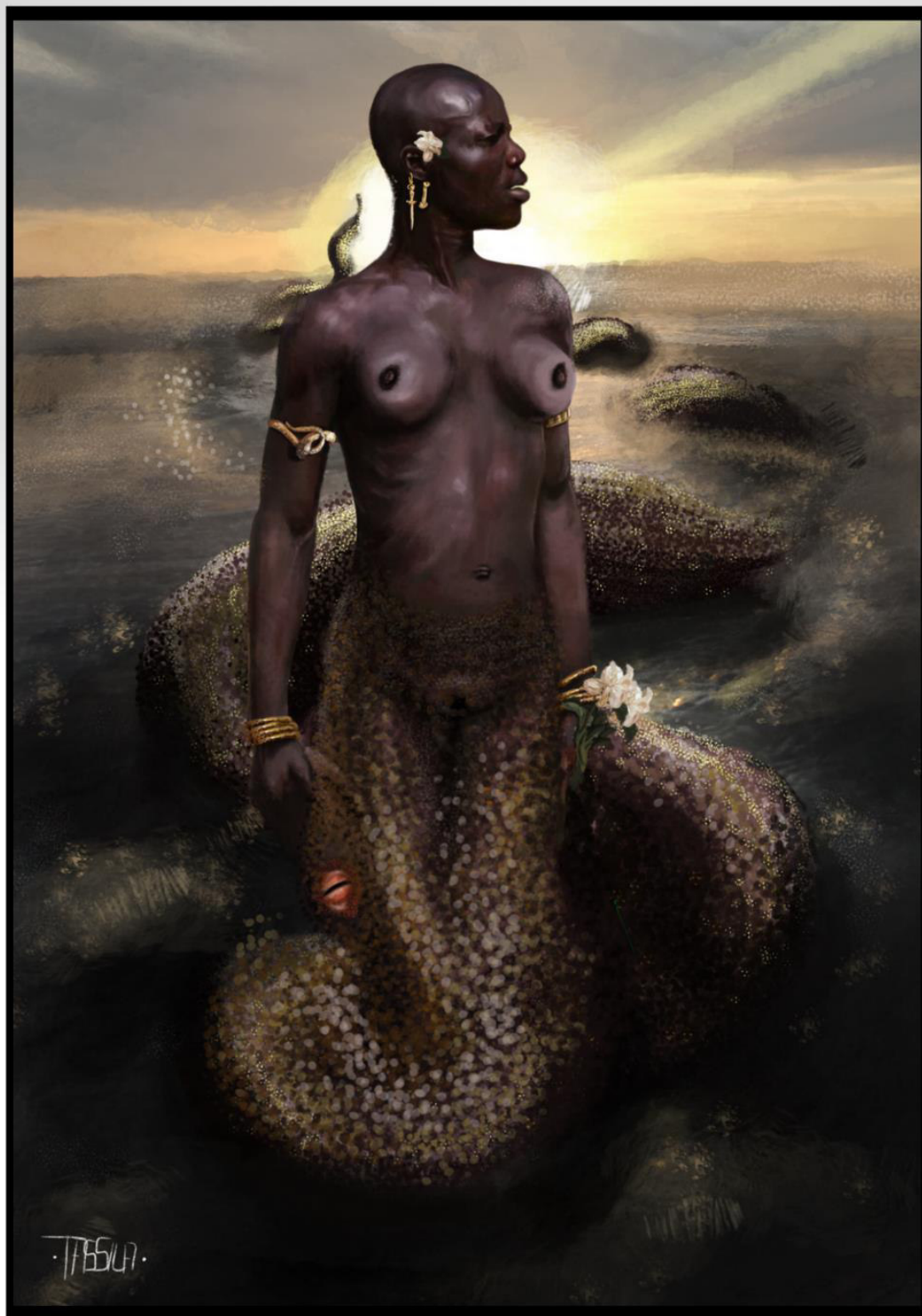


VOZES FEMININAS EM TRAVESSIA NO ATLÂNTICO NEGRO:

repensando o Ser, o Saber e o Corpo Negro a partir das Encruzilhadas
Literárias de Chimamanda Ngozi Adichie, Buchi Emecheta e Sefi Atta



NATÁLIA REGINA
ROCHA SERPA.

**Universidade Federal do Rio Grande - FURG
Instituto de Letras e Artes - ILA
Programa de Pós-Graduação em Letras**

NATÁLIA REGINA ROCHA SERPA

VOZES FEMININAS EM TRAVESSIA NO ATLÂNTICO NEGRO:

repensado o Ser, o Saber e o Corpo Negro a partir das Encruzilhadas
Literárias de Chimamanda Ngozi Adichie, Buchi Emecheta e Sefi Atta

Tese apresentada ao programa de Pós-
Graduação em Letras da Universidade
Federal do Rio Grande – FURG – para
obtenção do título de doutor em Letras.

Orientador: Prof. Dr. José Luís
Giovanoni Fornos

Área: História da Literatura

Linha de pesquisa: Escrita Feminina

Rio Grande

2022

Ficha Catalográfica

S486v Serpa, Natália Regina Rocha.

Vozes femininas em travessia no Atlântico negro: repensando o ser, o saber e a estética do corpo negro a partir das encruzilhadas literárias de Chimamanda Ngozi Adichie, Buchi Emecheta e Sefi Atta / Natália Regina Rocha Serpa. – 2022.

246 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande – FURG, Programa de Pós-Graduação em Letras, Rio Grande/RS, 2022.

Orientador: Dr. José Luís Giovanoni Fornos.

1. Escrita Negra Feminina 2. Escrita Diaspórica 3. Devir Negro
4. Epistemologia Negra 5. Estética Negra I. Fornos, José Luís
Giovanoni II. Título.

CDU 821.112.6(6)-055.2

Catálogo na Fonte: Bibliotecário José Paulo dos Santos CRB 10/2344

**VOZES FEMININAS EM TRAVESSIA NO ATLÂNTICO NEGRO: repensando
o Ser, o Saber e a Estética do Corpo Negro a partir das Encruzilhadas Literárias
de Chimamanda Ngozi Adichie, Buchi Emecheta e Sefi Atta**

NATÁLIA REGINA ROCHA SERPA

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande – FURG – para obtenção do título de doutor em Letras.

Orientador: Prof. Dr. José Luís Giovanoni Fornos

Área: História da Literatura

Linha de pesquisa: Escrita Feminina

Versão Original

Rio Grande

2022



SERVIÇO PÚBLICO
FEDERAL
MINISTÉRIO DA
EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO
GRANDE – FURG INSTITUTO DE
LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
LETRAS



ATA DE DEFESA DE TESE nº
5/2022

No dia dezoito de outubro de dois mil e vinte e dois, através de videoconferência, realizou-se a defesa de tese da doutoranda Natália Regina Rocha Serpa, intitulada **“VOZES FEMININAS EM TRAVESSIA NO ATLÂNTICO NEGRO: repensando o Ser, o Saber e o Corpo Negro a partir das Encruzilhadas Literárias de Chimamanda Ngozi Adichie, Buchi Emecheta e Sefi Atta”**. A sessão foi aberta às quinze horas pelo Prof. Dr. José Luís Giovanoni Fornos (FURG), orientador da tese e presidente da Comissão de Avaliação que também foi composta pelos professores doutores Cassiane de Freitas Paixão (FURG), Luciana Paiva Coronel (FURG), Elio Ferreira de Souza (UESPI) e Acildo Leite da Silva (UFMA). Depois da apresentação, arguição e respostas, a Comissão decidiu que **APROVA** a doutoranda neste requisito parcial e último para a obtenção do grau de Doutora em Letras, na área de concentração em História da Literatura. Após, o presidente publicou o resultado e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata. Atendendo à Deliberação nº 025/2020 do COEPEA, que dispõe sobre Diretrizes Acadêmicas Gerais para o ensino de pós-graduação Stricto Sensu durante o período emergencial devido à pandemia da COVID-19, o presidente da comissão examinadora assinará a ata, substituindo as assinaturas dos demais membros da banca. Este documento possui chave de autenticidade gerada pelos sistemas FURG, podendo ser verificada em <https://www.furg.br/consultar-documentos>.


