado anos atrás, quando ele havia levado Adaku para morar naquela mesma casa de um único cômodo.

Como consequência, Nnu Ego se verá, outra vez mais, sob o peso do deslocamento. A família se muda para uma casa de adobe na área de Onike, um local sem água corrente ou eletricidade, mas que oferecia a oportunidade de escapar dos aluguéis exorbitantes da cidade. Apesar da melhora na qualidade de vida em termos de espaço, essa situação gerou um preço emocional para Nnu Ego: a perda da companhia de suas amigas, Iyawo Itsekiri e Mama Abby, com quem havia encontrado um refúgio em meio às dificuldades da vida na cidade.

As três mulheres compartilhavam alegrias e tristezas, criando um espaço de confiança e cumplicidade onde podiam se apoiar mutuamente. Mais tarde, em um momento de introspecção, Nnu Ego se questiona se a vida teria sido mais leve e feliz se tivesse dedicado mais tempo a “[...] cultivar a amizade daquelas mulheres que lhe haviam estendido as mãos; mas nunca tivera tempo. Estava sempre se preocupando com uma das crianças ou uma das gravidezes, e a falta de dinheiro [...]” (Emecheta, 2017, p. 301). A personagem reconhece que a dedicação integral à família a impediu de fortalecer os laços com suas amigas. A crença de que a família era o suficiente a cegou para a importância de outros tipos de afeto. Por fim, ela se pergunta se essa vida em prol da família teria sido a escolha mais acertada.

As perguntas sem resposta, no entanto, precisavam ceder espaço às urgências do presente. Já instalada no novo lar, um novo desafio se apresentava: o dilema com o filho mais velho, Oshia. Mais uma vez, as diferenças culturais se faziam notar, abrindo um abismo entre as gerações. Educado em escolas ocidentais e imerso na cultura do colonizador, o rapaz interpretava as dinâmicas sociais de maneira distinta da de seus pais. Essa discrepância de valores e perspectivas gerava conflitos e tensões, evidenciando o choque cultural que permeava a vida da família.

Na cultura igbo, o filho mais velho assume um papel de grande responsabilidade ao atingir a idade adulta. Cabe a ele zelar pelos membros mais jovens da família e garantir o bem-estar dos pais na velhice. Essa tradição era comum na área rural, onde os jovens assumiam a gestão das terras familiares. Nnaife esperava que Oshia seguisse esse caminho. Acreditando no retorno do investimento na educação do rapaz, o pai vislumbrava um bom emprego para o filho e um futuro próspero para toda a família.

No entanto, as aspirações de Oshia divergiam das expectativas paternas. O jovem almejava ir além do ensino médio e ingressar na universidade, o que significaria priorizar seus próprios objetivos em detrimento das responsabilidades familiares. Essa escolha o colocaria em um caminho de independência e realização pessoal, mas também o afastaria da tradição e das obrigações com seus pais e irmãos.

Quando Nnaife, preso à sua visão de mundo e à crença inabalável na tradição, exige que Oshia assuma seu lugar como primogênito e sustento da família, o jovem se rebela. Ele revela a conquista de uma bolsa de estudos para uma conceituada universidade nos Estados Unidos, abrindo as portas para um futuro promissor. A revelação provoca a fúria de Nnaife, que se sente traído e enganado. Em um rompimento carregado de emoção e ressentimento, ele expulsa o filho de casa: “[...] “Não quero ver você nunca mais, já que você me enganou tão tranquilamente. Fora da minha casa!”” (Emecheta, 2017, p. 278).

Nnu Ego também experimenta o sentimento de decepção e questiona as profecias dos *dibias* que haviam lhe prometido uma velhice tranquila devido a Oshia: ““Eles nos disseram 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. 266). Para mãe, a sabedoria dos *dibias* era sagrada, mas Oshia, imerso na lógica ocidental, desconsiderava tais crenças, afirmando para si mesmo: “[...] a maioria daqueles *dibias* apenas lhe dizia o que ela queria ouvir [...]” (Emecheta, 2017, p. 266).

Assim, um abismo se abre entre as gerações. De um lado, o mundo ancestral, arraigado na vida agrária e nas crenças religiosas africanas, personificados por Nnaife e Nnu Ego. Do outro, a juventude de Oshia, moldada por influências ocidentais e pela globalização. Esse choque de visões de mundo, entre o tradicional e o “moderno”, gera conflitos constantes e dolorosos entre pais e filhos. Os pais veem a decisão de Oshia como uma traição aos valores familiares, enquanto Oshia se sente sufocado pelas expectativas paternas e anseia por liberdade para traçar seu próprio caminho.

Quando Oshia já cursava a faculdade nos Estados Unidos e Adim, o segundo filho, havia conquistado uma bolsa em um colégio renomado, Nnaife decide regressar a Ibuza para descansar. Ele sentia o peso da idade e estava ciente da modesta aposentadoria que não sustentaria a família em Lagos sem o auxílio de Oshia. Para viabilizar o retorno, ele cogita casar as filhas gêmeas, acreditando

que elas não se adaptariam à vida rural e que os dotes de esposa poderiam contribuir para financiar sua partida. Taiwo, uma das gêmeas, aceita o casamento, mas Kehinde não aceita a proposta.

Ao recusar o casamento com o rapaz justamente por ele ter nascido em Ibuza, Kehinde é confrontada pelo pai: “[...] qual é o problema dele ter nascido em Ibuza? Você por acaso não é de lá?”” (Emecheta, 2017, p. 281). A pergunta, carregada de ironia, expõe a contradição da filha, mas também revela algo sobre o próprio Nnaife. Apesar de ter vivido muitos anos em Lagos e viajado pelo mundo a trabalho e em função da guerra, ele se mostrava alheio às transformações que o cercavam. O ambiente cosmopolita de Lagos, com sua miscigenação de etnias e culturas, parecia não fazer sentido para ele – ou, ao menos, não o suficiente para compreender por que sua filha, nascida e criada na cidade, já não se via mais como pertencente à terra de seus pais. Para o pai, preservar os laços tradicionais igbos era crucial, mesmo que Kehinde tivesse nascido em Lagos e sua perspectiva de mundo fosse completamente distinta da sua.

No entanto, uma verdade ainda mais profunda emergia: Kehinde estava apaixonada por um rapaz. Embora casar por amor não fosse comum nas famílias tradicionais, influência trazida pelos europeus, a situação na família de Nnu Ego se tornava ainda mais delicada porque sua filha havia se apaixonado por um rapaz iorubá. “Naquele tempo, a maioria dos igbos não gostava que os filhos se casassem com iorubás. Uma tribo sempre afirmava ser superior à outra. Mesmo uma garota de Ibuza que escolhesse como amigo outra pessoa igbo que não fosse de Ibuza era considerada perdida. [...]” (Emecheta, 2017, p. 279-280).

Desafiando a vontade do pai, a jovem buscou refúgio na casa do rapaz. Quando sua ausência foi notada, Nnaife, tomado pela ira e pela crença equivocada de que a filha havia sido sequestrada pela família iorubá, partiu em sua busca, desencadeando uma confusão generalizada e colocando em risco a vida de todos os presentes ao empunhar uma alfange. Em meio ao caos, o pai do jovem, buscando apaziguar a situação, ponderou que Nnaife não deveria ditar o destino de Kehinde, impedindo-a de se unir ao homem de sua escolha. O velho patriarca, porém, retrucou que, em Ibuza, era ele quem detinha a responsabilidade de escolher marido para as filhas, pois elas ainda eram jovens e inexperientes para decisões tão importantes. Foi então que o homem iorubá, tentando fazê-lo enxergar que os tempos eram outros, rebatendo: ““Olhe, estamos em Lagos, não em sua cidade ou sua aldeia” (Emecheta, 2017, p. 289). Nnaife, irredutível em suas convicções, finalizou a acalorada discussão: “Mas eu sou de minha aldeia! [...]” (Emecheta, 2017, p. 289).

Essa cena, ambientada na Nigéria da década de 1950, captura a obstinação de Nnaife em preservar as tradições igbos, demonstrando sua profunda conexão com sua herança, identidade e raízes. No entanto, imersos no cosmopolitismo vibrante de Lagos, tais costumes pareciam fora de lugar, evidenciando a divergência cultural entre os personagens. O homem iorubá, por sua vez,

demonstra maior receptividade às mudanças, o que talvez possa ser explicado pelo fato histórico de que os iorubás se destacaram como os povos mais urbanizados no período pré-colonial, sendo os primeiros a ter contato com os britânicos e a absorver seus costumes.

Habitando as regiões centrais da Nigéria, os igbos se destacaram por sua forte resistência cultural à colonização europeia. Esse traço distintivo se deve, em parte, ao contato gradativo que tiveram com o homem branco, em comparação com outros povos da região. A construção ficcional de Emecheta oferece um rico panorama dessa resistência. Nnaife representa a obstinação em preservar os costumes igbos, mesmo diante das pressões da sociedade colonial. Já Nnu Ego demonstra essa resistência de forma mais sutil, ainda que carregue consigo a crença nas tradições de seu povo, mesmo após um longo período em Lagos.

A cena se intensifica quando Nnaife, cego por suas crenças tradicionais e pela raiva, golpeia um dos rapazes da família do namorado de Kehinde, resultando em sua prisão, sob a acusação de tentativa de assassinato. Ele imaginava que situações como aquela, assim como ocorria em Ibuza, eram resolvidas pela violência. “[...] Por isso ficou muito surpreso ao ver chegar uma ambulância, seguida de perto por seis policiais robustos de aspecto feroz [...]” (Emecheta, 2017, p. 288).

Em vez de refletir sobre suas próprias ações e as consequências do seu comportamento impulsivo, Nnaife culpa Nnu Ego pelo seu trágico destino: “[...] “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. 288, grifo nosso). A repetição do pronome *sua* reforça a intenção de Nnaife em direcionar a culpa para a esposa. Ele não apenas a culpabiliza, como o faz de forma impiedosa, ressaltando a posse das ações e o peso da responsabilidade sobre ela. Essa escolha lexical revela, mais uma vez, a profunda visão sexista que permeia seu discurso. Ao recair exclusivamente sobre Nnu Ego a responsabilidade pelo comportamento da filha, ele ignora o papel crucial que ele, como pai, também deveria ter desempenhado.

Nnu Ego, em um discurso comovente, busca apaziguar Adim, seu segundo filho, quando ele acusa Oshia de toda a tragédia que recai na família, uma vez que as desavenças com o pai haviam deixado Nnaife fora dos eixos. A mãe reconhece que o mundo estava mudando. Novas realidades exigiam novas habilidades e formas de aprendizado, e a geração mais antiga geralmente tinha dificuldades em se adaptar. Ela tenta explicar ao filho que a recusa do pai em aceitar essas mudanças o levou a se distanciar deles e a comprometer seu próprio futuro.

No tribunal, Nnu Ego se vê confrontada mais uma vez com a dura realidade da disparidade entre gerações e culturas. Ao ser questionada sobre quem arcava com as taxas escolares de seu filho Adim, ela respondeu ser Nnaife. A resposta, porém, levou o juiz a indagar se ambos, Nnu Ego e Nnaife, contribuíam para o pagamento. Com serenidade, ela respondeu ser ela quem pagava. Diante

da confusão, Nnu Ego é compelida a esclarecer a situação: “Nnaife é o chefe de nossa família. Eu sou propriedade dele, assim como todos nós somos propriedade de Deus que está no céu. Portanto, mesmo que eu pague as taxas escolares, sou propriedade de Nnaife. Sendo assim, em outras palavras, é ele que paga”. (Emecheta, 2017, p. 298).

A resposta de Nnu Ego expõe as contradições e os desafios da emancipação feminina em um contexto patriarcal. Inicialmente, a surpresa e o riso do público demonstram a incompreensão da realidade de Nnu Ego. Apesar de ser a responsável pelas finanças da família e arcar com as responsabilidades do lar, ela ainda se vê como propriedade do marido, presa em uma estrutura social que a inferioriza e limita sua autonomia. Ao mesmo tempo em que reconhece a autoridade de Nnaife como chefe da família, ela subverte essa lógica ao destacar sua própria capacidade de prover para o filho. Essa fala ressalta a hipocrisia de um sistema que depende do trabalho e do cuidado das mulheres, mas as coloca em posição de submissão.

Ao final do julgamento, Nnu Ego busca entender a reação do público e questiona o advogado da família se o que ela disse estava errado. A resposta do advogado, por sua vez, revela as nuances da mudança social em curso. Ele afirma que Nnaife não é dono de ninguém na Nigéria moderna, mas enfatiza: “[...] não se preocupe, esposa mais velha. Você acredita na tradição. Você se transformou um pouco, mas continuou firme em sua crença” (Emecheta, 2017, p. 300).

Para compreendermos os significados presentes na fala final do advogado, recorreremos às reflexões de Susan Stanford Friedman (2004) acerca da *tradição*. A autora argumenta que sujeitos em contexto diaspórico tendem a reconstruir as tradições culturais como práticas estáveis, preservando-as como forma de manter vínculos com sua comunidade de origem. Para ilustrar esse fenômeno, Friedman (2004) menciona o relato de sua amiga Aisha Ravindran sobre uma jovem paquistanesa. Segundo o testemunho, embora as práticas matrimoniais no Paquistão estejam passando por transformações que ampliem a autonomia na escolha dos parceiros, tais mudanças nem sempre alcançam as comunidades paquistanesas estabelecidas nos Estados Unidos, onde determinadas tradições podem ser preservadas de maneira mais rígida do que no próprio país de origem.

O caso ilustrado por Friedman (2004) pode ser usado para interpretar a trajetória de Nnu Ego e sua família, já que o mesmo enrijecimento das tradições em contexto diaspórico se reproduz. Embora a migração seja interna, a distância cultural entre Ibadan e Lagos era imensa, especialmente porque a cultura de Lagos era fortemente influenciada pelos britânicos. Isso demonstra que tanto Nnu Ego quanto seu marido (e especialmente ele, já que a sistema patriarcal tende a favorecê-lo) estão mais presos às configurações tradicionais do que talvez as próprias pessoas em Ibadan. A fala do advogado, “você se transformou um pouco, mas continuou firme em sua crença”, reconhece que a personagem se adaptou à vida em Lagos, mas ainda se apegava às tradições igbo. Em outro momento

do romance, essa visão é reforçada pela fala de Adaku, ao descrever Nnu Ego: “Ah, esposa mais velha, às vezes tenho a sensação de que você é mais tradicional que nossa gente de Ibuza [...]” (Emecheta, 2017, p. 177).

Portanto, na diáspora, a tradição se apresenta como um paradoxo: ao mesmo tempo que preserva a identidade cultural, também pode erguer barreiras às mudanças. Migrantes, temendo perder sua essência, se apegam ao passado, ignorando as próprias transformações na terra natal. A distância cria uma visão romantizada e fixa da tradição, vista como algo estático. Ademais, a distância física e temporal amplifica essa percepção, uma vez que os migrantes podem ter acesso limitado às mudanças que ocorrem em sua terra de origem. Essa falta de contato com as transformações em curso reforça a crença de que as tradições são imutáveis e que precisam ser preservadas a todo custo. O caso de Nnu Ego em Lagos ilustra esse paradoxo.

Envolta em um ambiente em constante rearranjo, a personagem é sempre confrontada. Entre as inquietações mais profundas que a atormentam está a busca pela verdadeira definição de felicidade e realização para uma mulher. Educada sob a visão tradicional igbo, ela enxerga na maternidade o ápice da prosperidade feminina. Contudo, quando, aos quarenta anos, ela enfrenta um parto delicado que resulta na morte da bebê e a deixa em um estado de saúde fragilizado, a imagem de felicidade e realização que ela havia construído para si mesma começa a ruir: “[...] às vezes, quando vejo minhas companheiras, gostaria de não ter tido tantos filhos. Agora não tenho certeza de que tudo isso valeu realmente a pena [...]” (Emecheta, 2017, p. 279). Afinal,

[...] como poderia saber que quando seus filhos crescessem os valores de seu país [...] 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. 300).

A protagonista, abatida pela perda gestacional, a saúde debilitada e as dúvidas que pairam sobre a maternidade e a felicidade, se vê à beira de um precipício emocional, intensificado pelo aprisionamento de Nnaife. Mais uma vez, o deslocamento se impõe em sua vida. Graças à astúcia do advogado da família, Nnaife obtém um acordo judicial que reduz sua pena de cinco anos para alguns meses, mas sob uma condição: o exílio em Ibuza, longe da curiosidade e da especulação pública. Nnu Ego, incapaz de arcar com o aluguel sozinha e sem a disposição de outrora para trabalhar incansavelmente para (sobre)viver, também se vê obrigada a retornar para Ibuza. “[...] 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. 301).

Ao presenciar a despedida comovente entre Nnu Ego e suas filhas gêmeas, o motorista do caminhão não pôde deixar de comentar sobre a felicidade de ter filhas. Em resposta, Nnu Ego revela que também é mãe de três filhos: um nos Estados Unidos, outro estudando no secundário e o terceiro destinado a seguir a carreira de agricultor. Impressionado, o motorista exclama que ela é, sem dúvida, uma mulher rica. Esse breve diálogo, aparentemente simples, carrega em si uma profunda reflexão sobre a visão tradicional da época em relação ao valor das mulheres. O comentário do motorista revela a crença enraizada de que a riqueza de uma mulher se mede pela sua capacidade de gerar filhos, especialmente homens.

Ademais, a suposição do motorista de que Nnu Ego é rica devido ao sucesso dos filhos revela mais do que uma visão simplista sobre a riqueza feminina. Ela expõe uma crença profundamente arraigada na sociedade da época: a de que a educação e a ascensão social dos filhos se refletem diretamente no status da mãe. O homem finaliza suas reflexões com um comentário carregado de ressentimento: a vida era injusta com os homens, pois eles faziam “[...] todo o trabalho e vocês, mulheres, recebem toda a glória. Vocês inclusive vivem mais tempo para colher as recompensas” (Emecheta, 2017, p. 306).

A declaração, no entanto, distorce a realidade ao ignorar o trabalho feminino – quase sempre invisível e não reconhecido – que sustenta, em grande medida, o próprio sucesso que ele atribui apenas aos homens. Nnu Ego, por sua vez, opta por não desafiar diretamente as crenças do motorista. Ela entende que ele “[...] preferia viver em seu mundo de sonhos a encarar a realidade [...]” (Emecheta, 2017, p. 306). No entanto, em seu silêncio, ela carrega a verdade sobre sua vida: um marido preso, dois filhos distantes que sequer mantinham contato e as lutas cotidianas de uma mulher que busca sobreviver em um mundo injusto e desumano.

Ao retornar a Ibuza, Nnu Ego se deparou com a hostilidade dos parentes de Nnaife. Condenada como mulher má, ela foi obrigada a buscar refúgio junto à sua própria família. Ela “[...] estava preparada para isso, sabendo muito bem que apenas os bons filhos pertencem ao pai... [...]” (Emecheta, 2017, p. 305). Enquanto isso, Nnaife foi viver com a jovem esposa Okpo, mas era um homem devastado, incapaz de se recuperar da humilhação sofrida. Similarmente, Nnu Ego também sucumbia à tristeza e ao declínio. Apesar do apoio financeiro das filhas, os anos de ausência de contato com os filhos Oshia e Adim, que viviam nos Estados Unidos e Canadá, respectivamente, a corroíam por dentro. A constante espera por notícias que nunca chegavam se transformava em um vazio angustiante, levando-a a um declínio físico e mental cada vez mais profundo.

Em uma de suas caminhadas pelas ruas de Ibuza, certo dia, “[...] 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). A cena,

tão poética quanto trágica, simboliza o destino daqueles que vivem entre fronteiras: Nnu Ego morre no meio do caminho, encenando um retorno ao lar que, simbolicamente, jamais existiu.

Sua morte solitária à margem da estrada encena as angústias do sujeito em trânsito, sempre em busca de um lugar que jamais se concretiza, de uma identidade que nunca se fixa, de uma felicidade que parece escapar. “[...] Apesar disso, muitos confirmavam que ela dera tudo aos filhos. A alegria de ser mãe era a alegria de dar tudo aos filhos, diziam” (Emecheta, 2017, p. 307). Entretanto, apesar de ter se anulado num amor incondicional materno, a tão desejada felicidade propiciada pela maternidade não se cumpriu. Afinal, Nnu Ego morreu sem que os filhos “[...] estivessem em condições de proporcionar uma boa vida à mãe [...]” (Emecheta, 2017, p. 307).

Na cena final do romance, Buchi Emecheta tece um retrato contundente da desvalorização da mulher na sociedade. A culpabilização de Nnu Ego por não atender aos pedidos de fertilidade mesmo após a morte, é a prova da profunda injustiça a que as mulheres são submetidas. A citação “[...] Pobre Nnu Ego, mesmo na morte não lhe davam paz! [...]” (Emecheta, 2017, p. 307) ecoa como um lamento, evidenciando a impossibilidade de as mulheres se libertarem das expectativas sociais mesmo após o falecimento.

Se, por um lado, a personagem não encontra sossego nem em morte, por outro, seus filhos se esforçam para honrar seu nome. Oshia, ao pagar as dívidas do funeral e demonstrar ser um "bom filho", acaba por reforçar, sem perceber, a mesma lógica que aprisionara a mãe em vida: a de que o papel central da mulher se restringe à maternidade e à criação dos filhos. De acordo com Uchendu (1965), quando a mãe falece, a obrigação de realizar um funeral condizente com seu status social não apenas reforça o vínculo com a linhagem materna, mas revela sua verdadeira natureza: no *umune* (linhagem materna), o indivíduo encontra não só refúgio em vida, mas também um legado que transcende a própria mortalidade. Entretanto, o autor esclarece que, quando a mulher atingiu status elevado e prefere ser enterrada entre os parentes do marido, seus filhos precisam pagar um “imposto de morte” aos parentes maternos e construir uma tumba de cimento, uma honraria que transforma o luto em afirmação de prestígio.

Por outro lado, a grandiosidade do sepultamento de Nnu Ego, visto como o maior prêmio que ela poderia receber, expõe a falácia dessa recompensa, questionando a real valorização da mulher, em que seu papel como mãe não é reconhecido em vida, mas em morte. Ironicamente, todos os filhos retornam para visitar o corpo já sepultado, inclusive Oshia. Enquanto, em vida, ela sempre desejou ao menos notícias dele. A felicidade que projeta nos filhos, que cuidariam dela em uma velhice tranquila e rodeada de amor, nunca se cumpriu. As honras e as demonstrações de afeto pela mãe foram póstumas. A ostentação da despedida final de Nnu Ego, ainda que irônica, representa a única forma que seus familiares encontraram de validar sua importância e valor, ainda que tardia.

O destino trágico de Nnu Ego, que sequer na morte encontra a paz que lhe foi negada em vida, expõe como as configurações sociais oprimem as mulheres de diferentes maneiras. Na tradição igbo, a infertilidade é vista como um fardo para a mulher. Por outro lado, no mundo “moderno”, a mulher continua sendo oprimida, já que ser abandonada pelos filhos é tão negativo quanto ser uma mulher estéril. Ou seja, as mulheres são esmagadas tanto pela tradição igbo quanto pela cultura ocidental.

Ao longo da narrativa, Emecheta retrata as complexas relações de poder que atravessam o corpo de Nnu Ego. Ela se encontra em constante conflito entre suas obrigações como mãe e esposa, as expectativas sociais e seus próprios desejos. A impossibilidade de conciliar esses diferentes aspectos de sua vida a leva a uma profunda angústia e sentimento de desajuste, culminando em sua trágica morte solitária, no meio do caminho.

4.2 AKU-NNA: DA ÁREA URBANA PARA A ÁREA RURAL

No romance *Preço de Noiva*, a voz narrativa assemelha-se à de *As Alegrias da Maternidade* por sua natureza onisciente, culturalmente situada e reflexiva. Mais do que contar a história de Akunna, o narrador analisa as estruturas sociais que determinam seu destino, num tom que transita entre a ironia e a contestação. Quanto à questão temporal, embora incorpore elementos que expandem a percepção do tempo presente, a sequência dos eventos é predominantemente linear.

A trama se desenrola na Nigéria dos anos 1950, sob a longa sombra do pós-Segunda Guerra, materializada na figura de Ezekiel Odi. Veterano das frentes da Birmânia e da Índia, Ezekiel carrega no corpo e no espírito as cicatrizes dessa experiência – marcas que não apenas moldam seu íntimo, mas ditam o ritmo da própria dinâmica familiar. É essa herança invisível que precipita a tragédia: um ferimento de guerra mal cicatrizado que, em solo nigeriano, agrava-se a ponto de levá-lo à morte. A partida de Ezekiel força Akunna, sua mãe e seu irmão a um regresso a Ibuza. Esse movimento migratório, da capital para o interior, contrário ao fluxo comum da época, é imposto por uma tradição igbo: a mãe deveria ser “herdada” pelo cunhado.

É nesse contexto que a perda do pai desmantela a frágil segurança da protagonista e expõe, de forma contundente, a vulnerabilidade das mulheres naquela época. Aos olhos de Akunna, a mãe surge como uma figura “desprovida de ossos”, incapaz de sustentar a arquitetura familiar. Com a ausência paterna, a personagem entende que a família deixa de existir, restando a ela e ao irmão a condição que ela mesma nomeia como a de órfãos de ambos os pais. Assim, como “[...] peixes indefesos capturados numa rede [...]” (Emecheta, 2020, p. 107), eles são arrastados de volta às amarras da tradição.

De acordo com Amadiume (2015), a herança de viúvas funcionava como uma instituição fundamental de seguridade social e continuidade da linhagem, longe de ser apenas uma forma de opressão sexual. Ter um marido era vital para essas mulheres porque, na estrutura tradicional, o acesso feminino a recursos essenciais, como a terra, dependia do seu status de esposa. Assim, a prática garantia que, após a morte do marido e o período de luto, a mulher não perdesse moradia nem meios de subsistência, permanecendo integrada à família extensa. Isso também assegurava que mulheres idosas, já não reprodutivas, fossem amparadas pelos membros do complexo familiar.

Embora, em seu princípio, a prática visasse proteger essas mulheres, oferecendo abrigo e alimento, Emecheta se posiciona em tom de denúncia, revelando a mulher como objeto herdado, pois, se por um lado essa dinâmica evitava o desamparo, por outro impunha seus rigores: um ano de luto com práticas cruéis, a submissão aos caprichos do novo marido e o desenraizamento, como ocorre com Ma Blackie, mãe de Aku-nna.

Além disso, é preciso compreender esse mecanismo sob o peso da colonização, onde a força da tradição converge com o olhar do colonizador para relegar a mulher a um lugar de inferioridade. Como discutido no segundo capítulo desta tese, a tradição não se trata, necessariamente, de algo puro e ancestral; seus mecanismos podem ser – e muitas vezes foram – apropriados pelos colonizadores para moldá-la conforme seus interesses, apoiados sob lógicas patriarcais. Isso contribuiu para que, cada vez mais, sob o discurso da tradição, o imaginário da supremacia masculina se consolidasse e relegasse a mulher à inferioridade e à condição de posse.

Outro argumento que corrobora esse entendimento se aprofunda com a figura de Okonkwo, o cunhado que herda Ma Blackie. Ele não a acolhe por cuidado e proteção, como convinha ao costume ancestral, mas por interesse, deixando à mostra os tentáculos do capitalismo que já contaminavam essa prática: seu objetivo declarado era usar o prestígio da nova família e o dinheiro do futuro casamento de Aku-nna para comprar o título de chefe: “[...] Ele já estava de olho na esposa do irmão, nas propriedades do irmão, e no preço de noiva que a filha do irmão renderia [...]” (Emecheta, 2020, p. 94).

Por outro lado, o regresso a Ibuza se mostrou necessário porque “[...] a vida em Lagos, como em todas as capitais, custava muito dinheiro, e não era viável sem um ganha-pão. Na família Odia, quem ganhava o pão tinha partido, então seus dependentes tinham que voltar para casa [...]” (Emecheta, 2020, p. 69). Esse retorno carregava a promessa implícita de um recomeço, em que “voltar para casa” seria reencontrar suas origens, revelando-se como um porto seguro para a família. A realidade, contudo, mostrou-se como um novo e severo percalço.

Em vez de amparo, a vida em Ibuza aprofundou a vulnerabilidade familiar: ao passar a ocupar a posição de quarta esposa, após uma vida marcada por um casamento monogâmico, Ma Blackie se

viu compelida a lutar cotidianamente pela preservação de suas próprias economias e a dar o mínimo aos filhos. Aquela mulher, antes descrita pelo riso fácil e pela autonomia experienciada em Lagos, é substituída por uma figura preocupada e endurecida. Ela passa a viver em um ambiente de constante tensão e inveja, nutrido especialmente pela primeira esposa, que a considera uma “[...] mercadoria de segunda mão [...]” (Emecheta, 2020, p. 103) e censura seus hábitos urbanos. Exausta e presa nessas intrigas e exigências da estrutura familiar de Okonkwo, Ma Blackie perde, inclusive, a relação profunda que havia com os filhos.

O desfecho dessa trajetória evidencia a face mais perversa da herança de esposas, ao expor as contradições de um sistema que se apresenta como proteção. Tomado pela superstição de que sua enfermidade teria sido causada pela rebeldia de Aku-nna, filha de Ma Blackie, Okonkwo decide livrar-se da mulher e a rejeita publicamente. O gesto revela a fragilidade da segurança prometida por essa estrutura, pois a tradição, atravessada pela lógica da posse, dissolve-se diante da conveniência masculina. Ao narrar o abandono de Ma Blackie, Buchi Emecheta desvela um sistema que, sob o discurso de amparo, mantém as mulheres presas a uma rede de tradições que silenciam seus desejos e as convertem em instrumentos de interesses masculinos.

Se o destino de Ma Blackie revela a falência da tradição, o percurso de Aku-nna expõe a impossibilidade de conciliação entre dois mundos. Imersa nesse cenário de ruptura, a personagem atravessa a infância em direção à juventude carregando o peso de sua formação escolar ocidental. A personagem se vê abruptamente reinscrita em uma ordem social que cerceia seus horizontes. O cotidiano rural, distante da vida urbana que lhe era familiar, transfigura-se em um campo de batalha onde sua identidade deve ser constantemente renegociada. Ali, as diferenças culturais se erguem como barreiras quase intransponíveis, alimentando um persistente sentimento de inadequação e deslocamento que aflige a protagonista.

4.2.1 O peso das letras sob o céu de Ibuza

Embora tenha nascido na capital, onde predomina a etnia iorubá combinada à colonização e ao fluxo de pessoas de diferentes lugares, Aku-nna cresce sob a influência da herança igbo de seus pais. Sua formação é, portanto, um híbrido: de um lado, a efervescência cosmopolita de Lagos; de outro, os costumes e tradições igbos em ambiente doméstico, um elo consciente mantido pela família com suas origens distantes.

Essa necessidade de preservação, comum aos que se deslocam, ganha uma dimensão mais profunda quando se compreende a relação dos igbos com a terra. Para esse povo majoritariamente agrário, o solo extrapola o sentido estritamente econômico e assume uma dimensão espiritual

fundamental. Conforme aponta Chuku (2016), a terra ocupa lugar central na cosmologia igbo, sendo concebida como a morada da deusa da terra (*Ala*). Dessa forma, a agricultura não se reduz ao trabalho material, mas constitui um ritual de preservação da ordem espiritual e social, sustentado por sacrifícios e cuidados rigorosos destinados a evitar a ira divina e a consequente desintegração da comunidade.

Essa reverência ao território e aos costumes ancestrais fundamenta, assim, o histórico de resistência política do grupo. O forte senso de identidade étnica igbo, consolidado no enfrentamento ao colonizador europeu, manifestou-se tanto em revoltas cotidianas quanto em conflitos de larga escala. Essa tenacidade – que culminaria na Guerra de Biafra – reflete um povo que vê na preservação de suas práticas uma forma de sobrevivência ontológica.

É precisamente essa ligação umbilical com a terra e a resistência identitária que dela brota que se contrapõem, de forma aguda, à influência da cultura europeia em Lagos, cidade de nascimento e morada de Aku-nna. Por isso, a protagonista se encontra em um constante *entre-lugar*, dividida entre as raízes igbos e a “modernidade” europeia. Um trecho particularmente revelador dessa tensão, que atravessa a vida da protagonista e de tantos outros personagens, é quando o narrador afirma: “[...] os modos europeus eram considerados modernos; os africanos, antiquados. A cultura de Lagos era uma tal conglomeração infeliz de ambos os lados que você acabava sem saber a qual pertencia” (Emecheta, 2020, p. 41).

Esse conflito entre mundos, porém, não permanece abstrato. Ele se materializa e é dramatizado no romance principalmente por meio das figuras de Aku-nna e de seu pai, Ezekiel Odia. Como se observa, em suas práticas religiosas, Ezekiel “[...] pregava o evangelho aos domingos, cantava louvores ao Deus Vivo Europeu; mas tudo isso não o impedia de chamar um curandeiro nativo quando a situação exigia” (Emecheta, 2020, p. 41). Em se tratando de Aku-nna, há um trecho, no início do romance, que demonstra como esse caldeirão de crenças e costumes atravessa, de modo permanente e incisivo, a vida da jovem. Embora morasse na capital e frequentasse a escola ocidental, ela demonstrava forte apreço pelas histórias e provérbios orais e os ritos de passagem: “Aku-nna, como a maioria de seus amigos, tinha nascido em Lagos, mas seus pais e parentes gostavam de contar histórias nostálgicas sobre sua cidade, Ibuza. [...] O que mais a atraía, entretanto, eram os brados e os chamados sobre a vida dos seus ancestrais” (Emecheta, 2020, p. 32).

Contudo, a morte do pai desencadeia uma série de eventos que redefinem o futuro da família e obriga a protagonista a confrontar as próprias tradições igbos. A mudança forçada para Ibuza expõe Aku-nna e a mãe à dura realidade que as relegavam a um papel secundário e as submetiam à autoridade masculina. Para a personagem, ver a mãe ser obrigada a se casar com o tio e a se mudar para um lugar distante é um ato opressivo e sufocante. E, apesar de se compadecer com as dores

maternas, o que mais a aterrorizava era a possibilidade de seguir o mesmo destino, como bem advertira sua tia Matilda: “[...] vão casar você muito cedo para conseguir dinheiro suficiente para pagar as mensalidades da escola de Nna-nndo” (Emecheta, 2020, p. 52).

A partir desse momento, a garota compreende que os interesses se centravam na educação formal do irmão, fato que a angustiava, considerando que ela acreditava no poder da educação como arma capaz de mudar o seu destino, bem como o da figura materna. Nesse momento, ela assume que seus estudos seriam enterrados juntamente com o pai:

É assim até hoje na Nigéria: quando você perde seu pai, você perdeu ambos os pais. A mãe é apenas uma mulher, e as mulheres devem ser desprovidas de ossos. Uma família sem pai é uma família sem cabeça, uma família sem abrigo, uma família sem pais; de fato, uma família não existente. Essas tradições não mudam muito (Emecheta, 2020, p. 38).

Noutras palavras, a morte aqui não apenas implica a perda de um ente querido, mas também simboliza o fim de um ciclo para toda a família. Esse sentido figurativo reverbera no próprio nome da protagonista, Aku-nna, que significa “riqueza do pai”. Há aí uma ironia cruel: aquilo que a nomeia como valor e promessa se converte, com a morte paterna, em ruína. Ao perder o pai, Aku-nna perde, também, o chão que a sustentava, vendo-se lançada a um futuro incerto.

Essa perda se aprofunda com a mudança para Ibuza. Nascidos e criados em Lagos, Aku-nna e seu irmão, Nna-nndo, estavam habituados aos modos de vida europeus que marcavam o cotidiano da cidade. Embora, em casa, os pais preservassem as raízes igbos e as visitas aos familiares alimentassem esse contato, essa vivência era esporádica. Quando, porém, são forçados a viver integralmente em Ibuza, a experiência se torna dramática:

[...] nessa situação, eles não podiam voltar ao mar, pois tinham sido capturados rapidamente, mas ainda estavam vivos, porque os pescadores estavam ocupados debatendo se valia a pena matá-los para levar para casa, já que eram peixinhos tão pequenos (Emecheta, 2020, p. 107).

A metáfora do peixe condensa esse estado de suspensão: arrancados de um espaço que lhes era familiar, Aku-nna e Nna-nndo já não pertencem ao “mar” que deixaram para trás, mas tampouco encontram liberdade no novo ambiente. Permanecem vivos, porém imobilizados, à mercê de forças que decidem seus destinos. É justamente dessa condição de suspensão que emerge um dos temas centrais do romance: a interseção entre passado e presente, tradição e “modernidade”. Aku-nna e seu irmão representam a geração de jovens igbos situada entre a preservação da cultura ancestral e a

assimilação dos valores europeus. A jornada da personagem será marcada por essa busca por identidade, por um lugar onde possa se sentir verdadeiramente pertencente.

Nesse espaço intermediário e conflituoso, Aku-nna precisa encontrar ferramentas para interpretar realidades tão díspares. A educação colonial se converte, assim, na lente principal através da qual ela passa a enxergar e a julgar o próprio mundo à sua volta. A escola, mais do que um simples local de instrução, transforma-se no ambiente onde ela internaliza um novo sistema de valores. É por meio dessa educação, que geralmente direcionava as meninas para a esfera privada, que Aku-nna é formada e preparada para o papel idealizado da mulher ocidental, centrado especialmente no lar e na maternidade. No entanto, esse processo de assimilação ocorre de maneira acrítica, impedindo-a de reconhecer o caráter também opressivo que essa nova norma poderia conter.

Ao mesmo tempo, é por essa lente que Aku-nna passa a enxergar as tradições igbo como sinônimo de atraso. Para a jovem, esses costumes representam sobretudo um conjunto de restrições impostas às mulheres, especialmente no que diz respeito ao casamento. É por isso que ela repudia com veemência práticas como os casamentos arranjados e a imposição de que viúvas se unam aos parentes de seus maridos falecidos. Nesse contexto, a educação surge para Aku-nna como um possível caminho de libertação, já que o estudo poderia abrir portas para um futuro melhor, com empregos assalariados, maior independência e melhores condições de vida.

É justamente essa perspectiva individual de futuro que colide com a visão igbo de mundo. Para eles, o matrimônio transcende o âmbito individual, pois se prioriza o bem-estar da comunidade. São os pais, especialmente, quem decidiam os parceiros de suas filhas e o momento do casamento, uma imposição que Aku-nna percebia como uma clara restrição à liberdade das mulheres. Em contraponto, a educação ocidental se mostrava ambivalente: ao mesmo tempo em que abria brechas para o amor romântico e para a liberdade de escolher com quem se casar, por outro lado, preparava as meninas para os cuidados do lar e da maternidade, moldando e, consequentemente, restringindo seu papel social.

Assim, a personagem se vê dividida entre duas visões de mundo antagônicas: o coletivismo igbo e o individualismo europeu. Envoltas nesse emaranhado de culturas, ela se depara com inúmeros conflitos existenciais, agravados pela distância física e emocional de sua própria mãe: “[...] Ma Blackie se via tão imersa nas políticas da família Okonkwo e ocupada com a economia doméstica que raramente tinha tempo de perguntar como estava o mundo da filha [...]” (Emecheta, 2020, p. 107). A morte do pai, como vimos anteriormente, já havia representado uma ruptura significativa na vida da protagonista. Agora, a distância da mãe e a imersão em uma nova realidade intensificam ainda mais sua sensação de perda e esfacelamento.

A mãe, por outro lado, estava mais preocupada em destacar os sacrifícios que fazia pela filha. A educação formal para meninas era vista como um privilégio, não como necessidade. Pressionada por essa visão, Ma Blackie comparava Aku-nna com outras meninas de Ibuza que não tinham acesso à escola, como forma de justificar os esforços para mantê-la estudando. Essa postura cria um abismo entre mãe e filha, impedindo que Aku-nna se sinta à vontade para se abrir e compartilhar suas angústias. A dor da protagonista era profunda e silenciosa: ela se sentia incompreendida pela mãe, julgada pela comunidade e perdida em um mar de incertezas. O sonho de estudar, outrora símbolo de liberdade, transformava-se num fardo de conflitos e sofrimentos.

No entanto, a aparente frieza da postura materna não era gratuita: revelava, na verdade, as batalhas que ela travava para sustentar a educação da filha. Apesar da oposição declarada de seu novo marido, Okonkwo, Ma Blackie financiava os estudos de Aku-nna com o produto do comércio de sementes de palma. Quando os filhos mais velhos de Okonkwo questionam o porquê de ele pagar pelos estudos da menina, recebem a seguinte resposta: “[...] nunca faria uma tolice como pagar pelos estudos dela [...] se pelo menos Aku-nna fosse sua própria filha [...]” (Emecheta, 2020, p. 99), justificando que era a mãe quem arcava com os custos. Ainda assim, ele reconhece que a educação poderia aumentar o valor da jovem como futura esposa. Sua perspectiva, porém, é limitada e sexista: não via o poder transformador da educação para Aku-nna, apenas para o benefício próprio.

Essa lógica não era um desvio, mas refletia uma estrutura mais ampla. A própria educação colonial, ao priorizar a formação de homens para cargos administrativos, relegava as mulheres à margem. Em famílias não abastadas, a escolha recaía naturalmente sobre os filhos homens, tornando a escolarização feminina uma exceção custosa e sujeita a conflitos, como os que Aku-nna enfrentava. O destino social reservado à maioria das jovens era o casamento arranjado, cujo dote servia, frequentemente, para o enriquecimento dos homens da linhagem da noiva.

Falola e Aderinto (2010) destacam que o capitalismo, o cristianismo e a urbanização desestruturaram o casamento tradicional. Se antes a poligamia e as famílias extensas eram vitais para a produção agrícola e o prestígio social, a vida urbana e a escolarização impuseram o modelo monogâmico e reduziram os núcleos familiares devido aos novos custos de vida. Isso impulsionou, inclusive, mudanças em relação ao dote: o dinheiro se tornou moeda corrente aos dotes das noivas, o que resultou em um maior interesse dos homens por trabalhos assalariados.

Dessa forma, a mulher igbo sofria uma dupla violência: a imposição do sistema colonial, que a excluía dos novos mecanismos de poder, e as estruturas tradicionais patriarcais, que a convertiam em moeda de troca, sobretudo diante da crescente influência que o capital passou a exercer na sociedade nigeriana. A busca de Aku-nna por um lugar próprio se tornava, assim, uma travessia ainda

mais árdua, na qual ela navegava entre a promessa libertadora da educação e a realidade concreta de ter seu corpo e seu destino negociados por interesses alheios.

4.2.2 O destino daqueles que não nasceram livres

A educação ocidental foi um dos principais fatores a moldar as estruturas econômicas, políticas e sociais na Nigéria colonial, dando origem a uma elite letrada e proporcionando oportunidades de ascensão sociopolítica. No entanto, a adesão dos diferentes grupos a esse modelo educativo foi distinta. Para os igbos *diala* (nascidos livres), a educação ocidental foi, a princípio, vista com resistência. Seus valores cristãos e individualistas se opunham frontalmente a tradições comunitárias e espirituais consolidadas. Essa postura, contudo, revelou-se transitória. De acordo com Njoku (2016), à medida que compreenderam que o domínio do inglês e do conhecimento escolar era o passaporte para cargos de influência na nova ordem colonial, eles aderiram à educação de forma pragmática e gradual. Desse modo, a escola se tornou menos uma doutrina a ser abraçada e mais uma ferramenta estratégica de poder.

Por outro lado, para os *osu* (escravizados de culto), a educação ocidental representou, desde o início, uma oportunidade radicalmente diferente: a de transcender uma condição social de pária. Excluídos das estruturas de prestígio e poder da sociedade tradicional igbo, muitos *osu* viram na escola missionária e no cristianismo uma via de possível mobilidade social, fora do estigma que os prendia. Essa condição marginal não era, contudo, circunstancial, mas resultado de uma ordem social profundamente estratificada.

Suas raízes remontam, em parte, ao período do comércio transatlântico, quando muitos chefes igbo se destacaram como negociantes de cativos, tornando o tráfico uma importante atividade de acumulação. Esse processo aprofundou distinções internas e consolidou a divisão fundamental entre *diala* e *osu*. As regras tradicionais de matrimônio, por sua vez, cristalizavam essa divisão. Como observa Uchendu (1965), aplicava-se aos *osu* um regime de *endogamia estrita*, que os obrigava a casar apenas dentro de seu próprio grupo, barrando legal e ritualmente qualquer mobilidade dentro da estrutura tradicional.

Os *osu*, contudo, não eram vistos apenas como seres inferiores, mas também como figuras temidas. Eram escravizados dedicados ao culto de uma divindade por um indivíduo, família ou linhagem – um status hereditário que seus descendentes também carregavam. Embora desempenhassem papéis rituais essenciais e atuassem como sacerdotes especiais, não recebiam o prestígio concedido aos sacerdotes comuns. Viviam, assim, um paradoxo: eram indispensáveis no mundo sagrado, mas intocáveis no social.

Para entender a raiz desse estigma, Uchendu (1965) investiga a origem dos *osu* e registra duas versões: uma os vincula a antigos sacerdotes de Aro, outrora respeitados e depois marginalizados; outra os entende como “bodes expiatórios” que, em tempos de desgraça coletiva, poderiam ser ofertados a uma divindade. Ligados ao sagrado de forma perigosa, os *osu* inspiravam uma ambivalência profunda: eram temidos (pois qualquer contato inadequado poderia ofender os deuses), mas também desprezados, por personificarem uma culpa coletiva. Por isso, viviam à margem, marcados por um estigma religioso e social.

Em 1956, a escravidão ritual dos *osu* foi formalmente abolida na Nigéria Oriental (que incluía grande parte das áreas igbo), conforme declara Uchendu (1965). Com isso, cessaram legalmente as segregações mais explícitas, como as proibições de casamento entre *osu* e *diala* e a separação em espaços de convivência. No entanto, como ressalta o autor, a hierarquia social permaneceu viva. Os *osu* ainda carregam o estigma de seu nascimento, sendo identificados como grupo distinto dos *diala*. Nas aldeias, muitas vezes, os *osu* ainda residem em áreas periféricas como herança de sua antiga marginalização. Contudo, a barreira social mais resistente continua sendo a do matrimônio, fortemente desencorajada, embora mais rara em contextos urbanos.

Paradoxalmente, foi essa exclusão das estruturas tradicionais que impulsionou muitos *osu*, como mencionado, a abraçar a educação ocidental, o cristianismo e novas atividades econômicas. Como consequência, Uchendu (1965) argumenta que passaram a figurar, com frequência, entre os igbos mais instruídos e prósperos, ainda que parte de seu êxito continue sendo ofuscada pelo preconceito persistente.

No romance, o cerne do conflito de Aku-nna personifica essa segregação: influenciada pela educação ocidental, ela não apenas exerce o direito de escolher seu parceiro, mas aplica esse ideal ao eleger um homem de origem *osu*. Sua transgressão, portanto, é dupla: ao amar alguém sem se importar com sua origem, ela desafia não só a tradição do casamento arranjado, mas o próprio tabu mais profundo da hierarquia igbo, convertendo um ideal de liberdade individual em um ato concreto de ruptura social.

Esse amor, contudo, não surge como um gesto simples ou natural. A personagem enfrenta um profundo conflito interno ao admitir seus sentimentos, temendo o julgamento alheio. Em seu pensamento, ecoa a certeza de que “[...] as pessoas diriam que ela só estava interessada nas grandes casas e carros que a família dele tinha; mas essas mesmas pessoas insistiriam que ele era um *osu*, o filho de um escravo comum [...]” (Emecheta, 2020, p. 121).

O trecho evidencia os embates entre as expectativas sociais contra os desejos mais íntimos. A luta interna da personagem, suspensa entre o amor por um rapaz *osu* e o temor da reprovação coletiva, expõe a contradição brutal que a envolve: seu amor será lido ora como interesse, ora como afronta

intolerável ao código de pureza do grupo. Assim, o romance ultrapassa a rebeldia individual e faz emergir a tensão visceral entre o desejo que pulsa em silêncio e o peso de uma tradição que insiste em reduzir pessoas a estigmas.

Essa mesma tensão, quando transposta do plano privado para o domínio familiar, ganha contornos concretos de escândalo e desonra. Os rumores sobre a paixão de Aku-nna por seu professor, um descendente de escravizados, provocam a consternação explícita de sua nova família. Para eles, a mera possibilidade representa “[...] o maior insulto imaginável para uma família como a deles, que nunca tinha sido manchada com o sangue de um forasteiro, muito menos de um descendente de escravos” (Emecheta, 2020, p. 104). O diálogo entre os novos membros da família da personagem revela algo além da preocupação moral com Aku-nna. Está em jogo uma lógica de preservação coletiva: eles temem o estigma social e a perda de status que recairiam sobre toda a família caso a união se concretizasse.

Os interesses da protagonista expressam um desejo de autonomia associado à visão europeia de mundo, uma vez que ela não busca o casamento apenas como meio de elevar o prestígio familiar na comunidade. Essa postura de Aku-nna se configura como um contraponto à estrutura da sociedade igbo, fundada na primazia do coletivo sobre o indivíduo. As ideias ocidentais prometem emancipação individual, em contraste com a tradição local.

Por outro lado, a influência colonial também produziu efeitos negativos, ao intensificar desigualdades de gênero e reforçar a subordinação das mulheres. Como observa Chuku (2016), embora a liderança igbo fosse majoritariamente masculina, as hierarquias de gênero se orientavam mais pelas habilidades e contribuições sociais do que pelo gênero em si. Nesse contexto, filhas eram tão valorizadas quanto os filhos, e seu nascimento era celebrado como sinal de prestígio e prosperidade, como aponta Iroegbu (2007). As mulheres participavam ativamente da agricultura, do comércio e, em certos casos, ocupavam posições de destaque nas comunidades.