José Luís Giovanoni Fornos
Prof. Dr. José Luís Giovanoni Fornos –
Orientador (FURG) Profa. Dra. Cassiane de
Freitas Paixão (FURG)
Profa. Dra. Luciana Paiva
Coronel (FURG) Prof. Dr. Elio
Ferreira de Souza (UESPI)
Prof. Dr. Acildo Leite da Silva
(UFMA)

Chave de Autenticidade:
9996.34F1.CE94.2E32

VOZES FEMININAS EM TRAVESSIA NO ATLÂNTICO NEGRO: repensando o
Ser, o Saber e a Estética do Corpo Negro a partir das Encruzilhadas Literárias de
Chimamanda Ngozi Adichie, Buchi Emecheta e Sefi Atta

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do
Rio Grande – FURG – para obtenção do título de Doutor em Letras.

Orientador: Prof. Dr. José Luís Giovanoni Fornos
Presidente da Banca
(FURG -ILA)

2º Avaliador: Prof. Dr. Élio Ferreira de Sousa
(UESPI – CCHL)

3º Avaliador: Prof. Dr. Acildo Leite da Silva
(UFMA- CCSO)

4º Avaliador: Profa. Dra. Cassiane de Freitas Paixão
(FURG- ICHI)

5º Avaliador: Profa. Dra. Luciana Paiva Coronel
(FURG- ILA)

A dor da ausência dele não diminuiu com o tempo; ao contrário, parecia ir mais fundo a cada dia, despertando nela lembranças ainda mais vívidas. Mesmo assim, Ifemelu estava em paz; por estar em casa, escrevendo seu blog, por ter descoberto lagos de novo. Finalmente, havia se engendrado num ser completo.
(Chimamanda Ngozi Adichie)

Durante muito tempo Nnu Ego suportou tudo aquilo sem reagir, até que seus sentidos começaram a ceder. Tornou-se vaga, e as pessoas comentavam que ela nunca fora forte do ponto de vista emocional.
(Buchi Emecheta)

Ela era minha amiga mais antiga, minha melhor amiga. Havíamos nos afastado em certa época, e às vezes a amizade parecia inconstante, como ocorre com quase todas as irmãs, e ela era praticamente uma irmã pra mim. (Sefi Atta)

Para meu Ori que me guia e está sempre comigo. Para minha mãe, Òsùn, e meu pai, Ògùn, protetores de minha cabeça. Para todos aqueles que vieram antes de mim, abrindo os caminhos de Èsù. Aos meus mais velhos, em especial minha mãe, Domingas, e meu pai, Arivaldo, que tornaram os meus passos mais leves e seguros.

AGRADECIMENTOS

Ao reler o texto desta tese, percebi que minha escrita foi costurada por fios discursivos que ora se apresentavam na primeira pessoa do no singular, em outros momentos esses fios se cruzavam com a primeira pessoa do plural e, em alguns pontos, precisei de uma voz em terceira. Essa costura de vozes escritas foi possível porque, durante os quatro anos de doutorado, eu sempre estive cercada por uma enorme estrutura de afetos e apoios incondicionais. Um desses pilares foi o apoio do meu orientador Prof. Dr. José Luís Giovanoni Fornos, que, desde o começo, propôs uma relação de muito aprendizado, respeito e amizade. Todas as suas orientações foram valiosíssimas para a construção deste texto.

Agradeço ao Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande e à todos os professores do programa por toda estrutura e apoio, mesmo durante uma pandemia. Agradeço também às professoras Aimée Teresa González Bolaños, Luciana Paiva Coronele Sylvie Dion. Gostaria também de fazer um agradecimento especial à Isabel Mendes Faria, por ter sido um verdadeiro anjo na vida de todos os alunos do PPG Letras. Agradeço aos meus colegas de turma pelas conversas e trocas, em especial agradeço à Lisiane, que, mesmo nos dias mais frios, deixava a cidade de Rio Grande mais quentinha. Agradeço ao meu querido amigo Dênis, que foi o maior presente que o doutorado me deu.

Ainda pensando em toda estrutura de apoio que me cercou, quero agradecer ao Instituto Federal do Maranhão e ao Departamento de Letras do *campus* Monte Castelo por todo auxílio durante meu afastamento para cursar a pós-graduação. Quero incluir meus mais sinceros agradecimentos às amigas Anairan Jerônimo, Liana Mafra e Danielle Ferreira pela caminhada firme, pela escuta sincera, pelos conselhos preciosos, por me ajudar a manter a sanidade num mundo enlouquecedor, com vocês o caminhar é sempre mais leve. Em especial, eu agradeço à Dani pelo incentivo, por ser abrigo em Porto Alegre e em São Luís.

Meus agradecimentos também se direcionam aos amigos Valberto, Lígia Cristina, Walkíria Rocha e Andreia Salgado, que caminham comigo há tantos anos e são, para mim, a extensão de minha família. Agradeço também à Jurema pela leitura atenta e afetuosa deste texto. Agradeço à toda minha família pela paciência, pelo cuidado e afeto.

À meu pai, que é também o grande griot da família, à minha mãe por ser o porto de todos nós, às minhas duas irmãs pelo amor incondicional.

Agradeço também à minha família ancestral, à todos os òrìsàs que guiaram meus caminhos até aqui e à todos os encantados que moldaram minha escrita.

RESUMO

Investigo nesta tese como a escrita literária das escritoras nigerianas Buchi Emecheta (1944 - 2017), Sefi Atta (1964 -) e Chimamanda Adichie (1977-) podem, a partir de uma análise afrocentrada, nos ajudar a repensar o Ser, o Saber e a Estética do corpo negro. Nos romances em questão, a construção das personagens nos permite compreender como as identidades são reconstruídas à medida que os corpos negros são submetidos a deslocamentos voluntários ou não. As personagens Ifemelu, Enitan e Nnu Ego são, respectivamente, as protagonistas dos romances *Americanah* (2014), *Tudo de bom vai acontecer* (2013) e *As alegrias da maternidade* (2018), e, em algum momento da narrativa, são colocadas em travessia física ou psicológica e, ao deslocarem-se, nos fazem questionar a identidade, as opressões de gêneros, raça e classe numa Nigéria marcada pelos efeitos do colonialismo. É importante ressaltar que as três autoras, em certo ponto, experimentaram o que é ser um corpo negro africano em diáspora e talvez essa experiência tenha transformado as escritas dessas mulheres em narrativas escrevíveis capazes de enunciar o não-lugara ao qual os corpos negros foram relegados, uma escrita que é também um ato de resistência e, ao resistir, elas quebram o silenciamento e driblam as epistemologias ocidentais e hegemônicas, revelando outras formas de conhecer, Ser e aparecer no mundo. Minha análise parte de uma perspectiva não ocidental e agencia a epistemologia dos òrìsàs como operador teórico capaz de elaborar um Devir negro que não está necessariamente ligado a um ente corpóreo, um devir que não se pensa universal. Em minha pesquisa, a partir de outras agências negras, os corpos negros não são percebidos a partir de um espelhamento com o branco, por isso evoco o abebé de Òsùn para analisar a estética do corpo negro. Os três romances analisados buscam dar voz às mulheres subalternizadas, vítimas de um projeto de morte do Estado, da violência de gênero e da fome que assola a Nigéria. Em minha investigação, também priorizei dar voz a teóricos negros, dentre eles, cito os trabalhos de Audre Lorde (1978), Oyèrónké Oyěwùmí (2020), Achille Mbembe (2017), Maldonado Torres (2018), Carla Akotirene (2019), bell hooks (2018), Jurema Werneck (2000), Molefi Kete Asante (2009), Patricia Collins (2003), Paul Gilroy (1993), (1990), Sueli Carneiro (2011), Stuart Hall (2003), Abdias Nascimento (2019) e outras contribuições que foram imprescindíveis para a finalização desta pesquisa, como Reginaldo Prandi (2001), Ivan Poli (2019), Juana Elbien dos Santos (2012).

PALAVRAS-CHAVE: Escrita Negra Feminina; Escrita Diaspórica; Devir Negro; Epistemologia Negra; Estética Negra.

ABSTRACT

In this thesis, I investigate how the literary writing of Nigerian writers Buchi Emecheta (1944 - 2017), Sefi Atta (1964 -), and Chimamanda Adichie (1977 -), can, from an Afrocentric analysis, help us to rethink Being, the knowledge and aesthetics of the black body. In the novels in question, the construction of characters allows us to understand how identities are reconstructed as black bodies are subjected to voluntary or not displacement. The characters Ifemelu, Enitan and Nnu Ego, are respectively the protagonists of the novels *Americanah* (2014), *Tudo de bom vai vez* (2013) and *The joys of motherhood* (2018), and at some point in the narrative they are placed in a physical or psychological crossing. and by moving they make us question identity, gender, race and class oppression in a Nigeria marked by the effects of colonialism. It is important to emphasize that the three authors at some point experienced what it is like to be a black African body in the diaspora and perhaps this experience has transformed the writings of these women into writing narratives capable of enunciating the non-place to which black bodies were relegated, a writing that is also an act of resistance and by resisting they break the silencing and circumvent western and hegemonic epistemologies revealing other ways of knowing, Being and appearing in the world. My analysis starts from a non-Western perspective and uses the Orixás' epistemologies as a theoretical operator capable of elaborating a black Becoming that is not necessarily linked to a corporeal entity, a becoming that is not thought to be universal. In my analysis from other black agencies, black bodies are not perceived from a mirroring with white, so I evoke the abebé of Oxum to analyze the aesthetics of the black body. The three novels analyzed seek to give voice to subaltern women, victims of a project of state death, gender violence and hunger that plagues Nigeria. In my analysis I also prioritized giving voice to black theorists, among them I cite the works of Audre Lorde (1978), Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (2020), Achille Mbembe (2017), Maldonado Torres (2018), Carla Akotirene (2019), bell hooks (2018), Jurema Werneck (2000), Molefi Kete Asante (2009), Patricia Collins (2003), Paul Gilroy (1993), (1990), Sueli Carneiro (2011), Stuart Hall (2003), Abdias Nascimento (2019) and other contributions that were essential for the completion of this research such as Reginaldo Prandi (2001), Ivan Poli (2019), Juana Elbien dos Santos (2012).

KEYWORDS: Black Feminine Writing. Diasporic Writing. Black Becoming. Black Epistemology. Black Aesthetics.

NCHIKOTA

N'akwukwọ akukọ a, a na m enyocha ka akwukwọ edemede nke ndị odee Naijiria bụ Buchi Emecheta (1944 - 2017), Sefi Atta (1964 -) na Chimamanda Adichie (1977-) nwere ike, site na nyocha Afrocentric, nyere anyị aka ịtugharị uche n'Ịbụ, Ọmụma na aesthetics nke ahụ ojii . N'akwukwọ akukọ ndị a na-ekwu, iwu ihe odide na-enye anyị ohere ighota otú e si ewughachi njirimara ka a na-edobe ozu ojii na afọ ofufo ma ọ bụ na ọ bughị nchụpụ. Ihe odide Ifemelu, Enitan na Nnu Ego bụ ndị na-akpachi anya akwukwọ akukọ *Americanah* (2014), *Ihe ọma niile ga-eme* (2013) na *Añurị nke ịbụ nne* (2018) , na, n'oge ụfọdụ na akukọ, ha bụ. etinyere na ngafe nke anụ ahụ ma ọ bụ nke uche na, ka ha na-aga, ha na-eme ka anyị juo ajụjụ njirimara, okike, agbụrụ na mmegbu klaasi na Nigeria nke mmetụta nke colonial nwere akara. Ọ dị mkpa iji mesie ya ike na ndị edemede atọ ahụ, n'oge ụfọdụ, nwetara ihe ọ dị ka onye isi ojii Africa na mba ọzọ na ikekwe ahụmahụ a agbanweela ihe odide nke ụmụ nwanyị ndị a na-edede akukọ nwere ike ịkọwapụta na-abughị ebe na nke ozu oji wegbara. , ihe odide nke bụkwa omume nke nguzogide na, site n'iguzogide, ha na-agbaji igbachi nkịtị na gburugburu ọdịda anyanwụ na hegemonic epistemologies, na-ekpughe ụzọ ndị ọzọ nke ịmara, Ịbụ na ịputa n'ụwa. Nyocha m na-amalite site n'echiche na-abughị nke ọdịda anyanwụ wee na-eji akwukwọ akukọ ọrịsàs dị ka onye na-ahụ maka usoro ihe ọmụma nke nwere ike ịkọwapụta Black Becoming nke na-abughị ihe jikoro ya na ụlọ ọrụ nkịtị, igho nke a na-echeghi na ọ bụ ihe zuru ụwa ọnụ. Na nyocha m, site n'aka ụlọ ọrụ ojii ndị ọzọ, a naghị aghota ahụ oji site na mirroring na-acha ọcha, n'ihi ya, m na-akpọputa Ọsùn's abebé iji nyochaa ihe ịcho mma nke ahụ ojii. Akwukwọ akukọ atọ ndị a tulerere na-achọ inye ụmụ nwanyị ndị na-erube isi olu, ndị ọrụ ọnwụ nke steeti ahụ metụtara, ime ihe ike nwoke na nwanyị na agụụ na-eti Nigeria. Na nyocha m, m na-ebutekwa ụzọ inye ndị na-ahụ maka ndị isi ojii olu olu, n'ime ha, m na-ehota ọrụ nke Audre Lorde (1978), Oyèrónké Oyěwùmí (2020), Achille Mbembe (2017), Maldonado Torres (2018), Carla Akotirene (2019) , mgbiri nko (2018), Jurema Werneck (2000), Molefi Kete Asante (2009), Patricia Collins (2003), Paul Gilroy (1993), (1990), Sueli Carneiro (2011), Stuart Hall (2003), Abdias Nascimento (2019)) na onyinye ndị ọzọ dị mkpa maka imecha nyocha a, dị ka Reginaldo Prandi (2001), Ivan Poli (2019), Juana Elbien dos Santos (2012).

ISIOKWU : Ojii Edemede Nwanyi; Edemede nke mba ofesi; Nwa Agho; Epistemology ojii; Black Aesthetics.

LISTA DE IMAGENS

Imagem I	Aguardente
Imagem II	Yemanjá
Imagem III	Beirada: encantaria é segredo
Imagem IV	Caminhos de Exu
Imagem V	Nzra Tempo
Imagem VI	Ortiz 2016
Imagem VII	Ortiz 2018
Imagem VIII	Iroko
Imagem IX	Ogun e Oxaguiã
Imagem X	Mãe das águas
Imagem XI	Abeirando
Imagem XII	Ebó