A consolidação do domínio colonial, contudo, intensificou estruturas patriarcais já existentes, esvaziando progressivamente o poder político e econômico das mulheres. As administrações britânicas marginalizaram sua participação pública e, ao restringirem seu acesso à educação formal, aprofundaram desigualdades de gênero, favorecendo uma lógica que passou a privilegiar o nascimento de filhos homens. Ainda assim, apesar das severas limitações impostas pela colonização, sobretudo nos âmbitos político e econômico, algumas legislações introduziram benefícios pontuais, como a legalização do divórcio (Chuku, 2016).

Antes das transformações introduzidas pela ordem colonial, a organização matrimonial igbo estabelecia limites claros à autonomia feminina. Embora as mulheres pudessem alcançar reconhecimento social e ocupar posições de destaque nos mercados, seu poder de decisão no

casamento era restrito: a escolha do parceiro cabia, em grande medida, à família e raramente era contestada. O matrimônio, assim, não era concebido apenas como um compromisso individual, mas como um dever social e comunitário, voltado à perpetuação da linhagem familiar. Nessa perspectiva, as ações individuais deveriam ser consideradas no contexto do impacto que teriam sobre a comunidade como um todo.

Nos casamentos igbo, os pretendentes geralmente pagam um *preço de noiva* à família da mulher, como sugere o título da obra. Segundo Iroegbu (2007), as uniões baseadas na prática do pagamento de noiva são fundamentais para os igbos, mesmo em face das mudanças trazidas pela urbanização. Esse valor reflete sua ascendência e atributos físicos e, à medida que a educação passou a ganhar relevância social, também seu nível de escolaridade.

Além disso, como esclarece o teórico, no sistema matrimonial igbo, espera-se que a jovem seja virgem e virtuosa, já que a castidade é considerada honrosa e contribui para elevar o valor do preço de noiva. A perda da virgindade antes do casamento compromete o respeito social da mulher, afetando tanto o status de sua família quanto o do futuro marido. A fertilidade também ocupa lugar central nesse sistema: como a adoção não é socialmente aceita, a infertilidade é percebida como uma maldição, diminuindo a importância social da mulher.

No romance, Ma Blackie, mãe de Aku-nna, exemplifica essas expectativas. Por ter sido uma noiva valorizada com um alto preço, esperava-se que demonstrasse esse “valor” gerando filhos, sobretudo homens, para o marido. A frustração diante da ausência de mais descendentes homens se torna recorrente nas discussões conjugais:

[Aku-nna] ouviu repetidas vezes Ma Blackie e Nna discutindo por causa desse grande problema da falta de filhos. Nna não parava de tagarelar, [...] e lembrava Ma Blackie que, por ter pago esse alto preço de noiva [...] o que ele tinha recebido em troca de tudo isso: um único filho! (Emecheta, 2020, p. 12).

Mesmo inserida nesse sistema de exigências rígidas, Ma Blackie não se reduz a uma figura passiva. Submetida à pressão do marido pela geração de filhos e, posteriormente, herdada pelo irmão dele, ela demonstra resiliência ao buscar estratégias para recompor sua autonomia. É sobretudo nesse segundo momento de sua vida que Ma Blackie se reinventa: ao investir no próprio comércio, ela atenua parcialmente sua dependência conjugal e investe na educação da filha. Essa transformação, contudo, não se traduz em uma ruptura plena com os valores igbo relativos às mulheres e ao matrimônio, como se evidencia em sua oposição ao relacionamento de Aku-nna com Chike, um *osu*. É a partir desse vínculo interdito que o romance amplia o debate sobre o estigma social associado aos descendentes de escravizados.

A perspectiva do pai de Chike explicita os efeitos persistentes das injustiças históricas em Ibuza. Ao problematizar o preconceito contra os descendentes de escravizados, ele revela a marginalização herdada da condição ancestral e contesta a própria noção de “origem pura” que sustenta privilégios e exclusões. Ao afirmar que “[...] todas as pessoas de Ibuza eram imigrantes. Era um fenômeno das sociedades humanas que ocorria não apenas em lugares remotos como as pequenas cidades de Ibuza, Asaba ou Okpanam [...]” (Emecheta, 2020, p. 141), ele desmonta o fundamento do estigma, lembrando que nenhum grupo pode reivindicar uma origem legítima e imune às migrações humanas.

O pai de Chike, embora consciente de sua privilegiada posição econômica, sabia que não estava isento da marginalização social imposta pela tradição. Ele entendia que seu dinheiro abria portas, mas não todas. Ao descobrir o amor do rapaz por Aku-nna, ficou preocupado, pois o costume era buscar esposas de outras regiões, assim como haviam feito seus outros filhos. Ele sabia que, em Ibuza, o preço da noiva jamais poderia ser pago por um descendente de escravizados. Com o objetivo de afastar Chike de Aku-nna e evitar problemas, o pai pressiona-o a ingressar na faculdade o mais rápido possível.

No entanto, “[...] Chike queria deixar claro que não iria embora para universidade nenhuma sem Aku-nna [...]” (Emecheta, 2020, p. 139). Para ele, não fazia sentido ter um diploma, mas ser infeliz. O rapaz planejava se mudar para outra cidade e trabalhar em uma empresa petrolífera internacional, levando a jovem consigo. “[...] Ele e Aku-nna poderiam encontrar seu primeiro lar. Eles teriam que fugir, não havia outra maneira. Ele não conseguiria ser feliz com nenhuma outra mulher e tinha certeza de que não havia outro homem para Aku-nna a não ser ele” (Emecheta, 2020, p. 139-140).

As tensões não se limitavam apenas entre Chike e seu pai. Aku-nna também se via em meio a um conflito com a mãe, que ainda insistia na recusa em aceitar o casamento da filha com um descendente de escravizado. Aku-nna presencia a hipocrisia materna, pois, por um lado, demonstra afeto por Chike e até mesmo aceita sua ajuda com mantimentos e produtos urbanos e, por outro, posiciona-se contra o casamento dos dois: “[...] ali estava essa mesma mãe, posicionando-se para dizer a essas pessoas que Chike não seria o homem para sua filha” (Emecheta, 2020, p.158).

Embora tanto Aku-nna quanto sua mãe tenham frequentado a escola, a forma como cada uma percebe o mundo é atravessada por experiências geracionais distintas. Aku-nna pertence a uma geração mais jovem, formada em uma sociedade já profundamente modificada pelo contato colonial e, além disso, nasceu e foi criada na capital, espaço onde a presença europeia e a educação formal se faziam mais constantes. Esse contexto amplia seu horizonte crítico e a coloca em tensão com valores que sua mãe tende a naturalizar.

Situada nesse entre-lugar, Aku-nna não rompe completamente com a tradição, mas também não a aceita de forma passiva. Vista como delicada demais para os rígidos códigos sociais locais, rebelde por amar um descendente de escravizado e adotar uma conduta pouco alinhada às normas tradicionais, sua imagem é construída como a de uma “estranha”, como se observa na seguinte passagem:

Aku-nna era diferente. Ela não recebia autorização para participar de brincadeiras agitadas ao luar. Ela não podia fazer parte da dança que o seu grupo etário estava ensaiando para o Natal. Havia uma delicadeza nela que emanava paz; ela podia sentar e ouvir alguém por horas e apenas sorrir o tempo todo sem dizer nada. E os livros que o professor estava sempre emprestando para ela! Sim, a mãe deles tinha razão. Aku-nna logo teria quinze anos, ainda estava na escola e não menstruava. Que tipo de garota era essa? (Emecheta, 2020, p. 103).

O trecho revela, portanto, como o afastamento da personagem não decorre somente de seu ato de transgressão, mas do simples fato de existir fora dos moldes esperados.

4.2.3 O amor juvenil é um sopro no vendaval da tradição

Motivada por seus ideais controversos e firme em seu amor por Chike, Aku-nna desafia os desejos da mãe e insiste em seu relacionamento. No entanto, seu destino toma um rumo sombrio quando ela é raptada por um dos pretendentes que a desejava como esposa. Mesmo abalada pelo rapto, Aku-nna demonstra sagacidade e reconhece a necessidade de se libertar daquela situação.

Na noite de núpcias, com astúcia e perspicácia, inventa que não é mais virgem e que possivelmente está grávida do filho de um descendente de escravizado, o qual o rapaz teria de assumir: “[...] “Então, mesmo que você me possua agora, essa toalha branca da sua mãe nunca vai ser abençoada com nenhum sangue meu. Eu já o derramei pra fazer outro bom homem feliz”” (Emecheta, 2020, p. 180). Essa atitude impede a consumação do ato sexual e abre caminho para que Aku-nna trace um plano de fuga. Amparada por Nna-nndo, seu irmão mais novo, e também por Chike, ela rompe o curso que lhe fora imposto e passa a reivindicar, ainda que de forma precária, o controle do próprio destino.

A fala do irmão explicita não apenas sua indignação diante da situação de Aku-nna, mas também o esvaziamento simbólico de seu nome, antes associado à riqueza e agora marcado pela desgraça. De modo mais amplo, suas palavras revelam o mal-estar com a vida que passaram a levar após o retorno a Ibuza:

“Não chore, irmã. Eu sei que tudo que eles disseram sobre você não é verdade. Eu queria que nosso pai não tivesse morrido. Nós ainda estaríamos em Lagos. Eu odeio aquele homem Okonkwo por ter se casado com nossa mãe. Odeio essa cidade, odeio o que estão fazendo com você [...]” (Emecheta, 2020, p. 185).

Por outro lado, ao mencionar Chike como aquele que ainda pode ajudá-la: ““[...] por favor, não chore. Chike me pediu pra te entregar isso. Nem tudo está perdido. Ele se importa com você, ele ainda se importa com a gente”” (Emecheta, 2020, p. 185), as palavras de Nna-nndo revelam algo central: embora Aku-nna já não represente a riqueza do pai morto, seu destino continua sendo negociado por uma sucessão de figuras masculinas: o tio, o irmão, o rapaz que a raptou e, por fim, Chike.

Ao auxiliá-la em sua fuga, Chike e a jovem embarcam em uma jornada que os afasta de Ibuza. Essa partida ultrapassa não apenas fronteiras físicas, mas também culturais. A união dos dois, além de desafiar a segregação social entre livres e descendentes de escravizados, confronta a maldição que recai sobre as mulheres que se casam sem a aprovação familiar e sem o pagamento do preço da noiva: a morte no parto do primeiro filho. Ao escolherem fugir, o casal não apenas transgride normas sociais, mas traça um novo caminho para si, ansiando por um espaço onde possam ser reconhecidos como indivíduos, livres do peso da tradição e dos estigmas.

É nesse cenário que o jovem casal faz de Ughelli sua nova morada. Chike havia escolhido essa cidade razões específicas. Primeiramente, era o local onde seu grande amigo Ben Adegor residia. Em correspondências trocadas, ele ofereceu acomodação temporária para o casal em sua velha cabana. Além disso, a cidade era atrativa para os jovens devido às recentes descobertas de petróleo que traziam boas perspectivas. Adegor também se dispôs a conseguir uma vaga para Aku-nna na escola onde trabalhava. “[...] Foram essas esperanças e expectativas, unidas ao fato de que, como o filósofo Kant, ele acreditava na racionalidade básica e na bondade dos homens [...]” (Emecheta, 2020, p. 192). Assim, o casal constrói morada em um ambiente acolhedor, longe da hostilidade de sua antiga cidade.

Empolgados com a mudança para o novo lar, Aku-nna e Chike embarcam em uma viagem para Warri em busca do presente especial concedido pelo Senhor Ofulue, pai de Chike: a cama do casal. Muito mais do que um móvel, a cama emerge como um símbolo denso e polissêmico na narrativa emechetiana. Ela representa, por um lado, a união e o amor do casal, carregando a esperança de um futuro feliz. Por outro, é um emblema de status moderno e de adesão a valores ocidentais, um objeto estranho à tradição igbo, onde se dormia no chão, sobre esteiras, em espaços coletivos e sem privacidade.

A aquisição da cama, portanto, não é um simples ato doméstico, mas um gesto de ruptura simbólica. Ela marca a transição do casal de um mundo regulado pela tradição, com seus códigos rígidos e excludentes, para um espaço de intimidade e privacidade construído a dois, baseado no afeto e na escolha mútua. O tratamento reverente dado à cama pelo motorista que a transporta e a “batiza” com cerveja revela o reconhecimento de sua carga simbólica. Suas palavras, “[...] “claro, esse não é um batismo de verdade”, ele disse. “Esse vocês mesmos vão fazer de noite, quando estiverem sozinhos””. (Emecheta, 2020, p. 198), reforçam que a verdadeira consagração da cama não virá de ritos externos, mas da intimidade que nela se desdobrará, longe dos olhos da comunidade.

Adegor, amigo de Chike, uniu-se ao entusiasmo do momento. Segundo ele, as pessoas não faziam batismo sem dar nomes. Por isso, “[...] perguntou ao casal como eles iam chamar a cama. Aku-nna quase caiu de tanto rir e Chike disse que ele nunca tinha ouvido falar de uma cama com nome antes [...]” (Emecheta, 2020, p. 198). Por fim, Adegor batizou a cama de *Alegria*, abençoando para que ela lhes trouxesse muitos filhos e felicidade.

Em Ibuza, por outro lado, os sentimentos eram contrastantes. Não havia felicidade em falar sobre Aku-nna e “[...] muitos dos parentes [dela] ficaram furiosos com os Ofulues. Eles perguntaram abertamente se eles tinham esquecido quem eram e os acusaram de arruinar a vida de uma jovem inocente. Agora ela nunca poderia retornar a Ibuza porque tinha cometido uma abominação [...]” (Emecheta, 2020, p. 200-201).

Nesse sentido, trazemos à luz as reflexões de teóricos como Friedman, Davies e Said, que propõem uma visão oposta a comumente construída sobre o *lar* como um espaço de refúgio e acolhimento. Como argumenta Friedman (2004), “algumas pessoas presas em casa se sentem perdidas em casa” (Friedman, 2004, p. 204)⁵⁰. Para alguns indivíduos, o lar se transforma em um ambiente sufocante, impulsionando a busca por realização em outros lugares. A poética do deslocamento, como propõe Friedman (2004), surge do reconhecimento do *lar* como um lugar indesejado, onde o coração reside, mas que precisa ser abandonado. Essa realidade é vivenciada tanto por Aku-nna quanto por Chike.

Davies (1994) complementa esse pensamento ao afirmar que a família é às vezes situada como um local de opressão para as mulheres. O lar, em vez de um refúgio, pode se configurar como um local de sofrimento e aprisionamento. As relações de poder dentro da família, muitas vezes desiguais e patriarcais, podem gerar sofrimento e impor restrições à liberdade individual, especialmente para mulheres. Impedida de escolher seu próprio futuro, o desejo de Aku-nna de se casar com Chike é considerado não apenas uma insubordinação, mas uma abominação social. Seu ato de rebeldia, longe

⁵⁰ No original: Some people stuck at home feel lost at home.

de ser visto como expressão de autonomia, é lido como um perigo à honra coletiva. A impossibilidade de se casar com quem ama revela como o lar, para a personagem, converte a liberdade feminina em pecado, e a autonomia em abominação. Assim, o sofrimento de Aku-nna não é apenas pessoal: é sintoma de uma estrutura que aprisiona mulheres entre a tradição e o desejo, entre o preço de noiva e o preço da felicidade.

Embora as leis de Ibuza a banissem formalmente, é crucial notar que o não retorno de Aku-nna também era uma impossibilidade subjetiva. Retornar significaria se reinserir no mesmo sistema que a declarou “abominável” por amar um *osu*. Sua exclusão é, assim, tanto jurídica quanto simbólica – ela não é apenas banida, mas transformada em uma *exilada* na própria terra natal.

Sobre isso, Said (2003) adverte que as “[...] fronteiras e barreiras, que nos fecham na segurança de um território familiar, também podem se tornar prisões [...]”. Em outras palavras, as fronteiras e barreiras podem se transformar em uma armadilha quando se tornam rígidas e excludentes. Erguem-se como muros de segregação e discriminação, limitando o acesso a oportunidades e recursos. O exílio, nesse contexto, surge como a dolorosa experiência de ser contido por esses muros, impedindo o indivíduo de exercer seus direitos e de viver plenamente em sua própria comunidade.

Said (2003) aprofunda a compreensão do exílio ao revelar os sentimentos que afligem aqueles que se encontram nessa condição. Segundo o autor, o exílio representa um sentimento de “[...] perda de algo deixado para trás para sempre” (Said, 2003, p. 46). Nesse sentido, mesmo que o exilado construa uma nova vida em outro país, a saudade da terra natal e de tudo o que foi deixado para trás permanece viva e pungente. A sombra do exílio paira sobre todas as suas conquistas, servindo como um lembrete constante daquilo que foi perdido.

No caso de Aku-nna, contudo, essa perda é ambivalente e paradoxal: sua “terra natal” é também o lugar que a rejeita, que a declara impura por seu amor proibido. A saudade que a acompanha não é, portanto, de um espaço geográfico idealizado, mas de um pertencimento impossível, de uma ligação cortada pela própria tradição que deveria acolhê-la. A sombra do exílio paira sobre suas conquistas não apenas como lembrança do que foi perdido, mas como lembrete do que nunca lhe foi permitido ter: um lar que a reconhecesse por inteiro.

Embora Chike e a Aku-nna construam uma vida conjugal marcada por momentos de felicidade, o rapaz não ignora que “alguma coisa [em Aku-nna] o preocupava. Ela era uma esposa amorosa, satisfeita de várias maneiras, mas às vezes parecia que uma sombra de infelicidade passava pela cabeça dela [...]” (Emecheta, 2020, p. 203). Essa sombra é a marca permanente do exílio de Aku-nna, uma saudade que não se dirige apenas a um lar perdido, mas, sobretudo, às pessoas que ali permaneceram e que eram importantes para ela. Trata-se de uma ausência que não é apenas

geográfica, mas também tecida por laços humanos interrompidos, lembrando que o preço da liberdade muitas vezes é a separação daqueles que se ama.

Por outro lado, o exílio não se restringe àqueles que estão fisicamente distantes. Ações opressivas também contaminam o espaço dos que ficam. O pai de Chike se tornou alvo da vingança do povo de Ibuza, que destruiu suas plantações como represália à fuga de Aku-nna. No entanto, a justiça inglesa, que proibia a escravidão, impediu que os habitantes de Ibuza obtivessem a reparação desejada. “[...] O povo de Ibuza perdeu o caso e eles foram obrigados a compensar a família Ofulue em espécie” (Emecheta, 2020, p. 201). A situação se agravou ainda mais, aprofundando o ressentimento entre as partes.

A família de Okonkwo também experimentou a raiva e o ressentimento do povo, responsabilizada por ter iniciado aquela tragédia. Em meio ao desespero, ele busca vingança contra Ma Blackie, a quem culpa pela situação. Seguindo o costume local de divórcio, Okonkwo a humilha publicamente, virando as costas nuas em sua direção. Esse ato, considerado vergonhoso para os homens de Ibuza, revela o estado mental fragilizado dele.

Seu ato, no entanto, parece ir além da mera vergonha familiar. A recusa em aceitar o dote de Aku-nna, oriundo de uma família de descendentes de escravizados, demonstra que ele também estava preso aos preconceitos da sociedade. Apesar de considerar abominável aceitar esse tipo de dote, o valor proveniente dele era crucial para sua ascensão social. A frustração de não ter alcançado essa ascensão intensifica sua fragilidade emocional.

Apesar das acusações da própria família e da humilhação imposta pelo marido, Ma Blackie encontra refúgio na acolhida da família de Chike. Através de um auxílio mensal oferecido pela família dele, ela conquista maior independência. No entanto, a angústia pela segurança da filha a consome, alimentando o temor de que rituais malignos ou indivíduos mal-intencionados pudessem tirar a vida da menina.

Diante da fragilidade e do medo, a mulher se volta para a fé. Ela se apega aos costumes ancestrais e busca proteção no Deus cristão, demonstrando a complexa intersecção entre diferentes crenças em sua vida. O receio pela vida do filho também a atormenta. Temendo que pudesse ser vítima da vingança do povo, Ma Blackie sucumbe ao desejo de Chike e envia o menino para viver com a irmã e o cunhado.

Em meio à dor e à incerteza que pairam sobre a família, um novo capítulo se desenha: a gravidez inesperada de Aku-nna. Apesar das preocupações com sua saúde fragilizada, essa dádiva acende um raio de esperança para o casal. A escolha do nome, *Alegria*, além de fazer referência à cama onde a bebê foi concebida, carrega um significado especial: entre os igbos, o nascimento de uma menina representa o amor entre o casal.

Essa crença se manifesta na fala final de Aku-nna, onde ela declara que seu amor por Chike não será escondido: “[...] Eu disse que não ia manter nosso amor em segredo. Agora, com a nossa menininha, todo mundo vai saber. Todos vão saber como nos amamos apaixonadamente. Nosso amor nunca vai morrer [...]” (Emecheta, 2020, p. 215). Contudo, a felicidade do casal se mostra tão breve quanto intensa. Aku-nna, enfraquecida pelo parto, não resiste, deixando Chike sozinho em meio aos escombros do sonho que construíram juntos.

Na ironia mais cruel de suas histórias, a cama, batizada de *Alegria* e que simbolizava a modernidade e a fuga da tradição, torna-se, ironicamente, o lugar onde a tradição reivindica seu preço final. Nela, Aku-nna concebe, gesta e morre no parto, fechando um ciclo que a liga, fatalmente, às duas maldições que carregava: a de que ela era uma *ogbanje* – uma alma de passagem destinada a morrer jovem – e a crença de que uma mulher cujo dote não fosse pago morreria no primeiro parto.

Ao fugir com Chike sem que o preço de noiva fosse entregue, ela desafiou não apenas uma família, mas um código cultural profundo, pagando com a vida o preço dessa transgressão. Contudo, ao buscarem a liberdade longe de Ibuza, sua morte no parto não escapou ao peso das leis não escritas; apenas as cumpriram longe do olhar da aldeia, em que o mito se realizou e o amor juvenil se mostrou incapaz de vencer o destino traçado pela tradição, determinando, até no leito conjugal, os limites da vida e da morte.

Desse modo, ao trazer no título a prática de casamento que se baseia no *preço de noiva*, Emecheta remete a uma sociedade que acaba reduzindo a mulher apenas aos seus papéis sociais, como esposa e mãe. A narrativa demonstra, por meio das figuras de Ma Blackie e Aku-nna, que a culpa sempre recai sobre a mulher, seja pelo casal não ter filhos, seja pelo preço da noiva não ser pago (ainda que a não aceitação fosse especialmente uma decisão do homem da família, que se recusou a se unir a descendentes de escravizados), seja por simplesmente buscar sua autonomia.

Além disso, o romance tece uma crítica contundente ao sistema de castas, uma estrutura social discriminatória que relegava os *osu*, mesmo após sua libertação formal, a uma posição inferior na sociedade. Independentemente de seus méritos e conquistas, esses indivíduos jamais eram reconhecidos como membros plenos da comunidade. Muitos deles, inclusive, exerciam cargos admiráveis na cidade, a exemplo da família Ofulue.

Diante dessa realidade opressora, o casal encontra na fuga uma forma de se rebelar contra o sistema. No entanto, a morte de Aku-nna, como argumenta a própria autora em sua autobiografia, representa a tragédia inevitável que acompanha aqueles que desafiam as normas sociais de forma abrupta. Segundo ela, na primeira versão do romance, a história finalizava com o tradicional “felizes para sempre”. Entretanto, com o tempo e as experiências acumuladas, ela entendeu que a essência da existência está profundamente entrelaçada com a vida comunitária e o respeito às suas regras.

Transgredir essas normas significa buscar um caminho à parte, fora da ordem que sustenta o coletivo. Aku-nna, jovem e inexperiente, ainda não tinha a maturidade para compreender essa intrincada teia de relações.

Essa escolha da autora parece sugerir que, enquanto indivíduos isolados, somos pouco mais que fissuras num muro ancestral: visíveis, mas incapazes de abalar sua estrutura. É como se o desejo de mudança de uma jovem fosse apenas um sopro em meio a um vendaval, incapaz de mover as engrenagens da tradição.

Ao final do romance, a narrativa assume o tom de um conto popular moralizante, construindo um mito que visa submeter as meninas a uma ferramenta sutil de controle social: ao amedrontar as jovens, ele reprime qualquer forma de contestação às tradições igbo, ensinando-lhes, desde cedo, o preço da desobediência:

[...] a todas as garotas nascidas em Ibuza depois da morte de Aku-nna, contavam a história dela para reforçar os velhos tabus da terra. Se uma garota quisesse uma vida longa para ver os filhos dos seus filhos, ela tinha que aceitar o marido que sua gente escolhia para ela, e o preço de noiva devia ser pago. Se o preço de noiva não fosse pago, ela nunca sobreviveria ao parto do primeiro filho [...] (Emecheta, 2020, p. 215-216).

Aku-nna, em sua morte trágica, se torna a personificação dos dilemas vividos por indivíduos presos em embates culturais e das consequências devastadoras que tais confrontos podem acarretar. Sua partida, embora aparentemente insignificante diante da grandiosidade das tradições, carrega um simbolismo profundo: a representação da fragmentação de um mundo igbo *despedaçado*, como propõe Chinua Achebe.

Afinal, como nos mostra o nigeriano, em seu romance *O mundo se despedaça* (2019), a estrutura organizacional dos igbos também apresentava suas fraturas, o que foi conveniente aos homens brancos. Os que eram desprezados na sociedade ou que discordavam dela, sentiram-se confortáveis na nova lei, que assegurava que todos eram filhos de Deus e mereciam os mesmos direitos. Assim, viram na nova ordem colonial a promessa de igualdade e ascensão social.

Por outro lado, o nome da filha da protagonista, *Alegria*, pode ser interpretado como um símbolo de esperança e da possibilidade de coexistência entre os embates socioculturais, sugerindo uma projeção mais positiva para as gerações futuras. Apesar de apontar os efeitos nocivos da colonização no romance, a autora nos convida a reconhecer as marcas permanentes deixadas por esse processo na sociedade nigeriana. Além disso, Emecheta enfatiza a necessidade de reavaliar práticas excludentes, seguindo a perspectiva de Said (2011), que propõe uma reflexão sobre tradições e

costumes fundamentados em desigualdades e opressões, mesmo diante da necessidade de resistir à (neo)colonização.

Por isso, é crucial destacar a relevância dos movimentos das mulheres, especialmente porque muitos desses sistemas são fundamentados no patriarcado. Escritoras negras desempenham um papel essencial na desconstrução da narrativa romantizada do lar como um refúgio seguro. Conforme observado por Davies (1994), nas obras escritas por mulheres negras, o lar frequentemente se revela como um espaço de alienação e deslocamento, especialmente para aquelas que enfrentam as maiores consequências sob o peso das pressões sociais.

Por meio da escrita, as mulheres negras elaboram uma narrativa alternativa que questiona as concepções de comunidade, nação e identidade. Suas obras desafiam a romantização do lar ao expor as contradições e conflitos presentes na experiência das mulheres marginalizadas pela colonização e pelo patriarcado. Para Emecheta, escrever sobre o lar não é apenas uma forma de se conectar com um local físico e lembranças de suas origens, mas também de confrontar as realidades sociopolíticas que oprimem aqueles à margem da sociedade. Sua escrita é, portanto, um ato de resistência.

4.3 ADAH: DA NIGÉRIA PARA A INGLATERRA

Conforme já mencionado na Introdução desta tese, a ordem de publicação dos romances de Buchi Emecheta no Brasil diverge da ordem original de lançamento, pois em solo brasileiro *Cidadã de segunda classe* foi publicado antes de *No fundo do poço*. Essa escolha editorial provavelmente foi guiada por uma lógica cronológica, visto que *Cidadã de segunda classe* narra a trajetória da protagonista desde a infância na Nigéria até sua chegada à Inglaterra, finalizando com seu divórcio. Em contraste, *No fundo do poço* se inicia com a personagem já vivendo em Londres, divorciada e mãe solo de cinco crianças. É importante ressaltar que a análise dos dois romances será realizada em conjunto nesta seção por narrarem a história da mesma protagonista. Apesar de serem obras distintas, as situações abordadas em cada romance se complementam, formando um retrato mais completo da vida da personagem.

Os dois romances são, segundo Buchi Emecheta, a história de sua própria vida narrada como se fosse a trajetória de outra pessoa. Essa afirmação explica porque algumas discussões que serão apresentadas na análise literária a seguir poderão soar repetitivas, pois algumas delas já foram abordadas no subitem 2.5 desta tese, ao traçarmos a biografia da autora. Contudo, o objetivo deste trabalho é analisar o universo ficcional a partir de uma perspectiva intrínseca à obra. O foco não é uma leitura biográfica que busque aproximações ou distanciamentos da vida de Emecheta. Reconhecemos que a literatura, por natureza, não se prende à fidelidade daquilo que é real. Assim, ainda que algumas experiências narradas ressoem com a biografia da autora, a análise se concentra nos elementos ficcionais: suas regras, conflitos e significados internos.

Esse caminho metodológico não ignora, porém, a recorrente intersecção entre vida e ficção presente na obra da escritora nigeriana. Isso porque as aproximações entre a vida da autora e suas obras não se resumem a uma mera escolha estilística e individual. Escritores pós-coloniais, como Emecheta, frequentemente apresentam essa intersecção entre vivência e ficção, como já discutido no primeiro capítulo. Essa característica se alinha à teoria proposta pela escritora brasileira Conceição Evaristo (2020), que reconhece a interconexão entre a experiência pessoal do autor e sua produção literária.

Evaristo (2020) propõe uma reflexão sobre a construção de textos ficcionais a partir da *escrevivência* que, segundo ela, é con(fundir) escrita e vivência. Essa maneira de escrever, que é tanto inventividade quanto realidade, concentra-se em um narrar que não se limita à verdade, mas sim a uma mescla de inventividade e realidade, onde as experiências do autor se entrelaçam com as de seus semelhantes, tecendo um mosaico de pluralidade de vozes. Nesse contexto, a afirmação da identidade negra na literatura se torna crucial, não apenas como busca por igualdade de direitos, mas também como ferramenta de visibilidade e empoderamento, pois como ressalta Djamila Ribeiro (2019): “se não se nomeia uma realidade, nem sequer serão pensadas melhorias para uma realidade que segue invisível” (Ribeiro, 2019, p. 41).

É notório que a literatura, por muito tempo, esteve sob o domínio de um discurso hegemônico eurocêntrico, perpetuando narrativas geralmente protagonizadas por homens brancos e europeus. As mulheres, em especial as negras, eram relegadas a posições subalternas, quando sequer representadas. Em raros casos, assumiam papéis secundários de servidão ou domesticidade. Dessa forma, a literatura silenciou sistematicamente vozes e perspectivas diversas.

Em seu artigo *O que escondem os muros do universal*, Regina Dalcastagnè (2019), ao retratar a situação das mulheres escritoras, tece uma crítica contundente à hegemonia de representações literárias homogêneas e excludentes. Para a autora, nossas relações com o mundo são mediadas, em grande parte, pelas representações sobre ele, muitas vezes mais que pela própria realidade. Assim, a ausência de diversidade nas representações literárias perpetua estereótipos e invisibiliza as experiências e perspectivas de mulheres de diferentes origens, culturas e vivências. Delcastagnè (2019) defende, então, a necessidade de romper com os “muros do universal”, que, em sua visão, aprisionam a literatura em um conjunto limitado de ideias e imagens, muitas vezes eurocêntricas. Para superar essa armadilha, a pesquisadora propõe a valorização de uma Literatura mais representativa, inclusiva e autêntica, capaz de espelhar a riqueza e a complexidade da realidade humana em toda sua diversidade.

Nesse panorama, as obras de autoras como Buchi Emecheta emergem como um sopro de ruptura, tecendo um mosaico de pluralidade de vozes que entrelaçam o individual e o coletivo, o passado e o presente. Por meio de suas personagens, a autora nos convida a mergulhar em realidades distintas, marcadas pela interseccionalidade de raça, gênero e classe social. Ademais, ao abordar temas como a diáspora, o racismo estrutural e o patriarcado, sua obra revela as múltiplas formas de discriminação que afetam as mulheres negras em diferentes contextos, suas formas de luta e resistência e a construção de suas identidades.

A temática da diáspora, recorrente na obra de escritores pós-coloniais e imigrantes, assume um papel central na narrativa de Emecheta, conferindo à sua escrita a complexidade de suas personagens. Elas não se

encaixam em categorias rígidas; são seres em constante transformação, moldadas especialmente por suas posições hibridizadas, vivenciando processos de desenraizamento e adaptação. É nesse contexto que se insere a personagem Adah, cuja trajetória migratória para a Inglaterra constitui o eixo central da obra a ser analisada a seguir, permitindo examinar, a partir de sua experiência, os impactos da diáspora na formação subjetiva, social e cultural da mulher negra.

4.4.1 A caneta que redesenha o mapa da própria vida

A experiência migratória, especialmente no contexto da diáspora pós-colonial, reconfigura de modo profundo as noções de pertencimento e identidade. O deslocamento entre territórios implica não apenas uma travessia geográfica, mas também um processo contínuo de negociação simbólica, no qual o sujeito passa a habitar espaços marcados pela ambiguidade, pela instabilidade e pela persistente sensação de não pertencimento.

O sentimento de inadequação que atravessa a trajetória de Adah, entretanto, não emerge apenas da experiência enquanto estrangeira. Antes mesmo de qualquer deslocamento transnacional, a personagem já estabelece uma relação instável com os espaços que habita, vivenciando um deslocamento que se manifesta no próprio território de origem. Essa experiência inicial antecipa, de certo modo, as tensões que serão aprofundadas posteriormente na diáspora, funcionando como um elemento estruturante de sua formação subjetiva.

Adah enfrenta, desde a infância, um conflito que se divide entre Lagos, onde nasceu, e Ibuza, terra de sua família, cuja beleza, pureza e gentileza eram constantemente exaltadas pelos pais. Essa ambiguidade gera confusão sobre o lugar ao qual realmente pertencia, pois “[...] sempre que alguém dizia a Adah que Ibuza era a sua cidade, ela sentia dificuldade em entender [...]” (Emecheta, 2018, p. 11). Em contraponto, Lagos surge como um espaço hostil, em que “[...] Adah passou a considerar o fato de ter nascido num lugar abandonado por Deus, como Lagos, uma desgraça [...]” (Emecheta, 2018, p. 11).

A semente desse sentimento de não pertencimento tem, portanto, suas raízes no primeiro deslocamento que Adah sofre indiretamente, visto que sua família se muda da área rural de Ibuza para a capital, embora a menina já tenha nascido em Lagos. Nesse momento do romance, ambientado durante os anos finais de colonização britânica, aproximadamente entre os anos quarenta e cinquenta, as populações rurais estavam cada vez mais convencidas de que o futuro da nação estava na capital.

Dados apresentados por Raphael Chijioke Njoku (2016) ilustram o aumento exponencial da população igbo em centros urbanos durante o período colonial. Segundo o pesquisador, no início dos anos 1950, a população de igbo em Lagos, por exemplo, aumentou de 264 para 26.000. As pessoas

eram atraídas, principalmente, pela disponibilidade de empregos assalariados e oportunidade de estudos. A família de Adah é retratada justamente nesse contexto. O motivo que levou a família a migrar para a capital muito provavelmente se deu pela busca por melhores condições de vida, especialmente em função do futuro promissor do irmão de Adah, Boy, pois em Lagos estavam concentradas as melhores escolas ocidentais.

Njoku (2016) argumenta que a educação ocidental, além de preparar os indivíduos para navegar na nova ordem socioeconômica e política, também deu origem a uma nova classe social: a elite letrada. Essa elite, exposta aos atrativos dos novos sistemas político e econômico, viu na capacidade de falar e escrever uma ferramenta poderosa para comunicar suas ideias, moldar a opinião pública, mobilizar a população e, no contexto étnico, impulsionar ações políticas e sociais.

A chegada da educação ocidental e do cristianismo na sociedade igbo provocou, portanto, inúmeras mudanças sociais. De acordo com Chuku (2016), não apenas em decorrência das dinâmicas de classe social, como também as de gênero. De um lado, a educação das meninas e mulheres era direcionada para os serviços domésticos, confinando-as ao espaço privado e reprodutivo. O aprendizado das ciências e novas tecnologias, por outro lado, era reservado aos meninos e rapazes, preparando-os para assumir cargos de liderança e poder.

Imersa nas novas dinâmicas da capital, a família de Adah se vê como uma planta desarraigada, incapaz de se enraizar no novo solo. Esse sentimento de inadequação é transmitindo para a menina. As palavras de seus pais revelam a profunda aversão à metrópole e aos iorubás: “[...] seus pais diziam que Lagos era um lugar ruim, ruim para criar os filhos porque ali as crianças começavam a falar com o sotaque iorubá-ngbati. Ruim porque era uma cidade com leis, uma cidade onde a Lei determinava tudo. [...]” (Emecheta, 2018, p. 12)

O que a narrativa de Emecheta captura, na percepção aguçada da família de Adah, é justamente o fenômeno que estudiosos como Njoku (2016), com base em Elizabeth Isichei, identificam como o momento de formação da identidade étnica igbo. Segundo o teórico, essa identidade foi articulada pelas diásporas que emergiram com a introdução das instituições ocidentais nos centros urbanos. Em busca de poder e oportunidades, os migrantes igbos se depararam com um cenário de disputas étnicas, no qual a língua e a cultura se tornaram marcadores identitários cruciais. Desse modo, a identidade igbo, assim como a de muitos outros grupos étnicos, foi um processo de construção social que envolveu imposição, invenção e apropriação.

Foi nesse contexto que as cidades nigerianas testemunharam a proliferação de estruturas familiares que transcendiam os limites tradicionais de linhagem. A participação nessas redes, embora teoricamente voluntária, tornava-se crucial para o reconhecimento social e étnico do indivíduo. Negar-se a se identificar com seus parentes era visto como um ato de rebelião e marginalização.

É nesse cenário de negociações identitárias que Adah começa a forjar sua trajetória. Mas sua posição é mais complexa que a de seus pais: se eles resistem à assimilação cultural preservando marcadores igbos, ela precisará lidar também com a impossibilidade de se enquadrar nos papéis de gênero que a educação ocidental reforça, experimentando um duplo deslocamento: étnico e de gênero. Essa condição de estar entre mundos pode ser compreendida à luz do que Bhabha define como *entre-lugar* ou, nas palavras de Chinua Achebe (2012), a *posição do meio-termo*. Assim, o sonho de Adah de frequentar a escola, por exemplo, a distingue do entorno e prenuncia uma trajetória singular, evidenciando a tensão entre desejo individual e expectativas sociais:

A escola era uma coisa que os igbos levavam muito a sério. Estavam se dando conta depressa de que só o estudo poderia salvá-los da pobreza e da doença. Todas as famílias igbo providenciavam escolas para os filhos. Mesmo assim, em geral a preferência ficava com os meninos. Por isso, embora Adah já estivesse com uns oito anos, a família ainda discutia se seria adequado mandá-la para a escola. [...] Não demorou e o irmão mais moço de Adah, Boy, começou a frequentar a escola” (Emecheta, 2018, p. 13).

O trecho explicita que o acesso à educação, embora valorizado, era seletivo e marcado pelo gênero. Como já discutido, para uma menina desfavorecida essa aspiração era uma exceção, uma vez que as estruturas patriarcais – reforçadas pelo domínio colonial britânico – privilegiavam a educação dos meninos, destinados a ocupar os cargos sociais mais importantes. Nesse contexto, uma família pobre dificilmente investiria nas filhas, direcionando seus recursos preferencialmente aos filhos homens, vistos como capazes de garantir um futuro mais promissor à família. Desse modo, as meninas eram relegadas a uma posição marginal e socialmente desvalorizada.

Essa marginalização se manifesta em diferentes momentos da vida de Adah, desde seu nascimento até sua luta em desmistificar o papel como cidadã de segunda classe, ao migrar para a Inglaterra. A data exata de seu nascimento é incerta, envolta em um véu de descaso, como se sua chegada ao mundo não tivesse importância. Adah era vista como uma decepção para sua família e comunidade, pois “[...] uma menina que havia chegado quando todos esperavam e previam um menino. Assim, já que era um desapontamento tão grande para os pais, para a família imediata, para a tribo, ninguém pensou em registrar seu nascimento. [...]” (Emecheta, 2018, p. 11).

Apesar das barreiras socialmente impostas, Adah ansiava por realizar seu sonho de estudar:

[...] Toda vez que levava Boy ao Instituto Ladi-Lak, que era o nome da escola, Adah se posicionava junto ao portão para olhar todas as suas amigas em fila junto à entrada da escola [...]. Na época, mais de metade das crianças da escola era de igbos, que naquele momento se sentiam altamente motivados pelos

valores da classe média. Adah ficava ali, olhando, cheia de inveja. [...] (Emecheta, 2018. p. 14).

Determinada, ela se recusa à passividade e ao silêncio, ainda que isso significasse desafiar as expectativas e normas sociais que a cerceavam. Movida por essa convicção, começa a traçar planos para frequentar a escola. Na primeira tentativa, foge de casa e segue sozinha até a Escola Metodista, mais próxima e, em seu entendimento, mais acessível financeiramente que a escola de Boy. Alimenta a esperança de que, se sua família cedesse ao seu desejo de estudar, os custos seriam menores, ampliando assim as possibilidades de ver seu sonho realizado.

Ao perceberem o sumiço da menina, os pais correm à delegacia para registrar o ocorrido. Lá, a mãe é severamente punida por sua suposta distração, um reflexo cruel do sexismo que imperava na sociedade nigeriana colonial, que concentrava na mulher toda a culpa pela educação dos filhos. Quando encontram a garota, a própria polícia, impressionada com sua motivação, aconselha a família a matriculá-la na escola. A mãe, ainda relutante, acata o conselho, mas acredita que bastariam dois anos: tempo para a menina aprender a assinar o nome e contar, antes de sair e aprender a costurar, seguindo seus próprios passos.

Contudo, a vida de Adah, já marcada por desafios, toma um rumo ainda mais sombrio com a morte de seu pai. Seguindo a tradição igbo, a mãe da personagem é “herdada” pelo cunhado e a menina é obrigada a assumir o papel de criada da casa. Em seu artigo *The Ethic of Reciprocity as a Tactic for Restoring Human dignity vis-a-vis the experience of widows in Nigeria*, Ikechukwu Anthony Kanu (2011) faz uma análise sobre os rituais praticados contra as viúvas igbo na Nigéria. Entre essas práticas, ele aborda a herança de viúvas, onde elas podem ser obrigadas a se casar com o irmão do marido, especialmente se ainda forem jovens e bonitas. Se a viúva se recusar, pode ser expulsa sem receber parte dos bens do marido. Se se casar, ela se torna a segunda ou terceira esposa e precisa lidar com as dificuldades do casamento poligâmico. Além disso, qualquer fortuna que a viúva tenha conquistado com ele, por menor que seja, pode ser confiscada pelos parentes do falecido. No entanto, essas experiências não são universais para todas as viúvas, pois, segundo o intelectual, o nível de educação, estabilidade financeira, status social e ambiente cultural da mulher têm influência.

Complementando as palavras de Kanu, Evaristus Ifeanacho (2023), em seu artigo *Widowhood ritual in Igboland in dialogue with Christian Faith*, argumenta que, em algumas comunidades africanas, as viúvas podem ser compelidas a entrar em novas uniões conjugais com um parente do sexo masculino ou podem ser proibidas de se casar novamente, mesmo que desejem fazê-lo. Nessas situações de herança de viúvas, elas podem ser passadas para um dos irmãos de seu falecido marido ou ainda para outros parentes próximos do sexo masculino, mantendo uma conexão contínua entre

ela, seus filhos e a família do falecido. Através dessa prática, o cunhado se torna seu parceiro sexual legítimo e os filhos dessa união continuarão a carregar o sobrenome da família.

Em mais uma reviravolta do destino, a protagonista se vê diante de um novo deslocamento, mudando-se para um lar amistoso, em contraste com o anterior. Segundo seus relatos, seu pai era um homem afetuoso, criando com ela um laço muito mais forte do que o da própria figura materna. O tio, por sua vez, impunha à sobrinha tarefas domésticas e se opunha a seu desejo de estudar, posição contrária à de seu pai. Sua tenra idade parece ter sido o único fator a mantê-la na escola: ainda era jovem demais para se casar.

Embora a educação de Adah representasse um investimento capaz de, no futuro, valorizar seu dote de esposa, os recursos familiares eram direcionados para Boy, seu irmão. Assim, Adah se via transformada em sacrifício, assistindo seus próprios sonhos serem relegados a um plano secundário:

“[...] alguém argumentou que, quanto mais tempo ela ficasse na escola, maior seria o dote que seu futuro marido pagaria por ela. Afinal, era jovem demais para se casar, pois estava com mais ou menos nove anos, e além disso o dinheiro extra a ser obtido com ela arremataria os gastos com Boy. Assim, por enquanto Adah permaneceria na escola” (Emecheta, 2018, p. 27).

A paz, no entanto, dura pouco. Ao completar onze anos, começaram a perguntar quando ela iria sair da escola e se casar. Os primos, assim como sua mãe, estavam convencidos de que os melhores pretendentes seriam os homens mais velhos. Segundo sua mãe, “homens mais velhos cuidavam melhor das esposas que os jovens e instruídos, mas Adah não gostava deles” (Emecheta, 2018, p. 29). Diante dessa situação, a personagem começa a refletir sobre as normas dos casamentos e diz para si mesma que

[...] nunca na vida se casaria com homem nenhum, rico ou pobre, a quem tivesse de servir as refeições de joelho dobrado: não admitiria viver com um marido a quem tivesse de tratar como amo e chamar de “senhor” mesmo quando ele não estivesse ouvindo. Sabia que todas as mulheres igbo faziam isso, mas nunca agiria assim! (Emecheta, 2018, p. 29).

A passagem acima evidencia a rebeldia de Adah contra os costumes arraigados em sua cultura igbo, recusando-se a se submeter à subserviência esperada de uma esposa. Essa postura desafiadora a coloca em uma encruzilhada entre dois mundos distintos: a cultura ocidental, que ela absorve na escola, e a cultura igbo, da qual faz parte desde o nascimento. Vivendo nessa confluência cultural, Adah desenvolve um senso crítico aguçado sobre as normas e expectativas sociais, o que reforça sua visão questionadora sobre as dinâmicas de poder e gênero dentro de sua comunidade.

Ao recusar seus pretendentes, a menina demonstrava sua negação em se submeter a um destino pré-determinado. Sua postura singular a tornava alvo de olhares enviesados e de rótulos como “diferente”. Mas sua resistência não podia, contudo, se dar por meio do enfrentamento direto ou da negociação, especialmente devido ao seu gênero e à sua idade. Em vez disso, Adah usava as armas que estavam ao seu alcance: o escárnio e a pequena sabotagem:

[...] bastava ela avistar um daqueles “carequinhas” de calça branca engomada para começar a cantar canções nativas sobre a malvadeza dos velhos carequinhas. Quando isso não dava resultado, ia até o quintal e furava os pneus das bicicletas dos pretendentes [...] (Emecheta, 2018, p. 29-30).

O maior temor de Adah era ter seus estudos interrompidos pelo casamento. A mera possibilidade de ver seus sonhos desfeitos a perturbava, e a incerteza sobre como custear sua educação a angustiava ainda mais: “a ideia de ter de sair da escola no fim do ano a atormentava a tal ponto que Adah perdeu peso [...]” (Emecheta, 2018, p. 30). Em meio à aflição, uma luz de esperança surgiu: “[...] o sorriso da Presença se abriu quando o diretor da escola de Adah anunciou as listas de escolas secundárias disponíveis [...]” (Emecheta, 2018, p. 30). As palavras da Presença, um guia espiritual com quem Adah se sentia profundamente conectada, ressoaram em seus ouvidos: “[...] “Você vai, precisa ir, e para uma dessas escolas mais importantes; e não apenas vai para uma dessas escolas, como será uma das melhores alunas” [...]”. (Emecheta, 2018, p. 30).

Com as palavras gravadas a fogo no peito, Adah decidiu que entraria na escola secundária. Entre ela e o sonho, porém, erguiam-se dois obstáculos: o exame de admissão e a taxa de inscrição. Sem poder recorrer à família, arquitetou um plano arriscado. Mentiu. Disse ter perdido o dinheiro para comprar alimento. Suportou a fúria do primo, os golpes, a dor. Permaneceu firme. Por dentro, um silencioso contentamento: o primeiro passo estava dado. Restava a aprovação que, para ela, significava mais do que seguir o sonho da educação. A escola, sendo internato, seria seu refúgio de estudo, e a bolsa, o passaporte para sua independência. Já não precisaria depender de ninguém financeiramente. Era, enfim, um ato de libertação.

E, como sinal de que seu esforço e risco não foram em vão, o resultado não poderia ter sido mais favorável. Era a confirmação de que, mesmo na ausência do pai cujo apoio lhe faltava, ela poderia forjar o próprio destino:

Adah tinha consciência de que desde a morte de Pa ninguém estava interessado nela. Mesmo que tivesse fracassado, encararia o fato como um dos tropeços da vida. Só que não fracassou. Não apenas foi aprovada nos exames de admissão, como obteve uma bolsa plena. Nunca ficou sabendo se havia

tirado o primeiro ou o segundo lugar, ou mesmo o terceiro, mas esteve entre as melhores alunas daquele ano (Emecheta, 2018, p. 34).

Conquistando a bolsa de estudos, Adah frequentou a escola até os dezesseis anos. À medida que o término de seus estudos no internato se aproximava, seu foco principal era ingressar na universidade. No entanto, ela se deparou com a dura realidade da capital: “[...] em Lagos, na época, os adolescentes não podiam morar sozinhos e se, por acaso, para completar, esse adolescente fosse uma menina, viver sozinha significava ir atrás de encrenca. Em suma, Adah teria de se casar” (Emecheta, 2018, p. 35). Ela adiou ao máximo o fato de ter de se casar tão jovem, mas, naquele momento, diante das regras sociais e da falta de opções, a personagem foi empurrada para um caminho que não era propriamente o que desejava: o matrimônio.

De algum modo, porém, Adah encontrou uma maneira de transgredir as regras de sua comunidade mais uma vez. Em vez de ceder às imposições da família e aceitar um dos pretendentes mais velhos – escolhidos unicamente por terem dinheiro para pagar um alto valor por seu dote –, ela tomou as rédeas do próprio destino outra vez e se casou com um jovem estudante de quem gostava:

Adah felicitou-se pelo casamento. Pelo menos ele não era um dos carequinhas; também não era um “homem feito” na época, embora não houvesse dúvida de que um dia seria. Para Adah, a grande vantagem era que poderia continuar estudando no seu próprio ritmo. Extraía grande satisfação também do fato de Francis ser pobre demais para pagar as quinhentas libras do dote de esposa que Ma e os outros membros da família estavam pedindo. [...] A ira de sua gente foi tanta que nenhum dos parentes compareceu ao casamento (Emecheta, 2018, p. 35).

4.4.2 A acolhida fria na Inglaterra idealizada

Após o casamento, Adah floresceu em um novo capítulo de sua vida. Conseguiu um emprego na biblioteca do Consulado Americano, desfrutando de uma vida confortável e próspera. Com seu trabalho, ela sustentava não apenas a si mesma, mas também o marido e os familiares dele. No entanto, a independência financeira de Adah gerou o primeiro sinal de rachadura em seu relacionamento. Sentindo-se diminuído pela inversão de papéis e acuado pelo sucesso da esposa, o peso de não ser o provedor absoluto começou a corroer o orgulho de Francis. Desorientado, decidiu seguir a tradição igbo e buscar o conselho do pai, acreditando que a sabedoria dos mais velhos poderia iluminar seu caminho. O discurso paterno, embora ponderado, não era isento de interesses, pois Adah era a principal fonte de renda da família. Com palavras cuidadosamente escolhidas, ele instruiu o filho sobre o caminho a seguir:

“Você é um homem muito tolo, sabe? O que ela vai fazer com o dinheiro? Levar para a família dela? Uma família que não se deu nem ao trabalho de felicitá-la pelo nascimento da bebê Titi? Parentes que não se preocuparam em saber se ela estava viva ou morta? O dinheiro é para vocês, não está vendo? Deixe que ela vá trabalhar para um milhão de americanos e que traga o dinheiro para cá, para esta casa. Sorte sua. Você escolheu uma beleza de noiva, filho” (Emecheta, 2018, p. 36).

A reação de Francis pode ser compreendida à luz da análise de bell hooks (2018). A estudiosa correlaciona o desemprego e a baixa renda masculina com uma profunda sensação de perda de poder em uma estrutura patriarcal. Nesse sistema, que associa o valor do homem à sua posição profissional e ao domínio sobre as mulheres, a superioridade financeira da parceira é muitas vezes interpretada como uma diminuição direta de seu status e masculinidade. A insegurança de Francis era, portanto, menos sobre as necessidades da família – afinal, eles prosperavam – e mais sobre a subversão de uma ordem social na qual ele acreditava ter um lugar fixo de autoridade.

Se o sucesso de Adah já era um problema para Francis, ele não poderia nem conceber o verdadeiro sonho que ela abrigava no peito, pois a aparente estabilidade que ela construía era, na verdade, um paliativo. Desde muito antes do casamento, Adah nutria uma ambição que considerava quase impronunciável:

[...] fez uma promessa secreta para si mesma: um dia iria ao Reino Unido. Sua chegada ao Reino Unido seria o pináculo de suas ambições. Não ousava contar a ninguém; podiam concluir que era preciso mandar examinar a cabeça dela, ou algo do tipo. Uma garotinha como ela, com um pai que não passava de empregado na ferrovia e uma mãe que não sabia coisa alguma além da Bíblia [...]” (Emecheta, 2018, p. 23).

A prosperidade atual, portanto, não a realizava. Era um conforto, sim, mas também uma gaiola dourada que a distanciava de seu objetivo maior. Para a personagem, aliás, o Reino Unido não era apenas uma “promessa secreta”, mas um sonho cultivado desde sua infância. A semente dessa inspiração foi plantada por seu pai, que tecia imagens idealizadas sobre essa terra distante, envolta em um véu de mistério e admiração:

[...] O nome “Reino Unido”, quando pronunciado pelo pai de Adah, tinha um som tão pesado... o tipo de ruído que se associa a bombas. Um som tão grave, tão misterioso, que o pai de Adah sempre o pronunciava com voz contida e com uma expressão tão respeitosa no rosto que até parecia estar falando de Deus Santíssimo. Sem dúvida, ir ao Reino Unido era como fazer uma visita a Deus. Ou seja, o Reino Unido devia ser uma espécie de Paraíso (Emecheta, 2018, p. 12).

Além do sonho alimentado pela reverência paterna, Adah nutria em seu interior uma inquietação constante com o seu papel enquanto mulher. As escolas ocidentais que frequentou durante a infância e juventude possivelmente favoreceram a construção desse retrato idealizado da Inglaterra, um país pintado em tons de liberdade e igualdade, erguendo-se como um farol em meio ao mar de questionamentos. Estava constantemente dividida entre as obrigações impostas por sua posição social e o desejo ardente de se libertar das amarras da tradição que julgava injustas. A rachadura causada por seu emprego era apenas o primeiro sinal visível de uma incompatibilidade muito mais profunda: enquanto Francis lutava para manter um mundo tradicional onde ele fosse o centro, Adah, mesmo sem o dizer em voz alta, já havia escolhido um horizonte muito mais amplo.

Aos poucos, contudo, o sonho foi ganhando contornos possíveis, a imagem da Inglaterra se tornava mais vívida, transbordando do reino da fantasia para se configurar como uma possibilidade palpável. E foi justamente o seu bom salário – a mesma fonte de discórdia no lar – que começou a alimentar, em segredo, a concretude desse projeto. Assim, quando Adah finalmente ousou trazer à tona o assunto com Francis, já não o fez como um devaneio, mas como um plano estruturado: ela propôs que ele partisse primeiro, enquanto ela permaneceria em Lagos, mantendo o emprego, sustentando a casa e economizando para, enfim, seguir com os filhos e reunir-se a ele no novo mundo.

Francis, por outro lado, nutria receios quanto à mudança e, mais uma vez, buscou refúgio nos conselhos paternos. A ideia de Adah acompanhá-lo, contudo, não agradou ao pai. As razões por trás da discordância, embora não explicitadas na narrativa, sugerem tanto uma postura machista quanto um interesse financeiro na permanência da nora. O mais provável, no entanto, é que ambos os fatores tenham influenciado sua decisão. Na visão do sogro, a jovem deveria permanecer na Nigéria, custeando os estudos de Francis em Londres e aguardando seu retorno em três anos. Para evitar conflitos e manter viva a possibilidade de sua própria partida, Adah acata a proposta externamente, mas em seu íntimo traça um plano determinado: “[...] Antes de mais nada, Francis precisava partir; em seguida ela se dedicaria a fazer a cabeça dos sogros, e se dedicaria a isso com todas as suas forças, até convencê-los a deixá-la partir” (Emecheta, 2018, p. 42).

Esse plano revela não apenas a determinação de Adah, mas também uma sabedoria prática nascida de sua dupla inserção cultural. Ela não rejeita abertamente a tradição – isso seria um suicídio social –, mas tampouco aceita passivamente o papel que lhe querem impor. Em vez disso, ela manobra dentro do sistema, usando a paciência e a persuasão como suas armas. É nesse espaço entre o tradicional e o “moderno” que sua identidade se constrói, tecendo pontes sutis entre os dois mundos. Essa postura singular se manifesta de maneira evidente na despedida de Francis para a Inglaterra, marcada por dois momentos distintos.

O primeiro momento significativo se dá durante o ritual de despedida que precede a partida de Francis. Adah observa atentamente os familiares: um parente ora ao Rio Oboshi, enquanto a mãe de Francis oferece noz-de-cola, cujos cacos são cuidadosamente dispostos em um círculo no chão. Uma longa oração é entoada à deusa de Ibuza, pedindo proteção e prosperidade para a jornada do marido. Todavia, “[...] essa parte confundiu Adah. Então Oboshi era responsável pelas vidas das pessoas até mesmo quando elas estavam na Inglaterra? [...]” (Emecheta, 2018, p. 42-43).

Essa dúvida leva a personagem à constatação de que o problema residia no fato de as pessoas acreditarem em todos os seres transcendentais, pois “[...] não tinha como saber quando estava despertando a ira de algum deles. Por exemplo, será que ao mascar a noz-de-cola ofertada a Oboshi eles automaticamente se transformavam em inimigos de Jeová?” (Emecheta, 2018, p. 43). Ou seja, perdida nesse mar de crenças conflitantes e incertezas, Adah questiona a hibridização religiosa presente em seu entorno, incerta sobre a viabilidade de manter uma postura intermediária ou a qual dos lados se entregar.

O segundo momento ocorre quando os familiares de seu esposo a observam com desconfiança quando ela se despede do marido no aeroporto. Esperava-se que uma esposa chorasse ao ver o marido partir, um ritual de afeto e dor que ela não cumpriu:

Os parentes enxugaram os olhos e olharam espantados para Adah. Qual era o problema dela? Esposas choravam na presença dos maridos que iam viajar, não depois deles partirem, quando já não podiam ver as lágrimas delas! Ninguém disse nada. Afinal, quem ia fornecer o dinheiro era ela: tinha direito a uma certa dose de excentricidade. [...] (Emecheta, 2018, p. 45).

Assim, o silêncio que se seguiu à pergunta revela o interesse daqueles a sua volta. Adah possuía um bom emprego, algo para poucos nigerianos, especialmente mulheres. Era ela quem sustentava toda a família e, desse modo, sua renda lhe concedia o direito de agir “estranhamente”. Como argumentaram, “[...] o fato de uma pessoa tão jovem ser capaz de ganhar tão bem quanto Adah bastava para levar essa pessoa a atitudes exageradas [...]” (Emecheta, 2018, p. 45). As lágrimas, que surgiram em um momento considerado inadequado pelas expectativas sociais, mal sabiam, não eram pela partida de Francis, mas sim pela iminente separação de sua terra natal:

“[...] O país onde Pa estava enterrando e onde Ma jazia em silêncio eterno. Da vida que conhecera um dia, só restavam Boy e ela. Uma vida que nunca mais seria a mesma. As coisas estavam fadadas a mudar, para o bem ou para o mal, mas com certeza nunca mais seriam as mesmas” (Emecheta, 2018, p. 48).

Em *Reflexões sobre o exílio*, embora Said (2003) teça comentários sobre a experiência de um exilado, é possível fazer um paralelo com a condição de Adah, especialmente pelo sentimento de perda que ela antecipa para o futuro, mas que já se manifesta intensamente no presente. Segundo o teórico, o exílio é uma condição amarga e complexa que leva os sujeitos a um confronto interno, obrigando-os a refletir sobre sua própria existência, mesmo que isso seja extremamente doloroso. Trata-se de “[...] uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser superada” (Said, 2003, p. 46).

Assim, a despedida de Francis vai muito além de um adeus conjugal; é um rito de passagem que explicita a jornada interior de Adah. Através de seu estranhamento silencioso e de suas lágrimas deslocadas, vislumbramos uma personagem cuja identidade é negociada muitas vezes de maneira conflituosa. A angústia que a toma, na verdade, é o luto por uma vida e um “eu” que, como ela mesma pressente, “nunca mais seriam os mesmos”. A análise de Said (2003) sobre a dor do desenraizamento encontra, na experiência íntima de Adah, sua comprovação mais vívida: a perda do lar começa na sensação de não pertencimento, mesmo quando ainda se está em casa.

O período entre a despedida de Francis e a própria partida de Adah para a Inglaterra foi marcado pela persistência da personagem em transformar seu plano em realidade. Meses depois, com a aprovação de Francis na primeira fase dos exames universitários, a oportunidade finalmente surgiu. A chama da ambição, até então alimentada em segredo, pôde irromper abertamente. Convencendo o marido e os sogros, ela embarca em sua jornada rumo ao Reino Unido. Com a mente repleta de sonhos e o coração transbordando de confiança, ela adquire passagens de primeira classe, acreditando que essa era a realidade da vida no país estrangeiro:

[...] o fato dela estar ali, no setor da primeira classe, parecia dar-lhe um gostinho do que estava por vir. Deus ajudaria Boy, assim como a ajudara. Confiou os filhos à enfermeira e relaxou. Era agradável ser tratada como uma pessoa da elite, o status que estavam construindo. [...]” (Emecheta, 2018, p. 49).

Ao desembarcar em solo inglês, contudo, Adah se depara com uma realidade que a atinge como um soco no estômago. A recepção fria e distante que recebe a deixa estarecida, levando-a a recordar a alegria e a animação vivenciadas em portos como Takoradi, Freetown e Las Palmas. O contraste é profundamente perturbador, pois “[...] Liverpool era cinza, enfumaçada e aparentemente desabitada por humanos. [...]” (Emecheta, 2018, p. 54). Apesar desse frígido acolhimento, Adah se manterá firme em sua decisão, especialmente porque acreditava que os filhos “[...] tinham de receber uma educação inglesa e por isso ela estava disposta a tolerar a mais fria das acolhidas [...]” (Emecheta, 2018, p. 54).

No entanto, os desafios não se limitam à frustrante recepção inicial. A jornada de Adah na terra prometida se transforma em um mar de provações. Francis, que deveria ser seu lar e seu refúgio, torna-se sua primeira grande barreira. Adah se depara com um homem mudado, o que a deixa desconfortável e confusa. Essa relação de estranhamento entre eles se intensifica quando Adah questiona uma frase dita pelo marido. O ato de questioná-lo leva Francis a acusá-la de ter se tornado atrevida devido à separação, insinuando que mulheres africanas não possuem o direito de questionar seus maridos.

Nesse momento, Adah fica em silêncio, engolindo em seco as palavras diante da arrogância masculina. A irritação na voz de Francis ecoa como um manifesto na cabeça dela: “[...] os machos africanos têm o direito de vir para a Inglaterra para ficar civilizados, só que esse privilégio ainda não foi concedido às fêmeas [...]” (Emecheta, 2018, p. 55). A condição de Adah se articula com a reflexão de Gayatri Chakravorty Spivak (2010) acerca da mulher colonial, sujeito cuja voz é sistematicamente silenciada e marginalizada. Enquanto Adah enfrenta o desafio de ser questionada por seu direito de expressão, o comentário de seu marido ressalta a maneira como as mulheres africanas são inferiorizadas.

Esse episódio exemplifica a intersecção entre subalternidade, gênero e colonialismo. Como mulher africana, Adah sofre uma dupla opressão: a colonial e a patriarcal, que anula seu direito de contestação. Spivak (2010) observa que o projeto imperial reforça estruturas sexistas, obscurecendo ainda mais a condição da subalterna e silenciando sua voz, simultaneamente abafada pelos sistemas coloniais e patriarcais. A posição de Adah materializa, assim, essa marginalização sobreposta, que lança a mulher colonial a uma periferia ainda mais profunda.

Em outro momento de discussão com a esposa, Francis perde a paciência e levanta a mão para golpeá-la, expondo sua necessidade de controle. Na Nigéria, tal atitude seria inaceitável para os pais dele, que consideravam-na uma “[...] galinha dos ovos de ouro [...]” (Emecheta, 2018, p. 58). Na Inglaterra, porém, longe das amarras familiares e comunitárias, Francis se sentia livre para impor sua vontade, pois “[...] finalmente estava livre dos pais, estava livre para fazer o que bem entendesse, e nem centenas de Adahs juntas haveriam de podar sua nova liberdade [...]” (Emecheta, 2018, p. 58).

Nesse cenário de violência e controle, a insatisfação com as condições de vida passa a se articular com o comportamento opressivo de Francis. Durante uma discussão acalorada sobre as acomodações precárias, irritado, ele desloca sua frustração para Adah e proclama que não importa o quão extraordinário você fosse na Nigéria, “[...] no dia em que chega à Inglaterra vira cidadã de segunda classe [...]” (Emecheta, 2018, p. 58).

Cidadãos de segunda classe podem ser entendidos à luz do que propõe Said (2003). Para ele, além da fronteira entre “nós” e “os outros”, existe um território hostil: o do não pertencimento. Esse

espaço, antes reservado para o banimento de indivíduos em tempos passados, agora acolhe multidões de refugiados e deslocados na era moderna. O teórico argumenta que, na atualidade, a figura do colonizado se estende para além das antigas colônias, abrangendo uma gama ampla de grupos marginalizados e oprimidos, incluindo mulheres, classes exploradas e outras minorias. O vocábulo, longe de ser meramente descritivo, reforça a posição secundária desses grupos.

Desse modo, as identidades artificiais, como britanicidade ou africanismo, sustentada por uma falsa ideia de pureza e imutabilidade, serve como ferramenta para perpetuar a distinção entre superiores e inferiores. Essa divisão artificial, enraizada no passado colonial, continua a influenciar o mundo atual, expandindo a categoria dos marginalizados para incluir novos grupos e contextos, mas perpetuando a mesma lógica de exclusão e subordinação.

Francis ficara tão condicionado a essa condição de “cidadão de segunda classe” que não só estava fazendo jus a ela como sentindo prazer com a situação, pressionando a esposa a conseguir um emprego subalterno em uma fábrica. Contudo, Adah se recusava a aceitar essa imposição porque isso significava negar sua identidade e suas árduas conquistas. Afinal, ela possuía diversos diplomas, tanto de nível básico quanto de secundário e profissional, além de experiência na área.

Suas qualificações transcendiam as expectativas que lhe infligiam e por isso rejeitava um emprego ínfimo, que nem exigia ser alfabetizada. A resistência crescia ao saber que seus colegas seriam iorubás, grupo que tradicionalmente despreza os igbos. Tudo se tornou insustentável quando Francis, em vez de apoiá-la, aliou-se aos outros homens para pressioná-la, pois “[...] Francis se dava muito bem com eles, e eles insistiam com Francis para que ele a obrigasse a aceitar o tipo de trabalho considerado adequado para as mães de família, em especial as negras” (Emecheta, 2018, p. 60). Sua recusa, assim, era um duplo ato de resistência: contra a degradação racial do trabalho e contra a cumplicidade patriarcal que a queria confinar a um papel subalterno.

4.4.3 “Não aceitamos pessoas de cor”

As dificuldades encontradas relacionadas ao matrimônio e ao emprego se estendem para a questão da moradia. Em carta, Francis garantira ter encontrado um lugar para a família em Londres. Omitira, no entanto, qualquer detalhe sobre como era esse lugar. A casa cinzenta, de janelas verdes, grudada a outras casas da rua, representa a opressão que Adah sente em sua nova vida. A falta de privacidade e a sensação de estar presa em um ambiente hostil contrastam drasticamente com a liberdade e a amplitude das casas em Lagos: espaçosas, abertas, com pátios e varandas. A claustrofobia toma conta da protagonista, enquanto seus pensamentos correm fugazes, fazendo comparações dos padrões de vida entre as duas cidades.

Mas logo a personagem se dá conta de que aquelas moradias estavam destinadas a um tipo específico de gente: os negros. A cor de sua pele era algo que, até aquele momento, Adah não havia precisado se preocupar. A explicação de Francis é brutalmente honesta: “[...] Em Londres a escassez de moradia é imensa, especialmente para negros com filhos. [...] Somos todos negros, todos de cor, e as únicas acomodações que a gente consegue arrumar são horrores como este” (Emecheta, 2018, p. 57). A cor da pele se torna, então, um obstáculo adicional em sua jornada, um lembrete constante da discriminação e da marginalização que os negros enfrentam na sociedade inglesa. A casa precária se torna um símbolo da opressão, um lembrete de que, apesar de sua educação ocidental, de seu bom emprego e do status que conquistou na Nigéria, Adah ainda é vista como uma *cidadã de segunda classe*.

Segundo Hall (2003), a história dos imigrantes no pós-guerra é marcada por lutas contra o preconceito racial e a administração desigual dos sistemas de suporte pelas autoridades públicas. De modo geral, a maioria desses imigrantes se encontra na extremidade inferior do espectro social, caracterizada por altos níveis de pobreza, desemprego e insucesso educacional. A frase de Salman Rushdie (1991) resume bem esse cenário: “[...] agora, a Grã-Bretanha são dois mundos completamente diferentes, e o que você habita é determinado pela cor da sua pele [...]” (Rushdie, 1991, p. 134)⁵¹.

Essa situação não se restringe à limitação do espaço físico. O racismo transcende as dificuldades econômicas e sociais, impactando significativamente a autoestima e a percepção de valor pessoal. Adah, que se sentia orgulhosa de suas conquistas na Nigéria, agora se confronta com a dolorosa realidade de que, na Inglaterra, sua cor da pele determina seu lugar na sociedade. Portanto, a sensação de inferioridade se une à frustração quando ela percebe que terá de compartilhar o mesmo espaço

[...] com nigerianos do tipo dos que na Nigéria a chamavam de madame; alguns deles tinham o mesmo nível, em matéria de instrução, de suas antigas criadas pagas. Sabia que tivera uma infância terrível, mas, mesmo assim, na Nigéria, as distinções de classe estavam começando a ser estabelecidas [...] (Emecheta, 2018, p. 57).

A narrativa histórica da Grã-Bretanha costuma omitir um ponto crucial: esses sujeitos foram recrutados não por generosidade, mas pela necessidade urgente de mão de obra barata para levantar um país em ruínas após a guerra. Esse projeto de reconstrução, contudo, logo mostraria suas

⁵¹ No original: [...] Britain is now two entirely different worlds, and the one you inhabit is determined by the colour of your skin [...].

rachaduras. A Crise de Suez de 1956 foi o golpe que escancarou ao mundo – e aos próprios britânicos – a fragilidade econômica e a perda definitiva de hegemonia para os Estados Unidos. Somada ao movimento das independências coloniais, essa crise não apenas acelerou a erosão do império, mas desencadeou uma crise identitária profunda: quem era a Grã-Bretanha sem suas colônias e sem seu poderio global?

Foi nesse cenário de necessidade econômica e de desespero geopolítico que o Estado buscou reconfigurar seu lugar no mundo. A resposta veio através de uma reinvenção discursiva da cidadania, materializada na *Lei de Nacionalidade Britânica*, de 1948. Como analisa Kennetta Hammond Perry (2015), a lei criou a categoria de *Cidadão da Commonwealth*, a qual buscava manter um vínculo simbólico com as ex-colônias, abrangendo populações da metrópole, colônias e domínios, além de estabelecer o status de *Cidadãos do Reino Unido e Colônias* (CUKC).

Entre os direitos comuns a todos os cidadãos da *Commonwealth* estava o de migrar e se estabelecer na Grã-Bretanha, fundamentado em uma reivindicação de cidadania que, ao menos em termos legais, não se distinguiu daquela dos nascidos no país. De acordo como a autora, os migrantes não chegavam como estrangeiros pedindo abrigo, mas como cidadãos ocupando um espaço que lhes pertencia por direito. Assim, levantava-se a bandeira de uma cidadania universal que, idealmente, transcendia divisões sociais marcadas por raça, etnia, região, classe e gênero. Movidos pela crença de serem bem-vindos, os imigrantes embarcaram em uma jornada para essa nova terra. Foi assim que se deu a importação de uma nova onda migratória, moldando a sociedade britânica de forma irreversível.

Embora a imigração para a Grã-Bretanha não fosse um fenômeno novo nem isento de preconceitos, a chegada em larga escala de pessoas “de cor” assumiu uma dimensão distinta daquela associada a imigrantes irlandeses ou outros europeus. A população negra sofreu discriminação explícita e generalizada. Anúncios de aluguel frequentemente continham os dizeres como “não aceitamos candidatos de cor”. Além disso, Perry (2015) destaca os casos de “taxa de cor”, isto é, aluguéis exorbitantes por acomodações superlotadas e insalubres. Essa exclusão sistemática forçou a concentração de populações negras em bairros específicos, como Brixton e Notting Hill, que se tornaram simultaneamente refúgios comunitários e alvos de tensões raciais.

Dessa forma, a experiência na Grã-Bretanha transformou profundamente a percepção racial dos migrantes em duas frentes. Primeiro, eles passaram de um sistema em que a cor da pele era mais flexível e mediada por classe, educação e riqueza, para um binarismo racial britânico rígido, preto/branco. Paralelamente, o contato com uma classe trabalhadora branca empobrecida e vinculada ao trabalho manual produziu um choque cultural, dismantando a aura de superioridade racial construída pelo sistema colonial.

Essa experiência coletiva de desilusão e redefinição forçada da identidade não foi um mero episódio, mas o cerne de uma transformação histórica mais ampla, cujo símbolo é personificado na chegada do navio *S.S. Empire Windrush*, em 1948. A bordo, caribenhos que serviram nas forças armadas britânicas retornavam ao país, junto aos primeiros imigrantes civis da região em busca de oportunidades. Perry (2015) analisa esse evento como o marco divisor que estrutura os debates acadêmicos sobre raça, identidade nacional e cidadania no pós-guerra.

Segundo a autora, tais debates se concentram em como o Estado-nação imperial e suas elites políticas definiram o significado de ser britânico, estabelecendo, por meio das políticas de nacionalidade e migração, quem possuía reivindicações mais legítimas à cidadania. Nesse percurso, o *Windrush* funciona como uma cena inaugural para analisar como a migração caribenha expôs as tensões históricas entre a Grã-Bretanha, as questões multirraciais e as concepções dominantes de britanidade (*Britishness*).

Mais recentemente, contudo, houve uma mudança interpretativa sobre a chegada do navio. Baseada em críticos como Stuart Hall, a autora problematiza as evocações do momento *Windrush*, frequentemente mobilizadas para explicar o surgimento da “questão racial” como consequência direta do aumento da migração caribenha. Essa leitura sustenta uma concepção a-histórica do racismo metropolitano, atribuindo-o a transformações demográficas recentes e obscurecendo tanto as continuidades das lógicas imperiais quanto a longa e diversa presença negra nas Ilhas Britânicas muito antes do pós-guerra.

Sob essa ótica, as análises de Panikos Panayi (2014) reforçam essa percepção ao demonstrar que a imigração para a Grã-Bretanha se intensificou no século XIX, sobretudo com a chegada de irlandeses e judeus. Contudo, após 1945 ela ganha maior escala e visibilidade, não por se tratar de um fenômeno novo, mas em razão de sua progressiva internacionalização, impulsionada tanto pelo assentamento de populações oriundas das antigas colônias quanto pela consolidação de Londres como cidade global ao final do século XX.

Ademais, a industrialização e o capitalismo impulsionaram a demanda por mão de obra, enquanto o avanço tecnológico nos transportes facilitou o deslocamento populacional em escala global. Desde a década de 1960, a predominância dos aviões nas viagens de longa distância facilitou ainda mais a migração. Somadas à disparidade econômica britânica e a fatores tecnológicos, as crises de refugiados no pós-guerra ampliaram os fluxos migratórios para a Grã-Bretanha.

Embora a migração tenha impulsionado o desenvolvimento do país, tanto culturalmente quanto economicamente, o processo não foi isento de desafios. Desde 1905, com a *Lei de Estrangeiros*, o governo britânico iniciou um controle rigoroso do fluxo migratório, motivado por correntes xenofóbicas e racistas. Essa postura se intensificou nas décadas seguintes, como as leis de

1968 e a de 1971. Como esclarece Panayi (2014), a primeira exigia que aqueles que buscavam a cidadania britânica provassem que o pai ou o avô fosse cidadão britânico. A última permitia que imigrantes da *Commonwealth* residissem na Grã-Bretanha apenas para trabalho, não podendo exceder o período de um ano.

A crescente racialização das leis de imigração a partir da década de 1960 e a existência oficialmente reconhecida do racismo policial na década de 1980 confirmaram a natureza da discriminação na sociedade britânica. Segundo o autor, a vida cotidiana das pessoas negras na Grã-Bretanha consistia em lidar com a discriminação em suas diversas formas. Um dos contextos evidenciados pelo pesquisador se refere ao sistema educacional. O grande número de crianças estrangeiras que chegaram à Grã-Bretanha durante 1960 enfrentou uma série de problemas que levaram à sua marginalização. Geralmente passaram a ser indistintamente agrupadas, apesar de suas diferenças étnicas, e rotuladas como “atrasadas” por não dominarem a língua inglesa.

Como esclarecem Beverley Bryan, Stella Dadzie e Suzanne Scafe (2018), o sistema educacional historicamente manteve crianças negras nos níveis mais baixos da hierarquia escolar e de empregabilidade, transferindo para suas famílias a responsabilidade por um fracasso que é, na realidade, estrutural. Educadores, guiados por uma lógica colonial, tratavam-nas como uma minoria “privilegiada” que deveria se contentar com qualquer forma de ensino recebida, atribuindo-lhes passividade, instabilidade e suposta aptidão natural para esportes, reforçando a ideia de que atividades físicas, consideradas pouco exigentes intelectualmente, seriam seu destino adequado.

Nesse cenário, as autoras esclarecem que o sistema de educação para *Subnormais Educativos* (*Educationally Sub-Normal*) operou como mecanismo de racismo institucional, encaminhando de forma desproporcional crianças negras para escolas especiais de baixo nível acadêmico. Entretanto, a atuação das mulheres negras se configurou como uma estratégia de subversão ao articularem redes coletivas de apoio, como as Escolas de Sábado e Escolas Suplementares, mantidas majoritariamente por voluntárias. Esses espaços ofereciam tanto o ensino de disciplinas básicas quanto de história negra, visando à reconstrução da autoestima e da identidade cultural negra negligenciadas pelo Estado.

Somado a isso, Panayi (2014) destaca a recorrência de abusos policiais direcionados a grupos minoritários e a negligência na investigação de crimes raciais, que não recebiam a mesma atenção que os delitos contra a população branca. Nesse cenário, o autor evidencia a persistência histórica da xenofobia e do racismo na Grã-Bretanha ao longo dos últimos dois séculos, argumentando que tais fenômenos constituem elementos estruturais do Estado e da sociedade britânica. Como reforça Rushdie (1991), durante quatros séculos, a crença na supremacia racial alimentou um sistema

imperialista bárbaro, deixando cicatrizes que persistem na contemporaneidade. Essa mancha permeou a cultura, a língua e o cotidiano, e os esforços para eliminá-la ainda são insuficientes.

Complementando a fala de Rushdie, Peter Fryer (2018) propõe que o racismo não deve ser compreendido como a *causa* da escravidão inglesa, mas como um *produto* dela. Assim, as representações negativas a partir da escravidão produziu uma desumanização duradoura, na qual sujeitos negros foram concebidos como propriedade e posicionados fora da plena condição humana. Mesmo após a emancipação, essas imagens não desapareceram, permanecendo ativas em estereótipos que relacionavam pessoas negras à inferioridade moral, cultural e intelectual.

Nesse contexto, os negros foram associados à criminalidade, à desordem social e à ameaça à identidade nacional, em que discursos amplamente difundidos pela imprensa foram mobilizados para justificar políticas restritivas de imigração e práticas discriminatórias. Ao longo da segunda metade do século XX, Panayi (2014) aponta que, embora legislações antirracistas tenham sido introduzidas, o racismo contra pessoas negras permaneceu estrutural, evidenciado pela persistência da desigualdade social, pela continuidade da violência racial e pela atuação seletiva das instituições estatais, especialmente no policiamento.

Nos conjuntos habitacionais decadentes, famílias negras tinham suas casas vandalizadas e viviam sob o medo constante da violência após o anoitecer. Em vez de proteção, a polícia oferecia apenas ameaças, e os tribunais representavam pouca esperança de justiça. Rushdie (1991) observa que muitas agências de recrutamento excluía explicitamente candidatos negros, o que ajuda a explicar as taxas de desemprego significativamente mais altas entre essa população. Mesmo quando conseguiam trabalho, os trabalhadores negros qualificados eram sistematicamente direcionados a empregos de baixa qualificação e mal remunerados.

Por fim, Panayi (2014) problematiza o multiculturalismo na Grã-Bretanha ao criticar a noção, difundida a partir do final dos anos 1980, de que a sociedade teria alcançado igualdade racial e cultural. Ao substituir o conceito de “relações raciais”, o multiculturalismo passou a sugerir a superação da discriminação no pós-guerra, ignorando as raízes históricas da imigração anteriores a 1945. Nesse contexto, o autor mobiliza a noção de *ilusão multicultural*, formulada por Philip Cohen, segundo a qual a celebração da diversidade produz apenas uma aparência de convivência, enquanto as estruturas de poder e as desigualdades permanecem intactas. Essa constatação se materializa nas políticas estatais analisadas por Fryer (2018), que associaram a negritude à cidadania de segunda classe por meio de restrições legais, controle migratório e separação familiar, evidenciando que o multiculturalismo britânico operou mais como discurso legitimador do que como transformação estrutural.

A história de Adah retrata esse momento histórico, marcada por deslocamentos que prometiam futuro, mas carregavam consigo as marcas persistentes do colonialismo. Como tantos outros que cruzaram o oceano em busca de melhores oportunidades, ela trazia no corpo e na experiência as cicatrizes de um sistema opressor e patriarcal que, na Nigéria, limitara suas possibilidades por meio do casamento precoce e do acesso restrito à educação. A Inglaterra surgia, em seu imaginário, como sinônimo de civilização e progresso; contudo, ao ingressar em solo britânico, essa promessa se desfez. Em um espaço socialmente percebido como “civilizado”, Adah encontra a continuidade do machismo e a presença do racismo e da xenofobia, revelando que as estruturas de exclusão não se dissolvem com a travessia do Atlântico, apenas assumem antigas e novas formas.

4.4.4 As camadas profundas da sociedade inglesa do século XX

Para compreender a Inglaterra do século XX, é fundamental retomar o final do século XIX, período marcado por profundas transformações nas regiões do Atlântico, núcleo do capitalismo mundial. A partir das análises de Eric Hobsbawm (2015), observa-se a consolidação de uma divisão global entre um mundo desenvolvido e outro dependente, com a Grã-Bretanha assumindo papel central como força motriz do capitalismo, sustentada pelo avanço industrial e pela supremacia tecnológica que aprofundaram as desigualdades globais.

O historiador observa que, diferentemente de outros países desenvolvidos, a Grã-Bretanha já havia reduzido drasticamente o peso da agricultura, consolidando-se como referência de urbanização e industrialização. Entre 1873 e meados da década de 1890, apesar do crescimento da produção global, a chamada Grande Depressão foi marcada pela queda prolongada de preços, juros e lucros, atingindo sobretudo a agricultura. Países menos dependentes do campesinato, como a Grã-Bretanha, sofreram menos esses impactos. Nesse contexto, embora o liberalismo econômico tenha entrado em declínio no comércio de matérias-primas, a Grã-Bretanha manteve o livre-comércio em função de sua posição singular como grande exportadora de manufaturados, capital e serviços, além de principal mercado consumidor de produtos primários. Isso reforçava a simbiose entre o Reino Unido e o mundo subdesenvolvido, a base essencial do seu poderio (e exploração) econômica.

Essas mudanças econômicas afetaram, para sempre, as configurações sociais britânicas, que moldariam, em especial, o século XX. De acordo com Hobsbawm (2015), a riqueza se sobrepôs à linhagem, marcando o declínio da aristocracia fundiária e a ascensão do capital financeiro. Diante da democratização e do crescimento da classe operária, a burguesia entrou em crise de identidade e buscou reafirmar sua distinção por meio do estilo de vida, do esporte amador e, sobretudo, da educação formal, que se consolidou como principal marcador de classe. O deslocamento para os

subúrbios simbolizou, por fim, seu afastamento da vida pública e a priorização do conforto e da autoproteção.

As mulheres sofreram um forte impacto com essas transformações sociais. A partir de 1875, observou-se um declínio significativo da natalidade, sobretudo nas áreas urbanas, impulsionado pelo desejo de alcançar padrões de vida mais elevados, associadas à valorização do investimento individual nos filhos. Além disso, havia um número crescente de mulheres trabalhadoras cujos padrões de vida foram transformados pela revolução econômica, nem sempre de forma positiva.

Segundo Hobsbawm (2015), o primeiro aspecto revolucionário foi a expansão das manufaturas domésticas voltadas a mercados mais amplos. Como a produção ainda combinava atividades no lar e fora dele, a posição social feminina pouco se alterou. Embora alguns ofícios predominantemente femininos tenham possibilitado, de forma excepcional, certa renda independente, a progressiva exclusão das mulheres dessas atividades transformou a indústria doméstica em um trabalho mal remunerado.

O impacto mais profundo da industrialização foi a separação entre casa e local de trabalho, que excluiu amplamente as mulheres da economia formal assalariada e intensificou sua dependência econômica. Essa separação consolidou a divisão sexual do trabalho: à mulher coube a gerência doméstica como função principal, enquanto o homem passou a ser concebido como o provedor. Embora algumas ocupações femininas tenham se expandido – como o trabalho em lojas e escritórios –, a desigualdade salarial e a desvalorização do trabalho feminino permaneceram estruturais.

Se a economia estava masculinizada, o mesmo ocorria na política. À medida que a democratização avançava e o direito ao voto se expandia, as mulheres eram sistematicamente excluídas, sobretudo as de classe média e as operárias. Entre esses aspectos, e, em países como a Inglaterra, destaca-se a dramática luta das sufragistas em prol do direito feminino ao voto. Embora significativo, o movimento revelou igualmente sua principal limitação: um apelo restrito principalmente à classe média. A maioria das mulheres da classe operária lutava contra questões muito mais urgentes que a privação do voto político.

Hobsbawm (2015) destaca que, por volta de 1914, jovens mulheres passaram a experimentar maior liberdade de movimentos, impulsionada por mudanças culturais e pela emergência do debate sobre a liberação sexual. Contudo, o principal impasse do feminismo permanecia o futuro da família, ainda dependente da mulher como mãe. Embora se propusessem soluções como a modernização do trabalho doméstico (como fogões a gás, aspiradores e máquinas de lavar) e a criação de arranjos coletivos como creches e refeitórios públicos, o problema persistiu e, para muitas mulheres de classe média que seguiram carreiras, a alternativa foi abdicar do casamento e da maternidade.

Esse dilema vivido pelas mulheres de classe média – divididas entre a aspiração à autonomia e a pressão para manter o núcleo familiar – não era, porém, um fenômeno isolado. Nesse contexto, artesãos, pequenos comerciantes e profissionais modestos viram sua posição social ruir diante da modernização do capitalismo, da expansão das grandes empresas, do sistema financeiro e da classe operária organizada. Em meio a essa insegurança, o antissemitismo se consolidou como retórica política, associando os judeus tanto ao capitalismo quanto à corrosão da moral tradicional. Entre 1880 e 1914, Hobsbawm (2015) esclarece que o nacionalismo emergiu como efeito da democratização e dos fluxos migratórios, alimentando a xenofobia, em que o estrangeiro passou a representar a ameaça à ordem social, como exemplificado no Reino Unido pelas afirmações políticas da Irlanda e do País de Gales.

Nas palavras do historiador, o imperialismo foi usado como ferramenta de unidade nacional e de obtenção de apoio popular no final do século XIX, quando a política de massa passou a desafiar governos e elites tradicionais. Ao construir impérios em terras distantes, as nações europeias criaram uma narrativa de glória, poder e missão civilizatória que levava as massas a se identificarem com o Estado imperial, desviando a atenção dos problemas sociais e das desigualdades internas e reduzindo possíveis questionamentos.

É preciso ressaltar que o imperialismo e a disputa política estavam intimamente ligados ao darwinismo social. A sobrevivência dos mais aptos era assegurada pela conquista de raças e povos inferiores. Ao transpor o foco da estrutura social para a biologia, a ideologia burguesa naturalizou as desigualdades, rotulando grupos marginalizados como biologicamente inferiores. Essa pretensa superioridade britânica, contudo, entrou em declínio no século XX.

No artigo *Nacionalismo e religião na Grã-Bretanha do século XX*, o sociólogo Wolfgang Knöbl (2018) analisa o progressivo enfraquecimento do nacionalismo britânico ao longo do século XX. A Primeira Guerra Mundial representa, no argumento do teórico, um ponto de inflexão decisivo. Embora o conflito tenha inicialmente reforçado um sentimento nacional britânico, construído pela oposição à Alemanha, seus efeitos políticos e territoriais foram profundamente desestabilizadores. A guerra acelerou o desfecho da “questão irlandesa”, culminando na Guerra Anglo-Irlandesa e na criação, em 1922, do Estado Livre Irlandês.

Posteriormente, a Segunda Guerra Mundial é apontada pelo autor como o último grande momento de um nacionalismo britânico amplamente compartilhado. O conflito unificou Inglaterra, Escócia, País de Gales e Irlanda do Norte por meio da mobilização em massa. Esses desdobramentos imediatos fortaleceram o Estado de bem-estar social e consolidaram uma identidade nacional que moldou de maneira duradoura a percepção britânica de si mesma e de sua relação com a Europa.

Entretanto, o período pós-guerra também marcou o início de transformações profundas, especialmente com o declínio do Império Britânico, evidenciado simbolicamente pela Crise de Suez em 1956. Segundo Knöbl (2018), a retirada das tropas britânicas, forçada pela intervenção estadunidense, tornou óbvia a perda do status de superpotência da Grã-Bretanha. Um dos fundamentos mais importantes do nacionalismo britânico, o Império, foi irremediavelmente abalado.

Nesse contexto do pós-guerra, a imigração adquiriu uma relevância inédita. Embora a imigração em solo britânico tenha tido centralidade desde o século XIX – intensificada na década de 1840 pela fome na Irlanda e, a partir de 1880, pela chegada de judeus do Leste Europeu –, foi a chegada em larga escala de pessoas “de cor” que assumiu uma dimensão distinta daquela associada aos grupos anteriores. Todos esses fluxos, cada um à sua maneira, enfrentaram percepções negativas, mas a experiência desses novos imigrantes carregaria contornos singulares e socialmente mais demarcados.

Assim, a partir do final da década de 1940, a Grã-Bretanha passou a receber fluxos significativos de populações negras e asiáticas. Segundo Knöbl (2018), essa transformação demográfica introduziu uma nova e complexa dimensão racial na identidade britânica, até então presumidamente branca. Paradoxalmente, a presença desses imigrantes contribuiu para a incorporação dos irlandeses à britanicidade, antes vistos como “outros”, agora reposicionados por contraste com os recém-chegados.

Essas mudanças e tensões sociais, nacionalistas, xenófobas e imperialistas que fermentavam sob a superfície, é essencial para interpretar não apenas as crises que moldariam o século XX, mas também o cenário londrino em que se desenrolam os romances *Cidadã de segunda classe* e *No fundo do poço*, nos quais a experiência do imigrante africano colide com todas essas contradições de uma Inglaterra em profunda transformação e onde a população negra estava exposta a todo tipo de discriminação explícita e generalizada.

4.4.5 Racismo e sexismo: a dupla jornada da opressão

Entre a dificuldade persistente de encontrar uma casa que pudesse ser chamada de lar e as opressões racistas que marcavam seu cotidiano, a vida de Adah parecia confinada a um espaço de recusas. É nesse cenário de hostilidade contínua que um envelope surge como sinal de ruptura: Adah fora aceita para trabalhar na *Biblioteca de North Finchley*. Mais do que uma oferta de emprego, o conteúdo daquele papel inaugura a possibilidade de pertencimento e reconhecimento em um ambiente historicamente associado ao saber e à legitimidade, abrindo uma fresta por onde a personagem vislumbra novas formas de existir em solo britânico.

Com a oportunidade de trabalhar em um ambiente limpo e aquecido, Adah se sentia, enfim, como uma “cidadã de primeira classe”, ao menos durante as horas em que ali permanecia. Essa centelha de dignidade, no entanto, era acompanhada pela sombra de uma inquietação constante: quem cuidaria de seus filhos? Francis, ciente do fim das férias escolares de verão, concordou em assumir temporariamente essa responsabilidade, ainda que a contragosto.

Entretanto, ele loga a desapontaria mais uma vez, recusando-se a continuar com os cuidados das crianças. Suas palavras, carregadas de ressentimento, ecoaram como um golpe: “[...] Não posso continuar tomando conta dos *seus* filhos para você” (Emecheta, 2018, p. 67, grifo nosso). Enquanto Adah se desdobrava como provedora integral da família, ele se dedicava apenas aos estudos, recusando-se a assumir sua parte na criação dos pequenos. Restava a ela, sozinha, o fardo da sobrecarga econômica e materna. Essa recusa em compartilhar a parentalidade encontra representação simbólica no próprio modo como Francis se refere aos filhos, tratando-os como “dela” e não “deles”:

Adah [...] deu-se conta da raiva contida do marido quando ele se referia aos pequenos como filhos “dela”, e não “deles”. Na Nigéria, quando os filhos se comportavam bem, eram do pai, haviam puxado por ele, mas quando se comportavam mal, eram da mãe, haviam puxado por ela e pela velha mãe da mãe. Adah se assustou (Emecheta, 2018, p. 68).

Embora bell hooks (2018) retrate a realidade das mulheres afro-estadunidenses no mercado de trabalho, é possível traçar paralelos com a realidade representada no romance. Segundo a estudiosa, o início do movimento feminista foi marcado por uma crença ingênua de que o trabalho libertaria as mulheres, em especial, da dominação masculina. Essa visão foi frequentemente moldada por pensadoras feministas de classe privilegiada, para quem o trabalho significava carreiras bem remuneradas.

No entanto, a entrada massiva das mulheres no mercado de trabalho não as libertou completamente. Ao contrário, levou-as a jornadas duplas, com trabalho dentro e fora de casa. Soma-se a isso o fato de que a maioria ainda enfrentava sérios desafios econômicos. Como argumenta a autora, para muitas mulheres de origem afro-estadunidense e classe trabalhadora – aqui, por extensão, as mulheres negras e imigrantes na Inglaterra do século XX –, o trabalho precário não representou libertação, mas sim mais uma forma de opressão.

Patricia Hill Collins (2019), no prefácio à edição brasileira de sua obra *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*, contextualiza a relevância e a aplicabilidade global de sua teoria ao reconhecer os desafios enfrentados por diferentes comunidades da diáspora africana. Ao observar que “[...] as mulheres migrantes de diversas nações do Caribe e da África Ocidental enfrentam o desafio de criar um feminismo britânico negro sintético que possa

acomodar suas histórias distintas [...]” (Collins, 2019, prefácio à edição brasileira), a autora sinaliza a necessidade de um modelo analítico que, embora forjado a partir da experiência afro-estadunidense, seja capaz de dialogar com outras realidades históricas e geopolíticas.

No centro de sua teoria estão os conceitos de *interseccionalidade* e *dominação*, os quais representam uma ruptura fundamental com modelos de análise que tratam as opressões de forma isolada ou meramente cumulativa. Nessa perspectiva, a teórica oferece uma abordagem complexa, demonstrando como diferentes sistemas de poder – raça, gênero, classe e sexualidade – não se apresentam como entidades distintas e mutuamente excludentes. Ao contrário, essas categorias se entrelaçam e operam de maneira interligada. Ademais, embora nem sempre perceptíveis, essas relações interseccionais de poder têm impacto em todos os aspectos da convivência social, produzindo experiências únicas de injustiça.

As violências vividas por mulheres afro-estadunidenses encontram paralelos na exploração colonial africana e nas hierarquias raciais e de gênero que marcaram a vida das mulheres negras nas antigas metrópoles, especialmente no contexto migratório do pós-guerra. Nesse percurso analítico, a autora delinea três dimensões interdependentes da opressão: a *dimensão econômica*, que se refere à exploração sistemática do trabalho das mulheres negras, concentradas em ocupações precarizadas e desvalorizadas; a *dimensão política*, que diz respeito à exclusão persistente de direitos civis, educacionais e jurídicos, restringindo a participação cidadã e a *dimensão ideológica*, que opera por meio da produção e circulação de imagens estereotipadas, que naturalizam a desigualdade e fornecem justificativas simbólicas para a dominação. É precisamente na intersecção dessas dimensões estruturais que emergem os eixos centrais do pensamento feminista negro formulado por Collins (2019): trabalho, família, maternidade e sexualidade, os quais constituem arenas sociais em que a dominação se inscreve e se reproduz no cotidiano das mulheres negras.

Dialogando com as reflexões de hooks e Collins, Hazel V. Carby (1982) argumenta que a opressão familiar vivenciada por mulheres negras na Grã-Bretanha difere daquela criticada pelo feminismo branco. Enquanto este compreende a família como espaço de opressão sobretudo em função da dependência econômica feminina e da ideologia que confina as mulheres à domesticidade e à maternidade, tal leitura não contempla plenamente a experiência das mulheres negras. Para a autora, não se trata de negar que a família possa ser um espaço de opressão, mas de reconhecer que categorias como a dependência financeira raramente se aplicam a essas mulheres, muitas vezes chefes de família.

Por fim, Carby (1982) destaca que a migração de mulheres negras, em especial afro-caribenhas, foi central para suprir a demanda por força de trabalho no processo de reconstrução do pós-guerra britânico. Recrutadas para ocupações mal remuneradas e concebidas ideologicamente

como “naturalmente” aptas ao trabalho servil, sua entrada no mercado de trabalho era interpretada como uma falha materna, patologizando assim as famílias negras. Esse fenômeno dialoga com a análise de Collins (2019), para quem o modelo familiar tradicional, ao vincular o trabalho remunerado ao masculino e o doméstico ao feminino, ignora a história das mulheres negras, para quem o trabalho foi sempre uma imposição, não uma escolha. Como consequência, a mulher negra trabalhadora é vista como desviante, associada a uma feminilidade incompleta e distante do ideal doméstico, o que contribui para a deslegitimação simbólica de sua família.