SUMÁRIO

O PROLÓGO DO CORPO ÁGUA: ANTES DA TRAVESSIA	14
1 NO SINGRAR DAS ÁGUAS: DO ORUN AO AIÊ, AS TRAVESSIAS COMO POSSIBILIDADE DE PERCEBER O MUNDO	17
2 TRAVESSIA MEMORIAL: A ÁFRICA NA ENCRUZILHADA DO TEMPO E DA MEMÓRIA	38
2.1 O TEMPO ESPIRALAR E A MEMÓRIA ANCESTRAL	51
2.2 ENTRE MEMÓRIAS E ESQUECIMENTOS A ÁFRICA SE DESFAZ	68
2.3 A NIGÉRIA NO ESPIRAL DA MEMÓRIA	75
2.4 NO ENTRETEMPO A ÁFRICA SE REFAZ	83
3 TRAVESSIAS CONCEITUAIS: O DIÁLOGO ENTRE BEIRAS	97
3.1 NA BEIRA DE LÁ: ÒGÙN COMO LOGOS QUE CONTRA-COLONIZA O MUNDO	110
3.2 NA ENTREBEIRA: OSÁÀLA É DEVIR ONDE SER PARTE É SER TODO ...	124
3.3 NA BEIRA DE CÁ: ÒSÙN E IYEMOJÁ REFLETINDO O MUNDO A PARTIR DE SEUS ABEBÉS	134
4 TRAVESSIA FICCIONAL: A PALAVRA COMO POSSIBILIDADE DE DEVIR	146
4.1 <i>AMERICANAH</i> : CHIMAMANDA INTERROGANDO O SER E AS IDENTIDADES EM DEVIR	161
4.1.1 A identidade em devir da autora	162
4.1.2 O Devir identitário do romance <i>Americanah</i>	165
4.1.3 <i>Americanah</i> : o Ser e as identidades	167
4.2 <i>AS ALEGRIAS DA MATERNIDADE</i> : PENSANDO A PARTIR DAS ÁGUAS DE UM FEMINISMO NEGRO DECOLONIAL	182
4.2.1 As águas que movem a autora	190
4.2.2 As águas que movem o romance	193
4.2.3 As Alegrias da maternidade: o cruzo do Eu, da Mãe e do Outro	197
4.3 <i>TUDO DE BOM VAI ACONTECER</i> E O LUGAR DO CORPO NEGRO FEMININO	207
4.3.1 Sefi Atta como um corpo que escreve	209
4.3.2 Tudo de bom vai acontecer como corpo escrito	211

4.3.3 O corpo escrito e a escrita do corpo em Tudo de bom vai acontecer	215
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS OU UM PORTO SOBRE AS ÁGUAS	222
O EPÍLOGO DO CORPO-PALAVRA: UM EBÓ PARA CHIMAMANDA NGOZI	
ADICHIE, SEFI ATTA, BUCHI EMECHETA	234
REFERÊNCIAS	239

O PROLÓGO DO CORPO ÁGUA: Antes da Travessia



*Eu não sabia
que o corpo da mulher
foi feito para ser
um museu de tragédias,
como se fossémos feitas
para carregar o oceano
sem se afogar.*

*Ijeoma Umebinyuo
Tradução: Bianca Gonçalves.*

Caminho pelo mundo ouvindo por todo canto que meu corpo não me pertence, que minha pele amedronta, que minha fé é diabólica. Em certo ponto do caminho, sinto meus passos pesarem, camufla minha aparência e sincretizo minha fé. Por mais que eu grite, minha voz não ecoa. Sentindo-me cansada, eu procuro um local para repousar e, no meu repouso silencioso, eu ouço vozes que me convidam para continuar, só que agora por caminhos diferentes. Novamente, desperta. Eu vejo uma legião de corpos fêmeos, escuros como o meu, seus pés estão descalços e misturam-se à terra, da estrada seca agora brota uma água cristalina que fecunda tudo ao seu redor, inclusive os corpos das mulheres negras que me cercam. Começamos a caminhada todas juntas e uma voz ao meu lado começa a entoar o que parece ser uma reza bonita: “nossos passos vêm de longe, você é o sonho vivente dos teus ancestrais, a caminhada será longa, mas você nunca estará só, quando estiver cansada pare e escute o que as águas têm a te dizer. Lembre-se que antes de ser corpo você foi água”¹. Sigo, então, minha nova jornada, certa de que eu sou a herança líquida e ancestral de um povo de pele escura que se espalhou pelo mundo voluntária e involuntariamente. Eu sou a potência de muitas outras vozes que não puderam ser ouvidas.

Sigo seguindo as águas doces e elas me levam a uma imensidão de águas salgadas que num vai e vem parecem dançar e desse bailar formam-se ondas que tocam a areia como se estivesse reverenciando-a. As águas doces e salgadas agora se misturam e me convidam a atravessá-las para que, só assim, eu possa conhecer outras formas de ser, pensar e existir no mundo. A travessia me chama e ao contemplá-la eu me percebo como fruto da Diáspora Africana, sinto que sou responsável por honrar a sabedoria deixada por minhas mais velhas. Ao aceitar fazer essa travessia, eu faço também uma escolha que é, ao mesmo tempo, memorial, afetiva e política. Ao fazer essa escolha, eu demarco meu lugar no mundo e começo o processo de reterritorialização do meu corpo, sei que terei que percorrer muitos caminhos, atravessar muitas águas, mas a presença de meus òrisá me acalma. A voz que sussurrava ao meu ouvido volta a se fazer presente e me assegura que em minhas travessias, serei guiada pela escrita literária de Buchi Emecheta, Chimamanda Ngozi Adichie e Sefi Atta, os escritos dessas mulheres serão as constelações que impedirão que eu me perca, pois, em um oceano de tantas vozes silenciadas que anseiam por serem ouvidas, é muito fácil perder a direção. Eu sei que a travessia não será fácil, mas também sei que quando eu sentir

¹ WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maísa; WHITE, Evelyn. (Org.). O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas; Criola, 2006.

fome e as palavras teóricas de outras mulheres negras surgirão para saciar a minha fome-teórica. Se eu sentir sede e meus òrìsà me darão palavras-água para matar minha sede de escrita. Essas possibilidades de palavras-água me fazem recordar que tudo se inicia na água. A gestação dos seres é feita dentro do líquido amniótico, depois de paridos os corpos de cada ser continuam constituídos por água. É ela também que cobre e fecunda grande parte do planeta que habitamos. Essa lembrança me faz desejar um banho cheiroso, preparado com palavras afetuosas, então, me lanço a escrever esse prólogo. Tomada pela intimidade com as palavras-água, eu separo algumas e as lanço para saudar meus ancestrais, agradecendo pelos caminhos ofertados por eles. Ao fazer essa oferenda, sou recompensada com a sabedoria dos mestres Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino, que, ao escreverem *Fogo No Mato: a ciência encantada das macumbas*², me ensinaram a importância de jogarmos água fresca nas portas de nossos quilombos, e nos nossos caminhos, pois, ao fazermos isso, estamos pedindo aos ancestrais que abram e guiem nossos caminhos de maneira pacífica. Esses dois mestres nos lembram que a água é o elemento que ritualiza a vida e nesse processo de ritualização a vida é transformada em algo sagrado. Antes mesmo de iniciar a grande travessia, eu percebo que essa água que carregou tantos corpos negros através dos oceanos, que de doce se fez salgada e que de salgada voltou a ficar doce para nutrir minhas palavras, é a água que me fará singrar entre o orun e o ayé, a mesma água que se fará palavra e me ajudará a fazer uma travessia memorial, levando-me até as profundezas para escavar memórias e lembranças que foram soterradas. Essas palavras-água me guiarão em uma travessia conceitual, elas me ajudarão a rasurar a racionalidade colonial e me farão pensar a partir de outros saberes. A palavra-água de três mulheres negras nigerianas anuncia e enuncia uma travessia ficcional capaz de assegurar que, apesar das inúmeras tentativas, a colonialidade não nos aniquilou. Essa difícil travessia ficcional será feita a partir dos romances *Americanah*, *Tudo de bom vai acontecer* e *As alegrias da maternidade* me mostrarão a dimensão e a potência da palavra-água escrita por mulheres negras. Antes de começar essas travessias, lembro-me das palavras da minha ancestral Conceição Evaristo, que certa vez escreveu: “eles tentam nos enterrar, sem perceber que somos sementes”³. ÒóréYéyé ó!