Bryan, Dadzie e Scafe (2018), figuras centrais do feminismo negro britânico nas décadas de 1970 e 1980, articulam em *The Heart of the Race: Black Women's Lives in Britain* análises estatísticas e históricas com entrevistas e testemunhos de mulheres negras de várias gerações. Ainda que o contexto migratório confira ênfase às experiências caribenhas, a obra se propõe a documentar a “Mulher Negra na Grã-Bretanha” em sua totalidade, como ilustra o trecho:

[...] Embora *The Heart of the Race* [O coração da raça] seja baseado especificamente na experiência caribenha, eu o abordo como uma mulher que iniciou essa jornada na África, porque meu pai é de Gana. Então, para mim, o termo “mulher negra”, quando o usamos em *The Heart of the Race*, sempre incorporou aquelas outras mulheres que vieram para cá de lugares como Gana e Nigéria, e que compartilharam tanto dessa experiência. E se olharmos para isso agora, é um grupo muito maior, porque há mulheres aqui de todas as partes da África [...] (Bryan; Dadzie e Scafe, 2018, Afterword to Second Edition)⁵².

Segundo as autoras, a migração para a Grã-Bretanha era movida pela promessa de uma vida melhor, o que levava muitas mulheres a abandonarem empregos e status social estáveis em suas terras natais. Contudo, ao chegarem à Terra Prometida, elas se depararam com uma realidade complexa de exploração, onde as oportunidades eram escassas e precárias. As oportunidades se resumiam a trabalhos precários e semiqualeificados: faxineiras, lavadeiras, camareiras, operárias de pequenas oficinas não sindicalizadas e insalubres. Essa circunstância era agravada pelo racismo de patrões e colegas, um problema que a Lei de Relações Raciais de 1966, longe de eliminar o racismo, acabou por consolidá-lo, pois embora proibisse atos individuais de incitação ao ódio racial em espaços públicos, deixava praticamente intocadas outras áreas mais íntimas, como o ambiente de trabalho.

⁵² No original: [...] Although *The Heart of the Race* is specifically based around the Caribbean experience, I come at it as a woman who began that journey in Africa, because my father's from Ghana. So for me, the term 'black woman', when we use it in *The Heart of the Race*, always incorporated those other women who came here from places like Ghana and Nigeria, who've shared so much of that experience. And if we look at it now, it's a much bigger group because there are women here from all over Africa [...].

É precisamente esse contexto de exploração econômica e precariedade que confere contornos específicos à experiência de Adah. Se, conforme hooks (2018), o trabalho não representou para as mulheres negras a libertação prometida pelo feminismo branco, mas sim uma jornada dupla e extenuante, a situação de Adah radicaliza esse diagnóstico: ela não apenas trabalha fora e cuida sozinha dos filhos, como enfrenta a recusa deliberada do marido em compartilhar qualquer aspecto da parentalidade.

Além disso, a postura de Francis em solo inglês, mais “à vontade” para renunciar às responsabilidades do que estivera na Nigéria, evidencia o que Carby (1982) aponta como a opressão familiar vivida por mulheres negras na Grã-Bretanha. Se na Nigéria a pressão familiar e comunitária ainda o constrangia a algum grau de participação, na Inglaterra, imerso em uma sociedade que patologizava a família negra e concebia a mulher negra trabalhadora como “desviante” de um ideal doméstico branco, Francis encontra justificativa ideológica para sua omissão.

A atitude do personagem corrobora para a fala de hooks (2018), ao afirmar que mesmo ao conquistar avanços significativos em diversas esferas da sociedade, a divisão de trabalho no âmbito familiar ainda é marcada por disparidades. As tarefas domésticas e de cuidado com os filhos continuam recaindo majoritariamente sobre as mulheres, mesmo quando elas assumem funções profissionais de alta responsabilidade. Essa sobrecarga feminina gera diversas consequências negativas, como exaustão física, dificuldades na carreira profissional e impactos na saúde mental. Além disso, perpetua a desvalorização do trabalho doméstico e de cuidado, reforçando a desigualdade de gênero na sociedade.

O desamparo do marido, que se recusa a dividir as tarefas domésticas e o cuidado com as crianças, intensifica o peso sobre os ombros de Adah. Ela se sente encurralada, dividida entre suas responsabilidades maternas e o desejo de construir uma carreira. Por isso, entre os nigerianos que migravam, era comum entregar as crianças para adoção, como uma forma de aliviar o peso da criação e proporcionar melhores oportunidades para os pequenos. Essa prática era tão difundida que as mães nigerianas que optavam por manter seus filhos enfrentavam o julgamento e a incompreensão de seus compatriotas. Afinal, “[...] a noção de pais adotivos era tão generalizada que as donas de casa africanas que viviam na Inglaterra acabavam considerando a mãe adotiva a verdadeira mãe de seus filhos” (Emecheta, 2018, p. 68).

No entanto, essa prática se manifestava de forma ainda mais cruel quando permeada por um racismo enraizado que privilegiava a “brancura” acima de tudo, pois: “[...] ninguém se preocupava em saber se a mãe era ou não adequada, ninguém queria saber se sua casa era limpa ou não; a única preocupação de todas era que a mãe adotiva fosse branca. O conceito de “brancura” acobertava um sem-número de pecados” (Emecheta, 2018, p. 68).

Neusa Santos Souza (1983) argumenta que a identificação com o fetiche da brancura opera como um modelo de pertencimento social, apresentado ao sujeito negro como a única possibilidade de “[...] tornar-se gente [...]” (Souza, 1983, p. 18). Nesse processo, ao adentrarem espaços socialmente privilegiados, negros e negras passam a vivenciar conflitos com suas origens, negando tanto o passado quanto o presente. Para que essa identificação com a brancura se mantenha, destaca a autora, torna-se necessário reforçar continuamente as características negativas atribuídas ao negro, confinando-o aos limites estreitos de sua participação social. Assim, a crença na superioridade da “brancura” se traduz em práticas discriminatórias que visam preservar a hegemonia da cultura dominante.

No contexto da adoção, as mães nigerianas são vistas como incapazes de proporcionar um futuro promissor para seus filhos, enquanto as mães adotivas brancas são consideradas salvadoras e figuras maternas ideais. Essa visão distorcida ignora as qualidades e capacidades das mães biológicas, reduzindo-as a meros estereótipos negativos. A obsessão pela “brancura” também se manifesta na crença de que a cor da pele é um indicador de caráter e moralidade. Ao associar a brancura à bondade e à capacidade de cuidar, as mulheres nigerianas são desumanizadas, negando-lhes a dignidade e o reconhecimento de suas habilidades.

Esse senso de inferioridade se estende para Adah, gerando insegurança na personagem em relação à educação dos filhos. Ela deseja ser reconhecida como uma boa mãe e teme que as pessoas pensem que não está criando seus filhos de acordo com as normas. Por isso, quando percebe que um de seus filhos se envolve em uma confusão durante uma festa de Natal, ela reage impulsivamente, como se observa a seguir:

[...] agarrou o filhinho pela gola da roupa, sacudiu-o e deu tapas nas suas orelhas. Então olhou ao redor em busca de aprovação. Queria ansiosamente tomar a atitude certa nessa situação, seguir seus próprios instintos como mãe, mas também se encaixar em ideias aceitas para que as pessoas não comentassem” (Emecheta, 2019, p. 111).

No entanto, uma testemunha esclareceu a Adah que seu filho não era o culpado. Ela se sentiu envergonhada, embora aliviada, pois “[...] ela não acreditava em demonstrar um temperamento tão explosivo em público, mas tinha que fazer algo para amenizar a impressão de que seus filhos tinham permissão para fazer as coisas do jeito deles [...]” (Emecheta, 2019, p. 111). Essa atitude com o filho nos leva à reflexão não apenas sobre o papel que deseja desempenhar para ser aceita pelo grupo, especialmente pelas mulheres brancas da mesma classe social que a dela, mas também sobre como isso afeta sua identidade. Após o incidente, a personagem reflete:

[...] Ninguém disse nada e ela se sentiu como uma criança flagrada ao tentar se exhibir. Esse era um de seus problemas, nunca podia ser ela mesma. Estava sempre com medo de seu verdadeiro eu não ser bom o bastante para a audiência. Ela sempre estava disposta a desempenhar qualquer papel, exceto o de ela mesma, pelo bem da paz (Emecheta, 2019, p. 111-112).

Soma-se a isso o fato de ela ter vivido tanto tempo sempre à sombra de auxílios e ações de caridade, o que faz com que ela se sinta excluída, como se não fosse um ser com suas próprias individualidades e suas próprias vontades. Essa situação é perceptível quando ela anseia dar aos filhos os presentes de natal comprados por ela mesma e não apenas os presentes de doação, afinal, ela queria ter a sua “[...] dignidade como pessoa [...]” (Emecheta, 2019, p. 114).

Para tanto, Adah decide fazer um trabalho extra de meio período, de modo que não atrapalhasse o direito de ela continuar recebendo auxílio. Contudo, a doença a acomete e, nesse momento de fragilidade, suas reflexões se intensificam. Ela questiona a falta de cuidado em sua casa, mesmo em um momento de saúde debilitada, e expressa o desejo de “[...] ser branca e de classe média, pois então não haveria motivo para se preocupar: a médica teria “compreendido perfeitamente”. (Emecheta, 2019, p. 123).

Nesse contexto, Adah supõe que a desordem da casa seria vista como efeito da doença, e não como desleixo, algo que associa à branquitude e à condição de classe média, negadas a ela enquanto mulher negra. Em uma sociedade hierarquizada e desigual, a cor da pele e a classe social determinam, em grande parte, o acesso a oportunidades e o tratamento recebido. Ao se imaginar como alguém inserido em um contexto de privilégio, a personagem busca um refúgio da realidade opressiva em que vive.

Portanto, os sentimentos que aterrorizam Adah em relação ao seu papel na sociedade capitalista e branca a sufocam constantemente, pois ela nunca tem certeza se está fazendo o certo ou quando será julgada por fazer o que é aceito para os brancos, mas não para uma mulher negra e imigrante. Sua identidade é constantemente abalada, pois a personagem se vê presa aos dilemas de sua subjetividade, questionando se algum dia será capaz de ser verdadeiramente ela mesma ou se estará sempre representando papéis para ser aceita.

Frantz Fanon (2008) realiza uma análise profunda da experiência do negro em uma sociedade impregnada pela mentalidade colonial, que persistentemente nega sua humanidade e identidade, relegando-o a um estado de “não-ser”. Essa negação desencadeia uma neurose que permeia a psique do indivíduo negro, levando-o a interiorizar os estereótipos e preconceitos que o cercam. Ao explorar o complexo trauma psicológico causado pelo colonialismo, Fanon (2008) sugere que o sujeito negro se encontra em uma situação em que precisa adotar várias máscaras brancas para ser reconhecido.

No entanto, ao recorrer a tantas máscaras, ele acaba perdendo a capacidade de se reconhecer de forma autêntica. A desumanização do negro, resultante do deslocamento de sua identidade e corporeidade, o conduz à busca por validação por meio da assimilação aos padrões brancos. Nesse sentido, “vestir a máscara branca” emerge como uma metáfora que sintetiza a complexa dinâmica das relações raciais e da construção da identidade, como expressa Fanon ao afirmar que “por mais dolorosa que possa ser esta constatação, somos obrigados a fazê-la: para o negro, há apenas um destino. E ele é branco” (Fanon, 2008, p. 28).

Por trás dessa realidade hostil, opera o pensamento colonial, ainda entranhado na sociedade inglesa e sustentando o racismo estrutural. A xenofobia e o racismo negam aos imigrantes negros moradia, trabalho digno e redes de amparo, confinando-os a empregos precários, mal pagos e extenuantes. Sem qualquer amparo por parte do Estado, as famílias nigerianas retratadas no romance se encontram encurraladas: ou as mulheres permanecem em casa, assumindo o cuidado dos filhos e reduzindo a renda familiar, ou a maternidade é sacrificada em nome da sobrevivência econômica. Bryan, Dadzie e Scafe (2018) observam que, devido à falta de políticas públicas, como o acesso a creches, era, portanto, comum a prática das mulheres negras de deixarem seus filhos com uma mãe adotiva. Essa escolha, entretanto, não se comparava ao cuidado das mães e avós em suas terras natais. Frequentemente, isso significava uma longa separação dos filhos e efeitos traumáticos nas próprias crianças.

Emecheta pincela o retrato dessa situação, tecendo comparações na forma de cuidar das crianças entre os dois países, além da rede de apoio de famílias extensas, como é comum na Nigéria:

A maioria das esposas nigerianas explicava a necessidade de afastar as crianças mencionando a inadequação das acomodações onde viviam, e havia boa dose de verdade nessa afirmação. O que nenhuma delas admitia, porém, era que quase todas haviam sido criadas em condições muito, muito diferentes daquelas em que se encontravam agora, na Inglaterra. Em casa, na Nigéria, tudo o que uma mãe precisava fazer com seu bebê era lavá-lo e alimentá-lo e, caso se tratasse de um bebê difícil, amarrá-lo às costas e ir em frente com as tarefas enquanto o bebê dormia. Na Inglaterra, porém, era obrigada a [...] atender às suas necessidades com a regularidade de quem serve a um amo [...]! Ah, na Inglaterra, tomar conta de um bebê era, em si, um trabalho em tempo integral. Para uma esposa nigeriana era difícil fazer isso, especialmente quando percebia que já não podia contar com a ajuda que a família ampliada costumava prestar em situações daquele tipo. Assim, quase todas as crianças nigerianas filhas de pais “estudantes”, como eles eram chamados, estavam condenadas a ser entregues para adoção (Emecheta, 2018, p. 69).

Dessa forma, todos esperavam que Adah seguisse o acordo tácito entre os nigerianos imigrantes. Por isso, foi uma enorme surpresa quando perceberam que ela não estava se preocupando

em encontrar a mãe adotiva para suas crianças. Afinal, “[...] só cidadãos de primeira classe viviam com os filhos, não os negros” (Emecheta, 2018, p. 70). Para Francis, a atitude de sua esposa era não apenas inaceitável, como os marginalizava dentro do grupo social ao qual deveriam pertencer, afirmando: “[...] neste lugar, todo mundo ri de nós. Nenhuma criança africana vive com os pais. Não dá certo, não é possível. As acomodações não permitem. [...]” (Emecheta, 2018, p. 70). Mas Adah não se preocupava em manter tradições ou seguir expectativas sociais; ela fazia o que achava certo.

Como forma de conciliar trabalho e maternidade, Bryan, Dadzie e Scafe (2018) apontam outras estratégias adotadas por mulheres negras no contexto britânico, como o trabalho autônomo realizado em domicílio. Apesar da flexibilidade, essa modalidade isentava as empresas de contribuições previdenciárias e de benefícios como auxílio-doença ou férias remuneradas. Além disso, as trabalhadoras podiam ser dispensadas com facilidade em períodos de baixa demanda, sem qualquer obrigação de indenização por parte dos empregadores.

Outra opção eram os trabalhos noturnos e por turnos, que possibilitavam sustentar o lar e exercer a maternidade, mas a um alto custo: privação de sono, exaustão constante e adoecimento. Collins (2019) interpreta essa sobrecarga como consequência dos papéis socialmente atribuídos às mães afro-estadunidenses, que, ao recusarem a posição de serviçais obedientes, buscavam proteger e sustentar suas próprias famílias. Nesse contexto, consolida-se o estereótipo da *matriarca* como a “mãe negra má”, cuja ausência do lar, causada pelas longas jornadas de trabalho, é injustamente responsabilizada pelo fracasso escolar dos filhos.

Culpabilizar as mães pelo baixo desempenho acadêmico é não apenas injusto, mas também contraditório, já que, como apontam Bryan, Dadzie e Scafe (2018), a educação sempre foi uma preocupação central para as mulheres negras e um dos poucos caminhos possíveis para romper com a pobreza e a exploração. Essa visão permeia tanto os romances e quanto a autobiografia de Buchi Emecheta, nos quais a educação surge como meio de emancipação feminina.

Por fim, as autoras mencionam o recurso às babás como outra estratégia, muitas vezes atravessada pela negligência, experiência também vivida por Adah. Embora enfrentasse a falta de apoio do marido e do Estado, sua situação era menos precária do que a da maioria das mães nigerianas, já que seu emprego, ainda que mal remunerado, oferecia condições melhores do que os subempregos geralmente destinados aos imigrantes. Assim, a protagonista opta por pagar uma babá enquanto busca garantir um futuro melhor para si e para os filhos.

Pouco depois, Adah passa a desconfiar de que os filhos não estavam sendo bem cuidados. Como era Francis quem os levava e buscava, ela desconhecia o ambiente em que as crianças permaneciam. Ao visitá-las, depara-se com condições deploráveis e insalubres, o que a leva, indignada, a denunciar a babá ao serviço social. Ao prestar a queixa, “a assistente social fez muitos

sons de indignação. Adah recebeu uma xícara de chá e o conselho de não se preocupar muito. Afinal, as crianças estavam bem, não estavam?” (Emecheta, 2018, p. 76).

Essa postura negligente da assistente social levanta uma questão crucial: se a babá fosse negra e as crianças brancas, o tratamento teria sido diferente? A certeza da resposta é o que torna tudo mais amargo e revelador, expondo uma sociedade que aprendeu a medir sua humanidade pela cor da pele. A angústia de Adah foi minimizada e sua dor, naturalizada, um reflexo da crença implícita de que o sofrimento de uma mãe negra possui menor valor moral.

Quando Trudy é convocada pelo Conselho Assistencial, Adah vê suas certezas ruírem. A falsidade proferida pela babá destrói um dogma que ela carregava desde o berço, subvertendo um ensinamento que, até então, parecia inabalável: a ideia de que “[...] os brancos não mentem. [...]” (Emecheta, 2018, p. 77). Essa descoberta abala a personagem e a leva a questionar as estruturas de poder e as relações de dominação presentes na sociedade. A crença na perfeição dos brancos, enraizada no colonialismo e na perpetuação de estereótipos racistas, servia como um mecanismo de controle social. Ao presenciar a flagrante mentira, Adah se liberta dessa crença limitante e amplia sua percepção de mundo.

Essa experiência a impulsiona a questionar as normas sociais e a hierarquia social que as sustenta, levando-a à seguinte reflexão: “[...] os brancos eram tão falíveis quanto qualquer pessoa. Havia brancos maus e brancos bons, assim como havia negros maus e negros bons! Por que, então, eles diziam que eram superiores?” (Emecheta, 2018, p. 77). Dessa forma, a protagonista se torna consciente de como as crenças internalizadas podem ser usadas para justificar a opressão e a injustiça.

É possível fazer um contraponto do pensamento de Adah ao que Chimamanda Adichie (2019) explica como *história única*. A autora enfatiza seus efeitos negativos – a marginalização de povos e culturas – mas é crucial notar que a história única também pode ser instrumentalizada para exaltar e romantizar um grupo, como os colonizadores brancos. Na infância de Adah, as escolas coloniais propagavam essa narrativa única, retratando os colonizadores como superiores, honestos e benevolentes. Essa glorificação servia como ferramenta de poder, legitimando a dominação, justificando a colonização e sustentando estruturas de opressão e privilégio.

Ao simplificar a realidade dessa forma, a narrativa única acaba por negar a complexidade de cada indivíduo. Reduzir um grupo a uma característica singular, como a “superioridade branca”, significa ignorar as nuances, as contradições e as diversas perspectivas que compõem a experiência humana. Como bem aponta Adichie: “É assim que se cria uma história única: mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna” (Chimamanda, 2019, o perigo de uma história única). O problema com os estereótipos, segundo a autora, não reside na sua total inverdade, mas na sua incompletude.

A narrativa de superioridade branca mantém intacto o sistema de poder, marginalizando os não brancos. No romance de Emecheta, as mulheres brancas são idealizadas como mães exemplares, sendo selecionadas para cuidar de crianças imigrantes nigerianas com base na crença de que a branquitude as tornava mais aptas. Ao confiar seus filhos a uma babá branca, Adah acreditava que eles estavam em boas mãos, expectativa que a realidade desmentiu. Sem rede de apoio, porém, ela se vê sem alternativa. Mesmo insistindo com a assistente social por uma vaga na creche, depara-se com a resposta comum a tantas mães: “[...] não havia vaga para eles” (Emecheta, 2018, p. 79).

Confrontada com a dura realidade da vida na Inglaterra, incluindo a decepção com a terra prometida, a falta de apoio do marido e as dificuldades em cuidar dos filhos, a personagem começa a questionar se a decisão de migrar foi a melhor escolha:

[...] Teria sido um acerto seu sonho de ir para o Reino Unido, ou ela não passava de uma sonhadora inconsequente? Mas Francis havia concordado! Qual teria sido seu erro? Desejava que a Presença ainda estivesse ao seu lado para lhe dar uma pista, mas aparentemente ela a abandonara desde seu desembarque na Inglaterra. A Presença seria seu instinto? Na Nigéria ela estava sempre tão ativa... Seria porque na Nigéria ela estava mais próxima da Mãe Natureza? Adah só queria uma coisa: alguém que lhe dissesse qual havia sido seu erro (Emecheta, 2018, p. 83).

A busca de Adah por respostas revela as complexas questões que envolvem as dinâmicas da imigração, da identidade cultural e da luta por adaptação em um novo ambiente. A culpa por ter deixado sua terra natal e a frustração por não conseguir se integrar completamente à nova realidade a atormentam, levando-a a questionar suas escolhas e até mesmo sua própria capacidade. Perdida e desorientada, sem saber qual caminho seguir, Adah recorre à Presença, sua força interior que a guiava na Nigéria, representando a conexão com suas raízes, ainda que elas fossem um misto da cultura igbo e da cultura cristã. Ao procurar essa força interior, ela tenta se reconectar com seu eu e encontrar um significado para sua vida. No entanto, a crença de que a Presença havia desaparecido em solo estrangeiro a faz questionar se aquele era realmente seu lugar no mundo e se ela havia se desviado de seu verdadeiro destino.

Maria Bernadette Velloso Porto (2016) nos convida a pensar o *habitar* como algo que vai além da ocupação física de um espaço. Trata-se de um processo que envolve permanência, duração e a construção de narrativas de vida, exigindo a criação de laços afetivos, a sedimentação de memórias e a busca por um sentimento de pertencimento. Em suas reflexões sobre o campo literário, a autora argumenta que é comum a construção de paisagens afetivas da memória que nos marcam profundamente, a ponto de os lugares que habitamos também nos habitarem, mesmo quando já não estamos mais lá. Para Porto (2016), o habitar não se restringe à ocupação física, mas implica

estabelecer relações duradouras e significativas com o espaço. Em contraste com os espaços precários e transitórios das grandes cidades, o verdadeiro habitar demanda a construção de relações e a formação de memórias que se constroem como parte essencial da identidade do sujeito.

Essa ideia de habitar está intimamente ligada ao sentimento de *pertencimento*. Sara Novaes Rodrigues (2016) explica que pertencer envolve a vontade de estar em harmonia com os outros, de fazer parte de um grupo e de ser aceito no ambiente em que se vive. Para aqueles que enfrentam deslocamentos e diásporas, essa necessidade de pertencimento pode se manifestar como uma dificuldade de se ajustar ao novo ambiente, resultando em uma sensação de fragmentação ou de não pertencimento. O pertencimento a uma cultura ou identidade nacional continua relevante, especialmente para aqueles que são obrigados a viver fora de seus espaços de origem, buscando criar novas formas de habitabilidade psíquica em meio às transformações.

Em seu texto, Rodrigues (2016) faz alusões à crônica de Clarice Lispector, *Pertencer*, em que a narradora-personagem aborda o desejo humano de se sentir integrada ao meio, destacando a sensação de solidão quando esse pertencimento é ausente. De maneira semelhante, os conflitos internos enfrentados por Adah parecem estar conectados a esses mesmos sentimentos de fragmentação, desamparo e solidão. A personagem se percebe abandonada, até mesmo pelo seu guia espiritual, como se naquele lugar distante, que ela mesma descreve como habitado por indivíduos frios e descrentes, seu guia perdesse força ou mesmo deixasse de existir. É como se as normas culturais de seu local de origem perdessem o sentido exatamente porque estão fora de contexto naquele ambiente; estão também deslocadas. Adah se encontra à mercê da solidão.

Em sua busca por respostas, a personagem é impactada por uma tragédia: seu filho Vicky adoece gravemente e precisa ser levado às pressas ao hospital. Convencida de que a doença resulta do ambiente insalubre e da exposição das crianças ao lixo no quintal de Trudy, ela confronta a babá. Esta, por sua vez, nega qualquer negligência e culpa a Nigéria, sugerindo que a água contaminada de lá pode ser a causa da doença. O incidente agrava a fragilidade emocional de Adah, dividida entre a culpa por ter trazido os filhos para um ambiente hostil e a raiva pela negligência de Trudy. Impulsionada pela dor, ela vai até a casa da babá e a ameaça, especialmente se seu filho não sobreviver. Essa reação revela uma disparidade cultural na forma de enfrentar tais crises:

Adah cuspiu, com a boca espumando, exatamente como o povo de sua tribo teria feito. Se estivesse entre os seus, poderia ter matado Trudy e as outras mães lhe forneceria uma retaguarda sólida. Aqui ela não dispunha nem mesmo da alegria de esmurrar aquela mulher gorda, de carnes frouxas, cabelo tingido e olhos de gata dengosa até fazê-la perder os sentidos. Ela pertencia à nação de pessoas que haviam introduzido a noção de “lei e ordem” (Emecheta, 2018, p. 96).

Entre os igbos, a resolução de conflitos muitas vezes se dava através da emoção. Adah, desde cedo, aprendeu com seus pais que em Iboza a lei era aplicada com as próprias mãos. Em casos de maus-tratos a crianças, a justiça era feita de forma imediata e direta: a pessoa responsável era confrontada, repreendida e, em casos mais graves, punida fisicamente. Portanto, para evitar essas situações, você não maltrataria o filho de outra mulher.

Essa prática, segundo seus pais, era impensável em Lagos devido à assimilação das leis britânicas pelo governo colonial da época. Assim, todos eram obrigados a controlar sua fúria, o que, segundo a ensinaram, era contra a lei da natureza. Na Inglaterra, essas mesmas leis prevaleciam. Sufocada por não poder expressar sua raiva, Adah via na violência física uma manifestação natural, reprimida por uma sociedade que a condenava como crime. Naquele momento, ela se sentia aprisionada por códigos contrários ao que havia aprendido com os pais.

A chegada da assistente social, Srta. Stirling, após o alvoroço na casa de Trudy, representa um momento de expectativa e frustração para Adah. A paciência com que Stirling escuta sua história e a aparente concordância com suas denúncias acenam com a possibilidade de apoio e justiça. No entanto, o silêncio subsequente e a falta de comentários concretos deixam a personagem confusa e desamparada:

A srta. Stirling ouviu com muita paciência a história de Adah e pareceu concordar com ela, embora não fizesse nenhum comentário. Em vez disso, ficou um instante em silêncio, enquanto Adah olhava em volta para aqueles desconhecidos. Ninguém a culpava, ninguém culpava Trudy. Ninguém dizia nada. Adah se sentiu uma tola. Estava aprendendo. As pessoas na Inglaterra não dizem tudo [...]” (Emecheta, 2018, p. 97).

Depois de a criança quase morrer em decorrência da negligência, a súbita oferta de vagas na creche para os filhos de Adah e a exclusão de Trudy da lista de cuidadores municipais instauram uma zona de incerteza. Teria o Conselho Assistencial agido, enfim, para proteger as crianças, ou buscado apenas evitar um confronto com Adah, que ameaçara a babá? A Srta. Stirling, vizinha de porta de Trudy, jamais teria testemunhado os maus-tratos, mesmo diante das denúncias? A demora prolongada na concessão da vaga, apesar da insistência de Adah, adensa essas suspeitas e expõe um sistema que só se move quando o risco já transbordou, deixando no ar a pergunta que insiste em não se calar: quem, afinal, estava sendo protegido?

Se, por um instante, os acontecimentos parecem finalmente se reorganizar a favor de Adah, esse alívio se revela frágil e passageiro. Cada conquista, longe de encerrar o ciclo de provações, abre espaço para uma nova forma de precariedade. Assim, a alegria de Adah por ter conseguido a vaga na

creche para seus filhos é rapidamente minada pela notícia de despejo, ordenada pelo senhorio em razão dos supostos “privilégios” que ela possuía, pois

[...] para a maioria dos vizinhos nigerianos, ela estava no melhor dos mundos. Tinha um emprego de branco, embora todos ali tivessem manifestado suas críticas, e pelo jeito pretendia continuar nele. Não aceitava entregar os filhos em adoção como os outros [...]. E, para completar, eram igbos, o povo detestado que sempre acredita cegamente nas próprias ideologias. Bom, se Adah e Francis queriam ser diferentes de todos os demais, então que fossem morar em outro lugar [...] (Emecheta, 2018, p. 102-103).

A tarefa para encontrar uma nova habitação se mostrava quase impossível. Os anúncios repetiam a mesma sentença: “não alugamos para pessoas de cor”. Adah que, há alguns meses, só se contentaria com o melhor, agora se via obrigada a rebaixar suas expectativas, pois “estava aprendendo a desconfiar de tudo o que fosse bonito e puro. Essas coisas eram para os brancos, não para os negros” (Emecheta, 2018, p. 104).

Entretanto, a personagem não desiste da tarefa. Determinada a resolver a situação, escolhe um dos bairros mais modestos da cidade, certa de que ali as chances de rejeição seriam menores. Entra em contato com a proprietária, uma mulher branca, e disfarça o sotaque para parecer nativa. Quase consegue fechar o acordo por telefone, mas quando ela e o marido aparecem pessoalmente, a mulher entra em pânico, quase desmaia e os expulsa de casa. Naquele momento, “Adah não conseguiu nem externar a súplica que havia ensaiado. Aquele era um choque que ela nunca esqueceria” (Emecheta, 2018, p. 113).

O desconforto que a protagonista sofre revela as profundas implicações do racismo na construção da identidade dos indivíduos negros. Segundo Fanon (2008), “[...] ao primeiro olhar branco, [o negro] sente o peso da melanina” (Fanon, 2008, p. 133). Esse olhar define o sujeito de fora para dentro, aprisionando-o em estereótipos que reduzem sua subjetividade à cor da pele. A metáfora do “peso” condensa a carga histórica, emocional e simbólica do racismo, que obriga o indivíduo a se enxergar pelos olhos do outro, produzindo uma fratura íntima entre a autoimagem e a identidade que lhe é imposta.

4.4.6 Entre o peso da maternidade e de um casamento falido

No turbilhão de uma realidade racista que a sufoca, as dificuldades de Adah para encontrar abrigo parecem, enfim, encontrar uma trégua. A notícia vem por uma amiga: um conterrâneo

nigeriano alugava quartos em um lugar precário, mas acolhedor para os seus. Sem muitas opções, Adah e a família seguem para aquele novo endereço.

Pouco depois de se estabelecerem na nova casa, Adah dá à luz seu terceiro filho. O parto quase lhe tira a vida, forçando-a a uma cesárea de emergência. No silêncio hospital, ela observa as outras mulheres e percebe o abismo que separa aqueles casamentos do seu. Nesse ínterim, projeta-se sobre a personagem a sombra dupla da solidão: longe da família e distante do amor do marido.

Essa carência profunda ecoa o conflito que transborda na protagonista. Criada numa tradição que naturalizava a poligamia, Adah também recebeu, pela educação metodista, a semente do amor romântico e do companheirismo cristão. No leito do pós-operatório, esse embate se torna concreto. O desejo por um buquê de flores não se restringe ao afeto íntimo; trata-se de um anseio de pertencimento, de uma tentativa de aprender as regras do novo mundo e partilhar os rituais da comunidade que a cerca. Buscar essa validação é seu modo de tentar se enraizar numa realidade que o marido, contudo, insiste em negar.

Enquanto ela se estende para essa nova vida, ele permanece ancorado numa estrutura de poder que a exclui do afeto e do reconhecimento. E no meio do vazio, ela se pergunta: “[...] Por que os homens precisavam de tanto tempo para mudar, para se adaptar, para se harmonizarem a novas situações?” (Emecheta, 2018, p. 169). A pergunta, no entanto, ecoa sozinha: sem resposta, sem flores, sem afeto.

A verdade é que Francis estava preocupado apenas consigo. Mesmo após Adah ter dado à luz ao terceiro filho em um parto delicado, ele seguiu ignorando o sofrimento da esposa e as necessidades da família. Quando soube do adiantamento de pagamento da licença de Adah, ele pensou imediatamente em seus próprios interesses:

“... sabe aquele curso que o sr. Ibiam disse que tinha ajudado muito para que ele fosse aprovado nos exames de contabilidade em Custos e Obras? Agora já posso pagar. Custa menos de quarenta libras, e eu seria aprovado mais depressa. Na segunda-feira pago pelo curso inteiro, de modo que eles vão poder me mandar todo o material o mais cedo possível” (Emecheta, 2018, p. 174).

Esse episódio, que revela a profunda indiferença de Francis, serve como um catalisador para a maturidade de Adah. A dor a leva a uma profunda reflexão sobre suas motivações para migrar para a Inglaterra e sobre como projetava nos filhos um futuro diferente. Ela desejava que os filhos homens fossem melhores que seu pai e que as filhas se tornassem mulheres independentes:

[...] eles nunca, nunca serão o tipo de pessoa que você é. Meus filhos vão aprender a tratar as esposas como gente, como indivíduos, não como bodes que aprenderam a falar. Minhas filhas... Deus que me ajude, ninguém vai pagar nenhum dote por elas. Elas vão se casar por amar e respeitar seus homens, não por estarem atrás da melhor oferta ou por ter necessidade de um lar..." (Emecheta, 2018, p. 175).

A partir daquele momento, e consciente de que não poderia perder o novo emprego que a esperava na *Biblioteca de Chalk Farm*, ela decide que não teria mais filhos. Essa decisão, porém, é atravessada pela exigência de um formulário que deveria ser assinado por seu marido, autorizando o envio de material para controle de natalidade. Ela sabia que Francis jamais assinaria tal documento e que sua recusa instauraria um conflito profundo no casamento.

Essa imposição dialoga com o que Collins (2019) identifica como uma das armadilhas estruturais que atravessam a vida de muitas mulheres negras: a dificuldade de exercer o controle reprodutivo. Seja pelas expectativas comunitárias que associam a “boa mulher” ao desejo pelos filhos, seja pela escassez de informações e recursos, a responsabilidade pela maternidade recai sobre elas a longo prazo. Em um contexto de política sexual que frequentemente as condena à solidão, os filhos acabam se convertendo também em fonte de consolo e afeto.

É nesse cenário que Adah passa a questionar por que uma decisão tão íntima deveria depender da autorização do marido, quando toda mulher deveria ter o direito de decidir sobre o próprio corpo. Diante desse impasse, ela opta por falsificar a assinatura de Francis. O gesto, embora eticamente questionável, evidencia sua determinação em assumir o controle da própria vida e da saúde reprodutiva, desafiando normas sociais e reivindicando sua autonomia como mulher.

Ainda assim, mesmo essa tentativa de autonomia é atravessada por escolhas feitas sob medo e informação incompleta. Na clínica, Adah se depara com uma jovem que apresenta severas reações cutâneas ao contraceptivo oral, método que ela havia considerado o mais seguro justamente por não levantar suspeitas de Francis. Insegura, opta então pelo diafragma. Essa decisão, contudo, desencadeia duas consequências marcantes em sua trajetória.

A primeira ocorre na mesma noite em que inicia o uso do método: o comportamento desconfiado de Francis, atento à maneira como ela andava, culmina em uma reação violenta. As agressões brutais, que ecoam pelos corredores do prédio, atraem a atenção dos vizinhos, obrigados a intervir para protegê-la. Naquele momento, a personagem se viu obrigada a confrontar a dura realidade: seu casamento havia chegado ao fim. A humilhação pública infligida por Francis, que gritou barbaridades sobre Adah aos vizinhos, e a confirmação de que ela vivia sob constante violência, tornou a situação insustentável. O senhorio, Pa Nobel, interveio na tentativa de apaziguar a situação e conscientizar Francis da gravidade da situação. Ele enfatizou que “[...] não havia nada de errado em

Adah praticar o controle da natalidade [...]” (Emecheta, 2018, p. 212), mas ressaltou a importância de que ela tivesse comunicado sua decisão ao marido.

Essa cena pode ser compreendida à luz do que hooks (2018) conceitua como *violência patriarcal*: um sistema sustentado pela crença de que indivíduos mais poderosos têm o direito de controlar outros por meio de coerções diversas, incluindo a violência física e psicológica. Essa definição, segundo a autora, é mais ampla por incluir não somente a violência de homens contra mulheres, mas também a violência em relacionamentos homoafetivos e a violência de adultos contra crianças. Para hooks (2018), a noção de *violência doméstica* tende a suavizar o problema ao confiná-lo ao espaço privado, enquanto *violência patriarcal* explicita seu vínculo estrutural com o sexismo e a dominação masculina, afastando-a da ideia de episódios isolados.

A teórica também estabelece um paralelo entre as atitudes violentas desses homens e suas posições no mercado de trabalho. Homens desempregados ou que ocupam cargos menos importantes, especialmente dentro do patriarcado de supremacia branca, sentem-se desprovidos de poder no ambiente de trabalho. Por isso, sentem que o único lugar onde terão total autoridade e respeito é em casa, onde são capazes de manter sua masculinidade. Nesse cenário, a violência emerge como instrumento para restaurar e manter a hierarquia sexista, legitimada pela crença de controlar as mulheres de todas as formas. Em diálogo com o pensamento de hooks, Bryan, Dadzie e Scafe (2018) argumentam que, embora homens e mulheres negros sejam atravessados pela opressão racial e de classe na sociedade britânica, o espaço doméstico se tornou, para muitos homens negros, o único lugar possível para performar a masculinidade dominante.

Ao mesmo tempo, as autoras reconhecem a criminalização sistemática dos homens negros, frequentemente expostos à violência policial e a um sistema judicial racista. É nesse contexto que elas exploram os testemunhos de mulheres que relutaram em denunciar seus parceiros, não por tolerância à violência, mas pela consciência das injustiças estruturais que os atravessavam. Diante da ausência de proteção estatal, as mulheres negras historicamente recorreram a redes familiares e comunitárias, sobretudo a outras mulheres, desenvolvendo estratégias de resistência, autodefesa e enfrentamento direto da violência masculina.

As denúncias também poderiam levar o Estado a interpretar que essas famílias apresentam um risco às crianças, resultando em ordens de custódia e na classificação dos pais como potenciais abusadores. A partir daí, recaía sobre essas mulheres o ônus de provar sua adequação para reaver os filhos. Embora as autoras não explicitem esse ponto, essa dinâmica pode constituir mais um fator de inibição da denúncia da violência doméstica, ao temerem a perda dos filhos.

A agressão sofrida por Adah exemplifica com precisão a *violência patriarcal* descrita por hooks (2018), sobretudo porque ela ocupa o papel de principal provedora da família. Essa dinâmica

provavelmente gera em Francis uma sensação de castração por parte da esposa, algo perceptível desde a Nigéria, quando ela já recebia um salário superior ao dele. Como estudante desempregado, Francis canaliza toda a sua frustração e seu desejo de afirmar sua masculinidade e superioridade de gênero, baseando-se em um pensamento falocêntrico, em que acaba violentando Adah física, sexual e psicologicamente.

A segunda consequência emerge justamente da precariedade que marca essa tentativa de autonomia. A escolha pelo diafragma se revelou ineficaz: pouco tempo depois, Adah se viu diante de uma gravidez indesejada. Desesperada para interromper a gestação, ela recorreu a um consultório médico e ingeriu pílulas abortivas, sem sucesso. A culpa e o medo a consomem, sobretudo diante da possibilidade de a criança nascer com alguma deformidade. Tentando esconder a gravidez de Francis pelo maior tempo possível, ela acaba pressionada a revelar o ocorrido. A reação dele demonstra escárnio não apenas pelo método contraceptivo, como também por ser mais uma criança atrapalhando e adiando os planos de Adah: “[...] a risada que recebeu a novidade lembrou a de um macaco louco no zoológico. Era uma risada tão animalesca, tão inumana, tão sem alegria e, ao mesmo tempo, tão brutal... [...]” (Emecheta, 2018, p. 230).

Apesar da gravidez do quarto filho e das dificuldades enfrentadas, Adah ainda carregava uma chama de esperança em seu coração. O novo emprego na biblioteca a aproximou de pessoas e autores negros, abrindo um novo mundo de possibilidades. “[...] Foi graças a Bill que Adah tomou conhecimento de James Baldwin. Lendo Baldwin, passou a acreditar que *black is beautiful*, negro é lindo” (Emecheta, 2018, p. 221). Ao longo do romance, é notório que a educação e a literatura se tornam ferramentas de transformação para a personagem, proporcionando-lhe reflexões profundas sobre sua própria vida e a possibilidade de romper com as amarras da opressão: “[...] chegou inclusive a começar a ler Marx e frequentemente citava para si mesma que, se o pior se transformasse em muito pior, abandonaria Francis com os filhos, já que não tinha nada a perder exceto seus grilhões” (Emecheta, 2018, p. 221).

No entanto, se a literatura abria horizontes e alimentava o desejo de liberdade, o cotidiano com Francis teimava em manter Adah presa a uma teia de sofrimento cada vez mais densa. O casamento, que ela mesma vislumbrava romper, mantinha-se de pé. Diversos fatores a prendiam a esse laço: desde a expectativa pelo bebê no ventre até o rigor da educação metodista e os costumes igbo. Ambas as heranças culturais, embora distintas, convergiam na pressão pela preservação do casamento, tornando o divórcio uma ruptura impensável e raramente iniciada por mulheres.

É nesse cenário que, em meio a uma discussão com o marido, Adah decide sair de casa. Chora sozinha na rua quando um homem igbo a percebe e, ao reconhecer sua aflição, pergunta se ela havia brigado com o companheiro. Movido por aquilo que entende como boa intenção, oferece-se para

acompanhá-la de volta, aconselhando-a a pedir perdão ao marido. A partir desse encontro, o narrador costura uma reflexão crítica sobre a “[...] típica psicologia igbo; os homens nunca estão errados, só as mulheres; elas têm de pedir perdão porque são compradas, seu preço é pago, e é assim que elas devem permanecer: escravas silenciosas e obedientes” (Emecheta, 2018, p. 225).

Por outro lado, Adah não endossa nem rejeita sumariamente a tradição; antes, observa-a com o olhar de quem já não pertence inteiramente a ela. Indaga-se, por exemplo, se os casais igbo também viviam confinados a um único aposento e se os homens engravidavam suas esposas em rápida sucessão. Recorda-se das palavras de sua mãe sobre a tradição de amamentar os filhos por pelo menos três anos. Na cultura igbo, a superstição também exercia um papel importante:

[...] se o marido dormisse com a esposa enquanto ela estava amamentando uma criança, a criança morreria, de modo que durante três anos eles não procuravam a esposa. Por essa razão, muitos homens eram polígamos. Construíam uma cabana à parte para a esposa que amamentava, davam folga a ela durante aquele longo período e tomavam uma esposa sem filhos. Aquelas pessoas tinham meios para construir uma casa onde discutir (Emecheta, 2018, p. 226).

Em Londres, Francis passa a existir dentro de um único quarto. Seus dias se resumiam a livros, a refeições e a assistir televisão no vizinho. Para Adah, esse confinamento parecia incompatível com qualquer ideia de sanidade, sobretudo quando comparado aos homens da Nigéria. Ainda assim, o peso da culpa recai sobre ela: por trabalhar em tempo integral, por ter avançado demais e por não ter incentivado o marido a trabalhar. No entanto, um lampejo de esperança surge em suas reflexões. Talvez ainda não fosse tarde. Talvez o contato com outros homens pudesse arrancar Francis daquela clausura. A imagem do Sr. Okpara, que trocava a televisão pelo estudo noturno em busca de um diploma, emerge como inspiração. “[...] Quem sabe fosse possível salvar o casamento? [...]” (Emecheta, 2018, p. 226), questiona-se.

Na Inglaterra, a solidão era um fardo pesado. A ausência de um senso de comunidade, tão forte na cultura igbo, deixava Adah desamparada. Como Okpara havia dito, naquele país hostil, não havia com quem dividir suas angústias e frustrações. A experiência de Adah não era exceção. Sua vida em Londres se resumia a trabalhar longas horas e voltar para um pequeno apartamento. Francis, imerso em sua própria monotonia, não oferecia companhia nem apoio. Todavia, a visita inesperada do Sr. Okpara trouxe um raio de esperança para a protagonista. Sua presença calorosa e acolhedora contrastava com a frieza da sociedade inglesa, demonstrando que o senso de comunidade entre os igbos transcendia fronteiras. Determinado a fazer valer as práticas de seu povo em solo estrangeiro, o senhor não hesitou em oferecer ajuda ao presenciar as dificuldades do casal. Ele disse que “não

sairia dali enquanto não os fizesse prometer que lhe fariam uma visita, para que vissem como os Okpara viviam.

Essa situação pode ser explicada pelo que Hall (2003) denomina de *comunidades de minorias étnicas*. Mesmo após a emigração, seus membros buscam preservar costumes e tradições das culturas de origem, formando “[...] fortes laços internos de união e fronteiras bem estabelecidas que os separam do mundo exterior”, mantendo os “costumes e práticas sociais distintas na vida cotidiana, sobretudo nos contextos familiar e doméstico” (2003, p. 65). Entre a permanência desses vínculos e as novas relações que se constroem no país de acolhimento, os sujeitos diaspóricos elaboram formas de reconhecimento mútuo. Assim, práticas e modos de vida oriundos das culturas de origem continuam a operar no cotidiano, não como vestígios estáticos, mas como presenças ativas que convivem, se ajustam e dialogam com a vida social do novo ambiente.

Nesse sentido, como afirma Hall (2003), a tradição se configura como um elo inquebrável entre o passado, o presente e o futuro, conectando-nos a um núcleo imutável e atemporal. Esse “cordão umbilical” simbólico nos oferece a sensação de pertencimento a algo maior do que nós mesmos, tecendo a narrativa da nossa identidade e da nossa existência, ao mesmo tempo em que orienta comportamentos e confere sentido à vida coletiva.

É justamente essa função simbólica da tradição que Okpara passa a encarnar na narrativa. Mesmo em solo estrangeiro, ele se torna o elo vivo entre Francis, Adah e a Nigéria. Mais velho que o casal, assume o papel que a tradição igbo reserva aos anciãos: o de mediador nos conflitos, detentor de uma sabedoria legitimada pela experiência. Okpara aconselha Francis a buscar um emprego e a assumir a responsabilidade pelo sustento da família, argumentando que, ao fazê-lo, não apenas aliviaria o fardo de Adah, mas também conquistaria o respeito dos filhos, sobretudo dos meninos: “Francis ficou olhando para ele enquanto ele dizia isso, porque era uma grande humilhação para um africano não ser respeitado pelos próprios filhos. Okpara percebeu que tocara num ponto fraco e deu um tapa na mesa de cozinha só para enfatizar o que dizia [...]” (Emecheta, 2018, p. 229).

Em seguida, Okpara questiona Francis sobre sua falta de ambição e iniciativa, insistindo que, na Inglaterra, as crianças compreendem tudo desde cedo e que o respeito dos filhos precisa ser conquistado, pois “[...] se Francis queria manter o respeito de seus dois meninos, era melhor ele prestar atenção no que fazia [...]” (Emecheta, 2018, p. 229). Em seu discurso, Titi é completamente ignorada. A exclusão da menina evidencia o caráter sexista da fala do ancião, para quem apenas os filhos homens importavam como medida de honra e reconhecimento, reproduzindo uma hierarquia de gênero naturalizada na tradição igbo.

Apesar da postura machista de Okpara e de seu discurso não se dirigir diretamente a ela, Adah transforma as palavras do homem em impulso para forçar uma mudança. Decide arcar apenas com o

aluguel e a alimentação dos filhos, obrigando Francis a trabalhar para sustentar o próprio consumo. Nos meses seguintes, contudo, ele permanece essencialmente o mesmo. Para Francis, a mulher deveria trabalhar por ele, alguém que lhe pertencia por direito. O pagamento do dote legitimava esse entendimento, convertendo os esforços de Adah em um dever naturalizado, quase uma obrigação contratual.

Entretanto, a fome o levou a procurar por um emprego, o que alimentou as esperanças da esposa: “[...] Quem sabe aquilo salvasse o casamento afinal? [...]” (Emecheta, 2018, p. 233). A ilusão, porém, se desfaz quando ela percebe que Francis contribui apenas com o aluguel e uma quantia irrisória para o sustento da casa. Exausta, Adah o confronta e se recusa a continuar arcando com as despesas domésticas, assumindo apenas a responsabilidade pelas crianças. Diante da tentativa de Francis de reafirmar sua autoridade, alegando que ela não poderia trabalhar sem sua permissão, Adah responde com firmeza: “Nós estamos na Inglaterra, não na Nigéria. Não preciso da sua assinatura para conseguir um emprego” (Emecheta, 2018, p. 233). Nesse gesto, mais do que uma ruptura imediata, esboça-se uma fissura no regime de obediência que até então organizava a vida conjugal.

É nesse deslocamento sutil que Adah passa a se reconhecer não apenas como alguém que sustenta os outros, mas também como sujeito de desejos próprios. O antigo anseio de se tornar escritora ganha novo fôlego. A licença-maternidade, apesar das dificuldades, abre uma brecha inesperada: entre os cuidados com o bebê, Adah começa a escrever. O gesto, contudo, não encontra acolhimento no marido. Ele não compreendia as aspirações da esposa, questionando a lógica de ter se casado com uma mulher instruída apenas para que ela se dedicasse aos cuidados domésticos e às crianças. “[...] Para ele, aquilo era trapaça. Porque ele precisava trabalhar e estudar à noite e aos sábados também, enquanto Adah passava a vida sentada sem fazer nada. [...]” (Emecheta, 2018, p. 238).

Essa percepção distorcida de Francis apaga o trabalho e a dedicação de Adah, que até então havia sustentado sozinha a família. Ao afirmar que, em casa, ela “não fazia nada”, ele se recusa a reconhecer não apenas o cuidado com os filhos e o lar, mas também o tempo que ela ainda encontrava para escrever. Sua postura evidencia a lógica patriarcal que desvaloriza tanto o trabalho doméstico quanto o intelectual feminino, enquanto, de forma irônica, ele próprio passava a maior parte do tempo afastado do trabalho e dos cuidados parentais para se dedicar aos estudos. Como reflete Adah, para ele,

[...] uma mulher era um ser humano de segunda classe; Adah servia para se deitar com ele quando ele quisesse, inclusive durante o dia, e, caso se recusasse, apanhar até criar juízo e ceder; para ser expulsa da cama depois dele

se satisfazer; para lavar sua roupa e servir suas refeições na hora certa [...] (Emecheta, 2018, p. 239).

Apesar da opressão, Adah se recusa a desistir. A permanência prolongada na Inglaterra a transformava gradualmente, e é nessa mudança interior que ela passa a depositar a esperança de que Francis também pudesse, um dia, reconsiderar suas atitudes.

Mesmo sem apoio do marido e em meio às exigências da vida doméstica, a escrita passa a ocupar um espaço mais constante na vida da personagem. Com o tempo, esse exercício silencioso se transforma em um manuscrito concluído, *Dote de esposa*, que ela decide compartilhar com os colegas da biblioteca. Entre os incentivos recebidos, destaca-se o de seu amigo Bill, que a encoraja a publicar o texto e valida sua experiência ao afirmar que escrever é como “ter um filho”, uma criação única, impossível de ser repetida por outra pessoa (Emecheta, 2018, p. 241).

As palavras de Bill animaram Adah. Ela percebeu que *Dote de Esposa* era apenas o início de sua jornada como escritora. Para alcançar seus sonhos literários, ela percebe que precisaria aprofundar seus estudos, aprimorar a técnica e encontrar um campo próprio de atuação. É assim que a ideia da universidade se impõe, acompanhada da convicção de que não desejava ser “apenas mais uma escritora comum”, mas alguém capaz de encontrar uma forma singular de dizer e existir pela escrita.

Embora vivesse em um casamento conturbado e estivesse ciente da visão limitada de Francis sobre as mulheres, Adah ansiava pela validação do marido. Ao compartilhar seu entusiasmo com o livro, ela se deparou com o silêncio e a indiferença dele. Insistente, a personagem o incentivou a ler a obra, tecendo elogios e mencionando a recepção positiva de seus colegas, que reconheciam o potencial para publicação. Francis lhe responde com palavras cruéis, dizendo que “[...] “o homem branco mal consegue nos tolerar, a nós, homens, isso para não falar em mulherzinhas desmioladas que nem você, que só pensam em amamentar os filhos”” (Emecheta, 2018, p. 243).

Diante da dura realidade, Adah se viu obrigada a reconhecer que Francis jamais toleraria uma mulher inteligente. Mais uma vez, a culpa pelo fracasso do casamento a corroía. Ela passou a se questionar se a decisão de migrar para a Inglaterra havia sido correta, pois “[...] agora não teria sentido aquela necessidade de escrever; seu casamento ficaria a salvo, pelo menos durante algum tempo, porque ela sabia que em algum momento no futuro haveria de escrever [...]” (Emecheta, 2018, p. 243). Todavia, ela imaginava que esse momento da escrita só aconteceria quando já estivesse mais velha, por volta dos quarenta anos. Assim, sentia-se culpada por acreditar que ter antecipado o desejo de se tornar escritora agravava uma relação já profundamente conturbada.

Francis não a reconhece como parceira, mas como subalterna. Entre os dois, instala-se um descompasso diante das mudanças que atravessam suas vidas. Enquanto a Inglaterra se transforma e

as mulheres passam, lentamente, a ocupar novos espaços, Adah se deixa mover por esse fluxo, reinventando-se. Francis, ao contrário, permanece preso a concepções de gênero conservadoras e que relegam a mulher ao papel subordinado. A recusa em ler a obra da esposa não é simples indiferença, mas um gesto marcado pelo incômodo diante da mulher que escapa ao lugar que lhe foi destinado.

Essa postura reflete tanto sua insegurança quanto um machismo profundamente enraizado. O investimento de Adah em Francis, financeiro e emocional, não provoca mudança: ele se recusa a trabalhar, fracassa nos exames universitários e frustra repetidamente as expectativas depositadas nele. Como homem, não admite se sentir inferior a uma mulher. Essa atitude, contudo, não é nova: desde a Nigéria, ele já se ressentia por ganhar menos que ela.

Diante da reação do marido, Adah toma uma decisão crucial: guardar seus escritos e continuar buscando conhecimento através da leitura. Essa atitude demonstra sua resiliência inabalável, mesmo diante das constantes decepções e da insistência em manter um casamento marcado pela falta de apoio e permeado de violências diversas. No entanto, a desilusão da protagonista atinge seu ápice quando ela retorna ao lar e se depara com o cheiro de algo sendo queimado e a cena devastadora de Francis destruindo seu livro:

[...] Quando ele apanhou a última folha ela viu, entre os papéis amassados, a capa alaranjada de um dos cadernos de exercícios onde escrevera sua história, e a realidade explodiu em sua mente. Francis estava queimando sua história; já queimara toda ela. A história na qual estava apoiando seu sonho de se tornar uma escritora. [...] (Emecheta, 2018, p. 245).

Para Adah, a atitude do marido “[...] foi a última gota. Francis era capaz de matar seu filho. Ela podia perdoar tudo o que ele fizera até ali, mas não aquilo” (Emecheta, 2018, p. 246). Nesse momento, a personagem procura refúgio para si e as crianças, buscando um espaço onde pudesse construir um futuro livre da opressão e da violência, mas não sem antes Francis espancá-la novamente, a ponto de a polícia precisar intervir. “[...] E foi assim que Adah avançou para a liberdade, com nada além de quatro bebês, um emprego novo e uma caixa de trapos [...]” (Emecheta, 2018, p. 247), carregando consigo a força de seus sonhos e a resiliência de quem nunca se rendeu.

4.4.7 O sentimento de lar construído entre os deslocados

Sem a sombra da figura masculina, Adah parece respirar aliviada naquele novo lar. Mas algumas semanas após sua partida, Francis surge, argumentando que separação e divórcio são conceitos inexistentes na Nigéria. Adah rebate com firmeza: embora reconheça que a dissolução legal do casamento possa ser um empecilho em seu país, lembra que os maridos têm a obrigação de

sustentar a família e que a violência física pode fazê-los perder a esposa. Francis tenta se justificar, falando das brigas que presenciou entre seus pais, mas Adah o interrompe, reiterando que, apesar da violência, o sogro sempre cumpriu com suas obrigações, enquanto ele foi o primeiro a quebrar as leis de seu povo ao negligenciar sua própria família. Para reforçar sua posição, ela finaliza:

“[...] E lembre-se, Francis, eu não sou sua mãe [...]. É um erro usar sua mãe como critério. Você nunca amou nem respeitou sua mãe. [...] Eu deveria ter me dado conta disso antes. No nosso curto período de namoro, percebi que você nunca pensava em oferecer alguma coisa a ela. Era sempre você, você o tempo todo, e ela, pobre alma, estava sempre dando, dando a você. [...] Você se lembra do ditado segundo o qual o homem que trata a mãe como merda sempre irá tratar a esposa como merda? Eu deveria ter me dado conta, mas na época estava cega demais para perceber” (Emecheta, 2018, p. 248).

Mesmo após esse confronto, novos desafios surgem: uma gravidez inesperada e a insistência de Francis em aparecer na vida de Adah, colocando-a novamente em risco. Determinada a proteger a si mesma e aos filhos, ela recorre aos tribunais, onde enfrenta a negação das agressões por parte do ex-marido, revelando seu caráter manipulador e perverso. O juiz concede a custódia das crianças a Adah, reconhecendo sua responsabilidade financeira pela família, mas insiste em saber quanto Francis contribuirá com pensão. Mais uma vez, ele tenta se esquivar, alegando que nunca foram casados legalmente. O magistrado se direciona a ela, perguntando se ela poderia apresentar a certidão de casamento deles, mas

“[...] Adah não podia. Não tinha nem como apresentar seu passaporte ou as certidões de nascimento das crianças. Francis queimara tudo. Para ele, Adah e as crianças haviam deixado de existir. Francis deu essa informação a Adah em voz baixa, no tribunal, na língua deles (Emecheta, 2018, p. 250).

O caso de Adah expõe a complexa realidade da violência patriarcal, marcada por agressões físicas e psicológicas. A manipulação e o controle exercidos por Francis demonstram a dinâmica de poder que muitas vezes caracteriza esse tipo de relacionamento abusivo em sociedades falocêntricas.

Apesar das adversidades, a personagem garante um novo lar para si e para os filhos, ainda que precário, infestados de ratos e baratas, além de aluguéis abusivos. Ao exigir reparos do senhorio, que se recusa, Adah aciona o Conselho Assistencial, que o obriga a cumprir com suas obrigações. Ciente de que a mulher não se intimidaria com suas ameaças, o senhorio muda sua estratégia: recorre ao terror psicológico, ameaçando as crianças e usando rituais de *juju* para tentar intimidá-la. Ele esperava que, por meio do medo e da superstição, a mulher se submetesse à sua vontade e desistisse da luta por seus direitos.

Entre duas culturas, Adah sente o poder do *juju*, mas percebe que ele não a alcança na Inglaterra. Em vez de medo, surge uma estranha liberdade de desafiar a superstição. Mas logo se questiona, intrigada, sobre sua própria coragem: seria a distância da Nigéria, a rotina diária ou a racionalidade que a protege? Ainda assim, é nessa confluência entre mundos que ela descobre sua força. Por fim, a personagem tenta justificar a sua própria reação ao fato:

[...] Mas juju com certeza importava para ela em casa, na Nigéria; lá, uma cena dessas no meio da noite poderia até resultar em morte para alguns. Provavelmente, ela pensou, era porque lá esse era o costume, a norma, e no que todo mundo acreditava. As pessoas não apenas acreditavam em juju, como tais crenças tinham sido internalizadas, e ninguém cogitaria pensar diferente. [...] as armadilhas do juju não funcionariam na Inglaterra, estavam fora de lugar, em terra estrangeira. Ora essa, juju na Inglaterra, onde se está cercado por muros de descrença! (Emecheta, 2019, p. 13-14).

Ela reconhece que as crenças do *juju* não têm o mesmo poder em um ambiente diferente, onde a racionalidade e a descrença predominam. Em vez de medo, Adah temia a imagem dos nigerianos na Inglaterra, atenta às atitudes racistas e ao olhar dos vizinhos, consciente de que cada gesto podia reforçar estereótipos, visto que

[...] as tranças na cabeça da senhoria certamente lembravam a qualquer estrangeiro as ilustrações de demônios negros que conheciam da infância, pois suas tranças se erguiam retas, como quatro chifres. O senhorio com a pena parecia o ajudante do Diabo. Adah também fazia parte do retrato. Sua lappa estampada com amarelo e vermelho fornecia um bom cenário de fundo (Emecheta, 2019, p. 15).

O sentimento se prolonga nas reflexões da personagem, que se arrepende de não ter ajudado o homem, movida por uma mistura de patriotismo e afinidade racial: “[...] Afinal, ninguém gosta de ter sua roupa suja lavada em público. Acontecesse o que acontecesse, eles eram originalmente do mesmo país, da mesma cor, ambos presos na rede emaranhada de uma sociedade industrial. [...]” (Emecheta, 2019, p. 15).

Após o terror psicológico do senhorio e a intervenção do Conselho Assistencial, Adah finalmente recebe a notícia que tanto aguardava: a conquista do novo lar. Ao ouvir do funcionário do Conselho que o apartamento estava pronto para ser ocupado e que ela poderia se mudar em alguns dias, Adah não consegue conter sua ansiedade. A possibilidade de finalmente ter um apartamento com mais de um cômodo e um banheiro próprio, após anos vivendo em condições precárias, a emociona profundamente. A mudança para o novo apartamento representa um recomeço para a

personagem, pois “[...] havia três coisas importantes que ela sabia ter adquirido naquela noite: sua independência, sua liberdade e paz de espírito” (Emecheta, 2019, p. 26).

Apesar de suas imperfeições, o residencial *Pussy Cat* representava para Adah um refúgio em comparação com as precárias habitações que ela havia conhecido na Inglaterra até então. Por outro lado, ela logo descobriu que o local era estigmatizado como um depósito de “famílias-problema”: “[...] Famílias-problema com problemas reais eram colocadas num espaço de problemas. Então, mesmo se alguém morasse no residencial e não tivesse problemas, o cenário criaria problemas – aos montes” (Emecheta, 2019, p. 32).

No caso de Adah, os desafios se multiplicavam: conciliar estudos, trabalho e cuidado das crianças era uma batalha árdua, intensificada pela configuração do residencial. No antigo lar, o medo era do senhorio; no novo, o receio era de ofender os vizinhos. Esse temor se concretizou logo nos primeiros dias, quando um dos moradores, Sr. Pequeno, fez reclamações hostis e racistas por conta do barulho das crianças de Adah:

“Olha!”, ele trovejou, sem se dar o trabalho de se apresentar ou pedir licença. “Olha, eu não me importo com a sua cor!”. Adah deu um pulo. Cor, de que cor ele estava falando? [...] Adah olhou para a cor do dorso da sua mão; bom, está bem, o Sr. Pequeno não se incomodava com a cor marrom, que mais? [...] Os olhos do Sr. Pequeno seguiram os movimentos dela e sorriram. Feliz. Ele tinha colocado Adah no lugar dela. Uma pessoa negra precisa sempre ter um lugar, uma pessoa branca já tinha um de nascença. “Meu bebê tem apenas três semanas de vida”, ele continuou. “Você e seus filhos não deixaram ele dormir a noite inteira. O que pensam que estão fazendo, hein? [...]. Não vou aceitar isso, estou avisando” (Emecheta, 2019, p. 33).

Adah percebeu que, para se encaixar e evitar conflitos, precisava “fingir ser burra”, algo que a sociedade esperava de uma mulher negra. Apesar de ter diploma e trabalhar no Serviço Público, ela se viu obrigada a ocultar sua inteligência para manter a paz. Quando pediu desculpas para evitar problemas, aquele gesto parecia sinal de fraqueza e convite à submissão. Ainda assim, a estratégia funcionou, a princípio: o vizinho e sua família vieram apresentar o bebê recém-nascido e se mostraram solidários ao saber de sua condição de mãe solo. Essa experiência a levou à seguinte reflexão: “[...] precisava não apenas se conformar, mas, em nome da paz, fazer parte do lugar. Ela tinha que fazer parte, socializar, participar dos acontecimentos” (Emecheta, 2019, p. 37).

No entanto, a necessidade de se moldar às expectativas alheias não desapareceu com esse pequeno triunfo. Ao buscar auxílio da assistente social, Adah se deparou com a pergunta sobre sua nacionalidade ganesa, que a fez questionar a relevância de sua identidade no contexto das demandas

do residencial. Sentia-se presa em uma teia de estereótipos e preconceitos, onde sua origem e a cor de sua pele a definiam antes de suas capacidades e necessidades.

Após dar uma resposta atravessada, Adah tenta ser mais gentil, explicando sua origem. Como discutido anteriormente nesta tese, a preocupação da personagem não era revelar seu país, mas seu grupo étnico: [...] “Eu sou uma igbo, de Lagos. Meus pais vieram do território igbo, mas eu nasci e cresci em Lagos e, de lá, vim para Londres” (Emecheta, 2019, p. 44). Ao tentar conhecê-la melhor, a conselheira pergunta quem cuidava das crianças à noite, quando Adah saía para estudar. “Elas cuidam umas das outras”, responde, sentindo-se cada vez mais criminalizada: “Ela não apenas soou como uma criminosa, estava começando a se sentir assim” (Emecheta, 2019, p. 45). A conselheira explica, então, que em Londres não era permitido que crianças ficassem sozinhas e que isso poderia gerar problemas sérios para Adah, acrescentando ainda:

[...] Eu sei que na África os vizinhos podem ir e vir, que suas portas estão sempre abertas para entrar ar fresco, mas na Inglaterra nós fechamos nossas portas para deixar o ar frio de fora. Então as pessoas não têm como saber quando crianças sozinhas correm perigo. Qualquer coisa pode acontecer, uma explosão de gás, aquecedores a óleo provocando grandes incêndios, ah, todo tipo de coisa. Você entende, tenho certeza” (Emecheta, 2019, p. 45).

As palavras da conselheira despertaram na personagem um turbilhão de emoções contrastantes. Ela se sentia culpada por deixar as crianças sozinhas para perseguir seus sonhos, mas ao mesmo tempo, resistia à ideia de abandonar os estudos agora que havia chegado tão longe. Com o olhar perdido, sua mente se afogava em um mar de incertezas e preocupações. Percebendo a aflição de Adah, a assistente promete tentar ajuda para o período noturno. A contragosto, ela aceita o apoio: “[...] teria que engolir seu orgulho de mulher, sua dignidade de mãe, e deixar que Carol a ajudasse. Ela não gostava de aceitar ajuda, mas não tinha escolha [...]” (Emecheta, 2019, p. 48).

Em muitos casos, mulheres que se veem compelidas à maternidade solo acabam estigmatizadas por outro estereótipo que pode ser interpretado à luz da análise de Collins (2019): o da mãe dependente do Estado. Essa figura é associada à preguiça e à falta de ética do trabalho, reforçando preconceitos raciais e de gênero ao retratar mães solo como desprovidas de apoio ou proteção masculina. Como argumentam Bryan, Dadzie e Scafe (2018), a imagem da mulher negra como dependente do Estado sugere que sua vida na Inglaterra seria facilitada por auxílios, quando, na verdade, muitas vivem presas a ciclos de pobreza e ao estresse contínuo, retratadas como “proveitadoras” e infantilmente dependentes de uma sociedade branca supostamente benevolente. Tal representação, contudo, silencia os fatores sociais e econômicos que produzem essa dependência e apaga a real contribuição dessas mulheres para a sociedade.

As autoras lançam luz, ainda, sobre a geografia do desterro que se impunha às mulheres desempregadas: o confinamento em moradias onde o horizonte parecia se estreitar entre paredes deprimentes. Essa experiência de clausura ecoa com precisão na jornada de Adah, cujo título da obra, *No fundo do poço*, traduz o peso de habitar espaços insalubres destinados às chamadas “famílias-problema”. Sob o peso de políticas locais discriminatórias, mulheres, em especial as de maternidade solo, viam-se empurradas para prédios cinzentos em conjuntos habitacionais estigmatizados, onde a arquitetura do abandono se tornava o cenário compulsório de suas vidas.

É nesse contexto de pressões sociais e estruturais que os desafios cotidianos de Adah se manifestam de forma concreta. Mal haviam solucionado o problema de as crianças ficarem sozinhas à noite, Adah se viu diante de um novo obstáculo: as reclamações da escola sobre o horário de entrada e saída, pois as crianças estavam sendo deixadas mais cedo e buscadas mais tarde. Sem rede de apoio para equilibrar a faculdade, os filhos e o emprego, a personagem enfrentou o dilema de abrir mão de sua única renda. Essa escolha forçada a fez mergulhar em um profundo sentimento de impotência:

[...] ela, uma mulher africana com cinco filhos e nenhum marido, sem emprego e sem futuro, estava como a maioria de seus vizinhos: desocupada, desenraizada, sem direito a reivindicar nada. Simplesmente desconectada... Nenhum deles conhecia o começo da própria existência, a razão de existir com uma mão na frente e outra atrás, nem o resultado ou o futuro dessa existência. Todos ficariam no fundo do poço até que alguém os puxasse para fora ou eles naufragassem de vez (Emecheta, 2019, p. 49).

Em meio a essa profunda crise, Adah se deparou com a dura realidade de sua situação: ela era uma pária, uma marginal, privada de tudo que lhe conferia dignidade, como família, emprego e direitos. A sensação de deslocamento se intensificou, fazendo-a questionar sua própria existência. Ela se sentia como um navio à deriva em um mar de incertezas, sem um farol para guiá-la.

Ao se ver forçada a deixar o emprego, a personagem foi atravessada por esses sentimentos, potencializados pelo fato de considerar seu emprego no museu um símbolo de posição de classe média. Agora, ao se tornar dependente da assistência social, sentia que havia caído em um abismo sem esperança de retorno:

[...] Daí em diante, ela não pertencia a classe nenhuma. Não podia alegar que era da classe trabalhadora, porque a classe trabalhadora tinha um código para a vida diária. Ela não tinha nenhum. O dela era então um completo problema familiar. O desemprego a batizou na sociedade do residencial. Como a maioria dos inquilinos dali, ela se tornou uma visitante regular do escritório de Carol (Emecheta, 2019, p. 49-50).

Naquele momento de desamparo, Adah jamais imaginaria encontrar refúgio onde encontrou: na comunidade de mulheres do residencial. Whoopey, uma mulher branca, sua mãe Senhora O'Brien, e a Princesa a acolheram sem reservas. Adah então se uniu à associação de moradores e passou a participar dos eventos locais das mães, surpresa com aquele laço que se formava para além da cor da pele: “[...] os sorrisos e os sinceros acenos de cabeça dessas mulheres apagadas e rejeitadas a tranquilizaram. Elas pareciam dizer “você não está só. Olhe para nós, somos humanas também!”. Ela se consolou com o afeto da aceitação delas e sentiu-se grata” (Emecheta, 2019, p. 50). Assim, diferentemente do primeiro contato traumático com a família Pequeno, Adah encontrou na comunidade de mulheres do residencial a possibilidade de criar laços verdadeiros, especialmente com outras mães solo.

De acordo com Hall (2003), embora os indivíduos diaspóricos sintam necessidade de manter laços com os sujeitos de sua terra natal, eles também experimentam a complexidade de identidades múltiplas e interconectadas, moldadas por diversas experiências e pertencimentos. Nesse caso, podemos entender que, embora a maioria das mulheres fosse branca, havia algo que as unia: a experiência compartilhada de relacionamentos abusivos e a maternidade solo.

Nesse contexto, a protagonista passa a reconhecer as amarguras de ser mulher e de exercer a maternidade solo não apenas na condição de estrangeira, mas também inserida em um sistema capitalista, o que a conduz à seguinte reflexão:

[...] “preciso viver, e preciso cuidar das crianças que Deus me entregou vivas. Deus cometeu um pequeno equívoco aí, entretanto. Ele deveria ter permitido que cada criança viesse com um saco de dinheiro, em vez do inútil saco amniótico” (Emecheta, 2019, p. 54).

A trajetória de Adah expõe a perversidade de um sistema que impõe às mulheres jornadas exaustivas e salários desiguais, realidade agravada pela maternidade. A carência de infraestrutura pública, como creches e escolas integrais, força o adiamento de projetos pessoais em prol da subsistência; para a personagem, o sonho de se tornar escritora e cientista social fica em plano suspenso. Se na Nigéria a migração para a Inglaterra era vista como ponte para a ascensão acadêmica e econômica, a realidade britânica se revela um impasse, em que o desejo de estudar permanece constantemente ameaçado pela urgência da sobrevivência.

Adah critica duramente essa configuração social, que se baseia não apenas em um mar de desigualdades, mas em um vasto teatro de aparências. Isso é ilustrado quando, ironicamente, uma mulher branca do seguro-desemprego comenta que conheceu as coisas mais afortunadas da vida por conta de um casamento de nigerianos ao qual foi convidada:

[...] Ela sabia de casais africanos que insistiam em tapetes vermelhos para suas cerimônias. Parecia tudo tão engraçado: vindo de um país onde as crianças ainda morrem de desnutrição, onde três quartos da população nunca provaram água limpa na torneira, onde ainda havia todo tipo de horrores devido ao analfabetismo, e onde eles, os poucos intitulados iluminados, esbanjavam o escasso dinheiro que tinham em tais extravagâncias. Ainda assim, nada demais. Não se gastaram milhões de libras para descobrir mais sobre a lua, enquanto os problemas na Terra, já conhecidos, eram varridos para baixo do tapete? [...] Os africanos britânicos se esforçavam muito para mostrar como eram abastados, apesar de sua riqueza ser inadequada, como uma roupa emprestada. Aprender a ser uma figura ilustre não era um trabalho fácil (Emecheta, 2019, p. 57).

Nossa protagonista critica a hipocrisia e a superficialidade da sociedade, que perpetua desigualdades ao focar em aparências em vez de resolver problemas profundos e reais. Ela observa que os africanos britânicos se esforçam para exibir uma riqueza superficial que se assemelha a uma “roupa emprestada”. O esforço para manter essa aparência é retratado como exaustivo e, em última análise, fútil. A percepção crítica de Adah revela como as aparências são mantidas a um custo elevado, tanto material quanto emocional. A metáfora da roupa enfatiza a inadequação e a fragilidade dessa prosperidade, que não é genuína, ignorando os problemas reais que afetam a vida das pessoas comuns.

Essa relação de aparências também se manifesta de maneira inversa, ou seja, quando as pessoas se esforçam para parecer mais pobres, beirando à miserabilidade. Quando Adah solicita à assistência social para receber um dinheiro extra para comprar calçados para os filhos, sua vizinha e amiga, Whoopey, explica: “[...] quanto mais reclamar, mais auxílio você ganha. Se quiser parecer toda madame com eles, não vai receber nada de nada. Somos pobres, e os malditos querem que a gente pareça pobre [...]” (Emecheta, 2019, p. 79).

O trecho destaca uma dinâmica complexa e perturbadora no relacionamento entre os beneficiários de assistência social e o sistema que deveria apoiá-los. A observação de Whoopey reflete uma realidade amarga: a necessidade de performar a pobreza para garantir o auxílio essencial. Essa situação revela uma falha sistêmica, onde a dignidade das pessoas é comprometida para que possam acessar recursos básicos. Como argumenta Collins (2019), a retórica meritocrática silencia desigualdades estruturais – como a precariedade habitacional, escolar e a discriminação laboral – para converter o racismo institucional em uma suposta falha moral, responsabilizando as próprias vítimas pela sua marginalização.

Primeiramente, a exigência de “parecer pobre” para receber ajuda revela uma forma de controle social e humilhação institucionalizada. Isso implica que a pobreza não é apenas uma

condição econômica, mas também uma performance visível e reconhecível que deve ser constantemente mantida para se qualificar para a assistência. Essa necessidade de parecer miserável coloca os indivíduos em uma posição degradante, onde a autenticidade de suas necessidades é questionada e sua dignidade é desrespeitada.

Ademais, esse mecanismo cria um ciclo vicioso de dependência e estigmatização. As pessoas que precisam de assistência são forçadas a perpetuar uma imagem de pobreza, o que pode dificultar ainda mais a saída dessa condição. A identidade dessas pessoas passa a ser definida pela necessidade de assistência, reforçando estereótipos e preconceitos sociais. Não é por acaso que, logo no começo de sua vivência no condomínio, Adah o chama de *o fundo do poço*.

Por fim, quando Whoopey diz que, “quanto mais reclamar, mais auxílio você ganha”, tem-se uma ironia cruel de um sistema que parece recompensar a lamentação e a miséria visível em vez de oferecer um suporte digno e eficiente. Isso pode levar a um ambiente onde as pessoas competem entre si para demonstrar maior necessidade, em vez de receberem suporte adequado para superar seus obstáculos e alcançar uma vida melhor.

Apesar das dificuldades enfrentadas diante de uma sociedade que lhe parecia fria e superficial, marcada por um sistema mais atento ao dinheiro e às aparências do que às pessoas, a experiência no condomínio *Pussy Cat* e o contato com a assistente social ampliaram a compreensão de Adah sobre seus direitos. Se antes ela via esse tipo de apoio como um recurso destinado a pessoas preguiçosas, passou a compreendê-lo como uma forma de amparo essencial, capaz de oferecer sustentação antes que alguém se afundasse de vez no fundo do poço. Assim, Adah reconheceu como legítimo o direito de solicitar o seguro-desemprego.

No entanto, esse reconhecimento não significou o fim da violência simbólica produzida pelo sistema. Ao contrário, sua tentativa de acessar esse direito evidencia que a lógica da estigmatização se reorganiza e se aprofunda quando atravessada especialmente pelo racismo e xenofobia. Durante a interação de Adah com a funcionária do seguro-desemprego, ficou claro que a lógica de estereótipos não se limitava apenas à pobreza, mas também abrangia questões de raça e nacionalidade. Especificamente, sobre nigerianos na Inglaterra. Quando questionada se gostava da Inglaterra, Adah respondeu afirmativamente, buscando agradar à funcionária.

A reação da mulher, contudo, demonstrou ceticismo quanto à satisfação dos nigerianos em viver naquele país. Ela desconsiderou a resposta de Adah, alegando que nenhum nigeriano poderia afirmar verdadeiramente sua felicidade na Inglaterra, insinuando que o objetivo dos imigrantes era obter diplomas ou outras qualificações e, posteriormente, retornar ao seu país de origem. Segundo ela, apenas os nigerianos “fracassados” permaneceriam na Inglaterra.

Esse episódio pode ilustrar uma situação recorrente, especificamente, entre os homens nigerianos, ainda que não possa ser lida como uma única verdade. Os homens nigerianos acreditavam que a independência traria prosperidade, governo próprio, empregos de alto nível e abundância de dinheiro. No entanto, sabiam que era necessário ter qualificação para esses cargos, e o lugar capaz de proporcionar essa qualificação era a Inglaterra. A reação a essa percepção se espalhou rapidamente. Assim, “para correr atrás desse sonho, ou dessa realidade, ou de seja lá o que fosse que preferissem denominá-lo, eles venderam tudo, abandonaram tudo o que haviam considerado importante [...]” (Emecheta, 2018, p. 118). A qualificação era vista como o caminho para a liberdade.

As mulheres, mesmo com dúvidas e preocupações sobre o futuro, engoliram seus receios e apoiaram os sonhos de seus maridos. Afinal, a promessa de um retorno glorioso como homens ricos e influentes era um bálsamo para suas vidas presentes. Mas a dura realidade logo se impôs. A Inglaterra não era a terra prometida. Muitos dos homens não conseguiram alcançar seus objetivos. Sem oportunidades e desiludidos, alguns buscaram consolo no álcool e na companhia de mulheres brancas.

Relegados à margem da sociedade inglesa, sem sucesso profissional e sem o reconhecimento almejado, viam seus sonhos se transformarem em pó. A amargura de se sentirem cidadãos de segunda classe, em um país estranho e hostil, era um fardo pesado de carregar. A única coisa que restou a esses homens foi abraçar a brancura como uma espécie de salvação. Como argumenta o narrador, “[...] quase todos os que falharam se casaram com mulheres brancas. Talvez fosse a única maneira de recompensar seus egos. Ou seria um jeito de acertar as contas com os senhores coloniais? [...] Afinal, agora eram casados com brancas. [...]” (Emecheta, 2018, p. 119).

Souza (1983) nos conduz a entender que, para o sujeito negro oprimido, os brancos, apesar de suas diversas realidades psicológicas, econômicas, sociais e culturais, são reduzidos a uma única e universal imagem: a brancura. Assim, “[...] as uniões sexuais com o branco [...] representam uma louca vingança, suicida e homicida, contra um corpo e uma raça que, obstinadamente, recusam o ideal branco assumido pelo sujeito negro” (Souza, 1983, p. 7). Essa vingança por parte da pessoa negra ocorre porque os filhos dessas uniões, mesmo tendo uma ascendência negra, são socialmente vistos como mais próximos do ideal de brancura devido à sua pele mais clara.

Essa “vingança”, descrita como “desesperada, suicida e homicida”, ao tentar se aproximar do ideal branco, pode estar distanciando seus descendentes de sua própria identidade e origem racial. É uma tentativa de obter aceitação e privilégios em uma sociedade que valoriza a branquitude, mesmo que isso signifique negar suas próprias raízes. Reforçar estereótipos negativos sobre o negro é, de acordo com a teórica, uma maneira de fazer com que a população negra se identifique com o fetiche da brancura.

Por outro lado, a situação das nigerianas migrantes difere da dos nigerianos, como podemos notar por meio do caso de Adah. Na Nigéria, ela enfrentava um sistema patriarcal que impunha diversas barreiras à sua realização pessoal, incluindo o sonho de estudar. Sua voz era silenciada, seus direitos eram negados e ela não recebia apoio da família. As leis, em vez de protegê-la, a relegavam a um papel submisso, e a imposição colonial, baseada na diferença de gêneros, acentuava ainda mais essa subordinação da mulher colonizada. Assim, a Inglaterra poderia ser vista como um lugar de novas oportunidades, mas não como o sonho de especialização e retorno, como ocorria aos homens.

Como já discutido ao longo desta tese, a educação dos meninos era priorizada entre as famílias nigerianas, pois eles estavam destinados a ocupar os melhores cargos em um país repaginado pela educação ocidental e capitalista. Assim, era comum que as famílias enviassem seus filhos para serem instruídos no exterior, com a expectativa de que retornassem para posições de destaque. Por esse motivo, não podemos dizer que essa experiência de migração e retorno seria a mesma para homens e mulheres nigerianos. Se o acesso à escola já era difícil, ocupar cargos significativos se tornava ainda mais inalcançável.

Apesar de enfrentar desigualdades socioeconômicas e racismo na Inglaterra, Adah tinha acesso mais amplo a certos espaços, especialmente no que diz respeito à educação. Ela também reconhecia uma maior liberdade para expressar suas opiniões e estava amparada por leis que, apesar de suas falhas, ofereciam algum suporte necessário. Contrário à opinião da funcionária, Adah não desejava o retorno ao seu país natal. Quando mencionava esse retorno, era sempre diante de alguma situação idealizada e com poucas possibilidades de se concretizar.

A opinião da funcionária do seguro-desemprego, que associa todos os africanos ao desejo de retorno, se revela como ideias generalizantes que consideram características individuais como características coletivas. A situação é ampliada quando, não satisfeita com o seu comentário anterior, ela acrescenta que gostava dos nigerianos porque eles eram “[...] sempre muito sinceros [...]” (Emecheta, 2019, p. 69). Esse comentário indigna Adah, que se pergunta “por que todo mundo sempre avaliava uma pessoa negra a partir da maneira que outra pessoa negra tinha se comportado? “[...] Basta alguém ser negro e todos os outros negros são “seu povo”. [...]” (Emecheta, 2019, p. 69).

Essa abordagem simplista não apenas obscurece a individualidade, mas também impõe uma identidade coletiva sobre indivíduos diversos. Luisa Lobo (2007) argumenta que estereótipos simplificados e preconceituosos são criados sobre o sujeito negro, identificando-o a um tipo específico, vinculando-o a um grupo, comportamento ou classe social. Isso resulta em tratar um único indivíduo como representante do caráter e comportamento de todas as pessoas negras, um fenômeno que ecoa o conceito do perigo da *história única*, proposto por Adichie (2019). A pensadora alerta justamente para os perigos dessa redução: quando uma história é contada repetidamente como a única

versão possível sobre um povo, ela se torna a verdade absoluta aos olhos do mundo, roubando sua dignidade e humanidade ao representá-lo de forma unilateral. É na história única sobre os nigerianos que a funcionária se apega.

Se, por um lado, Adah era constantemente submetida a uma visão que apagava sua individualidade – reduzindo-a a uma identidade coletiva baseada em estereótipos –, por outro, foi justamente no contato com outras pessoas que ela encontrou uma experiência diferente: a do reconhecimento da alteridade. No cotidiano do residencial, as relações não se pautavam em generalizações identitárias, mas na partilha de vivências concretas e trajetórias distintas. Paradoxalmente, era justamente nessa pluralidade que emergiam laços de solidariedade, transformando o espaço em um ambiente de apoio mútuo.

Foi também nesse contexto que Adah passou a reconhecer seus direitos, sua dignidade e sua condição de cidadã. Esse processo teve início com a assistente social, que a apresentou a um grupo de ajuda voluntária responsável por oferecer serviços de babá enquanto ela estudava. Com esse apoio, Adah pôde dedicar-se à sua formação e, ao mesmo tempo, conhecer melhor seus direitos, como o acesso ao seguro-desemprego e a outros auxílios destinados a seus filhos. Além disso, estabeleceu vínculos significativos com outras mães solo que viviam no residencial, sobretudo com Whoopey, , encontrando nessas relações apoio, compreensão e um sentimento de pertencimento que antes lhe faltava:

Viver no fundo do poço tinha suas próprias vantagens e consolos. Sempre havia amigos afetuosos e sinceros. Amigos que sentiam prazer em desprezar as leis da sociedade. Algumas mulheres se satisfaziam em ter mais e mais filhos, um jeito de causar sofrimento à sociedade que as forçara a viver no poço. Algumas gostavam de atacar os funcionários do Ministério do Seguro Social, outras começavam a beber. Muitas mulheres no poço se consolavam comendo demais. Qualquer coisa combina com peixe e fritas e bolinhos baratos muito gordurosos – era uma das razões que explicava suas silhuetas distorcidas, com cinturas e quadris que pareciam travesseiros estofados demais (Emecheta, 2019, p. 80).

No entanto, a vida no fundo do poço apresentava suas contradições. Apesar do companheirismo entre os moradores, a falta de recursos e a precariedade das condições de vida geravam frustração e insatisfação. Essa insatisfação se manifestava de diversas formas, desde as constantes brigas familiares até a infraestrutura precária e deficiente. Decididos a agir, os inquilinos convocam uma reunião para reclamar sobre as condições do residencial, especialmente pelo fato de pagarem “[...] ao Conselho o dobro do que eles gastaram para construir [...]” (Emecheta, 2019, p. 88).

Nesse contexto, Adah passa a enfrentar situações incômodas que a conduzem à decisão de apresentar uma reclamação formal ao conselho. No entanto, sua queixa não é levada a sério. As mulheres do condomínio, porém, se unem a Adah em solidariedade, cientes da situação. Elas a incentivam a não pagar o aluguel, percebendo que essa era a única forma de pressionar o conselho a agir: “[...] os funcionários do Conselho ameaçavam despejar os inquilinos, mas costumavam ceder porque, quem mais, exceto talvez gente sem-teto, moraria nos apartamentos vagos do Pussy?” (Emecheta, 2019, p. 97). Essa união encoraja a protagonista, que persiste na resolução de seu problema.

Entretanto, bastou um olhar reprovador da funcionária para que Adah se sentisse culpada, uma vez que “[...] ela tinha sido habilmente condicionada pela rejeição. Baixou os olhos rápido e tentou se explicar em tom de desculpas [...]”. Mesmo assim, as mulheres do condomínio permanecem ao seu lado, demonstrando uma solidariedade que transcendia diferenças sociais e raciais:

os outros funcionários agora tinham parado de trabalhar e só observavam as duas mulheres brancas com uma negra ensanduichada entre elas como um bolo recheado. Diferenças de cultura, cor, passado e sabe Deus o que mais tinham todas submergido em face de inimigos maiores: pobreza e desamparo (Emecheta, 2019, p. 104).

Esse apoio coletivo destaca a força da sororidade entre as mulheres em face das adversidades, proporcionando uma voz ativa contra a injustiça. Para hooks (2018), a revolução do movimento feminista se encontra no incentivo às mulheres a se unirem em busca de direitos e igualdade, tanto em contextos domésticos quanto profissionais. No entanto, ao longo do tempo, surgiram divisões baseadas em raça e classe sociais. Algumas mulheres abandonaram a sororidade, enquanto outras continuaram a promovê-la, reconhecendo sua importância na luta contra o patriarcado.

Assim, a sororidade, segundo a teórica, pode ser vista como uma potente força para promover mudanças positivas na sociedade, indo além do reconhecimento positivo das experiências de mulheres ou da compaixão compartilhada em casos de sofrimento comum. A sororidade feminista está fundamentada no compromisso compartilhado de lutar contra a injustiça patriarcal, independentemente da forma que essa injustiça toma. No caso do romance, essa força pode ser lida como a luta por melhores condições para essas mulheres dentro do residencial, independente de sua cor da pele, além de demonstrar sua força contra o sistema capitalista, que está intimamente ligado ao patriarcado.

A sugestão de não pagar o aluguel para pressionar o conselho mostra que as mulheres compreendiam as dinâmicas de poder e estavam dispostas a desafiar o *status quo*. Apesar da reação reprovadora da funcionária e da culpa de Adah, a solidariedade entre elas se destacou, lembrando à

personagem o que sempre sentiu faltar na Inglaterra: o senso de comunidade. Adah compara e reconecta experiências, às vezes encontrando semelhanças, outras divergências. Sua posição no limiar cultural lhe permite reconhecer tanto as limitações enfrentadas na Nigéria – como a subalternização da mulher e o acesso restrito à educação – quanto os aspectos positivos da comunidade igbo, marcada pelo senso de coletividade.

No entanto, ao chegar à Inglaterra, ela se depara com um ambiente frio e distante, onde as pessoas são individualistas e as conexões humanas parecem superficiais. À medida que se instala no residencial, Adah começa a encontrar em seus vizinhos uma espécie de “versão inglesa de comunidade igbo”. Apesar das dificuldades e das barreiras culturais, ela encontra traços familiares de sua cultura de origem por meio de apoio e solidariedade entre os moradores, o que traz à personagem o conforto de que ela tanto sentia falta desde que havia deixado a Nigéria. A figura da senhora Cox, mãe de Whoopey, assume o papel de uma “mãe” para todos, evocando nas memórias de Adah as matronas africanas, pois “[...] elas, como a senhora Cox, têm essa noção de ajuda mútua que está arraigada nas pessoas que conhecem um modo de vida comunitário e não individualista” (Emecheta, 2019, p. 98). No residencial, “[...] sempre havia uma conversa reconfortante, uma boa xícara de chá e solidariedade para lidar com desavenças [...]” (Emecheta, 2019, p. 104).

Ao se deparar com a possibilidade de realocação dos inquilinos, Adah se vê confrontada não apenas pelo receio de alimentar falsas esperanças sobre a promessa de um lugar melhor para morar, mas “[...] ela não tinha nenhuma certeza sobre se queria ser realocada, nenhuma certeza sobre se estava pronta para encarar o mundo sem o caloroso apoio humano do pessoal do Pussy. [...]” (Emecheta, 2019, p. 110). Para a personagem, “[...] ir para uma nova área agora parecia tão formidável quanto ir para um novo país. A maioria dos inquilinos no Pussy pensava diferente; estavam ansiosos pela mudança. Eles tinham parentes morando por perto, então não precisavam depender da vida comunitária como Adah [...]” (Emecheta, 2019, p. 126).

A analogia feita por Adah entre deixar o residencial e mudar de país é profundamente reveladora, principalmente ao considerarmos sua condição de imigrante e as dificuldades que enfrenta para se adaptar à vida na Inglaterra. Para ela, deixar o residencial consistiria em deixar uma parte essencial de sua identidade, já que sua ligação com essa comunidade era profunda e significativa. A experiência de Adah no residencial é um mergulho profundo na busca pelo sentido de pertencimento e lar. Ali, entre os corredores apertados e os apartamentos modestos, ela encontra mais do que um espaço físico para viver; encontra uma comunidade vibrante e solidária, onde os vínculos entre os moradores se entrelaçam como uma teia. Essa interconexão não só lhe oferece apoio incondicional nos momentos difíceis, mas também preenche um vazio emocional que ela experimentou, especialmente em uma sociedade onde se sentia deslocada e muitas vezes incompreendida.

O *lar*, como propõe Denise Almeida Silva (2016), transcende a mera ideia de casa ou habitação, adentrando um espaço abstrato onde convergem significados pessoais, sociais e psicológicos. Enquanto a casa é a estrutura física que oferece abrigo, o lar é onde encontramos bem-estar, estabilidade emocional, segurança e pertencimento. Essa distinção, presente em diversas culturas, é mais do que semântica; é a construção individual de uma imagem que vai além das paredes físicas.

Assim, o lar reflete a relação ativa do indivíduo com o ambiente, seus hábitos, pensamentos e relações. Construído tanto no âmbito privado quanto no público, o lar está intimamente ligado ao sentimento de pertencimento, mas este pode ser afetado pelas estruturas de poder do espaço público. Minorias e migrantes frequentemente enfrentam dificuldades para se sentirem em casa, especialmente em função de políticas de restrição e de ações discriminatórias cotidianas. Por outro lado, a autora acrescenta que a relação de migrantes, refugiados e exilados com o espaço público de seus países de origem também pode ser marcada por rupturas e exclusões. Nesse caso, quando o país não mais lhes provê um lar, eles saem em busca de espaços que lhes proporcionem maior segurança.

A essência do lar, segundo Silva (2016), reside no investimento contínuo de significado e controle sobre um contexto em que o indivíduo se identifica, onde rotinas e rituais representam pontos de referência pessoal no tempo, espaço e sociedade. Essas práticas representam uma maneira de sobrevivência, onde estar em casa é uma experiência de pertencimento e controle mútuo entre indivíduo e ambiente. Por isso é que “[...] qualquer casa e abrigo não são, necessariamente, um lar [...]” (Silva, 2016, p. 39).

No caso de Adah, apesar de parecer que a falta de lar tenha surgido com a experiência transnacional, percebe-se que a personagem já se sentia sem lar desde a morte de seu pai, o que a levou a buscar refúgio no internato, visto como menos opressivo que a casa de seu tio. Na Inglaterra, apesar de ter vivido em diversos lugares, foi somente no condomínio *Pussy Cat* que ela encontrou o verdadeiro sentimento de pertencimento que um lar proporciona. Isso destaca a importância das relações que ela estabelece, especialmente com as mulheres daquele lugar.

O contraste entre Adah e a maioria dos inquilinos do *Pussy* é claro: para ela, mudar de área é tão intimidante quanto mudar de país, enquanto os outros recebem a mudança com entusiasmo. Sua resistência não se deve apenas à forte conexão com os vizinhos, mas também enfrentar o desconhecido sem suporte. Essa dinâmica lembra a vida em comunidade entre os igbos na Nigéria, onde laços familiares extensos e interdependentes garantem solidariedade em crises. Para a personagem, o residencial funciona como sua própria comunidade igbo, oferecendo apoio emocional, consolo e companheirismo. Por isso a perspectiva de realocação é vista negativamente por ela, pois é uma ameaça a essa rede de segurança.

4.4.8 Um novo lugar para chamar de seu?

Apesar da união proporcionada pelo senso de comunidade, a insatisfação com as condições precárias do local e com o tratamento recebido – sobretudo por parte de Carol, a assistente social – alimentava nos condôminos um desejo crescente de deixar o residencial. Estavam convictos de que ela os mantinha ali por conveniência própria, condenando-os à miséria. Argumentavam que, sem eles, Carol não teria problemas a resolver e que seus direitos eram mascarados sob o disfarce da caridade.

Essa percepção não era infundada, como comprova a própria experiência de Adah com a vaga na creche. Seu pedido foi inicialmente negado por falta de um emprego “rentável”. A concessão do direito só veio após uma visita que expôs sua realidade precária e, mesmo assim, exigiu semanas de trâmites burocráticos e novas vistorias. O sistema, assim, forçava as mulheres a uma performance de sofrimentos: tornarem-se “choronas” para terem direitos básicos atendidos, uma conclusão à qual a própria personagem chega ao observar que, no residencial Pussy, “[...] os maiores chorões ganhavam a maior atenção. Muitas mulheres na posição dela não sabiam quais eram os seus direitos, então sentiam que precisavam implorar. [...]” (Emecheta, 2019, p. 138).

Esse episódio evidencia uma lógica perversa: a atenção segue quem mais reclama, não necessariamente quem mais necessita. Assim, instala-se um ciclo em que a população é forçada a implorar por ajuda, em vez de ter seus direitos garantidos de forma equitativa. Em especial, as mulheres, muitas vezes desinformadas ou intimidadas, veem-se impossibilitadas de fazer valer seus direitos nesse sistema. “[...] Pessoas como Carol eram contratadas para ensinar os direitos delas, mas o problema era que Carol entregava os direitos como se estivesse fazendo caridade” (Emecheta, 2019, p. 139).

A transformação na percepção de Adah em relação à sua situação e ao papel de Carol começou a se manifestar de forma gradual após suas participações nas reuniões com os moradores do residencial. Ao longo desses encontros, ela começou a questionar algumas práticas e benefícios que antes aceitava sem muita reflexão.

[...] Ela de repente se deu conta de que odiava as refeições grátis que tinham sido dadas para eles no Natal. Quanto mais pensava nisso, mais envergonhada ficava. Com as novas conversas acontecendo no Pussy, a vergonha crescia. Ficou surpresa com o próprio comportamento. Sentira-se grata na época, mas agora não gostava nada daquilo. [...] Ela concordou com os moradores do Pussy que Carol não era um deles. Apenas fingia ser. Eles estavam sendo usados para a satisfação dela (Emecheta, 2019, p. 140-141).

A participação de Adah nas reuniões visava tanto se informar quanto ganhar aceitação. Ela, no entanto, guardava suas críticas à assistente social para seus momentos íntimos. Essa atitude reservada levava alguns moradores a desconfiarem dela, um ceticismo que se tornava mais evidente quando ela tentava discutir o conceito de “família-problema”. Para Adah, a questão ia além da burocracia: era profundamente racial. Ela percebia que, para o departamento, uma família negra como a sua já era vista como um problema em potencial, uma condição agravada pelo número de filhos e pela maternidade solo. Como resume a própria personagem, “[...] se você depende do ministério, você é um problema...” (Emecheta, 2019, p. 139).