Já não vejo as mulheres que caminhavam comigo, mas sinto a presença de cada uma delas. Antes de me lançar nas águas, meu corpo e minha mente se transformam em morada

² SIMAS&RUFINO, 2018

³ EVARISTO, Conceição. <http://nossaescrevivencia.blogspot.com/search/label/proseando>

de muitas, sinto-me povoada. Antes de ser morada de muitas, quando em pensava em começar essa jornada escrita, as palavras-água me amedrontavam, eu tinha medo de pensar nas travessias que precisaria fazer, mas quando tive a certeza de que eu não estaria só, a coragem se tornou o chão firme por onde eu caminharia, e o afeto se tornou o barco onde eu poderia navegar tranquila. Hoje, diante das águas eu carrego a certeza de que antes de ser o que sou, eu fui água e da água me farei palavra. Eu sou herdeira das águas e gosto de estar em meio a elas. Foram as águas que me levaram a refletir sobre meu lugar no mundo. Antes de me lançar nas águas, eu peço à rainha das águas doces por sua proteção, que a cada travessia, eu sinta seu abebé resguardando meus caminhos escritos; que suas águas sejam sempre para mim um lugar seguro e afetuoso. É nas águas da mãe que guarda minha cabeça que me reterritorializo juntamente com todas as vozes ancestrais que partiram comigo nessa jornada, com as que se juntaram a mim pelos caminhos e com as que seguem silenciadas. Que meu navegar seja um escrito concreto tomado de àsè e que quando eu precisar aportar eu erga meu porto sobre as águas. Que minhas palavras sejam também o meu bom caminho, que a força das águas lance minhas palavras no mundo e que através das encruzilhadas líquidas elas possam retornar a mim carregadas com o mesmo asé de quando partiram. Òóré Yéyé ó!

*E quando a morte resgatar meu corpo, quando eu puder lembrar de tudo novamente, quando eu puder retornar ao ventre das águas doces de minha mãe, eu possa desfrutar novamente do seu ninar.
Se um dia eu fui feliz, foi Osún quem quis.*

1. NO SINGRAR DAS ÁGUAS: Do Orun ao Aiê as Travessias como possibilidade de um devir-negro

Uma litania pela sobrevivência

Para aqueles entre nós
que vivem no litoral
em pé frente às arestas
constantes da decisão
cruciais e sós
para aqueles entre nós
que não podem dar-se ao luxo
dos sonhos passageiros
da decisão que amam
de passagem por soleiras
nas horas entre auroras
olhando para dentro e para fora
no instante antes e depois
buscando um agora
que possa gerar futuros
como pão na boca de nossos filhos
para que seus sonhos
não reflitam a nossa morte
Audre Lorde
Tradução: Ricardo Domeneck



A escrita desta tese evoca, primeiramente, o dono das jornadas e pede licença para trilhar por vários caminhos que se cruzam e se separam. Percorrer esses caminhos é de alguma forma atravessar espaços físicos ou metafísicos, às vezes, a jornada fica tão confusa que o caminhante corre o risco de se perder ou se confundir com o próprio caminho, por isso é importante, antes de começar, pedir caminhos abertos e ter consciência que, como caminhante, sou parte constitutiva de uma cosmopercepção⁴. Para começar essa jornada escrita, eu precisei beber em outras fontes de conhecimento e, antes de me pôr a caminho, tive que acessar os lugares mais íntimos do meu eu em busca dos conhecimentos ancestrais que ecoam dentro de cada sujeito descendente da diáspora. Ao buscar por tais conhecimentos, me deparei com várias histórias antigas das tradições igbo e iorubá sobre a criação do mundo, uma delas me foi contada por Renato Nogueira (2017) e dizia que, no início, os humanos faziam oferendas para òrìsà com quatro tipos de ofertas, uma para cada dia da semana. No primeiro dia, as oferendas eram feitas no “Bosque das Palavras”, conhecido como “Igbo Orô”, e tinham o objetivo de fortalecer a “cabeça”, também conhecida como “Ori”⁵. No segundo dia, deveria ser aberto o “Bosque da Salvação”, conhecido como “Igbo Igbala”, e como forma de respeito e gratidão se prestava homenagem aos “Eguns”⁶, espíritos que já haviam passado pela terra. No terceiro dia da semana, abria-se o “Bosque do Ifá”⁷ e as oferendas eram destinadas a Orunmilá⁸, o responsável por guardar os segredos do Ifá, que é o conhecimento das jornadas individuais, dos destinos e dos mapas

⁴ Termo tomado de empréstimo da filósofa, socióloga e feminista nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí que ao introduzir tal termo no debate acadêmico reivindica a descolonização do conceito de “cosmovisão”. (*Weltanschauung*), por considera-lo eivado de eurocentrismo.

⁵ A concepção antropológica yorùbá (i.e., o pensamento acerca do homem) compreende o humano como feito de àrá (corpo), èmí (sopro/alma/elemento da vida), orí (cabeça/receptáculo do destino e da personalidade) e ọkàn (coração, concebido como portador de inteligência e de conhecimento). Contudo, é a cabeça (orí) que recebe particular atenção, sendo considerada elemento central na identidade do sujeito, portadora do destino e divindade pessoal (BALOGUN, 2007).

⁶ O Egum é o antepassado, o morto masculino, importante para a família. O Egum não incorpora, pois de acordo com a tradição, o espírito, depois de disciplinado, recebe a roupa ritual, tida sagrada e chamada de Eku na Nigéria ou Opá na Bahia. É coberto por esta roupa colorida, composta de várias tiras, adornada com muitos bordados e espelhos, que o Egum aparece no terreiro. O morto precisa apenas da roupa sagrada para voltar. Por isso costuma-se dizer entre os adeptos “onde está a roupa, aí está o Egum”. Contudo, há correntes dentro do próprio culto que afirmam a existência do transe, ou seja, também o Egum necessitaria de um corpo humano para se manifestar. (CAPUTO, 2011. p. 04)

⁷ Sistema oracular divinatório, de uso exclusivo dos babalaôs, sacerdotes da tradição religiosa oeste- africana difundida no continente de origem da diáspora, pelo tráfico de escravos. Nas Américas, seu nome é também usado para identificar a divindade Orunmilá, que “fala” através do sistema. (LOPES, 2020. p. 51)

⁸ Na tradição de Ifê, o primeiro cavalheiro e ‘chefe cavalheiro de Odúduà, quando de sua chegada a Ifê. (VERGER, 2018. p. 132)

de cada jornada. No quarto dia, eram feitas saudações e oferendas para o “Igbo Òrìsà” para pedir apoio de todas as forças da natureza. Começo essa tese lembrando textos que contam as histórias do princípio da existência em África porque acredito que se pôr em travessia, seja ela escrita ou física, é se propor a lembrar, se despir da máscara ocidental e acessar memórias que estão guardadas na nossa mente e no nosso corpo. Fomos acostumados a pensar o continente africano a partir da escravização dos corpos negros e esquecemos dos mitos originários de uma cultura potente que resiste até os dias atuais. Certa vez, Mãe Stella de Oxóssi disse que “o que a gente não escreve o tempo leva” e esse dizer sempre me soou como uma advertência, e é pensando nesse ensinamento que escrevo essa tese, firmando um pacto com a lembrança de minha ancestralidade, um compromisso com as minhas mais velhas de me fazer travessia e me ofertar em palavras para que elas não sejam levadas pelo tempo, que elas permaneçam no papel e na memória, transformando-se em àsè, em alimento para o meu Ori e dos Oris que vieram antes. Ainda com o pensamento em todos que vieram antes de mim, alguns que, inclusive, falarão nesse texto, que eu reverencio todos os “Eguns” que já passaram pela terra e peço o apoio de todos os òrìsà para que cada capítulo seja um dia de oferenda para o Bosque das Palavras, da Salvação, do Conhecimento e de todos os òrìsà.