Quando a assistente social revelou aos outros moradores que havia debatido “academicamente” o conceito de família-problema com Adah, a reação foi imediata e virulenta: Carol foi insultada e chamada de “[...] amante de negros” (Emecheta, 2019, p. 148). A hostilidade, então, redirecionou-se diretamente para a protagonista, culminando em perseguições e ações discriminatórias por parte de alguns moradores do condomínio. Por exemplo, na lavanderia do prédio, uma das frequentadoras decide excluir Adah, não permitindo que ela compartilhasse o mesmo espaço para passar roupa. A hostilidade fica clara quando a mulher resmunga e bate o pé, esbarrando em coisas ao redor, enquanto Adah tenta se manter calma. A tensão culmina quando “[...] a velha baixou a voz e cuspiu maldosamente “por que você não volta para seu maldito país?”” (Emecheta, 2019, p. 153).

Ciente de que a situação poderia se complicar e percebendo o interesse das outras mães na discussão, Adah respondeu à mulher “[...] “você não parece inglesa para mim” [...]” (Emecheta, 2019, p. 153). Era um palpite, mas a declaração de Adah foi rapidamente confirmada por outra senhora, gritando que a mulher preconceituosa era grega, levando as demais mulheres aos risos. A resposta de Adah não se limitou à sua defesa pessoal, mas serviu também para expor a hipocrisia. Ela sabia que muitos dos que a discriminavam não eram mais “nativos” do que ela própria, o que sublinhava a arbitrariedade e a injustiça das atitudes racistas que enfrentava diariamente.

Será que a mulher grega se sentia menos imigrante por que era branca e europeia, enquanto Adah era negra e nigeriana? Esse questionamento nos faz refletir sobre as distintas experiências de migração, dependendo da cor da pele e da nacionalidade. A mulher grega, embora também seja imigrante e, de certa forma, marginalizada na sociedade – como indicado pelo fato de frequentar condomínios para pessoas carentes – usufrui, por outro lado, do privilégio da branquitude, o que a coloca em uma posição mais vantajosa em relação a Adah. A vivência da personagem destaca como a cor da pele pode agravar a experiência de ser imigrante, tornando a luta por reconhecimento e igualdade ainda mais desafiadora. Isso evidencia que, na hierarquia do preconceito, ser uma imigrante negra a coloca em uma posição ainda mais vulnerável.

Ainda que o episódio na lavanderia pudesse aumentar a vontade de Adah de se mudar do residencial, foi a morte de uma senhora que morava sozinha no primeiro andar que a fez tomar a decisão final. Esse acontecimento a fez refletir sobre sua própria segurança e vulnerabilidade, despertando o desejo de retorno a sua terra natal: “[...] que péssima vida para uma mulher solitária [...]. Ah, Deus, me deixe morrer no meu país quando chegar a hora. Pelo menos lá haverá gente para segurar a minha mão” (Emecheta, 2019, p. 163).

No entanto, essa idealização do retorno logo é atravessada pela memória dos acontecimentos trágicos vividos na Nigéria durante a Guerra de Biafra, quando inúmeras vidas foram perdidas em condições igualmente precárias e violentas. Ao rememorar esse passado, Adah se vê obrigada a confrontar a constatação de que a promessa de segurança absoluta – seja no país de acolhimento, seja na terra natal – revela-se, em última instância, uma ilusão.

Diante desse cenário, Adah decide buscar uma nova moradia. Mais do que um deslocamento espacial, trata-se de uma tentativa de reconstruir um lugar de pertencimento: um espaço que pudesse ser reconhecido como lar, associado à paz, à segurança e à possibilidade de existir sem submissão. Sua determinação era precisa: “[...] não se submeter nunca mais, por nada. O mundo tinha o hábito de aceitar o modo como cada um se classificava. O último lugar em que ela ia se encarcerar era o poço” (Emecheta, 2019, p. 173).

A decisão de se mudar do residencial pode ser compreendida como parte de um processo mais amplo de constituição da autonomia da personagem, estruturado em etapas sucessivas e não lineares. Antes disso, há um primeiro gesto fundador: a ruptura com o casamento abusivo, que inaugura a possibilidade de existir fora do controle do marido e de reivindicar, ainda que de forma precária, um espaço próprio para si e para os filhos. A segunda etapa se dá com a ida para o residencial *Pussy Cat*, lugar que, apesar de estigmatizado, representa uma etapa decisiva em sua trajetória. O residencial se torna um espaço de abrigo e aprendizagem, no qual a autonomia começa a ser exercida no cotidiano, sobretudo no reconhecimento de seus direitos.

No entanto, esse mesmo lugar que a acolhe e a fortalece se torna, com o tempo, um limite. É nessa tensão que se inscreve a terceira etapa: a decisão de partir novamente. Ao desejar sair do conjunto habitacional, Adah não rejeita o que ali construiu, mas reconhece que a autonomia conquistada exige agora outro movimento. Deixar o “poço” é a afirmação prática de sua individualidade. Ela não busca mais um refúgio, mas um lar no sentido pleno. Como ela própria declara, era hora de “[...] enfrentar o mundo sozinha, sem o conforto aconchegante da senhora Cox, sem as determinações de Carol. Era hora de se tornar um indivíduo” (Emecheta, 2019, p. 173).

A conquista do novo apartamento, inicialmente, é recebida pela personagem com entusiasmo diante do conforto, da privacidade, da autonomia e da localização privilegiada a fazia se sentir “[...]”

embriagada de alegria com o bairro, bem na frente do famoso Regent's Park [...]” (Emecheta, 2019, p. 177). No entanto, essa euforia logo é atravessada pela solidão e pelo estranhamento: no novo prédio, cercada por desconhecidos, Adah percebe que a novidade impõe outra forma de performance social. Como ela observa, todos ali buscavam parecer importantes, ocultando passados marcados pela precariedade. Ao decidir também “[...] fingir que era importante [...]” (Emecheta, 2019, p. 178), Adah evidencia que, mesmo em um espaço aparentemente mais seguro, a aceitação social continua condicionada à construção de uma imagem adequada.

Essa adesão em performar aparências, atitude que ela anteriormente criticava, revela a complexidade de sua experiência migratória e as negociações silenciosas exigidas de quem tenta, mais do que ocupar, habitar novos espaços. Ainda assim, o atual endereço não rompe por completo os vínculos com o passado. Entre o conforto recém-adquirido e a solidão que o acompanha, Adah continua a circular, física e afetivamente, por territórios já conhecidos.

Em uma dessas visitas, um reencontro inesperado a aguardava: Whoopey, sua amiga de longa data. Esse reencontro com o passado trouxe consigo uma mistura de emoções: alegria por rever uma amiga querida, nostalgia pelas lembranças do antigo bairro e a sensação de pertencimento que a ancorava ao seu antigo lar. Whoopey representa a ponte entre o passado e o presente, um refúgio em meio à solidão do novo apartamento e à necessidade de se adaptar a um novo ambiente.

A trajetória de Adah se desenha, portanto, como uma experiência marcada pela oscilação contínua entre mundos, por um estado permanente de *entre-lugares* que atravessa todo o romance. Ela mora em um bairro, circula por outro, encontra amparo na amizade com uma mulher branca e reconhece afinidades com homens negros, ainda que critique, de modo incisivo, seus comportamentos sexistas. Essa convivência de tensões e deslocamentos revela uma subjetividade que resiste a encaixes rígidos. Emecheta, assim, constrói uma personagem atravessada por múltiplos eixos de pertencimento e exclusão, em consonância com a lógica da interseccionalidade, na qual raça, gênero, classe e sexualidade não atuam isoladamente, mas se cruzam, se intensificam e produzem formas singulares de vulnerabilidade e resistência.

Essa conclusão é reforçada pelas páginas finais do romance, quando Adah demonstra solidariedade com a amiga branca e critica o comportamento do namorado nigeriano dela, percebendo nele uma exploração das mulheres “[...] Whoopey tagarelou com seu habitual otimismo displicente, e como Adah não queria desanimá-la, acabou concordando, enquanto mentalmente amaldiçoava todos os homens africanos por tratarem as mulheres do jeito que tratam (Emecheta, 2019, p. 183).

Por outro lado, ela reflete sobre o hábito de cumprimentar homens negros que sequer conhecia, uma prática que carregava consigo nuances de sua própria jornada na Inglaterra, permeada por anos de experiência e observação atenta às dinâmicas sociais ao seu redor. Para Adah, cumprimentar esses

homens ia além de um gesto simples; era um ato de solidariedade em um espaço onde a presença negra muitas vezes era marginalizada. Afinal,

[...] tinha aprendido com a experiência a nunca rejeitar homens da sua própria raça [...]. Ela não sabia por que tinha essa atitude na Inglaterra; em casa ela os ignoraria, mas aqui ela sentia que um homem negro trabalhando na rua ou na companhia de amigos brancos precisava de um apoio moral [...] (Emecheta, 2019, p. 183-184).

A Inglaterra surgia, assim, como promessa de esperança e recomeço para a personagem, um território onde a educação se confundia com a possibilidade de autonomia e liberdade. Entretanto, migrar não significava apenas romper com a terra natal ou suportar a distância dos afetos. Impunha, sobretudo, o peso de “ser imigrante”, uma condição que, no corpo da mulher negra, se entrelaça de forma indissociável à raça e ao gênero. A subalternidade incide profundamente sobre a subjetividade feminina: a precariedade material restringe a autonomia e expõe essas mulheres a ciclos reiterados de vulnerabilidade. Nesse cruzamento entre gênero, raça e classe, a experiência de Adah deixa de ser um caso isolado e literário, expondo as persistentes estruturas históricas e políticas de exclusão.

É no corpo que essa exclusão se fixa e o desencanto se materializa de forma contundente, tornando-se território onde se acumulam tensões racializadas e sexualizadas, reafirmando um estado contínuo de não pertencimento. Ainda assim, esse mesmo corpo abriga a possibilidade da insurgência. Para além do desamparo, Adah constrói vínculos que lhe oferecem não apenas apoio emocional, mas também a possibilidade de enraizamento. Entre outras mães solo, encontra acolhimento e cumplicidade, formando uma rede de cuidado que atravessa fronteiras culturais e étnicas. É nesse entrecruzar de experiências que sua consciência se alarga e sua percepção sobre os próprios direitos se aprofunda.

Fortalecida por essas conexões e aprendizados, a escrita emerge, então, como a quarta e derradeira etapa de sua autonomia, para a qual todas as anteriores convergem. Escrever surge como um ato de liberdade para Adah, um gesto de insubordinação frente às múltiplas formas de silenciamento que lhe foram impostas desde a infância. Se a primeira etapa foi o corpo que se liberta, a segunda a consciência que desperta e a terceira a conquista de um território próprio, a escrita se configura como a afirmação definitiva de seu intelecto e de sua soberania simbólica. Por meio da palavra, Adah deixa de ocupar a posição de objeto dos sistemas que a atravessam e transforma a caneta em instrumento revolucionário: com ela, reinscreve o mundo, palavra por palavra, afirmando sua existência.

5 AS MULHERES DE BUCHI EMECHETA

Há uma prisão feita de imagens. Para o africano, essa cela foi erguida, tijolo por tijolo, pelo olhar europeu que, em vez de enxergar um continente com suas gentes e culturas, viu apenas um imenso vazio que só poderia ser preenchido pela própria superioridade europeia. E assim, página por página, foi-se construindo a narrativa do outro como inferior. Essa perspectiva não apenas atravessou os discursos políticos e sociais, mas encontrou no campo das artes um terreno fértil para sua cristalização. A arte, ao mesmo tempo em que representa um cenário histórico, é também por ele moldada; e a história, por sua vez, legitima e retroalimenta determinadas construções. Nesse movimento circular, estereótipos se sedimentam, narrativas se repetem e silêncios se tornam estruturais.

É nesse lugar de tensões e silenciamentos que se torna não apenas pertinente, mas necessária, a escrita de Buchi Emecheta. A autora nigeriana, como já discutido ao longo desta tese, alcançou o título de doutora em sociologia, percurso que se reflete diretamente em sua obra literária. Seus romances não se firmam apenas no campo estético, mas se expandem para o social e o político, instaurando a literatura como espaço de reflexão, denúncia e intervenção. A condição da mulher acrescenta uma camada decisiva à sua escrita. Se escritores africanos já haviam iniciado a desconstrução de estereótipos sobre a suposta inferioridade dos povos africanos, a entrada das mulheres nesse espaço amplia o debate, ao trazer para o centro da narrativa aquelas que, historicamente, permaneceram à margem, inclusive nas narrativas africanas escritas por homens.

Essa questão encontra sólido respaldo no trabalho de Florence Stratton (1994). A autora elabora uma crítica consistente às principais teorizações canônicas da literatura africana contemporânea, evidenciando que tais modelos, embora politicamente engajados na luta anticolonial, operam a partir de exclusões estruturais de gênero. Nesse contexto, a intelectual argumenta que a crítica literária dominante, influenciada pelo formalismo e por modelos historicistas centrados em raça, colonialismo e classe, ignorou o gênero como categoria analítica. Essa omissão permitiu que textos escritos por homens fossem universalizados como expressão total da experiência africana, quando, na realidade, refletem uma subjetividade masculina específica.

Stratton (1994) problematiza a periodização proposta pelo queniano Ngũgĩ wa Thiong'o, que divide a literatura africana em três eras, anticolonial, pós-independência e neocolonial. Segundo a autora, essa organização orienta a produção literária sobretudo em função das grandes transformações históricas e políticas do continente. No entanto, essa narrativa se fundamenta predominantemente na experiência masculina, pois sua centralidade é a luta nacional e de classe, enquanto a luta de gênero, vivida de forma contínua pelas mulheres, permanece ausente ou secundarizada.

Desse modo, enquanto muitos escritores homens investem na literatura como espaço de reconstrução da dignidade africana frente ao olhar colonial, esse projeto frequentemente deixa intactas as hierarquias de gênero. A mulher africana aparece, nesses textos, como figura secundária, alegórica ou funcional, raramente como sujeito pleno de agência histórica. Ao analisar obras centrais da tradição canônica, sobretudo *Things Fall Apart* (*O mundo se despedaça*), do nigeriano Chinua Achebe, a autora demonstra que, embora o romance desmonte eficazmente as representações coloniais do africano como primitivo e irracional, ele mantém intactas – e frequentemente legitima – hierarquias de gênero que posicionam as mulheres como figuras marginais.

Segundo a teórica, a cena inicial envolvendo as esposas do personagem Nwakibie, frequentemente elogiada pela crítica por transmitir ordem e civilidade, é reinterpretada como um momento emblemático da subjugação feminina: ajoelhadas, silenciosas e rapidamente retiradas de cena, as mulheres aparecem como instrumentos da autoridade masculina, não como sujeitos sociais autônomos. Como propõe Stratton (1994), a “civilização” celebrada por Achebe parece repousar sobre uma hierarquia de gênero rigidamente naturalizada, na qual a exclusão das mulheres do poder político e econômico não é questionada, mas apresentada como parte orgânica da ordem social. A exceção representada pela personagem Chielo, sacerdotisa do oráculo de Agbala, não subverte essa lógica; ao contrário, reforça estereótipos ao associar o poder feminino à irracionalidade e ao despotismo, em contraste com a racionalidade atribuída aos homens em posições de autoridade.

Okonkwo, protagonista do romance, encarna a psicologia masculina de uma sociedade patriarcal profundamente marcada pelo medo da feminilidade. Sua obsessão em não ser confundido com uma mulher ou com o pai “efeminado” revela como o desprezo pelas mulheres estrutura sua identidade e suas ações, culminando em atos de violência contra elas. Ainda assim, o romance não oferece uma perspectiva feminina capaz de nomear ou contestar essa violência: as mulheres permanecem silenciosas, tanto na esfera pública quanto na interioridade narrativa.

Por outro lado, como propõe Stratton (1994), o silêncio imposto às personagens femininas não se estendeu às escritoras africanas, que assumiram a tarefa de desafiar essa tradição, demonstrando que, para as mulheres africanas, as coisas sempre estiveram – e continuam – desmoronando. Assim, obras fundamentais escritas por mulheres não se encaixam nesse esquema, não por serem apolíticas, mas porque partem de uma outra posição histórica e social: a de sujeitos que enfrentam simultaneamente o colonialismo, o racismo e a opressão patriarcal. A escrita de Emecheta emerge como a resposta estética a esse contexto. Nela, as mulheres abandonam as margens para ocupar o centro da cena: tornam-se sujeitos de suas próprias histórias. Sua escrita, ao expor essas lacunas, não apenas amplia o escopo da literatura africana contemporânea, como também estabelece a experiência feminina como o solo fértil de onde brotam múltiplas formas de resistência e identidade.

Ao longo desta tese, discutimos separadamente cada um dos romances que compõem o corpus desta pesquisa. Embora, em momentos pontuais, tenham sido esboçadas algumas aproximações entre as obras, é neste capítulo que nos dedicaremos de modo sistemático à análise de seus pontos de convergência e de afastamento. O foco recairá principalmente sobre as protagonistas, sem que se perca de vista, quando pertinente, a atuação de personagens secundárias – em especial mulheres que, mesmo situadas à margem da narrativa, contribuem para a construção do universo feminino inscrito por Emecheta. Em casos específicos, recorreremos também a personagens masculinos, sobretudo quando suas ações interferirem diretamente na vida dessas mulheres. Buscaremos, portanto, apreender tanto os eixos temáticos que atravessam as protagonistas quanto as nuances que as singularizam. A análise parte de uma observação atenta das abordagens discursivas e estéticas que constituem o universo dessas obras, agrupando os elementos recorrentes em núcleos temáticos significativos.

Os subcapítulos a seguir se concentrarão, portanto, na análise comparativa das mulheres de Buchi Emecheta e nos modos como elas se constroem em contextos de transformações sociopolíticas e culturais marcados por deslocamentos. Ao tensionarem experiências estruturantes como o casamento e a maternidade, buscaremos apontar de que maneira essas trajetórias evidenciam embates culturais que afetam os vínculos afetivos e fazem emergir distintas formas de resistência em cenários de perda e instabilidade. Nesse percurso, por fim, procuraremos indicar as possibilidades de reinvenção subjetiva que se delineiam nas (im)possibilidades dos laços de apoio entre mulheres, configurando um campo de negociação contínua entre ruptura e permanência.

5.1 O CASAMENTO E A MATERNIDADE

No contexto da sociedade nigeriana, o casamento sempre ocupou um lugar significativo, uma vez que não se trata unicamente da união entre dois indivíduos, mas de um mecanismo que conecta diferentes linhagens – fundamentais para a circulação de bens e pessoas – e opera como elemento produtor e potencializador de status social. Nesse cenário, a poligamia desempenhava um papel estratégico, na medida em que possibilitava aos homens ampliar seu prestígio e alcançar posições hierárquicas mais elevadas, já que um maior número de mulheres implicava, conseqüentemente, uma ampla força de trabalho decorrente dos muitos filhos gerados.

Para as mulheres, o casamento ressignificava seu status social porque a “[...] beleza de uma mulher é ter um marido [...]” (Amadiume, 2015, *Marriage Songs and Gender Roles*)⁵³. Sem o

⁵³ No original: “[...] the beauty of a woman is to have a husband [...]”.

casamento, sua beleza e valor declinavam. Além disso, era por meio do matrimônio que elas adquiriam segurança econômica, pois passavam a ter direito à terra na condição de esposas. Contudo, após a morte do marido, a continuidade desse acesso dependia de ela ter tido filhos ou de ser integrada à linhagem de um cunhado via herança de viúvas. A importância do casamento sempre foi tão expressiva que a cultura igbo permitia, desde os tempos ancestrais, a união entre mulheres, especialmente para que elas pudessem ter herdeiros, aumentar a força de trabalho e/ou o status social.

Se o casamento ocupa uma posição central, o fim a que se propõe adquire importância ainda maior: a procriação. Para os igbos, a razão última do casamento reside na geração de filhos, entendidos como bênçãos indispensáveis à continuidade e ao fortalecimento do grupo. Por essa razão, tanto a reprodução quanto a sobrevivência da prole assumem papel fundamental. A sobrevivência da criança era primordial, o que justificava a prática da abstinência pós-parto (de dois a três anos) até o desmame. Tal prática não era compreendida como um mecanismo de controle sexual, mas como uma estratégia voltada à preservação da saúde materna e ao espaçamento necessário para garantir a sobrevivência da criança.

Ademais, para que um indivíduo fosse reconhecido como adulto social pleno, os igbos entendiam ser necessário o cumprimento de seu papel enquanto pai ou mãe. Nesse contexto, ter filhos constituía, portanto, um sinal de poder e prestígio e, em uma sociedade que progressivamente incorporou valores ocidentais, os filhos homens, em particular, passaram a conferir respeito e autoridade à família.

Nesse cenário, a experiência materna marca decisivamente o curso da vida feminina nigeriana, redefinindo identidades e papéis sociais. A maternidade se sobrepõe, inclusive, à relação conjugal, uma vez que, conforme observado pela teórica, os filhos tendem a ocupar um lugar de maior centralidade para as mulheres do que os seus maridos. O papel materno sempre foi tão significativo que a perda da mãe se revelava como um acontecimento de extrema gravidade, considerada a experiência mais dolorosa na vida dos igbos. Segundo Amadiume (2015), o impacto era tão severo que, embora o choro não fosse visto como um comportamento masculino típico, a sociedade demonstrava empatia sobre homens que choravam a morte de suas mães. As mulheres expressavam esse luto de maneira intensa, reforçando a ideia de que era impossível exercer o autocontrole diante da perda materna.

Entre os igbos, a autora esclarece que, na cidade de Nnobi (corpus de sua análise), estabeleceu-se uma concepção de supremacia do feminino por meio da deusa Idemili, considerada mais forte e, portanto, superior ao marido. Nessa sociedade, a maternidade ultrapassava a dimensão biológica e operava como um fundamento cultural de poder e resistência. Associados às divindades Idemili e Edo, sua filha, os valores de perseverança e prosperidade estruturavam uma concepção em que a

criação da vida estava diretamente vinculada à produtividade social. Essa lógica se manifestava em rituais como os cantos de fertilidade, nos quais se afirmavam que o verdadeiro poder feminino residia no ato de gerar vida. Um exemplo apresentado pela autora e que torna essa lógica mais concreta é o ritual de confinamento pós-parto, um período sagrado de 28 dias em que a mãe era cuidada exclusivamente por outras mulheres, fortalecendo uma rede de solidariedade que sustentava a autonomia feminina frente às estruturas patriarcais.

A teórica também ressalta que, na sociedade tradicional de Nnobi, a maternidade era recompensada tanto econômica quanto politicamente. As mulheres se organizavam formalmente com base em suas capacidades enquanto esposas e mães, participando de associações exclusivas que detinham direitos específicos sobre a fertilidade e o casamento de suas filhas. O próprio nome da cidade, Nnobi, deriva de *Nne Obi* (Mãe de Obi), evidenciando que a identidade da comunidade se encontra profundamente enraizada na figura materna.

Apesar da importância dessas duas instâncias para os igbos, tanto o casamento quanto a maternidade podem operar como formas de aprisionamentos, na medida em que muitas mulheres acabam por anular suas individualidades para se afirmarem exclusivamente enquanto esposas e mães. Ademais, aquelas que enfrentam dificuldades para engravidar são frequentemente submetidas a pressões sociais ou a atitudes de isolamento, sendo vistas como menos mulheres ou como figuras menos importantes socialmente. Nesse sentido, a infertilidade atua como uma espécie de “morte simbólica”, resultando em uma exclusão tanto da cidadania social quanto da continuidade da linhagem ancestral.

É justamente essa tensão, entre o valor atribuído a esses papéis e os silenciamentos que eles podem impor, que se torna ainda mais complexa no contexto colonial, quando a sociedade igbo passa a absorver concepções europeias marcadas por hierarquias de gênero. Nos romances analisados, a centralidade do casamento e da maternidade é vivenciada pelas três protagonistas de formas distintas, que ora se aproximam, ora se distanciam entre si.

No contexto de *As alegrias da maternidade*, observa-se que o próprio título da obra já evidencia não apenas a relevância do papel materno, mas também sua associação direta à felicidade. A trajetória de Nnu Ego é marcada por um primeiro casamento infeliz, onde a ausência de filhos após um ano de união a sujeita a agressões e ao desprezo do marido. Mesmo sendo filha de um homem influente, ela é vista como inferior em relação à segunda esposa, trazida para cumprir o papel que Nnu Ego supostamente falhou em exercer. É precisamente esse estigma de “esposa ruim”, fundamentado exclusivamente na sua incapacidade de engravidar, que motiva o seu deslocamento forçado para um segundo casamento em Lagos.

Quanto à personagem Aku-nna, observa-se uma nítida transgressão do modelo matrimonial vigente. Ela e Chike se apaixonam mutuamente e rompem com a concepção do casamento arranjado como instituição voltada ao bem coletivo, ao status e a interesses familiares. Dessa forma, a união do jovem casal se converte em um campo de tensão entre a tradição e o desejo individual, uma vez que o matrimônio se aproxima do ideal de amor romântico ocidental, configurando uma ruptura significativa em relação às outras personagens, sobretudo Nnu Ego.

Em se tratando de Adah, sua escolha em se casar com um rapaz de sua preferência, recusando pretendentes mais velhos que poderiam pagar valores à altura de sua longa formação acadêmica, pode ser interpretada não apenas como transgressão, como o fizera Aku-nna, mas também como uma estratégia de conveniência. Isso porque, naquele contexto, as jovens não podiam continuar os estudos caso permanecessem solteiras. Assim, ao se aproximar o fim do internato, o casamento surgiu como o único caminho para que Adah mantivesse vivos seus sonhos relacionados à educação.

Nesse aspecto, é possível traçar um contraponto entre a caracterização dos maridos e a estrutura de poder vigente. Nnaife, em Lagos, sente-se emasculado pelo sistema colonial, do mesmo modo como Francis, em Londres, se percebe diminuído pela opressão capitalista e racista. Nnaife, por exemplo, trabalha lavando roupas para brancos (uma atividade considerada “feminina” pela esposa), o que o leva a reafirmar violentamente sua masculinidade sobre Nnu Ego. Já Francis, incapaz de passar nos exames do curso em que prestava e dependente da renda de Adah, não aceita o progresso da esposa nem o fato de ela ser a provedora da família. Para restabelecer essa hierarquia abalada, ele recorre a diversas formas de violência, culminando com a queima dos rascunhos do primeiro livro que ela havia escrito.

Em contraste, Chike representa uma ruptura com esse padrão. Ele é retratado como um marido extremamente gentil, doce e protetor. Aku-nna chega a afirmar: “[...] você é a única pessoa que eu conheço de quem não tenho medo [...]” (Emecheta, 2020, p. 128). O rapaz valoriza a inteligência da esposa, incentiva seus estudos e a ajuda a passar nas provas, permitindo que ela construa uma carreira e alcance independência. Na noite de núpcias, Chike é paciente, promete não machucá-la e espera que ela se sinta confortável, pois “[...] “como um homem poderia machucar o ar que ele respira, a alegria da sua vida, sua própria essência...”” (Emecheta, 2020, p. 199).

Mesmo diante do boato de que Aku-nna não era virgem (algo de extrema importância para os igbos), ele não a rejeita; pelo contrário, deseja “limpar” a integridade dela e assume a responsabilidade de protegê-la. Além disso, Chike cuida da educação do cunhado e envia ajuda financeira mensal à sogra, garantindo que ela viva com conforto e autonomia em Ibuza. Embora apareça brevemente no romance, Ezekiel Odia, pai de Aku-nna, também é descrito como um marido que mimava e agradava

Ma Blackie. No funeral, Aku-nna o celebra publicamente como um “[...] “bom marido para [sua] mãe [...]”” (Emecheta, 2020, p. 42).

É precisamente nessa construção diversificada – que vai do marido opressor ao companheiro gentil – que reside um dos gestos mais poderosos de Buchi Emecheta: ela não apenas narra a opressão patriarcal, mas também a complexifica, recusando-se a criar uma caricatura única do homem africano. Esse ponto ecoa diretamente o alerta de Adichie (2019): reduzir uma realidade a um único estereótipo é uma forma de empobrecimento e dominação. A autora relata ter sido questionada por uma leitora estadunidense que concluía, a partir de um personagem agressivo em *Hibisco Roxo*, que todos os homens nigerianos eram violentos.

A obra de Emecheta, escrita décadas antes, já operava como um contraponto em relação a esse tipo de leitura reducionista. Ao apresentar figuras violentas como Amatokwu e Nnaife, o inseguro e cruel Francis, mas também o doce Chike e o dedicado Ezekiel Odia, a autora rompe com o estigma monolítico. Sua narrativa, mesmo sob o peso de estruturas como o patriarcado e o colonialismo, demonstra que o caráter e as atitudes de seus personagens são moldados não apenas por fatores estruturais e contextuais, mas também individuais, conferindo complexidade aos personagens masculinos e à realidade social retratada.

Do matrimônio, Emecheta desloca seu olhar para a maternidade – e é nesse ponto que as trajetórias de Aku-nna, Nnu Ego e Adah mais se aproximam e, ao mesmo tempo, mais se distanciam. Para cada uma delas, ser mãe assume um significado distinto, moldado pelas circunstâncias sociais, econômicas e afetivas em que estão inseridas. Quando Nnu Ego é forçada a um segundo casamento em Lagos, consegue finalmente engravidar, mas perde o filho pouco após o nascimento. A morte prematura da criança a leva à beira do suicídio, ilustrando o quanto a maternidade definia – e punia – as mulheres daquela sociedade.

Para a personagem, a impossibilidade de ter filhos parecia apagar sua existência, como se sua identidade fosse reduzida apenas ao papel materno, ignorando toda a sua complexidade e singularidade. Assim, para Nnu Ego, a maternidade se revela uma experiência associada à dor, e não à alegria: inicialmente, quando a perda do bebê a conduz à beira do suicídio; mais tarde, ao fim da vida, quando se vê abandonada pelos filhos adultos, que seguem caminhos distintos e distantes do seu. Sua frustração nasce da idealização que cultivou por anos: a crença de que a maternidade seria seu porto seguro, sua garantia de cuidado e felicidade, um desfecho que desvela o abismo entre o doce sonho materno e o sabor amargo da realidade experienciada.

Embora também associe a maternidade à alegria, a experiência materna de Aku-nna se distingue significativamente da de Nnu Ego, pois não se vincula à realização enquanto mulher, tampouco ao cumprimento de um papel cultural ou tradicional. Quando foge com Chike, a

maternidade passa a ser compreendida por Aku-nna como afirmação de um amor individual. Ao descobrir a gravidez, ela experimenta uma sutil alegria e projeta o futuro com felicidade, chegando a brincar que deseja ter apenas meninas, pois, para os igbos, a filha menina é lida como a prova do afeto entre o casal, o “bebê de amor” (Emecheta, 2020, p. 206). No final, ela utiliza o nascimento da criança para imortalizar sua união com o rapaz, batizando-a de *Alegria*, o mesmo nome que deram à cama onde ela foi concebida. Desse modo, a bebê passa a representar tanto um amor que rompe com as tradições quanto a projeção de uma vida feliz anteriormente frustrada pelas próprias normas tradicionais.

Contudo, sua morte precoce revela, mais uma vez, que a realização materna nem sempre corresponde ao ideal esperado. Emecheta recorre novamente à ironia: é justamente ao cumprir o destino biológico e social da maternidade, ao dar à luz, que Aku-nna perde a vida. Ainda que sua trajetória dialogue com a experiência de Nnu Ego, marcada pela frustração da felicidade materna, a maternidade de Aku-nna permanece inacabada, pois sua morte prematura a impede de conviver com a filha, o que a distingue das demais protagonistas.

Para Adah, a experiência da maternidade se dá de forma bastante distinta daquela vivida pelas outras duas personagens. O desejo de assegurar um futuro melhor aos filhos é um dos motivos que a impulsiona a se mudar para a Inglaterra. Além disso, ao ser questionada sobre como conseguia conciliar o trabalho fora de casa, os cuidados domésticos, a criação dos filhos e a escrita, ela atribui essa força justamente às crianças, por saber que era o único amparo delas. Ou seja, essas crianças não representavam apenas uma responsabilidade para Adah, eram sua força motriz diante da precariedade sistêmica que enfrentava. Muitas de suas decisões mais difíceis são tomadas pelo bem das crianças, como recorrer ao auxílio estatal (seguro-desemprego) ou abandonar o emprego no museu para evitar que ficassem sozinhas. Além disso, ela demonstra uma preocupação extrema com a educação de qualidade dos filhos.

Diferentemente de Nnu Ego, Adah não vê na maternidade um destino transcendental ou fonte única da felicidade; tampouco a compreende, como Aku-nna, enquanto consagração de um vínculo afetivo pessoal. Em vez disso, ela a vivencia como uma consequência da vida e, no contexto capitalista, como parte de uma luta cotidiana por sobrevivência. Embora se dedique intensamente aos filhos e reconheça que eles sejam sua força motriz, em nenhum momento a narrativa estabelece uma relação explícita entre felicidade e maternidade. Pelo contrário, há uma tensão constante entre seu papel de mãe e seu desejo de realização individual e intelectual, evidenciada em decisões como buscar o controle de natalidade para se emancipar ou abandonar um emprego para não negligenciar as crianças.

Nesse contexto, a maternidade constitui um eixo central para compreender os diferentes sentidos da transgressão feminina nas trajetórias de Adah e Aku-nna. Em Adah, romper com as expectativas que lhe são impostas resulta em fortalecimento: ela constrói uma carreira e assume sozinha a criação dos filhos. Aku-nna, ao contrário, ao tentar se desvencilhar das tradições, acaba aprisionada por elas, tornando-se vítima da própria estrutura que busca contestar. Desenham-se, desse modo, dois desfechos opostos para a transgressão feminina.

Ainda assim, a relação de Aku-nna com a maternidade a aproxima de Nnu-Ego, uma vez que ambas investem nessa experiência um ideal de realização e afeto. Para Nnu-Ego, os filhos simbolizam o cumprimento de um papel social quase transcendental; para Aku-nna, a maternidade emerge como escolha pessoal, expressão de um desejo íntimo. Dessa forma, Aku-nna compartilha com Adah e Nnu-Ego impulsos fundamentais semelhantes, mas se distancia delas nas formas pelas quais esses impulsos se realizam.

Apesar dessas diferenças fundamentais, há um elemento que une igualmente Nnu Ego e Adah: a dedicação incondicional ao cuidado dos filhos e a busca incansável por estratégias de sobrevivência em contextos adversos. Em Lagos, Nnu Ego não tem a quem recorrer e, em diversos momentos, ela e os filhos quase sucumbem à fome, tentando sobreviver às dificuldades econômicas impostas pela vida urbana. Em Londres, Adah enfrenta não apenas a escassez financeira, mas também os desafios de uma maternidade solo em um contexto marcado pelo racismo e pelo sexismo. Sem o auxílio do Estado, ela estaria diante de uma escolha impossível: jornadas exaustivas que a separariam dos filhos, ou a miséria que os condenaria à fome. O auxílio a liberta dessa armadilha, permitindo que sustente os filhos sem abrir mão de estar com eles.

O que esses dois percursos evidenciam, cada um a seu modo, é que a maternidade, quando vivida na escassez, torna-se inescapavelmente uma experiência de precariedade. Seja na Lagos colonial ou na Londres metropolitana, a maternidade se revela não como pura alegria ou caminho para a realização plena, mas como um território de batalha, onde amor e obrigação se confundem, e onde a sobrevivência dos filhos se converte, paradoxalmente, no fardo mais pesado e, ao mesmo tempo, na força que impulsiona essas mulheres a seguir adiante em um mundo capitalista e desigual.

5.2 OS DESLOCAMENTOS E AS TENSÕES DO RETORNO

Embora o período colonial tenha sido marcado por um intenso fluxo de pessoas, impulsionado sobretudo por transformações na infraestrutura, a mobilidade interna na Nigéria não nasce nesse momento. De acordo as pesquisas realizadas por Bukola Adeyemi Oyeniyi (2013), durante o período antigo, as fronteiras entre os grupos étnicos eram permeáveis e baseadas em aspectos culturais como

idioma, costumes e identidade étnica. Essa fluidez facilitava a ocorrência de migrações dentro do mesmo grupo étnico e entre grupos distintos.

Essa dinâmica natural, entretanto, sofreu rupturas drásticas especialmente com o tráfico de escravizados, que introduziu um novo tipo de migração forçada. Igbos e ibíbios, principalmente, foram capturados e vendidos para diversas regiões, inclusive para as Américas. Além disso, a chegada dos colonizadores europeus no século XIX impôs novas fronteiras artificiais que não respeitavam as dinâmicas culturais preexistentes.

À medida que estradas, ferrovias e portos eram construídos para servir à administração e ao comércio colonial, as populações redimensionaram seus movimentos. Se antes a migração seguia ritmos tradicionais, o século XX trouxe uma aceleração urbana tão expressiva que, em 1943, o governo colonial emitiu o primeiro memorando oficial demonstrando preocupação com o aumento excessivo de pessoas nos centros urbanos. Nas palavras de Oyeniya (2013), a introdução das religiões, especialmente o islamismo e o cristianismo, assim como da educação ocidental, do comércio colonial, da exploração de recursos minerais e do desenvolvimento da infraestrutura do país, foi preponderante para estimular o aumento dos movimentos migratórios para os centros urbanos durante o período colonial.

Na década de setenta, sendo uma nação “recém-independente”, um novo amanhecer se entrevia: o petróleo jorrando em solo nigeriano alimentava esperanças. Lagos, especialmente, viu-se em meio a um turbilhão de transformações, ostentando novos ares de desenvolvimento em sua infraestrutura. Todavia, como nos mostra Oyeniya (2013), em meio ao brilho das luzes da cidade grande, uma sombra se alongava: o ritmo frenético da urbanização superava em muito a capacidade das cidades de servir a todos. O sonho urbano esbarrava na dura realidade de infraestrutura precária, desemprego, déficit habitacional e falta de saneamento básico.

A partir de 1980, o teórico esclarece que o país entrou em grave declínio econômico devido à queda nos preços do petróleo. Sob o regime militar, essa crise levou a cortes drásticos nos gastos com bem-estar social e à demissão de milhares de trabalhadores. O desemprego crescente agravou os problemas da migração rural-urbana, forçando muitas pessoas a retornarem ao campo e expondo as contradições de um fluxo migratório desordenado. Esse movimento se tornou, portanto, sinônimo de um drama social que, nos dias atuais, estende-se aos dramas da globalização.

Esse cenário de êxodo rural e da precariedade da vida urbana nigeriana é representado, em especial, nos romances *As alegrias da maternidade* e *Preço de noiva*. Nnu Ego se desloca forçadamente para a capital porque era o local em que seu novo marido residia, já que ele buscava trabalho assalariado e melhores oportunidades. De modo semelhante, os pais de Aku-nna haviam se mudado para Lagos em busca de melhores condições financeiras e maiores oportunidades

educacionais para os filhos. Contudo, Aku-nna será compelida a realizar o movimento inverso em razão das dificuldades econômicas enfrentadas na capital. Após a morte de seu pai, sua mãe se submete à tradição de ser herdada como esposa por não vislumbrar outra forma de alcançar uma vida minimamente estável sem o salário do falecido marido.

Portanto, tanto Aku-nna quanto Nnu Ego vivenciam um deslocamento interno forçado, uma vez que ambas são privadas do direito de escolha sobre seus próprios destinos. As decisões que redefinem suas trajetórias são tomadas por terceiros, sobretudo em nome da tradição. No caso de Nnu Ego, o segundo casamento é motivado pelas dificuldades em engravidar no primeiro matrimônio, momento em que seu pai acredita que o afastamento da aldeia e a reorganização de sua vida conjugal seriam benéficos. Já Aku-nna é compelida a acompanhar a mãe, ainda na infância, não possuindo qualquer autonomia para decidir sobre seus próprios interesses ou sobre o rumo de sua vida.

Assim, falar em migração é tocar num chão instável, que não se limita às fronteiras do mapa ou à materialidade do território. A mobilidade reverbera para dentro: rasga o íntimo, convoca batalhas silenciosas, tensiona pertencimentos. É, ao mesmo tempo, espaço de encontro e de desencontro, de luta pela preservação do que se é e de negociação contínua com o que se torna. Nesse âmago sensível, onde o movimento físico se confunde com o interior, o conceito de *deslocamento* discutido por Sandra Regina Goulart Almeida (2016a) se torna fundamental para aprofundar a compreensão da experiência migratória das personagens.

Sua etimologia, com a raiz latina *loco* e o prefixo *des*, já revela a complexa natureza do termo, que abarca tanto a desestabilização e fluidez quanto a noção de lugar. No âmbito espacial, o deslocamento se manifesta na ruptura com um lugar fixo, na transcendência de fronteiras físicas e na construção de novas territorialidades. Essa ruptura pode ser *literal*, como no caso da migração; ou *simbólica*, através da reinterpretação de espaços e da construção de novas identidades. No plano *temporal*, o deslocamento se configura como a descontinuidade entre passado, presente e futuro. Essa ruptura temporal pode se manifestar na nostalgia do passado, na busca por um futuro idealizado ou na fragmentação da memória.

Desse modo, o deslocamento, compreendido em seu sentido físico de movimento, possibilita, de acordo com Almeida (2016a, p. 52), que esse corpo esteja inserido dentro de uma trajetória de espaço e tempo definidos, além de estar inerentemente ligado à construção identitária, em que podemos falar, segundo a teórica, de uma política e uma poética da mobilidade diante das manifestações culturais contemporâneas.

Bhabha (1998), por sua vez, define o migrante como aquele não possui alternativa senão constituir sua identidade no espaço do *não-lugar*, isto é, de um indivíduo em trânsito; uma identidade de um estar/devir no mundo. A lógica da constituição de tal identidade implica um narrar em que se

está tanto dentro quanto fora, e tanto no passado quanto no presente. Nascimento (2006) destaca que essas identidades fragmentadas fazem parte de sujeitos que se estabelecem entre culturas, memórias e pertencimentos. O imigrante, nesse contexto, é portador de uma dupla condição identitária: recusa e aceitação. A ancoragem no mundo social perde suas fronteiras definidas e as identidades se encontram em constante deslocamento.

Embora Nnu Ego e Aku-nna permaneçam na Nigéria, suas trajetórias também são marcadas por esses intensos deslocamentos culturais. Nnu Ego é arrancada de sua aldeia para viver em Lagos, evidenciando as profundas tensões entre o mundo rural e o urbano. Já Aku-nna, após a morte do pai, faz o movimento inverso ao de Nnu Ego: parte para Ibuza, a terra de origem de seus pais, mergulhando em tradições que lhe eram não apenas desconhecidas, mas também conflituosas, sobretudo diante de sua vivência urbana e da educação ocidental que recebera.

Nesse cenário, as trajetórias das duas personagens convergem em uma sensação incerta de pertencimento, na qual os anseios individuais colidem com as estruturas sociais em transformação. No caso de Nnu Ego, a tentativa de adaptar o modelo da “mulher tradicional” ao espaço urbano de Lagos se revela particularmente conflituosa. Se em sua comunidade de origem as mulheres possuíam papéis econômicos e políticos significativos, a capital consolida a ideia de que o lugar feminino deve se restringir ao espaço doméstico.

Inserida nesse cenário, a personagem experimenta sucessivos fracassos em sua tentativa de corresponder às expectativas sociais, o que a conduz a questionamentos profundos acerca de sua própria identidade e existência. Essa crise atinge seu ponto máximo após a perda do primeiro filho, episódio que ela interpreta como consequência de sua incapacidade de compreender e habitar plenamente aquele novo espaço social, levando-a a cogitar tirar a própria vida.

De modo semelhante, Aku-nna se vê pressionada por costumes tradicionais que, sob sua perspectiva escolarizada e ocidentalizada, tornam-se inaceitáveis. Sua visão de mundo, moldada pelo individualismo e pela ideia do amor romântico, distancia-se do coletivismo igbo, que tradicionalmente proibia uniões entre pessoas livres e descendentes de escravizados. Para ela, o casamento deixa de ser um mecanismo de organização social e de reafirmação do pertencimento ao grupo, passando a ser concebido como uma escolha pessoal, pautada no amor e na autonomia individual. Essa postura, no entanto, conduz ao desfecho trágico da personagem, que morre justamente por desafiar as tradições.

Quanto à personagem Adah, ainda na Nigéria, ela tem sua existência atravessada por relações patriarcais que a colocam em posição de subalternidade, produzindo uma sensação constante de não pertencimento e de marginalidade social. Contudo, diferentemente de Nnu Ego e Aku-nna, Adah ainda vivencia a migração transnacional, o que intensifica e complexifica essa experiência de

deslocamento. Sua migração ocorre em um contexto histórico específico, no qual diversos países africanos recém-independentes ampliaram os fluxos migratórios para a Europa e os Estados Unidos, impulsionados pela promessa de melhores condições de vida e acesso a oportunidades educacionais e profissionais.

No entanto, ao chegar a Londres, a personagem se depara com uma realidade profundamente excludente, em que passa a enfrentar o racismo britânico, intensificado por sua condição de mãe solo, mulher negra, imigrante e pobre. Nesse sentido, a trajetória de Adah revela que o deslocamento transnacional vai além da mudança geográfica, pois implica experimentar um novo regime de opressões, no qual gênero, raça e classe se articulam de forma interseccional. A Inglaterra, longe de se configurar como espaço de plena liberdade, reproduz e intensifica formas de violência simbólica e material que redefinem a subjetividade da personagem.

Ao articular deslocamentos internos e transnacionais, as narrativas de Emecheta constroem trajetórias marcadas pela instabilidade, pela ruptura e pela negociação contínua de pertencimentos. Essa dinâmica de movimento, que ultrapassa a dimensão espacial e incide diretamente sobre a formação subjetiva das personagens, possibilita uma leitura de suas trajetórias em diálogo com a estrutura da *jornada do herói*.

Sistematizado por Joseph Campbell e posteriormente adaptado por Christopher Vogler (2015), esse esquema descreve um percurso narrativo geralmente organizado em torno das etapas de partida, transformação e retorno. Entre essas etapas, o *retorno* ocupa um lugar central na narrativa, na medida em que opera como momento de fechamento da jornada. No modelo clássico de Vogler (2015), o retorno corresponde à reintegração da experiência transformadora do herói ao universo de origem, contribuindo para a recomposição do equilíbrio inicialmente rompido. Esse equilíbrio final não significa, no entanto, um simples retorno ao estado anterior, mas a incorporação do aprendizado adquirido ao longo da jornada e por seus possíveis efeitos no âmbito coletivo. O modo como esse retorno se realiza nas trajetórias das personagens torna-se, assim, decisivo para a compreensão dos sentidos de suas jornadas.

Por outro lado, o próprio teórico observa que narrativas contemporâneas tendem a flexibilizar o modelo clássico, especialmente no que se refere ao retorno. Embora esse estágio permaneça fundamental, sua realização não precisa ocorrer de maneira literal ou geográfica. Em muitas narrativas, ele assume formas simbólicas ou abertas, adequando-se a histórias de tom mais realista, trágico ou ambíguo.

O retorno simbólico se manifesta sobretudo no plano interno do herói, por meio de transformações subjetivas decorrentes da travessia. Nesses casos, o personagem alcança uma nova consciência, maturidade ou integração psíquica, figurada na possibilidade de se sentir simbolicamente

“em casa” consigo mesmo, mesmo quando não retorna ao espaço de origem. O “elixir” adquirido ao longo da jornada – sob a forma de aprendizado, sacrifício, revelação ou legado – produz efeitos éticos, emocionais ou estruturais perceptíveis na lógica interna da narrativa, mesmo quando não resulta em reconciliação social, restauração da ordem ou resolução positiva do conflito.

Já o retorno em aberto se caracteriza pela conclusão da jornada sem a explicitação plena de suas implicações morais ou existenciais. Embora o processo de transformação do herói se complete, o significado final de sua experiência permanece ambíguo, transferindo ao leitor ou espectador a tarefa de interpretar os efeitos da transformação ocorrida.

O autor também aborda os casos associados aos heróis trágicos, nos quais o retorno ao *Mundo Comum* se torna inviável. Isso ocorre quando o herói morre física ou simbolicamente, permanecendo no *Mundo Especial* ou se mostrando incapaz de se reintegrar à vida anterior nos mesmos termos. Nesses casos, a jornada culmina não na reintegração, mas em uma ruptura definitiva, frequentemente marcada por perda, sacrifício ou exclusão.

Ainda assim, Vogler (2015) afirma que não há retorno sem o “elixir”, entendido como o efeito extraído da provação final que confere sentido à jornada. Esse elemento pode assumir formas diversas, concretas ou abstratas, individuais ou coletivas, e permanece indispensável como consequência da travessia. Mesmo quando o herói morre, o “elixir” não desaparece, mas se desloca para o plano da recepção, manifestando-se como aprendizado, impacto moral ou ampliação de consciência. Desse modo, o retorno não exige necessariamente o regresso físico do herói, mas que os efeitos da jornada ultrapassem o âmbito individual e produzam algum desdobramento significativo no universo narrativo ou para o leitor/espectador.

O teórico reconhece que sua formulação da jornada do herói é frequentemente criticada por privilegiar uma perspectiva masculina, uma vez que foi elaborada majoritariamente por teóricos homens e atravessada por filtros de gênero. Ainda assim, o autor afirma que o termo “herói” abrange protagonistas de ambos os gêneros e propõe que, embora certos aspectos da jornada sejam comuns a todos, a trajetória feminina tende a se organizar de modo distinto da masculina. Enquanto a jornada masculina costuma ser descrita como linear e orientada por objetivos externos, a feminina apresenta um movimento não linear, figurado como uma espiral ou uma série de anéis concêntricos, marcado por retornos e aprofundamentos da experiência. Nesse sentido, o objetivo da conquista e da posse cede lugar a iniciativas ligadas ao cuidado, à elaboração emocional e à preservação de vínculos.