Gostaria de ressaltar que esta tese é mais que a conclusão de um doutorado, ela é uma maneira de me colocar no mundo, uma forma de com(por) palavras e desenvolver um fio analítico de sutura para costurar uma ferida aberta e que ainda sangra. Mesmo depois de quase três séculos do fim da escravização dos corpos negros, essa ferida ainda não cicatrizou. Penso nessa ferida que sangra toda vez que um corpo negro é vitimado pelo Estado, que sangra toda vez que o racismo estrutural impede o negro de entrar na universidade pública, que sangra toda vez que mulheres sofrem com a violência obstétrica, que sangra por todos os corpos negros que avolumam a população carcerária. Essa ferida não cicatrizada me fez rememorar como a colonização exterminou milhares de corpos negros e instaurou por séculos o sistema escravagista onde os negros sobreviventes eram destituídos de sua humanidade. O sistema colonial construiu e legitimou a imagem da África como um continente desprovido de linguagem e consciência de si. Para muitos filósofos que fundamentaram teoricamente esse sistema, os homens africanos eram “[...] entidades humanas incapazes de se despir de vez da figura animal com que estavam misturadas”⁹. Esse

⁹HEGEL, 2010. p. 63

lugar de desrazão onde nós, povo preto fomos colocados, retirou de nós nossos deuses, nossa linguagem, nossa alteridade e nos impossibilitou de contar nossas vivências através da escrita e também da oralidade. Esse apagamento ontológico e epistêmico arruinou a razão, esvaziou a memória e aniquilou a linguagem do africano por mais de três séculos (MBEMBE, 2017, p. 28), por isso um dos objetivos dessa pesquisa é a busca de uma ontologia africana, de um devir negro que, para mim, repousa em vários lugares, dentre eles, na escrita de mulheres negras. Uma escrita que, como assentamento do Ser, se faz potência e me permite acessar um corpo material atravessado por seres espirituais e sensíveis.

O colonialismo se perpetuou por três séculos e deixou como herança toda uma estrutura legitimada pelos Estados-nação que segue aniquilando os corpos negros física e psicologicamente, isso significa dizer que, mesmo após a independência das nações colonizadas, a dominação colonial continuou a existir na mente, nos corpos e nas práticas dos sujeitos, alicerçando-se, principalmente, como observou Quijano (1992), na “racialização” dos sujeitos e das formas de produção, instituindo um modo de ser eurocêntrico que dilacerou as subjetividades e estabeleceu que tudo fora da Europa seria entendido como periferia. O apagamento do qual falo atingiu todos os sujeitos negros, mas foi ainda mais cruel com os corpos femininos, isso porque a cultura de muitos países africanos se alicerça numa ideia de matripotência¹⁰ e essa potência do feminino não tinha espaço na sociedade branca, patriarcal e eurocêntrica, era uma potência que ameaçava o projeto de dominação dos corpos. Esses corpos matripotentes precisavam obedecer a nova ordem social e, a partir do colonialismo, o feminino é colocado, como analisa Grada Kilomba (2019), na categoria de Outro do Outro, uma vez que não são nem homens e nem mulheres brancas, ou seja, esses corpos negros e fêmeos passam a sofrer um duplo silenciamento.

Mulheres *negras* tem sido, portanto, incluídas em diversos discursos que mal interpretam nossa própria realidade: um debate sobre racismo no qual o *sujeito* é um homem *negro*; um discurso genderizado no qual o *sujeito* é a mulher *branca*; e um discurso de classe no qual “raça” não tem lugar. Nós ocupamos um lugar muito crítico da teoria. [...] as mulheres *negras* habitam um espaço vazio, um espaço que se sobrepõem às margens da “raça” e do gênero, o chamado terceiro espaço. Habitamos uma espécie de vácuo de apagamento e contradição “sustentado pela polarização do mundo em *negros* de um lado e mulheres do outro”. Nós no meio. Este é, de fato, um sério dilema teórico, em que os conceitos de “raça” e gênero

¹⁰Conceito desenvolvido pela filósofa nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí em um artigo intitulado *MATRIPOTEÊNCIA: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas (iorubás)*. Para ela a matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de Ìyá

se fundem estreitamente em um só. Tais narrativas separadas mantêm a invisibilidade das mulheres *negras* nos debates acadêmicos e políticos. (KILOMBA, 2019, p. 97)

Alberto Oliveira Pinto (2007), em seu artigo ‘O colonialismo e a coisificação da mulher’, diz que: “a mulher africana foi sempre encarada pelos colonos portugueses tão somente enquanto um instrumento de dominação sobre os espaços e sobre os homens colonizados” (PINTO, 2007, p. 48). Vários registros literários e históricos dão conta que durante a escravização e, ainda hoje, os corpos das mulheres negras foram sexualizados e explorados das mais diferentes formas, desde o corpo procriador da força de trabalho escravo até a “mãe negra assexuada” responsável pela manutenção da casa grande. Essas formas de subjugação do corpo das mulheres negras e a utilização do mesmo como mecanismo de controle pode ser ilustrada através das descrições produzidas na escrita literária de muitas mulheres negras, tomemos como exemplo um trecho de um aclamado romance brasileiro intitulado *Um defeito de cor* (2017), escrito pela jornalista e romancista mineira Ana Maria Gonçalves.

O Lourenço tinha conseguido chorar e, ao perceber isso, o sinhô José Carlos o chamou de maricas e perguntou se estava chorando porque também queria se deitar com um macho como o que estava se deitando com a novinha dele. Foi então que tirou o membro ainda duro de dentro de mim, mesmo já tendo se acabado, chegou perto do Lourenço e foi virando o corpo dele até que ficasse de costas, em posição bastante incômoda por causa do colar de ferro. Passou cuspe no membro e possuiu o Lourenço também, sem que conseguisse esboçar qualquer reação ou mesmo gritar de dor, pois tinha a garganta apertada pelo colar. Eu olhava aquilo e não conseguia acreditar que estava acontecendo aquilo de verdade, que o Lourenço, o meu Lourenço, o meu noivo, também tinha as entranhas rasgadas pelo membro do nosso dono, que parecia sentir mais prazer a medida que nos causava dor (GONÇALVES, 2017, p. 172).

Na descrição de Ana Maria Gonçalves é possível perceber como o corpo da mulher negra é usado para agredir o outro ao mesmo tempo em que é agredido. Ao realizar o estupro, o dono da casa grande consegue atingir vários objetivos de uma única vez. Ele satisfaz sua pulsão sexual, destrói física e simbolicamente a rebeldia do homem negro, e, ainda, naturaliza o corpo feminino como lugar de violência. O exemplo da obra de Ana Maria Gonçalves também nos ajuda a perceber como o silenciamento literário de mulheres negras foi mais um projeto de controle aos corpos de mulheres negras, pois um corpo desprovido de linguagem não pode narrar suas experiências e passa, então, a ser narrado pelo outro

(branco), que, obviamente, narra a experiência negra de acordo com seus interesses e privilégios e como, certa vez, disse a irmã Audre Lorde, “[...] as ferramentas do mestre nunca irão dismantelar a casa grande”¹¹, por isso tomo como responsabilidade acadêmica reverenciar todas essas histórias negras silenciadas e, enquanto escrevo, também me coloco em posição de escuta de vozes ancestrais que vieram antes de mim, vozes como a das Yabás¹² que, obstinadamente, sussurram pelo mundo. Em especial, tentei ouvir os sopros das vozes de Òsùn, Iyemojá, Ògún e Osáàla. Esses quatro òrìsà dialogam diretamente com a proposta teórica do texto de pensar uma ontologia, uma episteme e uma estética do corpo negro. É importante dizer que os òrìsà e seus mitos não constituem a narrativa ficcional das três autoras estudadas, aqui, eles foram usados como operadores teóricos que fundamentaram as análises dos romances. Há um itan que retrata Òsùn como aquela que de pavão torna-se abutre para que a terra não pereça. Ela, enquanto òrìsà feminina, foi a voz que atravessou o tempo e o espaço para apresentar as vozes de outros òrìsà e juntos percorrerem todos os continentes, chegando às Américas através da religiosidade dos terreiros, da cultura de matriz africana, através da escrita teórica de tantas mulheres negras e da escrita literária de mulheres como Chimamanda Ngozi Adichie, Seffí Atta, Buchi Emecheta, Conceição Evaristo, Carolina Maria de Jesus e tantas outras.