O próprio Vogler (2015), entretanto, reconhece os limites de sua perspectiva e indica obras que aprofundam essas diferenças, entre elas a de Maureen Murdock, que propõe, a partir do paradigma da jornada do herói, um modelo alternativo centrado na experiência feminina: a *jornada*

da heroína, formulada no contexto da *Segunda Onda do Feminismo* e em diálogo com a psicologia analítica junguiana, mitologias e a prática clínica da autora com mulheres em processos terapêuticos.

Murdock (2022) argumenta que a jornada do herói, tal como consagrada na tradição ocidental, privilegia valores associados ao princípio masculino e não contempla adequadamente as experiências psíquicas e simbólicas das mulheres em sociedades patriarcais. Para a autora, a jornada da heroína é estruturada como um percurso cíclico e espiralado, cujo ponto de partida é a rejeição do feminino, frequentemente associada à ruptura simbólica da relação mãe/filha. Essa rejeição ocorre em função da internalização de valores patriarcais que desqualificam o feminino, levando a heroína a identificar-se com o masculino, representado pela figura do pai, pela racionalidade, pelo desempenho profissional e pelo reconhecimento externo. Essa etapa corresponde, em grande medida, à apropriação da jornada do herói tradicional.

O ápice da jornada, segundo a teórica, não se dá na conquista externa, mas na experiência de espiritual, especialmente por meio do vazio e da alienação, que conduz a heroína à descida ao submundo. A partir dessa descida, inicia-se o processo de cura da ruptura mãe/filha, entendido como uma ferida produzida por uma cultura que desvaloriza o feminino. A reconciliação com a mãe simboliza a reconciliação com o corpo, a intuição, a afetividade, a sexualidade e a dimensão relacional da existência.

Nesse cenário, na proposta de Murdock (2022), o retorno na jornada da heroína não se configura como fechamento narrativo nem como reintegração harmoniosa ao mundo social, no qual o retorno implica a entrega de um “elixir” à comunidade e a reafirmação de uma ordem simbólica compartilhada. Ao contrário, trata-se de um movimento essencialmente psíquico e processual, orientado pela reconciliação e pela cura da cisão entre o feminino e o masculino interiorizados, de modo que a heroína possa estabelecer uma relação menos fragmentada consigo mesma.

Esse processo exige que a heroína reconheça e valorize dimensões de si que foram negadas ou reprimidas em contextos patriarcais, nos quais a identificação com valores associados ao masculino – como produtividade, desempenho e validação externa – se impõe como condição de sobrevivência. O retorno, nesse sentido, não representa um movimento de conquista, mas de escuta, cuidado e reconstrução interna.

Desse modo, Murdock (2022) concebe o retorno na jornada da heroína como um processo não linear e contínuo, frequentemente figurado como uma espiral, no qual a heroína revisita conflitos centrais de sua trajetória. Esse retorno não implica reconciliação com as estruturas externas que produziram a ruptura, mas a construção de um espaço interno de legitimidade e cuidado, possibilitando a sustentação de uma identidade menos alienada e menos dependente de validações externas. O retorno pode se manifestar de diversas formas, como práticas criativas, escrita,

espiritualidade ou reelaboração das relações afetivas, não como garantia de cura plena, mas como abertura de um horizonte instável de reconciliação subjetiva.

Do ponto de vista teórico, a obra contribui significativamente para os estudos feministas ao deslocar o eixo da heroicidade da conquista para o da cura. Contudo, também apresenta limites importantes: seu recorte cultural é majoritariamente ocidental, branco e de classe média, e seu modelo terapêutico individual nem sempre se adapta a contextos culturais pós-coloniais. Em contextos marcados pela colonialidade, pela pobreza estrutural e pela persistência de regimes patriarcais, a possibilidade de retorno como cura da cisão interna é continuamente interrompida por exigências de sobrevivência e por formas reiteradas de violência simbólica e material.

Nessas narrativas, o feminino não se apresenta como espaço de nutrição psíquica e autoacolhimento, mas como campo de expropriação do corpo, do afeto e do trabalho. As protagonistas vivem em permanente estado de tensão diante de suas condições de existência, o que inviabiliza a consolidação da Mãe Interior nos termos propostos por Murdock (2022). Assim, o retorno não se realiza como integração subjetiva, mas como fratura, adiamento ou impossibilidade, revelando menos uma falha individual das personagens do que os limites de um modelo teórico inadequado às condições históricas e estruturais da experiência feminina pós-colonial. Além disso, diferentemente do que pressupõe a jornada da heroína, essas protagonistas não são representadas como sujeitos em busca consciente de ancestralidade, espiritualidade, reconciliação com o eu feminino ou práticas terapêuticas como vias de cura.

De modo semelhante, o modelo proposto por Vogler (2015) se mostra insuficiente para dar conta das trajetórias das personagens de Buchi Emecheta. Ainda que o autor admita a possibilidade de retornos ambíguos ou incompletos, sua formulação permanece ancorada na expectativa de alguma forma de conciliação, seja com a ordem social, seja no plano subjetivo. As narrativas de Emecheta, ao contrário, evidenciam trajetórias em que tal conciliação não apenas se torna improvável, mas estruturalmente inviável.

No caso de Aku-nna, ao desafiar as regras do casamento tradicional, a personagem vive uma jornada dividida entre a resistência afetiva e a pressão social. Ainda que, em alguns momentos, sinta nostalgia na nova cidade, a personagem não regressa. Para ela, o retorno significaria submissão ou mesmo uma sentença de morte. Ao recusar ou ser impedida de regressar, a trajetória da personagem demonstra que não há reconciliação possível com um mundo que a rejeita. Essa impossibilidade não é apenas física, mas também simbólica, na medida em que sua morte reafirma o poder das tradições.

Para Nnu Ego, o retorno acontece apenas no plano físico; simbólica e afetivamente, ele nunca se realiza. Os dois retornos à terra natal ocorrem em momentos distintos, mas ambos são forçados e motivados por dificuldades financeiras. Mesmo no segundo retorno, que poderia sugerir uma

permanência definitiva em sua aldeia de origem, ela não encontra paz, sempre à procura de algo que lhe parecia inalcançável, falecendo sozinha no meio da estrada. Dessa forma, seu retorno não se concretiza como reintegração social nem como validação simbólica de sua trajetória.

A experiência de Adah é atravessa por sucessivas provações no *Mundo Especial*: racismo, violência doméstica, precariedade material e marginalização social. Apesar disso, ela não considera a possibilidade de retorno ao *Mundo Comum*. Diferentemente de Aku-nna, porém, Adah não é destruída por esses obstáculos; ao contrário, é transformada por eles. Essa transformação, no entanto, não resulta em reconciliação com a sociedade. O que Adah vivencia é um retorno simbólico, que expressa a consolidação de uma consciência crítica e de uma identidade menos subordinada às expectativas tradicionais. A jornada se completa, assim, pela transformação interior, contudo, não se traduz em equilíbrio interior como proposto por Murdock (2022).

Nesse contexto, uma leitura tradicional poderia classificar personagens como Aku-nna e Nnu Ego como heroínas trágicas, entendidas, no modelo clássico, como protagonistas cuja derrota ou morte impossibilita o retorno, mas produz uma lição moral ou um efeito catártico no público. No entanto, a escrita de Buchi Emecheta tensiona essa lógica ao mobilizar a tragédia de forma profundamente irônica, recusando qualquer valorização do sofrimento feminino como destino exemplar ou redentor.

A partir disso, propomos a noção de *heroínas desterradas* para designar trajetórias narrativas em que protagonistas femininas pós-coloniais realizam jornadas transformadoras cuja etapa do retorno é inviabilizada, revelando as tensões estruturais entre tradição, colonialidade e agência feminina. Esse modelo se manifesta, nas obras de Emecheta, por meio de três modalidades principais a que propomos: o *retorno esvaziado*, o *retorno interdito* e o *retorno fragmentado*.

Nnu Ego pode ser lida como a heroína do *retorno esvaziado*, uma vez que ela retorna fisicamente, mas o retorno está vazio de sentido e sua redenção não se concretiza. Seu círculo não se fecha: resta a amargura de uma vida que se finda em trânsito, no meio de uma estrada e totalmente sozinha. Nnu Ego volta sem dinheiro, mas rica em filhos, apenas para descobrir que o sacrifício materno não lhe garante amparo na velhice. Mesmo após falecer, a personagem passa a ser associada à infertilidade de outras mulheres, sendo simbolicamente culpabilizada quando bebês não nascem. Ou seja, nem mesmo no plano póstumo a personagem alcança reconhecimento ou reparação simbólica, evidenciando a falência de um sistema que necessita punir, a todo custo, o corpo feminino.

À luz da teoria de Maureen Murdock (2022), a trajetória de Nnu Ego não pode ser lida como uma circulação equilibrada entre os planos masculino e feminino, mas como a permanência forçada em uma lógica de validação externa e sobrevivência. A personagem transita, de modo paradoxal,

entre o que Murdock (2022) identifica como o “plano masculino” – ao ser compelida ao trabalho contínuo – e o “plano feminino”, ao investir na maternidade como fonte de sentido e autorrealização.

Contudo, a maternidade de Nnu Ego é apropriada por uma lógica patriarcal que transforma o cuidado em obrigação e o sacrifício em medida de valor, submetendo o corpo feminino a uma dinâmica contínua de exploração simbólica e material. Nesses termos, o feminino não opera como espaço de cura da cisão como propõe Murdock (2022), mas como exigência de resistência e produtividade. O percurso da personagem, assim, não indica uma falha individual da jornada da heroína, mas expõe os limites estruturais do modelo de Murdock (2022) em contextos marcados pela pobreza, pela colonialidade e pela instrumentalização do corpo feminino.

Aku-nna simboliza o *retorno interdito*, pois o ato de fugir com um descendente de escravizado e se unir a um homem sem ter seu dote de esposa pago a condena ao ostracismo. O retorno da personagem jamais se concretiza, não por escolha, mas porque a ordem social que a cerca impede qualquer reintegração possível. Contudo, sua morte não opera como legitimação moral da punição imposta: ao contrário, Emecheta mobiliza ironicamente a lógica do castigo tradicional para expor sua violência e arbitrariedade, convertendo a experiência da personagem em uma crítica à própria cultura que a condena. Paralelamente, a autora introduz uma explicação racional para a morte de Aku-nna, ao mencionar seu estado extremo de anemia, desmontando a lógica mítica que atribui o óbito a uma punição sobrenatural, ou seja, uma lição moral que não tenta convencer o leitor.

Por fim, Adah simboliza o *retorno fragmentado*. Regressar à Nigéria é impensável para a protagonista, não apenas porque o país, embora funcione como referencial afetivo, nunca foi um espaço de pertencimento pleno – nem mesmo antes da migração –, mas sobretudo porque o retorno físico significaria abrir mão das poucas conquistas obtidas com enorme sacrifício: a autonomia intelectual e o acesso à educação formal a ela e aos filhos. Da mesma forma, a personagem não se integra à Inglaterra, onde se sente, com frequência, à margem.

É nesse entre-lugar que o retorno se desloca para o plano existencial e interior. Ao driblar opressões, Adah constrói estratégias de sobrevivência e encontra, na escrita, um espaço possível de elaboração de si; contudo, nem a resistência cotidiana nem a escrita lhe oferecem plenitude ou fechamento. Embora Murdock (2022) compreenda a escrita como uma prática privilegiada de autoconhecimento, cura e afirmação identitária, a experiência de Adah complexifica essa leitura. A escrita, para a personagem, constitui um espaço de emancipação financeira e resistência simbólica e não como caminho efetivo de reconciliação consigo mesma. Desse modo, a trajetória de Adah não culmina em uma síntese estabilizadora: seu retorno permanece fragmentado, marcado por deslocamentos contínuos e por um sentimento de pertença sempre incompleto.

Tanto em Vogler (2015) quanto em Murdock (2022), ainda que com ênfases distintas, a jornada pressupõe a possibilidade de algum tipo de fechamento, seja na forma de reconciliação com o mundo social, seja como integração subjetiva. As narrativas de Buchi Emecheta, no entanto, recusam sistematicamente essa promessa, expondo como, para mulheres pós-coloniais, o retorno não falha por incompletude narrativa, mas por impossibilidade estrutural.

O trânsito entre Ibuza, Lagos e Londres constitui um eixo central dessas narrativas, tornando visível o choque entre tradição ancestral e modernidade colonial. Ao atravessarem diferentes espaços e regimes de valor, as personagens revelam como colonialismo, capitalismo e migração relegam as mulheres a posições persistentes de subalternidade, tanto em territórios estrangeiros quanto em suas próprias comunidades. Adah, Nnu Ego e Aku-nna vivenciam essas tensões de modos distintos, mas compartilham a condição de *heroínas desterradas*, cujas trajetórias são moldadas por sistemas sexistas e capitalistas. Assim, o espaço geográfico deixa de operar como simples cenário e passa a atuar como agente de transformação, regulando pertencimentos e exclusões, enquanto o retorno permanece sempre incompleto, como marca da experiência pós-colonial e da subjetividade em condição de entre-lugar.

5.3 O GÊNERO, A POBREZA E A RESISTÊNCIA

Como discutido ao longo desta tese, a colonização provocou transformações estruturais profundas na sociedade nigeriana, afetando de modo particularmente incisivo as relações econômicas. A introdução do sistema capitalista colonial reorganizou as formas tradicionais de produção e subsistência, criando rupturas permanentes e marginalizando sujeitos pelos centros urbanos, iludidos com a promessa de progresso nas cidades. Falola e Aderinto (2010), ao dialogarem com estudos de Laurent Fourchard e Simon Heap, demonstram que o governo colonial britânico desempenhou papel decisivo na consolidação do desemprego enquanto fenômeno social na Nigéria, contribuindo para a expansão da criminalidade urbana, da mendicância e da pobreza estrutural.

Esse processo foi marcado por uma divisão racial do trabalho, na qual os nigerianos eram sistematicamente relegados a funções subalternas, enquanto cargos administrativos e posições de prestígio geralmente permaneciam reservados aos europeus. Para as mulheres, essa marginalização assumiu contornos ainda mais severos, pois o capitalismo está intrinsecamente atrelado às estruturas patriarcais, restringindo meninas e mulheres ao acesso à educação formal e ao trabalho assalariado. Nesse contexto, as obras de Buchi Emecheta evidenciam como as transformações econômicas coloniais incidem diretamente sobre a experiência feminina, expondo as protagonistas a um sistema social que combina exploração econômica e opressão de gênero.

Em *As alegrias da maternidade*, Nnu Ego emerge como figura emblemática dessas mudanças. Oriunda de uma família prestigiada em Ibuza, filha de um chefe tradicional, sua concepção de riqueza se baseava no prestígio social, nas alianças familiares e no papel da maternidade. Entretanto, ao migrar para Lagos, essa lógica é esvaziada pela racionalidade econômica capitalista. O trabalho do marido, Nnaife, como empregado doméstico de europeus, evidencia a precarização do homem colonizado e, conseqüentemente, a vulnerabilidade material da família. A aparente estabilidade proporcionada pela moradia vinculada ao emprego se revela ilusória, pois depende diretamente da permanência no trabalho.

Quando Nnaife perde o emprego e posteriormente é convocado para a guerra, Nnu Ego enfrenta o colapso da segurança doméstica e passa a habitar espaços coletivos insalubres, marcados pela superlotação e pela ausência de privacidade. Embora a protagonista permaneça socialmente respeitada por cumprir o papel materno, sua trajetória culmina em uma velhice marcada pela indigência, expondo a ironia central do romance: a maternidade, celebrada como fonte de prestígio cultural e riqueza para Nnu Ego, não garante sua segurança material nem emocional.

Em *Preço de noiva*, Aku-nna vivencia uma relação conflituosa entre mobilidade social, educação e controle patriarcal. Após a morte do pai, sua família enfrenta dificuldades econômicas que ilustram o fracasso da promessa urbana de ascensão social, vendo-se obrigados a regressar. O retorno a Ibuza representa não apenas deslocamento geográfico, mas também dificuldades socioeconômicas. O investimento educacional de Aku-nna ocorre por meio dos constantes esforços de sua mãe que, embora seja uma personagem secundária, representa a figura feminina sobre a qual o capitalismo deposita o peso da sobrevivência familiar e das responsabilidades maternas. Entretanto, empregar recursos na educação da filha se torna, simultaneamente, possibilidade de emancipação e instrumento de objetificação. O tio de Aku-nna percebe a escolarização como estratégia para aumentar o valor do preço de noiva, transformando o investimento cultural da jovem em capital econômico masculino.

O casamento com Chike parece momentaneamente romper esse ciclo de precariedade, mas a morte precoce da protagonista reforça o caráter trágico da narrativa. Ironicamente, a autora sugere a impossibilidade de sucesso da personagem: sua relativa estabilidade é abalada pela morte do pai e, quando finalmente se consolida por meio do casamento, é ela quem falece, usufruindo por pouco tempo do matrimônio e da vida urbana confortável em Ughelli. Por meio de Aku-nna, Emecheta constrói uma crítica contundente às sanções simbólicas e sociais impostas às mulheres que desafiam normas matrimoniais e hierarquias sociais, revelando a fragilidade das conquistas individuais frente às estruturas tradicionais e coloniais que regulam a vida feminina.

Já em *Cidadã de segunda classe* e *No fundo do poço*, Adah representa, de forma mais explícita, os efeitos do racismo institucional e da marginalização econômica no contexto migratório. Mesmo qualificada, ela é confinada a empregos mal remunerados, jornadas duplas para sustentar toda a família, enfrenta dificuldades para acessar moradia digna e depende de sistemas assistenciais estruturados por relações paternalistas. O espaço doméstico, longe de representar segurança, torna-se local de violência simbólica e material para a personagem, marcado por insalubridade, exploração e racismo.

Desse modo, a análise comparativa das protagonistas evidencia que, embora inseridas em contextos distintos, todas enfrentam formas interseccionais de opressão. As cidades de Lagos e Londres, frequentemente associadas ao progresso e à modernidade, surgem nas narrativas como espaços de precarização e isolamento feminino. Nesses espaços urbanos, o trabalho desempenhado pelas mulheres tende a ser sistematicamente invisibilizado, ao mesmo tempo em que elas são sobrecarregadas pelas responsabilidades maternas e domésticas, especialmente Nnu Ego e Adah.

O casamento, portanto, deixa de se configurar como uma parceria econômica e afetiva equilibrada, transformando-se em uma estrutura que reforça desigualdades de gênero. A manutenção do lar, a criação dos filhos e a gestão da sobrevivência cotidiana recaem, majoritariamente, sobre as protagonistas, revelando a persistência de modelos patriarcais que se reconfiguram – e se reforçam – nos espaços citadinos. Dessa forma, as narrativas expõem como a promessa de mobilidade social e emancipação feminina associada à vida urbana frequentemente se revela ilusória, aprofundando dinâmicas de exploração e vulnerabilidade.

Por outro lado, apesar das dificuldades enfrentadas, as personagens emechetianas não se configuram como vítimas passivas, uma vez que buscam continuamente formas de resistir e ressignificar seu espaço e sua dignidade. Nesse sentido, é possível afirmar que, no âmbito da resistência, cada protagonista desenvolve estratégias singulares.

Em *As alegrias da maternidade*, Nnu Ego busca diferentes formas de investimento para garantir a sobrevivência familiar, como a associação às mulheres do mercado de Ibuza e o engajamento em atividades comerciais informais, que lhe permitam alimentar os filhos e, quando possível, mantê-los na escola. Embora essas iniciativas revelem protagonismo diante das adversidades, a personagem não chega a romper com as estruturas sociais e econômicas que a limitam e a condicionam. Sua luta se manifesta sobretudo na perseverança cotidiana e na manutenção do núcleo familiar, sustentada pela internalização do ideal materno como promessa futura de sucesso. Assim, ainda que assuma um papel ativo na busca por estratégias de sustento, sua atuação se configura como uma forma de resistência silenciosa.

Em contraste, Adaku, segunda esposa de Nnaife e personagem secundária, redefine esse horizonte ao abandonar o casamento e direcionar seus esforços para o comércio e para a educação de suas duas filhas, escolha incomum entre famílias economicamente vulneráveis. Sua trajetória evidencia uma alternativa de enfrentamento da precariedade econômica baseada na autonomia feminina e na reformulação das expectativas sociais atribuídas às mulheres. O romance delinea, assim, respostas distintas às pressões impostas pela desigualdade econômica e pelas normas patriarcais: enquanto Nnu Ego sustenta a família por meio da permanência nos valores tradicionais, Adaku projeta novos caminhos a partir do distanciamento dessas mesmas estruturas.

Em *Preço de noiva*, Aku-nna expressa uma resistência afetiva e simbólica ao desafiar normas matrimoniais e afirmar seu direito ao amor e à educação. Sua rebeldia, embora individual, constitui gesto político ao confrontar as bases patriarcais que regulam a sexualidade e o destino feminino. Nesse sentido, a resistência da personagem ocorre no plano afetivo e simbólico, ao escolher o amor e a educação como formas de autonomia, ainda que essa escolha seja punida narrativamente.

Por fim, Adah representa uma forma mais explícita de resistência ao articular emancipação econômica, produção intelectual e ruptura conjugal. Desde a infância, desafia as expectativas familiares ao insistir em frequentar a escola, vislumbrando na educação uma possibilidade de autonomia. Na vida adulta, mesmo após alcançar formação educacional, aceita empregos precários para sustentar a família e garantir o cuidado dos filhos. Diferentemente de Nnu Ego e Aku-nna, cuja resistência ocorre predominantemente nos âmbitos doméstico e afetivo, Adah desloca sua luta para o campo intelectual e narrativo, transformando a escrita em instrumento de autoafirmação e enfrentamento das opressões estruturais.

Nesse sentido, a experiência dessas personagens dialoga diretamente com a crítica formulada por Angela Davis (2017), ao argumentar que mulheres negras sempre participaram do trabalho produtivo e que sua luta histórica esteve relacionada à exploração simultânea do corpo, da força de trabalho e da maternidade. A condição dessas mulheres revela que a divisão entre esfera pública e privada, central para o feminismo branco ocidental, não se aplica plenamente às experiências femininas racializadas e empobrecidas.

Complementando a fala de Davis, bell hooks (2018) argumenta que as feministas brancas equipararam trabalho à libertação porque buscavam carreiras bem pagas e igualdade em relação aos homens de sua própria classe. No entanto, para a mulher negra e pobre, o trabalho por salários baixos em condições de exploração nunca foi libertador, mas uma necessidade de sobrevivência. Muitas mulheres enfrentam longas jornadas no emprego e em casa, pois os parceiros masculinos raramente assumem responsabilidades domésticas e de cuidado com os filhos de forma igualitária.

Ao analisar as trajetórias de Nnu Ego, Aku-nna e Adah, torna-se evidente que a resistência feminina nas obras de Buchi Emecheta emerge de um entrelaçamento de opressões estruturais, no qual o capitalismo se articula com o patriarcado e o racismo para produzir formas específicas de precariedade. Esses sistemas não atuam separadamente; antes, constituem agenciamentos de poder que moldam as condições materiais e simbólicas da existência das personagens.

Especialmente no contexto urbano de Lagos e Londres, o capitalismo introduz uma lógica de mercantilização que transforma relações sociais, corpos e afetos. A migração para a cidade promete autonomia, mas frequentemente resulta na conversão das mulheres em força de trabalho barata e descartável, ao mesmo tempo em que mantém sobre elas as demandas tradicionais de maternidade e serviço doméstico. A sobrecarga que enfrentam não é mera soma de tarefas, mas um efeito de interseccionalidade: ser mulher, negra e pobre num espaço econômico estruturado pela exploração racial e de gênero.

O enfraquecimento das redes tradicionais de apoio – a família extensa, os laços comunitários – faz parte do processo de reestruturação capitalista, que individualiza a reprodução social e transfere para o âmbito doméstico grande parte das responsabilidades de cuidado. Nesse arranjo, a própria organização social ocidental, estruturada por uma lógica generificada, tende a atribuir às mulheres o espaço privado e as tarefas ligadas ao cuidado dos filhos e do lar, enquanto aos homens se reserva o trabalho exterior e assalariado. No entanto, tal divisão dificilmente se sustenta na realidade das mulheres pobres e, de modo ainda mais intenso, das mulheres migrantes.

Sem o apoio de redes familiares ou comunitárias, elas frequentemente se veem obrigadas a assumir simultaneamente múltiplas funções: o trabalho assalariado precário, o trabalho doméstico não remunerado e o cuidado exaustivo dos filhos. Essa acumulação de papéis raramente é acompanhada por uma redistribuição efetiva das responsabilidades parentais. Ao contrário, a própria forma como muitos homens concebem a parentalidade tende a reforçar a ideia de que os filhos pertencem primordialmente à esfera materna. Nos romances, isso se evidencia na postura tanto de Nnaife quanto de Francis, que em diferentes momentos se referem às crianças como sendo apenas de suas esposas e não do casal, revelando uma compreensão segundo a qual o cuidado cotidiano e a responsabilidade pelos filhos recaem, em última instância, sobre a mulher. Assim, o trabalho assalariado precário se junta ao trabalho doméstico não remunerado e ao cuidado exaustivo dos filhos, formando uma tríade de responsabilidades que consome suas vidas.

Como se observa, a resistência que Emecheta delineia não assume a forma de revolta aberta ou triunfo espetacular. É uma resistência muitas vezes silenciosa, feita de gestos cotidianos: a decisão de escrever, mesmo contra a vontade do marido; o ato de sustentar os filhos sozinha, mesmo à beira do colapso; a recusa silenciosa a certas normas culturais. Esse heroísmo discreto e cotidiano está

justamente na persistência dentro da própria opressão, a qual cria pequenas rachaduras nos sistemas de poder. As lutas dessas mulheres mostram um paradoxo: a opressão é esmagadora, mas é exatamente nos momentos de maior cansaço e fragilidade que nasce uma força de resistência capaz de corroê-la. Assim, o heroísmo emechetiano não reside em um triunfo individual e grandioso, mas na transformação da própria sobrevivência em um ato político de denúncia que, mesmo sem destruir as estruturas opressoras, as expõe e desafia por meio do subversivo ato de (r)existir.

5.4 A EDUCAÇÃO E A EMANCIPAÇÃO

A introdução da educação ocidental promoveu profundas transformações na sociedade nigeriana, contribuindo para a intensificação de desigualdades sociais entre aqueles com maior poder aquisitivo e as camadas mais pobres. Em proporção ainda mais expressiva, esse processo ampliou o distanciamento entre meninos e meninas, uma vez que a educação masculina era sistematicamente priorizada. O acesso à formação escolar possibilitou que esses indivíduos ocupassem cargos de maior prestígio e ingressassem em empregos assalariados, embora os próprios homens enfrentassem, no contexto do sistema colonial, os efeitos estruturais do racismo. Para as mulheres, por sua vez, a escolarização era frequentemente percebida como dispensável ou condicionada aos interesses matrimoniais e às demandas familiares.

Nos romances analisados, a educação emerge como um elemento central na construção das trajetórias femininas, funcionando simultaneamente como promessa de mobilidade social e como espaço de reprodução das hierarquias coloniais, raciais e patriarcais. Ao acompanhar as experiências de Nnu Ego, Aku-nna e Adah, observa-se que a escolarização ocupa papéis distintos em suas vidas, revelando diferentes possibilidades e limites de autonomia feminina.

Em *As alegrias da maternidade*, a educação não surge como instrumento direto de emancipação para Nnu Ego, mas como projeto de independência para seus filhos. Não tendo frequentado a escola e inserida em um modelo social que associa o valor feminino à maternidade, a personagem considera a escolarização dos filhos como forma de garantir mobilidade social e reconhecimento familiar. Nesse sentido, a maternidade se transforma em estratégia econômica e social. Ao migrar para Lagos, a personagem enfrenta as exigências do sistema capitalista urbano, onde o sustento familiar passa a depender do trabalho assalariado e do comércio informal. Assim, a educação dos filhos, sobretudo dos meninos, é percebida como investimento capaz de romper o ciclo da pobreza no novo ambiente urbano.

Entretanto, essa aposta se revela profundamente contraditória. O sacrifício materno necessário para financiar a escolarização dos filhos resulta em exaustão física, precarização econômica e

isolamento social. Ao final da narrativa, embora a educação represente uma promessa de ascensão aos filhos, por outro lado não garante reciprocidade afetiva nem segurança econômica para a mãe. Dessa forma, Nnu Ego encarna uma forma indireta de emancipação, na qual a educação funciona como projeto coletivo e intergeracional.

Em *Preço de noiva*, a educação assume um papel ambivalente, funcionando simultaneamente como possibilidade de emancipação individual e como mecanismo de valorização econômica feminina dentro do sistema matrimonial tradicional. Após a morte do pai, Aku-nna regressa a Ibuza e sua permanência na escola representa uma conquista significativa, pois se trata de uma batalha da mãe, em contraposição à posição do tio, ampliando suas perspectivas de autonomia e alimentando o desejo de construir um destino próprio.

Contudo, a narrativa evidencia que o investimento educacional não é interpretado como emancipação e crescimento individual para a personagem. Para os novos membros da família, e especialmente seu tio, a escolarização da jovem contribui para elevar seu dote de esposa, transformando o conhecimento em capital simbólico masculino. A educação, portanto, não elimina a objetificação feminina, mas a ressignifica dentro de novas formas de negociação matrimonial, moldadas pela lógica capitalista.

Ainda assim, Aku-nna utiliza a educação como espaço de construção subjetiva, desenvolvendo senso crítico e capacidade de imaginar trajetórias alternativas. Sua decisão de escolher o casamento por amor, desafiando as normas sociais, pode ser interpretada como consequência desse processo formativo. A tragédia que marca o desfecho da personagem revela, contudo, os limites da emancipação individual diante das estruturas patriarcais e tradicionais.

Entre as protagonistas analisadas, Adah é a personagem que estabelece relação mais direta entre educação e emancipação. Em *Cidadã de segunda classe* e *No fundo do poço*, a escolarização é apresentada como elemento estruturante de sua identidade e principal estratégia de mobilidade social. Desde a infância, Adah demonstra consciência das limitações impostas às meninas dentro da sociedade patriarcal, insistindo em frequentar a escola mesmo diante da resistência familiar. Para a personagem, a educação não representa apenas acesso ao conhecimento, mas possibilidade de independência econômica e pessoal.

Apesar de Aku-nna e Adah se aproximarem na busca pela educação como via de emancipação e enfrentamento às tradições patriarcais, seus destinos divergem profundamente. Enquanto Adah consegue reconstruir sua independência, Aku-nna permanece marginalizada por transgredir as normas de sua comunidade. Assim, em *O preço de noiva*, a educação se revela ambivalente: desperta o desejo de autonomia, mas não rompe as amarras da tradição, intensificando o conflito entre aspiração individual e punição social. Já Adah, mesmo diante da precariedade econômica, do racismo

e da violência conjugal na Inglaterra, mantém o investimento na formação acadêmica e na escrita, que se consolida como prática de resistência intelectual.

Apesar das diferenças em suas trajetórias, as três protagonistas compartilham a percepção da educação como possibilidade de transformação social. Em todas as narrativas, a escolarização aparece associada à esperança de mobilidade econômica e de construção de novas formas de pertencimento. Outro ponto de convergência reside no papel materno como mediador do acesso à educação. Tanto Nnu Ego quanto Adah e Ma Blackie (mãe de Aku-nna) assumem responsabilidades diretas na escolarização dos filhos, demonstrando que o acesso à educação exige sacrifícios materiais e emocionais significativos, frequentemente associado à precarização do trabalho feminino e à sobrecarga materna. Esse movimento evidencia que, nas narrativas emechetianas, a emancipação feminina não ocorre apenas no plano individual, mas também na construção de possibilidades futuras para as novas gerações.

As divergências entre as protagonistas revelam, assim, diferentes níveis de acesso e apropriação da educação como ferramenta emancipatória, sugerindo que a escolarização, embora necessária, não opera da mesma forma para todas as mulheres. A trajetória de Adah, no entanto, também evidencia que a educação, por si só, não elimina as desigualdades estruturais. O racismo institucional e as barreiras econômicas persistem, demonstrando que a mobilidade social depende não apenas do acesso ao conhecimento, mas sobretudo da transformação das estruturas sociais.

5.5 ONDE FICA O LAR DOS DESLOCADOS?

Susan Stanford Friedman (2004), em seu artigo *Bodies on the Move: A Poetics of Home and Diaspora*, explora as profundezas da experiência humana moldada pelo deslocamento. Em sua narrativa, o corpo emerge como um palco onde emoções, memórias e identidades se entrelaçam em contínua transformação. Para a teórica, a intimidade tem suas raízes no corpo, pois “[...] precisa do corpo – o corpo do toque, o corpo da sensação e do sentimento, o corpo da fala [...]” (Friedman, 2004, p. 190)⁵⁴. Assim, a saudade de casa se manifesta como um desejo corporificado por um sentimento de nostalgia que é vivenciado, visceralmente, no *corpo afetivo*.

Essa profunda nostalgia, argumenta Friedman (2004), está intimamente ligada à sensação de perda e deslocamento, à ruptura dos laços com o familiar e o conhecido. No entanto, a autora esclarece que, embora o corpo possa ser um local de dor, mutilação e abjeção, também pode ser um espaço de

⁵⁴ No original: [...] needs the body-the body of touch, the body of sensation and feeling, the body of speech [...].

resistência, especialmente quando marcado pela diferença, recusando-se a se conformar com as normas sociais e afirmando sua própria identidade.

Em contraste com a visão idealizada do lar como refúgio, Friedman (2004) revela que ele também pode ser um lugar de violência, tanto física quanto simbólica. Essa realidade contrasta com a nostalgia da terra natal, muitas vezes vista como um lugar imaginado e perfeito. Essa visão utópica colide com a violência real que as pessoas enfrentaram em seu antigo lar, levando-as à fuga em busca de segurança. No entanto, a paz desejada nem sempre é garantida, pois a violência pode se repetir no novo lar, assumindo novas formas ou intensificando as anteriores.

Nesse cenário, Friedman (2004) problematiza o conceito de *lar* ao perguntar: “[...] quem se sente em casa estando em casa? [...]” (Friedman, 2004, p. 191)⁵⁵. Esse questionamento a leva a refletir sobre a expressão “não há lugar como o lar”, que geralmente carrega a conotação de um refúgio seguro e perfeito, em contraste com o mundo externo. Todavia, ela também sugere outra interpretação, no sentido de que o lar, em sua idealização como um lugar perfeito, é ilusório, um lugar imaginário que nunca existiu de fato.

Citando o trabalho de Gloria Anzaldúa, Friedman (2004) destaca que a escritora explora os caminhos de múltiplos deslocamentos, analisando os efeitos corporais, psicológicos e espirituais de não pertencer totalmente a lugar algum. Nessa perspectiva, o conceito de lar é visto como um espaço de contínuo deslocamento, onde nunca se experimenta plenamente o pertencimento, e do qual se precisa escapar para alcançar uma sensação de verdadeira pertença consigo mesma. Ou seja, o lar pode não se tratar de um lugar físico, mas de uma jornada interior.

Nesse sentido, a teórica tece aproximações com as palavras em inglês *NowHere* e *NoWhere*, discutidas pelos sociólogos Roger Friedland e Deirdre Boden. Segundo essa perspectiva, o *lar* é sempre constituído em relação ao *outro lugar*, em que *aqui agora* (*NowHere*) e *nenhum lugar* (*NoWhere*) se constituem mutuamente. Assim, conhecer dois lugares intimamente, mas não pertencer totalmente a nenhum deles, é a essência da experiência da diáspora: suficientemente distante para sentir exílio e perda, mas próximo o bastante para entender o enigma de uma “chegada” sempre adiada.

O estrangeiro, segundo Friedman (2004), carrega esse fardo de ser alguém que não se encaixa, uma vez que está fisicamente próximo, mas culturalmente distante. Essa posição o torna uma anomalia, suspenso entre o interior e o exterior, entre o que é conhecido e o que é desconhecido. Para uma nação que se imagina homogênea, o estrangeiro é a representação incômoda da diferença

⁵⁵ No original: “[...] who feels at home while at home? [...]”.

reprimida, a qual deve ser eliminada para restaurar a falsa sensação de unidade. Aqueles que se sentem em casa no mundo veem o estrangeiro como seu oposto, refletindo aquilo que eles não são.

Ao serem deslocadas de seus contextos de origem, as protagonistas emechetianas experimentam esse processo de ruptura, onde a familiaridade se dissolve e a identidade se fragmenta, desencadeando uma série de conflitos internos e externos que moldam suas trajetórias. O sentimento de inadequação e não pertencimento as atormenta, enquanto lutam para conciliar suas raízes com as novas demandas do novo ambiente, gerando crises existenciais que se manifestam tanto no corpo quanto na psique. Esse cenário ilustra a complexidade da experiência de ser um estrangeiro e de buscar um sentido de pertencimento em um mundo que constantemente desafia essa busca.

A experiência do deslocamento, conforme discutida por Friedman (2004), desestabiliza a noção tradicional de lar como espaço fixo de pertencimento, segurança e continuidade identitária. Para a autora, o lar não pode ser compreendido apenas como um território físico, mas como uma construção afetiva e corporal, na qual memória, identidade e emoção são continuamente negociadas. Nessa perspectiva, o corpo se torna o espaço primordial da experiência do lar, uma vez que a nostalgia e a saudade são vividas visceralmente, manifestando-se por meio de sensações corporais e afetivas que acompanham o sujeito deslocado.

Nos romances de Buchi Emecheta, essa problematização emerge com intensidade nas trajetórias de Nnu Ego, Aku-nna e Adah, cujas experiências revelam a impossibilidade de localizar o lar em um espaço estável e definitivo. Para essas protagonistas, o lar oscila entre memória, expectativa, imposição social e frustração, configurando-se como um conceito em constante reconstrução.

Em *As alegrias da maternidade*, o deslocamento de Nnu Ego é inicialmente marcado pela transição de Ibuza para Lagos, movimento que inaugura sua ruptura com a ideia tradicional de pertencimento. Em Ibuza, embora sua posição social estivesse condicionada aos valores patriarcais, existia uma rede comunitária e simbólica que estruturava sua identidade. A maternidade, nesse contexto, representava o eixo central da realização feminina e da segurança social.

Contudo, ao migrar para Lagos, Nnu Ego descobre que o espaço urbano colonial transforma profundamente os significados do lar. A cidade não oferece o suporte comunitário tradicional, substituindo-o por relações econômicas e sociais que intensificam sua solidão. Seu corpo, como propõe Friedman (2004), torna-se o palco onde se inscrevem as tensões entre memória e realidade. A maternidade, que deveria constituir seu espaço de pertencimento, converte-se em fonte de sofrimento físico e emocional, uma vez que ela passa a vivenciar a criação dos filhos sob condições de extrema precariedade econômica e isolamento social.

Ao longo da narrativa, Lagos se apresenta para Nnu Ego como um espaço fundamentalmente hostil, de adaptação forçada e solidão. É nesse cenário de desenraizamento, no entanto, que a personagem ensaia um pertencimento precário: ao conviver com outros grupos étnicos, sobretudo os iorubás, ela experimenta uma dinâmica coletiva que, em certa medida, evoca a sensação de comunidade outrora vivida em Ibuza. Trata-se de uma espécie de lar provisório dentro do território indiferente, cujo valor se destaca exatamente por ser uma exceção em meio à adversidade.

Todavia, a própria natureza desse pertencimento revela seus limites. Embora seja amparada, especialmente pelas mulheres no cuidado com as crianças, Nnu Ego não converte tais atos em conexões de intimidade ou amizades duradouras. Diferente de Adah, cuja trajetória sugere laços mais profundos com as mulheres do residencial, Nnu Ego permanece imersa na lógica da sobrevivência e do dever materno, sem se atentar à importância dos vínculos afetivos.

Apenas ao final do romance, em um tom de constatação melancólica, a personagem parece entrever o que aquela convivência poderia ter significado: a possibilidade de um amparo afetivo que ultrapassasse a simples vizinhança e os gestos pontuais de solidariedade. O pertencimento coletivo, assim, permanece como uma porta entreaberta, cujo limiar ela vislumbra, mas jamais chega a atravessar.

Ao se mudar para Onike e se afastar de seus amigos iorubás, a personagem passa a viver em condições ainda mais precárias, em uma casa de adobe e sem energia elétrica. Embora tais condições remetam à sua vida em Ibuza, elas já não se adequam, naquele momento, ao contexto urbano de Lagos. Assim, Nnu Ego sente-se cada vez mais estrangeira em seu próprio lar: “Essa era uma vida com a qual Nnu Ego não sabia lidar. Sentia-se à deriva, como se estivesse em alto-mar [...]” (Emecheta, 2017, p. 225).

Talvez, no percurso de Nnu Ego, a noção de lar se desloque justamente para o âmbito da experiência maternal. Mais do que um território físico, o lar se configura como uma espacialidade afetiva centrada nos filhos, o que se pode compreender como uma *morada maternal*. Para a personagem, é como se o lar fosse, portanto, onde seus filhos estão. É nesse vínculo, e não no espaço geográfico ou comunitário, que a personagem encontra a medida possível de pertencimento, ainda que essa ancoragem afetiva traga consigo suas próprias fragilidades e contradições, culminando no declínio físico e emocional da personagem.

Por outro lado, a tentativa de construir o sentido de pertencimento a partir dos filhos se revela igualmente precária. Ao investir neles sua noção de lar e identidade, Nnu Ego vincula sua existência a um projeto relacional dependente do reconhecimento e da reciprocidade, cujo fracasso, em meio à modernidade urbana e ao individualismo crescente, conduz ao colapso de sua *morada maternal*.

Por mais que seus maiores conflitos e sentimentos de nostalgia e de solidão tenham se ampliado em função da saudade de sua terra natal, ao ter de regressar a Ibuza pela última vez, a personagem não o faz por vontade, mas necessidade, e nesse retorno, ela não se encontra. Nem ela nem Ibuza são os mesmos. E isso intensifica na personagem os sentimentos de não pertencimento e isolamento. Seu fim profundamente solitário e distante dos filhos, evidencia de maneira profundamente irônica e trágica que, mesmo após retornar ao seu antigo território, o encontro com o antigo lar não mais existiu.

Assim, Nnu Ego jamais experimenta plenamente a sensação de lar. Ibuza se perde na idealização da memória; Lagos, à exceção do acolhimento entre os iorubás, se impõe como um território hostil, exigindo dela sacrifícios infundáveis; e os filhos se revelam um porto inatingível. Sua identidade passa a ser moldada por essa dualidade entre *NowHere* e *NoWhere*, conforme sugerido por Friedman (2004), já que ela mantém vínculos simbólicos com sua terra natal, mas nunca retorna plenamente a ela, ao mesmo tempo em que não consegue se integrar totalmente ao novo espaço urbano. Ademais, se o lar, para ela, existe onde os filhos estão, sua morte solitária representa o fracasso dessa espacialidade afetiva. Assim, para Nnu Ego, o lar se torna uma promessa constantemente adiada, reforçando a dimensão trágica de sua busca por pertencimento.

Em *O preço da noiva*, a experiência de Aku-nna revela outra dimensão do deslocamento: o lar como espaço simultaneamente afetivo e opressor. Desde a infância, a protagonista é ensinada a compreender sua existência a partir do valor simbólico e econômico do seu preço de noiva. Seu próprio nome, que significa “riqueza do pai”, pode ser lido como uma vinculação à lógica patriarcal que transforma o casamento em instrumento de mobilidade social.

O retorno de Aku-nna à terra ancestral, que poderia representar uma reconexão com suas raízes culturais, revela-se, na verdade, um processo de estranhamento. Em Ibuza, ela se torna ainda mais submetida às tradições patriarcais, perdendo autonomia sobre seu corpo e suas escolhas afetivas. Nesse contexto, o lar deixa de ser percebido como espaço de proteção e passa a representar um local de controle social e violência simbólica. A decisão de fugir para viver seu amor com Chike pode ser interpretada como uma tentativa de construir um lar baseado na escolha individual e no afeto. Desse modo, a ideia de lar assume uma dimensão mais íntima e simbólica, articulando-se à liberdade enquanto forma de agenciamento subjetivo.

Diferentemente de Nnu Ego, cuja identidade se constrói dentro da lógica da coletividade familiar, a escolha de Aku-nna de viver com Chike representa uma ruptura com o sistema tradicional e com as hierarquias sociais. Nesse contexto, a ideia de lar pode ser compreendida como uma *morada afetiva* fundada na reciprocidade emocional e na escolha individual. A cama denominada *Alegria*

materializa esse deslocamento, ao inscrever o pertencimento em um espaço de intimidade e autonomia afetiva, no qual a liberdade se apresenta como fundamento da felicidade.

Contudo, ao transgredir normas culturais, Aku-nna é lançada ao exílio social, excluída dos sistemas simbólicos que garantem o pertencimento. Ainda que vivencie a liberdade afetiva com Chike, permanece num espaço limiar que inviabiliza um lar estável. Sua morte nesse espaço simbólico acentua a contradição: a cama que representa o lar e a felicidade se torna palco da perda definitiva. O lar jamais se concretiza, seja pela saudade do exílio, seja pela brevidade da união com o marido.

Assim, a dificuldade de romper com a tradição revela que sua liberdade permanece mediada por estruturas culturais que ainda exercem poder sobre sua subjetividade; sem reconhecimento social, a liberdade individual não se sustenta como pertencimento. Nesse contexto, o lar de Aku-nna não se concretiza porque ela se situa dentro e fora das estruturas tradicionais, condição limiar que a impede de acessar plenamente tanto a tradição quanto a modernidade. Sua trajetória dialoga com Friedman (2004) sobre a impossibilidade de pertencimento pleno, pois o lar surge como espaço continuamente negociado entre desejo individual e imposições culturais.

Em *Cidadã de segunda classe* e *No fundo do poço*, Adah é privada do reconhecimento familiar desde o nascimento, o que impede a construção de um lar afetivo e identitário dentro da própria família. A educação surge, nesse contexto, como tentativa de fuga simbólica desse ambiente, representando a possibilidade de construção de um espaço próprio. Entretanto, a migração para a Inglaterra não resolve essa busca. Ao contrário, a experiência conjugal e o racismo estrutural reforçam o sentimento de deslocamento. O casamento, que poderia representar um espaço de estabilidade doméstica, torna-se mais um ambiente de opressão, reforçando a fragmentação do pertencimento.

Para Adah, o lar inicialmente é concebido como um projeto de ascensão social. Londres representa o espaço onde ela acredita poder reconstruir sua identidade e escapar das limitações impostas pela sociedade nigeriana, especialmente no que diz respeito à educação e ao matrimônio. No entanto, a realidade da migração revela um cenário marcado pelo racismo, pela exclusão social e pela violência doméstica, elementos que desconstroem a idealização do novo lar.

Essa concepção do lar como promessa, contudo, não se inicia com a migração. Desde a infância, Adah acredita que Ibuza é o lugar perfeito, tal como ouvira de seus pais, enquanto Lagos – onde nasceu e viveu – era associado à desgraça. O lar, para ela, se configura sempre como uma utopia: ora a Ibuza idealizada, ora o Reino Unido concebido como espaço sagrado. O lar físico, entretanto, nunca se consolida como lar nem na Nigéria, junto aos familiares, nem na Inglaterra, ao lado de Francis. Ao final, Adah ergue de forma precária sua morada no residencial Pussy Cat, mas mesmo ali lhe falta um elemento fundamental: a dignidade.

No residencial, a convivência com outras mulheres deslocadas tece uma rede de solidariedade que resgata práticas comunitárias e afetivas comuns na Nigéria. Ainda que o país de origem nunca tenha se constituído, para Adah, como um espaço pleno de pertencimento, é nele que se forjam sua personalidade e seus costumes. Assim, a experiência compartilhada no *Pussy Cat* não recupera um lar perdido, mas reativa um repertório cultural familiar, a partir do qual a personagem constrói uma aproximação possível com a ideia de pertencimento.

Esse pertencimento, contudo, é estruturalmente contraditório: o conforto afetivo e a identificação cultural se ancoram em um espaço marginalizado e estigmatizado pela pobreza. Ao final de sua trajetória, quando se muda para um condomínio com “ares de riqueza”, Adah não se sente plenamente integrada, mas encontra ali dignidade, ainda que à custa da fraternidade experimentada no *Pussy Cat*. Assim, sua experiência de lar se dá fora do país de origem, sem se realizar plenamente em nenhum dos dois espaços, pois em cada um deles lhe falta um elemento essencial.

Desse modo, podemos interpretar o caso de Adah como uma *morada ambígua*, pois se constrói no entre-lugar: entre a Nigéria e a Inglaterra, entre a memória e a realidade, entre a opressão e a resistência, entre o corpo que sofre e a palavra que recria. É uma morada que nunca é plenamente emancipatória, mas tampouco é apenas opressora – é, sobretudo, um processo contínuo de negociação. Nesse sentido, a experiência de Adah exemplifica o que Friedman (2004) descreve como o corpo estrangeiro situado entre proximidade e exclusão. Em Londres, Adah habita um espaço onde está fisicamente presente, mas culturalmente marginalizada, reforçando a sensação de não pertencimento.

Contudo, diferentemente das outras protagonistas, ela encontra uma possibilidade de reconstrução simbólica do lar por meio da escrita. Nesse processo, o lar pode ser entendido não apenas como espaço físico, mas também de construção de uma jornada interior, aproximando-se da concepção de lar como espaço subjetivo proposta por Friedman (2004), em que a subjetividade encontra um espaço simbólico de permanência. Por outro lado, embora a escrita tenha um papel importante na emancipação e reconstrução subjetiva de Adah, isso não acontece de forma plena ou definitiva. A escrita não resolve as contradições que a atravessam – ela as incorpora. O que nossa protagonista encontra não é uma identidade una e estável, mas a possibilidade de existir *na* e *com* a própria fragmentação.

Essa dimensão subjetiva e simbólica do lar, no entanto, não elimina a experiência concreta da solidão que atravessa a trajetórias das três protagonistas. Se Adah encontra na escrita um refúgio simbólico, sua jornada é também pontuada por solidão e insegurança material: ela vive em habitações precárias, cria os filhos sozinha e enfrenta a invisibilidade social, chegando a se encontrar literal e simbolicamente *no fundo do poço*. Nnu Ego, por sua vez, morre sozinha, após uma vida de sacrifícios

e frustrações. Próximo ao fim de sua vida, ela percebe que o mundo ao seu redor se transformou, sendo tomada por uma autocrítica devastadora:

[...] 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 [...]. Nnu Ego disse a si mesma que estaria em melhor situação se tivesse tido tempo de cultivar a amizade daquelas mulheres que lhe haviam estendido as mãos; mas nunca tivera tempo. Estava sempre se preocupando com uma das crianças ou uma das gravidezes, e a falta de dinheiro associada ao fato de que nunca dispunha de trajes adequados para visitar os amigos haviam-na levado a esquivar-se da amizade, acreditando que não tinha necessidade de amigos, que sua família lhe bastava. Mas será que estava certa? [...] (Emecheta, 2017, p. 301-302).

Nesse sentido, a personagem não apenas constata a mudança dos valores tradicionais, mas revisita suas próprias escolhas com uma lucidez dolorosa. Ela reconhece que a crença na autossuficiência da família, alimentada pela incessante luta pela sobrevivência material, levou-a a se isolar das outras mulheres. A personagem descobre que o sacrifício total em prol dos filhos não foi suficiente para construir um lar que a acolhesse. No fim, fica sem os filhos e sem amigos, habitando um espaço vazio onde antes deveria estar o seu lar.

Enquanto o questionamento de Nnu Ego, ainda que tardio, constitui um lampejo de consciência, o de Aku-nna sequer é permitido. Ela morre jovem demais para formular qualquer pergunta sobre o próprio lugar no mundo. O lar que constrói com Chike, em outra cidade, permanece continuamente assombrado pelas tradições que jamais legitimam sua união. Paradoxalmente, é a morte que aproxima as duas personagens. Não como reconhecimento, mas como reaproveitamento simbólico de suas existências.

Ambas passam a ser “procuradas” apenas após morrerem, não pelo que foram, mas pelo uso que suas histórias podem cumprir. Nnu Ego recebe um altar, mas é invocada não com afeto, e sim com cobranças: responsabilizam-na pela infertilidade alheia, apesar de ter vivido uma maternidade numerosa e assegurado um sepultamento digno. Aku-nna, por sua vez, tem sua história transmitida às novas gerações, não como homenagem, mas como advertência; sua rebeldia é convertida em instrumento de controle. Se em vida foram solitárias, na morte permanecem abandonadas. Suas memórias não são preservadas com cuidado e afeto, mas instrumentalizadas, como extensões de corpos femininos sobre os quais a tradição continua a exercer seu peso e sua exclusão.

Esse destino póstumo evidencia que a busca pelo lar – físico, afetivo ou simbólico – permanece inacabada mesmo após a morte. A análise comparativa das protagonistas revela que, apesar das diferentes compreensões e vivências do lar, todas enfrentam a impossibilidade de

consolidar plenamente essas formas de pertencimento. Nesse sentido, as protagonistas emechetianas evidenciam que o lar não é um ponto de chegada, mas um processo contínuo de negociação identitária. Elas habitam espaços que são simultaneamente familiares e estranhos, reproduzindo a tensão entre *NowHere* e *NoWhere*.

Portanto, nos romances analisados, o lar não se configura como espaço fixo ou plenamente alcançável, mas como uma experiência fragmentada, atravessada pela saudade, pela solidão e pela ausência de repouso – em vida e além dela. Para Nnu Ego, Aku-nna e Adah, o deslocamento não apenas reconfigura a relação com o espaço físico, mas redefine suas subjetividades e os modos de compreender o pertencimento. A impossibilidade de um lar definitivo decorre de trajetórias marcadas por rupturas sucessivas e negociações culturais constantes. Ainda assim, é nesse deslocamento permanente que elas constroem formas alternativas de existir, sugerindo que, para sujeitos deslocados, o lar não se define como um ponto de chegada, mas como um gesto de costurar fragmentos, criando um espaço habitável sempre no intervalo entre o aqui e o lá.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo destas páginas, acompanhamos corpos femininos em trânsito, personagens que experimentaram na pele as fraturas e as possibilidades dos deslocamentos. Ao encerrar esta travessia, percebo que escrever sobre esses corpos foi, em larga medida, aprender a ler as cicatrizes que os deslocamentos deixam na alma, de correntezas que arrastaram mulheres entre aldeias e metrópoles. Para compreendermos a complexidade das obras analisadas, foi necessário que ampliássemos nossos horizontes no que diz respeito à história da Nigéria, tanto em relação à sua história ancestral, quanto ao momento da colonização e seus impactos. O mergulho na história nigeriana foi necessário não só para suprir uma lacuna que nós, brasileiros, ainda temos sobre as culturas africanas, mas principalmente porque esse contexto se mostrou indispensável para penetrar nas camadas mais profundas das narrativas e das experiências das personagens.

Cabe destacar que essa perspectiva dialoga com o próprio fazer literário de Buchi Emecheta. Com formação em Ciências Sociais, a autora constrói uma obra que transita entre o ficcional e o etnográfico, entrelaçando ficção e não ficção. Nesse sentido, esse caminho metodológico não apenas contribui para ampliação do tema nas áreas das humanidades, algo ainda escasso em língua portuguesa, como também amplia a leitura das obras emechetianas. Afinal, as mulheres de Emecheta não existem no vazio: são moldadas por normas comunitárias, por estruturas de poder internas e depois reconfiguradas pela violência colonial, que aprofunda a subordinação de gênero. Negligenciar esse pano de fundo seria transformar seus livros em enredos rasos e individuais, desconsiderando a densidade crítica, social e política que sustenta e estrutura seus romances.

Nesse contexto, este trabalho se insere no movimento de valorização das literaturas africanas de autoria feminina no meio acadêmico brasileiro, ainda marcado pela escassa presença de vozes como a de Buchi Emecheta. Embora reconhecida internacionalmente, a autora permaneceu por décadas à margem do cânone traduzido no país – fenômeno que revela não apenas as assimetrias do mercado editorial, mas também hierarquias epistemológicas persistentes, que silenciam determinadas vozes. Ao nos debruçarmos sobre suas obras, procuramos contribuir para a decolonização do saber e a ampliação do cânone literário. Mais do que suprir lacunas editoriais e acadêmicas, a análise das personagens femininas evidencia a urgência de pensar a literatura africana para além de enquadramentos homogêneos, reconhecendo a pluralidade de experiências que desafiam narrativas únicas sobre mulher, maternidade e pertencimento.

Há, ainda, uma dimensão ética e afetiva neste trabalho que não pode ser silenciada. Escrever sobre mulheres em trânsito, sobre corpos que carregam as marcas do deslocamento e da resistência, foi também uma forma de refletir sobre minha própria trajetória. Desse modo, ao encerrar este

trabalho, compreendo que, assim como as personagens de Buchi Emecheta, que cruzaram oceanos e fronteiras identitárias para renegociar suas existências, também percorri um caminho sinuoso, em que o rigor acadêmico se fundiu, indissociavelmente, à minha humanidade e às fragilidades advindas dela.

Do isolamento imposto pela pandemia à assepsia de uma mesa de cirurgia, passando pelo longo período de recuperação pós-operatória – como anunciado no início desta tese –, emerge uma ironia pungente: investigar sobre maternidade enquanto meu próprio corpo enfrentava o diagnóstico de infertilidade. Esta tese pode, portanto, ser compreendida como o resultado de um parto simbólico. Se o corpo recusou um filho, a mente gestou outro, reafirmando que a escrita é, em última instância, uma forma de parir a si mesma. Não se trata, assim, apenas de um trabalho acadêmico, mas também de um testemunho: da potência da palavra escrita, da necessidade de narrar e da convicção de que, como afirma Emecheta, “as mulheres nascem contadoras de histórias”.

Se, até aqui, evidenciamos as dimensões subjetivas, afetivas e simbólicas que atravessam essas narrativas, torna-se igualmente necessário reinscrevê-las no horizonte histórico que as produz e condiciona. As experiências de maternidade, deslocamento e resistência não emergem no vazio: são atravessadas por processos estruturais que redefiniram profundamente as sociedades africanas no século XX. Nesse sentido, constatamos que a colonização britânica não apenas redesenhou as fronteiras da Nigéria, mas também as fronteiras do gênero e da maternidade. A imposição do domínio britânico não se deu apenas nos campos de batalha ou nos gabinetes administrativos; ela penetrou as estruturas mais profundas da vida social: políticas, econômicas, jurídicas e culturais, reconfigurando as condições concretas de existência que Emecheta transforma em ficção.

A imposição de um sistema administrativo indireto desestabilizou as estruturas de poder tradicionais, substituindo ou subordinando autoridades locais a um sistema burocrático que servia aos interesses da metrópole. Economicamente, a reorientação forçada para uma economia de exportação subjugou as economias locais aos interesses do mercado global. Ademais, o sistema jurídico britânico foi imposto como sinônimo de “civilização” e “racionalidade”, marginalizando e deslegitimando os sistemas normativos ancestrais, que eram organicamente ligados às suas cosmopercepções, como as consultas a oráculos, *dibias* e a mediação pelos anciãos.

No entanto, uma análise mais profunda, como a que nos propusemos aqui, revela uma realidade infinitamente mais complexa sobre a colonização: não se trata unicamente da ruptura absoluta entre o *antigo* e o *novo*. Nigerianos e nigerianas responderam de maneira plural à penetração ocidental, rejeitando, resistindo, incorporando e ressignificando elementos conforme suas estratégias de sobrevivência e afirmação identitária. Ou seja, a colonização não foi apenas imposição; foi também palco de agenciamento, ainda que limitado pelas estruturas do poder imperial.

Assim, a Nigéria se tornou um espaço da negociação quotidiana, como a arquitetura europeia que se ergueu ao lado da indígena e o inglês *pidgin*, forjado na necessidade do contato. Essa flexibilidade demonstra que a resistência não foi apenas um ato de negação, mas um processo contínuo de negociação e de criação de novos caminhos. O cristianismo, mesmo ao impor novas estruturas de pensamento, foi reapropriado localmente: a poligamia coexistiu com a monogamia; tambores e cantos tradicionais se integraram aos ritos cristãos. Em meio à violência estrutural, operou-se uma mudança paradoxal: se, por um lado, elites tradicionais perderam autoridade, por outro, plebeus, escravizados e mulheres encontraram, através do cristianismo, novas possibilidades de pertencimento. Foi nesse solo contraditório que a escola se mostrou não apenas instrumento de dominação e disciplinamento, mas também de mobilidade social e produção de elites capazes de contestar a legitimidade do colonialismo. Nesse cenário, palavras e ideias se tornaram armas tão poderosas quanto as que antes haviam sido usadas para aniquilar.

Entre a cidade colonial e o vilarejo ancestral, entre o catecismo e o tambor, ergueu-se a narrativa de um país que não foi apenas conquistado, mas que também reinventou a si mesmo. A história da Nigéria se assemelha a um rio que, ao encontrar um obstáculo, não se interrompe nem se divide em margens opostas. Em vez disso, segue seu caminho, tocado pelo obstáculo, mas não dominado por ele. Em seu fluxo, os elementos contrastantes se chocam, se fundem e se transformam, criando novas rotas para seguir correndo.

É precisamente nessa confluência cultural que Buchi Emecheta inscreve suas narrativas, convertendo os dilemas do período colonial em matéria literária ao construir personagens que precisam aprender a nadar nessas águas transformadas. Contudo, importa ressaltar que essas jornadas, embora atravessadas por experiências comuns de opressão colonial e patriarcal, são profundamente singulares. Nnu Ego, Aku-nna e Adah enfrentam os deslocamentos a partir de condições sociais, econômicas e afetivas distintas, e suas respostas às adversidades são moldadas por essas especificidades.

Nnu Ego personifica o conflito entre os valores tradicionais igbo e a realidade econômica desumana da Lagos colonial urbanizada, sendo arrastada pela correnteza desse rio. A alegria prometida pela maternidade se transforma em um fardo insuportável, que ganha novos contornos sob a lógica capitalista e individualista. No fim, a personagem representa, de forma cruel, a ilusão de que a maternidade seria suficiente para ancorá-la em um mundo já profundamente transformado, simbolizando o descompasso entre tradição e espaço urbano e as árduas tentativas de adaptação frente à realidade colonial.

Enquanto isso, Adah experimenta o curso deste rio de forma ainda mais violenta ao migrar para a Inglaterra. Seu sonho europeu se choca com a realidade do racismo, do sexismo e da pobreza.

O novo mundo que ela imaginava civilizado e acolhedor se revela hostil, enquanto o velho mundo nigeriano a persegue diante das expectativas de gênero e pressões familiares. Ela navega por esse entrelaçamento ao resistir, criar estratégias de sobrevivência e, substancialmente, ao usar a escrita para afirmar sua existência.

Diferentemente de Adah que, ao ser educada em escolas ocidentais, migra para a metrópole na busca de melhores oportunidades, Aku-nna permanece na Nigéria, em que seus valores ocidentais entram em choque com as antigas tradições. Seu amor por Chike, um descendente de escravizado, é o epicentro desse embate, desafiando um dos tabus mais profundos da sociedade igbo. A tragédia de seu desfecho ilustra a violência desse choque: o novo rio não consegue fluir livremente, sendo barrado pela tradição que, sob influência colonial, amplia seu poder de coerção sobre corpos e destinos, especialmente os femininos. Esse conflito ilustra, em especial, o embate geracional, materializando o abismo entre os jovens educados e a autoridade ancestral dos anciãos.

Nesse sentido, as obras de Buchi Emecheta não apenas descrevem, mas habitam poeticamente esses cursos em turbulência, evidenciando que a experiência feminina emechetiana se constrói na intersecção entre gênero, raça, classe e colonialidade. Nesse cenário, a maternidade, longe de ser idealizada, surge como um fardo socialmente imposto, frequentemente atravessado pela solidão, pela culpa e pela exaustão. A trajetória de Nnu Ego, em especial, revelou que o sacrifício materno não assegura reciprocidade nem reconhecimento. A ironia trágica de sua morte solitária, no meio do caminho entre dois mundos, expõe a falácia das promessas de felicidade associadas à maternidade e denuncia um sistema que instrumentaliza o corpo feminino sem garantia de repouso, nem mesmo após a morte.

Para Adah, por sua vez, a maternidade se apresenta simultaneamente como fonte de força e de exaustão. É pelos filhos que ela realiza seus maiores sacrifícios; contudo, precisa assumir sozinha esse papel, acumulando responsabilidades enquanto tenta preservar seus próprios sonhos e, ao mesmo tempo, garantir às crianças uma vida digna e a promessa de um futuro mais promissor. É justamente dessa experiência ambígua que emerge sua busca por emancipação. É sobretudo por meio da sua formação acadêmica que essa reconstrução se torna possível.

Por outro lado, a educação ocidental, sobretudo para as mulheres que permanecem na Nigéria, nem sempre representa progresso ou autonomia. Aku-nna encarna essa ambiguidade: formada pela escola, mas ainda enredada nas malhas da tradição, ela ousa desafiar as normas sem dispor das condições concretas para sustentar a transgressão, em que sua condição feminina e juvenil a tornam duplamente vulnerável. A educação acaba funcionando mais como moeda simbólica de troca: seu preço de noiva, ampliado pela sua formação acadêmica, é vislumbrado como instrumento de progresso masculino, não de libertação feminina.

Se Nnu Ego morre solitária por ter cumprido excessivamente o papel materno, Aku-nna morre justamente por ter ousado transgredir papéis e tradições impostas. Sua gravidez converte o corpo feminino em território simultâneo de transgressão e punição. O preço da noiva que jamais é pago pode ser lido como metáfora do valor que a sociedade lhe atribui: nem a tradição a acolhe de volta, nem a modernidade lhe oferece abrigo. Suspensa nesse entre-lugar, é ali que a morte a recolhe. Diferentemente de Adah, que também transgride, mas sobrevive – forjando um lugar possível de existência –, Aku-nna sucumbe porque sua transgressão não encontra chão onde se sustentar.

Adah, ao contrário de Nnu Ego e Aku-nna, não busca um retorno impossível às origens nem sucumbe ao choque cultural. Ela aprende a habitar o entre-lugar, construindo uma identidade em movimento. Nesse processo, a escrita emerge como ferramenta de negociação: por meio dela, Adah transforma experiência em narrativa e afirma-se enquanto sujeito. Se Nnu Ego morre por não se adaptar e Aku-nna por transgredir sem apoio, Adah sobrevive por sua capacidade de negociar, a cada instante, quem é e quem pode se tornar – e a escrita é parte fundamental dessa sobrevivência.

Assim, esta tese buscou responder a uma questão central: *como e por que* os deslocamentos se manifestam na vida das personagens femininas das obras selecionadas, e de que forma os impactos (físicos, culturais, simbólicos) desses trânsitos influenciam na construção de suas subjetividades e a busca por pertencimento? A hipótese que orientou esta investigação, a de que o deslocamento opera como movimento simultâneo de aproximação e distanciamento, revelando tensões entre tradição e modernidade, entre o ser e o não-pertencer, confirmou-se ao longo da análise.

A escolha dos romances que compõem o corpus não foi casual: cada um deles retrata uma modalidade distinta de deslocamento: da área urbana para a rural, da rural para a urbana e o deslocamento transnacional. A escolha do corpus buscou contemplar diferentes formas de mobilidade presentes na obra da mesma autora, ampliando o escopo da análise e permitindo investigar se, apesar das diferenças entre os percursos das personagens, predominam aproximações ou distanciamentos na forma como tais experiências são representadas.

Ao longo da pesquisa, foi possível compreender que, nessas travessias, o impacto do colonialismo e do capitalismo deixam de ser apenas um pano de fundo e passam a integrar a própria estrutura da narrativa literária, atuando sobre as experiências das três protagonistas e reconfigurando suas possibilidades de existência. Nnu Ego se aproxima da maternidade como promessa de felicidade e segurança, mas não consegue encontrá-las frente à precariedade da vida urbana; Aku-nna aproxima-se da educação ocidental como promessa de emancipação; paradoxalmente, é essa mesma promessa que a conduz ao ostracismo e, por fim, à morte. Adah, por sua vez, volta-se para a metrópole como se fosse uma terra prometida, mas nela experimenta um progressivo distanciamento de si, sendo

compelida a negociar, a cada passo, uma identidade possível em meio a um ambiente marcado pelo racismo, pela xenofobia e pelo sexismo.

Os “porquês” desses deslocamentos residem, assim, na própria estrutura colonial que, ao redesenhar fronteiras geográficas, econômicas e simbólicas, produziu sujeitos divididos entre mundos inconciliáveis, constantemente experimentando sentimentos de (in)adequação a esses novos espaços. Confirmando a hipótese inicial, as narrativas de Emecheta demonstram que, para essas mulheres, o deslocamento não é uma passagem entre dois pontos fixos, mas um estado permanente de tensão entre o que se foi, o que se é e o que não se pode ser – um movimento que nunca cessa, porque o lugar de chegada, simplesmente, não existe.

No entanto, é precisamente nesse espaço instável, entre partidas e retornos impossíveis, que emergem gestos de resistência e reconfiguração do eu. O deslocamento, assim, revela-se ambíguo: lugar de fratura, mas também de possibilidade. Mesmo quando submetidas a contextos adversos, essas mulheres produzem fissuras nos discursos hegemônicos, seja por meio da recusa, da intelectualidade ou da simples insistência em existir. A educação, em especial, emerge como possibilidade de deslocamento simbólico, não como solução redentora, mas como ferramenta de ampliação de horizontes e de reinscrição do sujeito no mundo.

A análise das trajetórias de Nnu Ego, Adah e Aku-nna revelam como as mulheres negociaram seu lugar nessa miscelânea cultural. Seus corpos se tornam territórios de lutas cotidianas, desafiando tanto a tradição quanto as novas formas de opressão colonial e racial. Suas histórias ilustram, portanto, a transformação histórica da Nigéria e, em uma perspectiva mais específica, as reconfigurações dos papéis femininos e suas formas de resistência.

Podemos, a partir disso, afirmar que a trajetória de Nnu Ego é uma descida em direção à solidão e à loucura, morrendo ao perambular, sozinha, à beira da estrada sem colher as “alegrias” que lhe foram prometidas. Adah, por outro lado, percorre o caminho do romance de formação. Ela é a única que consegue transformar sua vivência em narrativa, mesmo diante das adversidades impostas. O distanciamento de Adah em relação a Nnu Ego é a transição da “mulher como corpo” para a “mulher como intelecto”. Aku-nna ocupa um espaço liminar. Ela não possui a submissão cega de Nnu Ego, pois ousa amar Chike e fugir do casamento forçado, mas carece da estrutura intelectual e da resiliência de Adah para sobreviver ao peso psicológico da tradição.

Se o deslocamento as constitui como sujeitos fragmentados entre mundos, a busca por um lugar que possa ser chamado de lar (físico, afetivo ou simbólico) se torna o eixo em torno do qual suas subjetividades se reorganizam – e um dos objetivos a que esta tese se propôs a responder. Ao longo de suas trajetórias, Nnu Ego, Aku-nna e Adah ensaiam diferentes respostas para essa questão: Nnu Ego, ancorando-se na maternidade como território de pertencimento, a que denominamos como

morada maternal. Ao colocar nos filhos sua ideia de lar e de identidade, ela passa a existir a partir desse vínculo, esperando nele reconhecimento e troca. Quando essa reciprocidade não se realiza – em meio à dureza da vida urbana e ao individualismo crescente –, não é apenas um sonho que se desfaz, mas o próprio chão que a sustentava, levando-a, pouco a pouco, ao colapso mental e à morte.

Aku-nna busca construir, no afeto e na escolha individual, uma morada à margem da tradição, a qual denominados de *morada afetiva*. Contudo, ao desafiar as normas culturais, Aku-nna acaba empurrada para um exílio silencioso, afastada dos laços familiares. Sua tentativa de romper com a tradição mostra que a liberdade, sozinha, não basta. Sem reconhecimento coletivo, a escolha individual perde chão, e a liberdade, sem pertencimento, torna-se um espaço vazio.

Para Adah, o lar nasce como projeto de ascensão, em que Londres é idealizada como fuga e reconstrução identitária, porém, a experiência migratória, marcada por racismo e exclusão, desfaz esse sonho. O residencial *Pussy Cat* surge como espaço de pertencimento, sobretudo na solidariedade entre mulheres, mas é marcado por precariedade material. Contudo, diferentemente das demais protagonistas, ela reconstrói simbolicamente o lar por meio da escrita, deslocando-o do espaço físico para a subjetividade, ainda que esse novo espaço também seja instável. Assim, situamos sua experiência em uma *morada ambígua*: suspensa entre a Nigéria e a Inglaterra, entre uma casa que nunca se completa no plano material e um refúgio interior permanentemente atravessado por inquietações.

Diante desses caminhos trilhados pelas personagens, também buscamos responder como essas trajetórias, afinal, se concluíam. Para tanto, propusemos a noção de *heroínas desterradas* para nomear a condição compartilhada por essas mulheres cujas jornadas transformadoras não culminam em retorno reconciliador, seja ele físico, simbólico ou subjetivo. Nnu Ego viveu o *retorno esvaziado*: regressou a Iboza, mas não encontrou acolhimento nem nos filhos nem na terra. Aku-nna experimentou o *retorno interdito*: sua transgressão a condenou ao exílio definitivo, e mesmo a morte não lhe restituiu o pertencimento. Adah, por fim, encarnou o *retorno fragmentado*: nunca regressou à Nigéria nem se integrou plenamente à Inglaterra, mas construiu, na escrita e na solidariedade com outras mulheres deslocadas, um espaço possível de existência.

Essas três modalidades de retorno impossibilitado revelaram, para esta pesquisa, algo fundamental: mesmo diante de movimentos diversos – do rural para o urbano; do urbano para o rural ou mesmo o movimento transacional –, a jornada dessas mulheres não se completa nos termos propostos pelos modelos clássicos. Não se realiza nem na promessa de reintegração social da jornada do herói, nem no ideal de cura interior da jornada da heroína. O que as narrativas de Emecheta demonstram é que, em contextos marcados pela colonialidade, pela pobreza estrutural e pela persistência de regimes patriarcais, o retorno como reconciliação é estruturalmente inviável. Não por

falha individual das personagens, mas porque as condições históricas e sociais que atravessam suas existências impedem qualquer forma de fechamento harmonioso desse círculo.

É precisamente nesse ponto que emerge a dimensão mais política da escrita de Buchi Emecheta: diferentemente de muitos de escritores africanos que, embora tenham desempenhado papel fundamental na desconstrução dos estereótipos coloniais sobre a África, frequentemente mantiveram intactas as hierarquias de gênero, a autora faz da experiência feminina o centro de sua obra, não como tema secundário ou alegoria, mas como espaço de problematização e denúncia. Sua literatura não se contenta em narrar; ela expõe as tensões, escancara as dificuldades, nomeia as opressões vividas por mulheres em espaços e realidades que a tradição literária canônica – inclusive a africana – havia relegado ao silêncio.

Ao protagonizar as vidas de personagens como Nnu Ego, Aku-nna e Adah, Emecheta inscreve na história literária aquilo que havia sido sistematicamente apagado: a perspectiva da mulher que enfrenta não apenas o colonizador, mas também as estruturas patriarcais de sua própria cultura; da mãe que sustenta sozinha os filhos em um mundo que lhe nega condições dignas de sobrevivência; da jovem que ousa amar fora dos limites impostos pela tradição e paga com a vida o preço da transgressão. Esse gesto de tornar visível o invisível, de narrar o que havia permanecido não-dito, constitui um ato político de Emecheta, para quem a literatura é, antes de tudo, uma ferramenta de intervenção no mundo.

Essa intervenção se constrói, em especial, por meio da arma mais afiada da autora: a ironia. Situada entre a sutileza e a amargura, ela atravessa as narrativas como um fio condutor, desarmando qualquer tentativa de interpretação rasa. Muitas vezes, a voz narrativa expõe situações com um tom que beira ao escárnio, como no momento em que afirma: “[...] os machos africanos têm o direito de vir para a Inglaterra para ficar civilizados, só que esse privilégio ainda não foi concedido às fêmeas [...]” (Emecheta, 2018, p. 55). Ou seja, a crítica à desigualdade de gênero não se limita ao que é narrado, mas também ao *como*, uma vez que se infiltra na própria maneira de narrar.

É irônico que *As alegrias da maternidade* anuncie uma celebração que a própria narrativa desmente, expondo a distância entre o discurso social e a experiência concreta das mulheres. É irônico que Aku-nna morra justamente ao concretizar o lar fundado no amor e na escolha individual – ironia que ecoa nas linhas finais do romance, carregadas de denúncia e desdém: “[...] era um controle psicológico sobre toda as meninas, que continua a existir, mesmo diante de toda modernização; até os dias presentes. Por que razão isso é assim, como dizem, ninguém sabe” (Emecheta, 2020, p. 216). É igualmente irônico que Adah encontre no residencial *Pussy Cat* – espaço estigmatizado e precário – a comunidade que lhe faltara em todos os outros lugares. Em Emecheta, a ironia não é mero recurso

estilístico: é forma de criticar a sociedade sem perder de vista sua complexidade, denunciando as estruturas de opressão, especialmente contra as mulheres.

Essas ironias revelam, por fim, a natureza do movimento que atravessa as protagonistas: um deslocamento que não cessa, porque o lugar de repouso simplesmente não existe. Nnu Ego, Aku-nna e Adah estão sempre em trânsito – entre campos e cidades, entre continentes, entre o que foram e o que poderiam ter sido. Seus corpos e subjetividades carregam as marcas de travessias que nunca se completam. A ironia, em Emecheta, é justamente a forma de tornar visível esse descompasso: a promessa de chegada é sistematicamente frustrada porque o movimento, para essas mulheres, não é meio para um fim, mas a própria condição de existência. O lar, quando entrevisto, não interrompe a travessia; é apenas mais uma estação provisória. Pertencer, para elas, não é se fixar, mas aprender a habitar o próprio entre-lugar.

Desse modo, escrever esta tese ao longo desses anos foi também compreender que, no próprio processo da escrita, percursos se fizeram e se desfizeram; caminhos foram se abrindo ao longo da investigação, uma vez que cada etapa demandava novas pesquisas, novos cursos e novas perguntas. Houve momentos em que duvidei da minha capacidade de responder às questões que, desde o início, haviam traçado o fio condutor desta travessia. E talvez, de fato, não as tenha respondido por completo, dadas as inúmeras possibilidades que tais questionamentos são capazes de suscitar. Afinal, toda tese se constrói a partir de um corpus limitado e de perguntas que orientam e delimitam o percurso da investigação. Somos seres únicos e capazes de perceber aquilo que outro talvez ainda não tenha visto, e é justamente essa singularidade que possibilita que novos olhares e novas perguntas continuem a se debruçar sobre este trabalho.

A análise se concentrou em quatro romances de Buchi Emecheta, mas sua produção é mais vasta e plural. Haveria muito a explorar em outros títulos ou mesmo a própria relação entre a autobiografia da autora e suas ficções. Há também questões teóricas que esta tese suscitou sem esgotar. A análise das hierarquias sociais entre *diala* e *osu*, por exemplo, fundamental para a compreensão do conflito em *Preço de noiva*, poderia ser ampliada para investigar como essas divisões se reconfiguram em produções literárias do século XXI ou mesmo quais seriam os trânsitos daqueles que já nascem no solo estrangeiro, mas carregam o sangue nigeriano.

Do mesmo modo, a experiência diaspórica de Adah abre caminho para estudos comparativos em duas frentes: internamente, com outras obras da autora, como *Kehinde*, romance que também aborda a migração para a Inglaterra; externamente, com outras literaturas africanas de autoria feminina que tematizam a migração para a Europa ou mesmo para outros países estrangeiros, como as obras escritas por Chimamanda Adichie, permitindo mapear aproximações e distanciamentos entre diferentes contextos históricos e geográficos. No âmbito da materialidade literária, abrem-se

perspectivas para investigar os impactos da recepção tardia da obra de Buchi Emecheta no contexto acadêmico e editorial brasileiro. Essas questões, entre tantas outras que podem emergir, sinalizam a potência do corpus selecionado e a potência crítica da produção da autora, cuja complexidade ainda oferece campo fértil para novas pesquisas.

Assim, mais do que encerrar um percurso com conclusões definitivas, assumo estas considerações finais como um ponto de travessia. Compreendo este trabalho não como término, mas como abertura: um gesto que deseja lançar novas perguntas e ampliar os caminhos de leitura da obra de Buchi Emecheta. Se esta pesquisa alcança algum sentido, ele reside justamente em sua capacidade de provocar deslocamentos: críticos, teóricos e subjetivos.

Desejo, ainda, que seus livros circulem com maior amplitude, que novas traduções se concretizem e que mais leitores, no Brasil e além, encontrem em suas narrativas não apenas histórias, mas experiências que interrogam fronteiras e ampliem horizontes. Afinal, se nenhum sertão se atravessa sozinho, que possamos seguir – como as mulheres de Buchi Emecheta – de mãos dadas com aquelas e aqueles que buscam, no movimento, a possibilidade de (r)existir.

REFERÊNCIAS

- ABRAMS, Dennis. Comments On the Work of the Late Nigerian Novelist Buchi Emecheta. **Publishing Perspectives**, 30 jan. 2017. Disponível em: <https://publishingperspectives.com/2017/01/buchi-emecheta-nigerian-novelist/>. Acesso em: 13 out. 2022.
- ACHEBE, Chinua. **A educação de uma criança sob o protetorado britânico**: ensaios. Tradução de Isa Mara Lando, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ACHEBE, Chinua. **O mundo se despedaça**. Tradução de Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ADICHIE, Chimamanda. **O perigo de uma história única**. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. E-book.
- AFIGBO, Adiele Eberechukwu. **Ropes of Sand**: studies in Igbo history and culture. Ibadan: Ibadan University Press in association with Oxford University Press, 1981.
- ALMEIDA, Maria Inez Couto de. **Cultura Iorubá**: costumes e tradições. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2006.
- ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Deslocamento. In: COSER, Stelamaris (org.). **Viagens, deslocamentos, espaços**: conceitos críticos. Vitória: EDUFES, 2016a. p. 48-53.
- ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Espaço. In: COSER, Stelamaris (org.). **Viagens, deslocamentos, espaços**: conceitos críticos. Vitória: EDUFES, 2016b. p. 98-105.
- ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Itinerários de gênero no espaço transnacional. In: SOUZA, Eneida Maria de. **O futuro do presente**: arquivo gênero e discurso. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. p. 151-171.
- AMADIUME, Ifi. **Male Daughters, Female Husbands**: Gender and Sex in an African Society. London: Zed Books, 2015. E-book.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. **The Empire Writes Back**: Theory and practice in post-colonial literatures. London: Routledge, 2004.
- AWDE, Nicholas; WAMBU, Onyekachi. **Igbo-English-English-Igbo**: dictionary and phrasebook. New York: Hippocrene Books, 1999.
- BÂ, A. Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África I**: Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.
- BEAUVOIR, Simone de. Primeira parte: destino. In: BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. Tradução de Sérgio Milliet. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. E-book.

BEAUVOIR, Simone de. Segunda parte: história. In: BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. Tradução de Sérgio Milliet. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. E-book.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Miriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BLENCH, Roger; DENDO, Mallam. **A dictionary of Nigerian English**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

BOAHEN, Albert Adu. O colonialismo na África: impacto e significação. In: BOAHEN, Albert Adu (org.). **História geral da África VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. Brasília: UNESCO, 2010. p. 919-950.

BONNICI, Thomas. Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais. **Mimesis**, Bauru, v. 19, n. 1, p. 7-23, 1998. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/870354029/Introduc-a-o-a-literatura-po-s-colonial>. Acesso em: 10 set. 2022.

BONNICI, Thomas. **Conceitos-chave da teoria pós-colonial**. Maringá: Eduem, 2005.

BONNICI, Thomas. **Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas**. Maringá: Eduem, 2009.

BONNICI, Thomas. **O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura**. Maringá: Eduem, 2012. E-book.

BRAGA, Cláudio R. V. **A literatura movente de Chimamanda Adichie: pós-colonialidade, descolonização cultural e diáspora**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2019.

BRITISH COUNCIL. Buchi Emecheta. London: **British Council**. Disponível em: <https://literature.britishcouncil.org/writer/buchi-emecheta>. Acesso em: 12 jan. 2022.

BRYAN, Beverley; DADZIE, Stella; SCAFE, Suzanne. **The Heart of the Race Black Women's Lives in Britain**. London: Verso, 2018. E-book.

BUCHI Emecheta. In: **Encyclopedia.com: people, literature and the arts, miscellaneous English literature, 20th cent.: biographies**. [s.i.]: [s.n.], c2019. Disponível em: <https://www.encyclopedia.com/people/literature-and-arts/miscellaneous-english-literature-20th-cent-biographies/buchi-emecheta>. Acesso em: 12 jan. 2022.

BUSBY, Margaret. Buchi Emecheta obituary: Novelist who overcame barriers to education and whose writings epitomised female independence. **The Guardian**, London, 3 de fev. de 2017. Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/2017/feb/03/buchi-emecheta-obituary>. Acesso em: 12 jan. 2022.

BUTLER, Judith. Sujeitos do sexo/gênero/desejo. In: BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. E-book.

CANDIDO, Antonio. Crítica e sociologia. In: CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006. p. 13-17.

CARBY, Hazel V. White woman listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood. In: Centre for Contemporary Cultural Studies (University of Birmingham). **The empire strikes back: race and racism in 70s Britain**. London: Hutchinson, 1982. p. 211-235.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.

CHIAZAM, Bright Alozie. Colonial Ideologies and the Emergence of Two Spaces: The Nigerian Experience. In: KALU, Kenneth; FALOLA, Toyin (orgs.). **Exploitation and Misrule in Colonial and Postcolonial Africa**. [S.I.]: Palgrave Macmillan, 2019. p. 277-293.

CHUKU, Gloria. Colonialism and African Womanhood. In: SHANGUHYIA, Martin S.; FALOLA, Toyin (orgs.). **The Palgrave Handbook of African Colonial and Postcolonial History**. New York: Palgrave Macmillan, 2018. p. 171-211.

CHUKU, Gloria. Gender Relations in Early Twentieth-Century Igbo Society. In: FALOLA, Toyin; NJOKU, Raphael Chijioke (orgs.). **Igbo in the Atlantic World: African origins and diasporic destinations**. Bloomington: Indiana University Press, 2016. p. 46-68.

COLLINS, Patricia Hill. **Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment**. New York: Routledge, 2000. E-book.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019. E-book.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2020. E-book.

DAVIES, Boyce Carole. **Black Women, Writing and Identity: Migrations of the subject**. New York: Routledge, 1994.

DAVIS, Angela. **Mulheres, cultura e política**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2017. E-book.

DELCASTAGNÈ, Regina. O que escondem os muros do universal. In: Constância Lima Duarte *et al.* (orgs.). **Mulheres em letras: diáspora, memória, resistência**. Viçosa: Gráfica UFV, 2019. p. 49-62.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, v. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DEMANDAS de Aprendizagem de inglês no Brasil. Disponível em: https://www.britishcouncil.org.br/sites/default/files/demandas_de_aprendizagempesquisacompleta.pdf. Acesso em: 28 out. 2023. E-book.

ELE, Christian O. A Discourse on Chi in Igbo Religious Metaphysics. **South-South Journal of Humanities and International Studies**, Nigeria, v. 4, n. 4, p. 71-82, dez. 2021.

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

EMECHETA, Buchi. **Cidadã de segunda classe**. Tradução de Heloisa Jahn. Porto Alegre: Dublinense, 2018.

EMECHETA, Buchi. **Head above water**. London: Heinemann, 1986.

EMECHETA, Buchi. **No fundo do poço**. Tradução de Julia Dantas. Porto Alegre: Dublinense, 2019.

EMECHETA, Buchi. **Preço de noiva**. Tradução de Julia Dantas. Porto Alegre: Dublinense, 2020.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.

FADIPE, Nathanie Akinremi. **The Sociology of the Yoruba**. Ibadan: Ibadan University Press, 1970.

FALOLA, Toyin; HEATON, Matthew M. **A History of Nigeria**. New York: Cambridge University Press, 2008.

FALOLA, Toyin; ADERINTO, Saheed. **Nigeria, Nationalism, and Writing History**. Rochester, NY: University of Rochester Press, 2010.

FALOLA, Toyin; OYENIYI, Bukola Adeyemi. **Africa in Focus: Nigeria**. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2015.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FLORA Nwapa: a escritora que influenciou Chimamanda Adichie, **TAG livros**, Rio Grande do Sul, 28 out. 2017. Disponível em: <https://www.taglivros.com/blog/conheca-flora-nwapa-a-escritora-pioneira-que-influenciou-chimamanda-adichie-e-buchi-emecheta/>. Acesso em: 3 nov. 2023.

FLORA, Nwapa. **Efuru**. Tradução de Tom Jones. São Paulo: Moinhos, 2023.

FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FRIEDMAN, Susan Stanford. Bodies on the Move: A Poetics of Home and Diaspora. **Tulsa Studies in Women's Literature**, Tulsa, v. 23, n. 2, p. 189–212, 2004. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20455187>. Acesso em: 15 jan. 2024.

FRYER, Peter. **Staying Power: The History of Black People in Britain**. London: Pluto Press, 2018.

GABRIEL, Ruan de Souza. Por que tantos vencedores do Nobel de literatura não têm livros no Brasil?. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/por-que-tantos-vencedores-do-nobel-de-literatura-nao-tem-livros-no-brasil-25227909>. **O globo**, 07 out. 2021. Acesso em 28 out. 2023.

GELEDÉS. **Mapas de etnias, nações e países do continente africano**. São Paulo, 2025. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/mapas-de-etniasnaoes-e-paises-continente-africano/>. Acesso em: 7 set. 2025

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UJFJ, 2005.

GRASSI, Marie-Claire. Transpor a soleira. In: MONTANDON, Alain. **O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas**. São Paulo: Ed. SENAC, 2011. p. 45-53.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger e Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HARMON, Daniel. **Nigeria, 1880 to the Present: The Struggle, the Tragedy, the Promise**. London: Chelsea House Publishers, 2001.

HOBSBAWM, Eric. **A era dos impérios, 1875-1914**. Tradução Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

HOBSBAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 2008. p. 9-23.

HOOKS, bell. **Ain't I a woman: Black women and feminism**. New York: Routledge, 2015.

HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Tradução de Ana Luiza Libânio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

HORSLEY, Sarah K. Buchi Emecheta. **Fembio**. Disponível em: <https://www.fembio.org/english/biography.php/woman/biography/buchi-emecheta/>. **Fembio**, 2003. Acesso em: 12 jan. 2022.

IFEANACHO, Evaristus. Widowhood ritual in Igboland in dialogue with Christian faith. **Journal of African Studies and Sustainable Development**, Nigeria, v. 6, n. 4, p. 179-194, ago. 2023.

IROEGBU, Patrick E. **Gender and bridewealth power in a changing African society: The Igbo of Nigeria**. Canada: Trafford Publishing, 2007.

KANU, Ikechukwu Anthony. The Ethic of Reciprocity as a Tactic for Restoring Human dignity vis-a-vis the experience of widows in Nigeria. **International Journal of Research in Arts and Social Sciences**, United States, v. 3, p. 265-273, 2011. Disponível em: https://academicexcellencesociety.com/the_ethic_of_reciprocity_as_a_tactic_for_restoring_human_dignity.pdf. Acesso em: 10 dez. 2023.

KNÖBL, Wolfgang. **Nacionalismo e religião na Grã-Bretanha do século XX**. Tensões Mundiais, [S. l.], v. 8, n. 14, p. 19-52, 2018. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/tensoesmundiais/article/view/560>. Acesso em: 19 dez. 2025.

LOBO, Luiza. Literatura afro-brasileira contemporânea. In: LOBO, Luiza. **Crítica sem juízo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 243-311.

LOVEJOY, Paul Ellsworth. Jihad na África Ocidental durante a Era das Revoluções: em direção a um diálogo com Eric Hobsbawm e Eugene Genovese. 2014. **ResearchGate**. Disponível em: https://www.researchgate.net/figure/Figura-2-Califado-Sokoto-e-estados-vizinhos-c-1850_fig1_273298167. Acesso em: 7 set. 2025.

MA. In: Cambridge Dictionary Online. United Kingdom: Cambridge University Press & Assessment, 2024. Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/ma>. Acesso em: 22 abr. 2024.

MA. In: Collins Dictionary. Glasgow: HarperCollins Publishers, 2024. Disponível em: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/ma>. Acesso em: 22 de abr. 2024.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2019.

MELLO, Patrícia Campos. Apresentação. In: MELLO, Patrícia Campos *et al.* **Fronteiras**: territórios da literatura e da geopolítica. Porto Alegre: Dublinense, 2019. p. 7-14.

MERCADO, Alejandro. 'Efuru', de Flora Nwapa, mãe da literatura africana moderna, chega ao Brasil. **Escotilha**, 31 mai. 2023. Disponível em: <https://escotilha.com.br/literatura/efuru-flora-nwapa-lancamento-editora-moinhos-livro-literatura-africana/>. Acesso em: 22 out. 2023.

METZ, Helen Chapin (ed.). **Nigeria**: a country study. 5. ed. Washington, D.C.: Federal Research Division, Library of Congress, 1992.

MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais / Projetos Globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MURDOCK, George Peter. [Mapa de etnias da África]. In: GELEDÉS. **Mapas de etnias/nações e países no continente africano**. São Paulo, 4 dez. 2013. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/mapas-de-etniasnacoes-e-paises-continente-africano/>. Acesso em: 7 set. 2025.

MURDOCK, Maureen. **A jornada da heroína**: a busca da mulher para se reconectar com o feminino. Tradução de Sandra Trabucco Valenzuela. Rio de Janeiro: Sextante, 2022.

NASCIMENTO, Lilian Soier. Imigrantes: identidades em trânsito. In: VAZ, Artur Emilio; BAUMGARTEN, Carlos Alexandre; CURI, Maria Zilda Ferreira. **Literatura e imigração**: sonhos em movimento. Belo Horizonte: Fundação Universidade Federal do Rio Grande, Programa de Pós-Graduação em Letras: História da Literatura, 2006. p. 51-71.

NJOKU, Raphael Chijioke. The making of Igbo ethnicity in the Nigerian setting. In: FALOLA, Toyin; NJOKU, Raphael Chijioke (orgs.). **Igbo in the Atlantic world**: African origins and diasporic destinations. Bloomington: Indiana University Press, 2016. p. 265-284.

NNOROMELE, Salome. **Life among the Ibo Women in Nigeria**. San Diego: Lucent Books, 1967.

OGBAA, Kalu. **Igbo**. New York: Rosen Publishing Group, 1995.

OKEHIE-OFFOHA, Marcellina Ulunma; SADIKU, Matthew N. O. (eds.). **Ethnic and Cultural Diversity in Nigeria**. Trenton: Africa World Press, 1996.

OLAWOYE, Janice *et al.* **Social Construction of Manhood in Nigeria**: Implications for Male Responsibility in Reproductive Health. *African Population Studies/Etude de la Population Africaine*, v. 19, n. 2, p. 1-20, ago. 2004.

ONWORDI, Sylvester. Remembering Buchi Emecheta, Nigerian novelist, feminist, my mother. **African Arguments**, 1 fev. 2017. Disponível em: <https://africanarguments.org/2017/02/remembering-buchi-emecheta-nigerian-novellist-feminist-my-mother>. Acesso em: 12 jan. 2022.

OYENIYI, Bukola Adeyemi. **Internal Migration in Nigeria**: a positive contribution to human development. Bloemfontein: University of the Free State, 2013.

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

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Preface In: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké (ed.). **African gender studies**: a reader. New York: Palgrave Macmillan, 2005. p. xiii-xiv.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké (ed.). **African gender studies**: a reader. New York: Palgrave Macmillan, 2005. p. 3-21.

PA. In: Cambridge Dictionary Online. United Kingdom: Cambridge University Press & Assessment, 2024. Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/pa>. Acesso em: 22 abr. 2024.

PA. In: Collins Dictionary. Glasgow: HarperCollins Publishers, 2024. Disponível em: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/pa>. Acesso em: 22 abr. 2024.

PANAYI, Panikos. **An Immigration History of Britain**: Multicultural Racism since 1800. New York: Routledge, 2014.

PAPA. In: Cambridge Dictionary Online. United Kingdom: Cambridge University Press & Assessment, 2024. Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/papa>. Acesso em: 22 abr. 2024.

PAPA. In: Collins Dictionary. Glasgow: HarperCollins Publishers, 2024. Disponível em: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/papa>. Acesso em: 22 abr. 2024.

PERRY, Kennetta Hammond. **London is the place for me**: Black Britons, Citizenship, and the Politics of Race. Oxford: Oxford University Press, 2015.

PORTO, Maria Bernadette Velloso. Habitar, habitabilidade. In: COSER, Stelamaris (org.). **Viagens, deslocamentos, espaços: conceitos críticos**. Vitória: EDUFES, 2016. p. 170-176.

QUEM foi Buchi Emecheta a influente escritora nigeriana recém-lançada no Brasil, **TAG livros**, Rio Grande do Sul, 5 out. 2017. Disponível em: <https://www.taglivros.com/blog/quem-foi-buchi-emecheta-a-influente-escritora-nigeriana-recem-lancada-no-brasil/>. Acesso em: 28 jul. 2018.

RAFAEL, Maria Teresa Rabelo. **Campo editorial e circulação da literatura de autoria africana de língua francesa no Brasil: um estudo de caso das estratégias de tradução em Alá e as crianças-soldados, de Ahmadou Kouroum**. 2019. 180 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/18946>. Acesso em: 10 jan. 2024.

RANGER, Terence. A Invenção da Tradição na África Colonial. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 2008. p. 219-269.

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

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Pólen, 2019.

RODRIGUES, Sara Novaes. Pertencimento. In: COSER, Stelamaris (org.). **Viagens, deslocamentos, espaços: conceitos críticos**. Vitória: EDUFES, 2016. p. 280-286.

RUSHDIE, Salman. **Imaginary Homelands**. London: Granta Books, 1991.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAID, Edward W. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SILVA, Denise Almeida. Casa, lar. In: COSER, Stelamaris (org.). **Viagens, deslocamentos, espaços: conceitos críticos**. Vitória: EDUFES, 2016. p. 34-41.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

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

STEADY, Filomina Chioma. An Investigative Framework for Gender Research in Africa in the New Millennium. In: OYĚWÚMÍ, Oyèrónkẹ́ (ed.) **African Gender Studies: A Reader**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

STRATTON, Florence. **Contemporary African Literature and the Politics of Gender**. London; New York: Routledge, 1994.

UCHENDU, Victor C. **The Igbo of Southeast Nigeria**. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1965.

UZOIGWE, Godfrey N. Partilha europeia e conquista da África: apanhado geral. In: BOAHEN, Albert Adu. **História geral da África VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. Brasília: UNESCO, 2010. p. 21-50.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VOGLER, Christopher. **A jornada do escritor: estruturas míticas para escritores**. Tradução de Petê Rissatti. São Paulo: Aleph, 2015.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito: Abya-Yala, 2009.

YAHMED, Danielle Ben. **Africa Atlases: Atlas of Nigeria**. Paris: Les Editions J.A, 2002.