A escrita ficcional de mulheres negras teve um papel fundamental no desenvolvimento de uma crítica feminista negra, revelando as experiências da mulher negra na sociedade escravocrata e nas épocas do pós-escravização. Ao ficcionalizar as dores indizíveis do povo preto, essas mulheres iniciam uma rasura na história, pois começam a provocar a memória de forma a recontar a história oficial a partir de outros pontos de vista e esse recontar nos permite vislumbrar outros futuros. Nesse rasurar da história, as vozes se intercalam, se fundem e ecoam ora como vozes espirituais, ora como vozes teóricas e ora como vozes literárias, resultando num grito-escrito e revolto. Autoras como Angela Davis, Bell Hooks, Audre Lorde e Patricia Hill Collins, a partir das décadas de 80 e 90 deste século, enfatizam a relação entre produção intelectual e experiência pessoal. Ou seja, utilizam-se do recurso de falar de si mesma como uma forma de ativismo para se aproximar da realidade

¹¹Título de um texto lido pela autora numa conferência realizada em 1979. Encontrado no repositório do site: <https://www.geledes.org.br/mulheres-negras-as-ferramentas-do-mestre-nunca-irao-desmantelar-a-casa-do-mestre/>

¹²O termo Yabás refere-se ao Yorubá, dialeto africano que, traduzida, significa, “mãe”, “senhora”, “aquela que alimenta seus filhos”. Na religião de origem africana, as Yabás são orixas femininos, representados por Nanã, Iansã, Oxum, Obá e, Yemanjá, entre outras.

de outras mulheres negras. Um falar de si que permite que outras mulheres negras se reconheçam no outro através de uma experiência comum e, a partir desse reconhecimento, novas identidades negras emergem, identidades distintas que, dentro de suas diferenças, refletem uma estrutura social.

Essa rasura histórica da qual falamos no parágrafo anterior não foi orquestrada somente a partir da produção teórica. Muitos dos textos literários produzidos, principalmente a partir das décadas de 60 e 70, também objetivam rasurar as memórias da escravização dos corpos negros. Cleber Menezes, em seu poema intitulado “Banzo”¹³, rememora poeticamente uma antiga e grande árvore localizada no porto do Benin, uma árvore com poder de fazer esquecer. O poema conta que os negros, antes de serem embarcados como escravos, davam voltas em torno da árvore do esquecimento e, à medida que cada volta era completada, as memórias eram apagadas.

BANZO

Ó árvore do esquecimento;
 Símbolo de todo o meu tormento.
 Por que nasceste à beira mar?
 Por que nasceste?
 Cruzei os mares sem te ver, meu Benin;
 Fui arrancado do teu colo, minha mãe-terra;
 Quiseram roubar-me as lembranças de ti,
 Violentaram meu corpo e minha dignidade,
 Mas minha alma e meu coração estão intactos ? deixei-os aí.
 Só tocaram o que podiam ver;
 O que não podiam, permaneceu puro.
 Quantas vezes quis te reencontrar, chão pátrio;
 Terra dos meus ancestrais, lar dos meus pais,
 Para aonde retorno todas as noites quando o corpo descansa.
 Em breve estarei aí;
 Em breve sentirei os cheiros da África;
 Em breve reencontrarei o meu coração e a minha alma;
 O meu espírito fugirá para aí.
 Despeço-me do corpo sofrido, nesta noite.
 Vou romper com a dor de existir distante da vida.
 Quero banhar-me nos teus rios, meu Benin;
 Quero ver o sorriso do meu povo.
 Estou decidido a ser eternamente livre.
 Já posso ver teus braços abertos à minha espera...

¹³Conta-se que havia no Benin uma árvore, próxima do local de embarque dos negros que, a partir de então, seriam escravizados, chamada "árvore do esquecimento". Antes do embarque, cada escravo era obrigado a dar 9 voltas (homem) e 7 voltas (mulher), ao redor dessa árvore. Foi a partir dessa imagem que o autor escreve o poema. Segundo Cleber Menezes, o título, "Banzo", é uma referência a um estado da alma, marcado por um sentimento de entristecimento tão profundo, que levava alguns negros à morte. A personagem do poema, opta por voltar ao Benin, ainda que só espiritualmente. Por isso, se lança num banzo sem volta.

A viagem mais desejada, enfim, se inicia.
 Parto feliz de volta ao lar;
 De volta à vida;
 Corro pro teu colo,
 Pro teu abraço.
 Corro para as minhas lembranças.
 Corro pra ti, Benin.
 (Cleber Menezes, 2010)

O poema, apesar de nascer a partir da imagem de uma grande árvore do esquecimento, pode ser lido a partir da imagem de uma árvore que resguarda a lembrança e, com isso, nos apresenta a impossibilidade de esquecer. Essa imagem de uma grande árvore do esquecimento à beira mar também nos lembra como o homem grego, ao beber, ou mesmo tocar nas águas do rio Létê¹⁴, um dos cinco rios que cortava o Hades (o mundo dos mortos), experimentaria o completo esquecimento. Há, ainda, uma interpretação escrita por Jean-Pierre Vernant em seu livro *Mito & pensamento entre os Gregos* (1990). Na interpretação de Vernat, Lethe (o esquecimento) e Mnemosyne (a lembrança) estavam associadas. A partir da leitura dos textos de Hesíodo, o sociólogo francês analisa que se, por um lado, Mnemosyne seria aquela deusa que faz recordar, por outro lado, ela também é capaz de nos fazer perceber os males da existência ao produzir em nós o “esquecimento” do tempo presente. Ainda, segundo Vernan, Lethe, Esquecimento, é associada à Mnemosyne, de modo que formavam uma força complementar e potente, onde as almas do reino infernal do Hades eram levadas e, diante dessas duas forças em forma de fonte, conhecidas como Lethe e Mnemosyne, precisavam escolher de qual queriam beber: “Ao beber na primeira, ele esquecia tudo da sua vida humana e, semelhante a um morto, entrava no domínio da noite, ao escolher a água da segunda, ele devia guardar a memória de tudo o que havia visto e ouvido no outro mundo” (VERNANT, 1990, p. 144).

Sobre árvore do esquecimento, não há consenso se essas voltas eram dadas voluntariamente pelos negros antes do embarque, ou se os mesmos eram obrigados. No caso da obrigatoriedade, essa ideia de esquecer a memória pode provavelmente estar relacionada à moral cristã e ao esquecimento de um continente entendido como pecador, ou não possuidor de alma. No caso das voltas serem dadas de forma voluntária, talvez fosse mais oportuno renomear tal árvore como árvore da lembrança, pois, apesar de todas as voltas

¹⁴No grego clássico, a palavra lethe significa literalmente "esquecimento", "esquecimento" ou "ocultação". Está relacionado com a palavra grega para "verdade", aletheia, que através do alfa privativo significa literalmente "esconderijo" ou "dissimulação".

dadas ao redor da árvore, o eu-lírico (no caso do poema acima) segue sendo um ser que lembra e é a lembrança que o faz seguir existindo, mesmo que através do banzo.

Quando comecei a escrita desta tese e me debrucei sobre a leitura dos romances de Sefi Atta, Chimamanda Ngozi Adichie e Buchi Emecheta, percebi que, em seus processos de ficcionalização, essas três nigerianas, assim como Menezes em seu poema, dão ao leitor a possibilidade de (des)construção do Ser Negro amnésico que fora obrigado a dar voltas no entorno da árvore do esquecimento. Elas nos apresentam uma escrita que, assim como a árvore, resguarda a lembrança e compõem sujeitos que, na verdade, nunca esqueceram de suas memórias ancestrais, mas que, em algum momento na diáspora, tiveram que silenciá-las para não sucumbir à morte. Em um dos episódios narrados por Chimamanda Ngozi Adichie, no romance *Americanah* (2013), a autora apresenta a experiência da personagem Obinze, um imigrante nigeriano na Inglaterra que passa pela experiência do banzo e como tal experiência está relacionada à alteridade, ou à impossibilidade de se perceber como alteridade e em perceber a alteridade do outro.

O vento que soprava nas ilhas Britânicas estava impregnado do cheiro do medo de quem pedia asilo, infectando a todos com o pânico de uma catástrofe iminente. (...) num mundo onde o presente não tinha ligação com o passado e nunca tivessem considerado que esse era o curso normal da história: a chegada em massa à Inglaterra de negros vindos de países criados pelo Reino Unido. (...) Só podia ser reconfortante negar a história daquela maneira. Mais tarde, no trem para Essex, notou que todas as pessoas ao redor eram nigerianas, que vozes altas falando em ioruba e pidgin tomavam o vagão e, por um momento, viu o estrangeirismo não branco desabrido daquela cena através dos olhos desconfiados da mulher branca no metrô. Pensou mais uma vez na mulher de Bangladesh ou do Sri Lanka e na sombra de tristeza da qual só agora estava emergindo, pensou em sua mãe, em Ifemelu, na vida que havia imaginado para si e na vida que tinha agora, com suas camadas de trabalho e leitura, pânico e esperança. Nunca se sentira tão sozinho (ADICHIE, 2014. p. 281).

Esse mesmo banzo vivido pela personagem Obinze enquanto sujeito da diáspora também é retratado no romance *Tudo de bom vai acontecer*, de Sefi Atta, através das experiências vividas pela protagonista Enitan, que durante a juventude é mandada para Inglaterra pelo pai. Nnu Ego, protagonista de *As alegrias da maternidade*, de Buchi Emecheta, também é submetida a um deslocamento quando a mesma é mandada pelo pai para a cidade de Lagos, que no romance representa a presença dos costumes coloniais. Ao chegar em Lagos, ela sente-se deslocada, como se ali não fosse o seu lugar.

Ao analisar os três romances para a construção da tese, percebi que a escrita dessas mulheres consegue problematizar a alteridade e a identidade negra, seus apagamentos e sua necessidade de se impor enquanto ser em eterno devir. Uma escrita que se apresenta como lugar de reconfiguração do Ser e do poder, capaz de fazer a mim e a outras mulheres entenderem que a diáspora negra é uma experiência que nos separa e nos une, dando materialidade a memórias soterradas pela dor, atravessadas por marcas de ancestralidade daqueles que atravessaram a porta do não retorno instaurada no Atlântico e transformam suas escritas em uma possibilidade de (re)sentir e desfazer as voltas em torno da árvore do esquecimento.

Logo nas primeiras linhas dessa introdução, eu pedi permissão aos òrìsà para me fazer oferenda escrita e conseguir contemplar os bosques ancestrais. Ocorre que, para atingir tal objetivo, é necessário percorrer vários caminhos e fazer várias travessias. Assim, proponho que cada capítulo seja um caminho que leva a um daqueles bosques citado na narrativa originária da cultura iorubá e, sendo caminho, cada um dos capítulos também será uma travessia escrita. Para conseguir compor cada capítulo, tracei como objetivo geral investigar em que medida a escrita de Chimamanda Ngozie Adichie, no romance *Americanah* (2013), Buchi Emecheta, no romance *As alegrias da maternidade* (2018) e Sefi Atta, no romance *Tudo de bom vai acontecer* (2013), apresentam-se como uma escrita capaz de repensar o Ser, o saber e a estética negra. Um lugar escrito onde repousa um devir negro capaz de nos fazer questionar nossa maneira de ser, compreender e estar no mundo, uma escrita que consegue forjar identidades e que sofre atravessamentos de gênero, raça e classe, que não dão conta de serem analisadas pela crítica literária tradicional e, por isso, revelam ao leitor mais atento outro logotipo que recentraliza o continente africano.

Em minha pesquisa, usei como estratégia metodológica e de formalização uma análise subjetiva baseada em mundividências literariamente recriadas e contextualizadas. A literatura examinada para esta tese privilegiou o paradigma afrocêntrico, isso quer dizer que toda investigação foi determinada pela experiência negra, e que o espiritual teve sua importância na escrita, pois, como sujeito de santo, acredito em um paradigma segundo o qual nem tudo que é importante é necessariamente material. Nos quatro romances selecionados para pesquisa, a grande ênfase centra-se na análise da escrita de um eu feminino e negro revelador de um devir negro no mundo. Tendo em vista que esta pesquisa problematiza as produções de três romancistas negras nigerianas que em algum momento de

suas vidas se puseram em travessia para Europa ou para os Estados Unidos, minha análise também se preocupa com o valor transcultural desses três romances. Produções que, apesar de terem sido escritas na contemporaneidade e tratarem de problemas atuais, também evocam memórias da escravização e do período colonial, estabelecendo um diálogo direto entre a África colonizada e a África globalizada, envolta no sistema capitalista e que sofre com guerras e fome.

A pesquisa bibliográfica foi um caminho que trilhei como fonte de coleta de dados. Por meio desse tipo de pesquisa, a escrita de mulheres negras foi estudada pelo confronto de categorias de pensamento desenvolvidas por críticos, teóricos e filósofos pertencente à abordagem pós-colonialista, decolonialista e afrocentada. Os romances escolhidos como corpus desta pesquisa, apesar de serem ficcionais, conseguiram captar e revelar as tensões das sociedades que as produziram, por isso, em alguns momentos da tese, escreverei de uma forma mais ampla sobre o continente e, em outros, de forma mais restrita, centrando minha análise na Nigéria. Quando delimitei o tema voltado para escrita de mulheres negras, pensei uma análise que considerasse as múltiplas cosmopercepções africanas e que demonstrasse que o texto literário escrito por autoras negras africanas ou na diáspora tem seu valor próprio ao narrar as experiências individuais vividas por mulheres diferentes, pertencentes a etnias distintas.

A primeira travessia que convido vocês a fazer é a que me levou a navegar pelo oceano da memória e, nesse trajeto, tive a oportunidade de romper com a linearidade do tempo como o conhecia e pude redescobrir um tempo ancestral que, de maneira espiralar, une todos nós aos nossos antepassados, penetrando os esquecimentos e silenciamentos, nos unindo aos nossos Oris; um tempo onde o existir (iúá), o ser (abá) e o realizar (asè) estão interligados e essa interligação nos permite colocar a vida em movimento. Um tempo que é capaz de nos apresentar outras formas de conhecer a nós mesmos e ao mundo. Esse tempo do qual falo me guiou a uma época que, como disse Renato Nogueira (2017), “[...] nos escapa a memória e onde tanto òrìsà quanto humanos eram parte de um todo e o òrun¹⁵ e o àiyé¹⁶ ainda não tinham sido separados”.

¹⁵Òrun, o mundo invisível (sobrenatural ou espiritual), habitado pelos Òrìsà, Ésà (ancestrais) e todas as formas de “energias” que servem de intermediários na relação entre os homens e o Deus Supremo. (COSTA de MELO, 2019. p. 485)

¹⁶Àiyé será representado pelo mundo existente ou visível, ambos com características específicas porém, em constante intersecção, constituindo-se assim, num território contínuo. (COSTA de MELO, 2019. p. 487)

A violação do òrun, além de dividir o universo, antes contínuo, em dois mundos, estabelece o sentido de cada espaço com características e funções próprias. É deste modo que a relação entre òrun-àiyé se constituiu como um universo complementar, fundamental para a existência do homem e onde o òrun irá configurar-se como o espaço distante, pré-existente, descrito como o mundo sobrenatural, habitado pelos òrìsà e demais ancestrais; enquanto o àiyé será representado pelo mundo existente ou visível, ambos com características específicas porém, em constante intersecção, constituindo-se assim, num território contínuo (COSTA de MELO, 2019. p. 488).

Assim como òrun e àiyé não estabelecem uma realidade dicotômica entre céu e terra, sagrado e mundano, nesse tempo ancestral do qual falo nos parágrafos anteriores e que constitui nossa primeira travessia, também não há uma dicotomização da noção de gênero, e masculino e feminino também não são categorias binaristas. Na contemporaneidade, o ocidente construiu um imaginário onde o feminino está alicerçado num ideal reducionista onde homem e mulher não representam partes iguais de um todo. Nessa construção ocidental, o masculino fora privilegiado e o feminino sentenciado por séculos a um lugar menor. A mitologia iorubá me ensinou que é impossível pensar o Ser e a existência, seja no òrun ou no àiyé, sem a presença do feminino como complementar ao masculino. Ainda no primeiro capítulo, que chamo de travessia memorial, navego nas águas revoltas e ensanguentadas pela colonização que transformou o fundo dos oceanos, em particular o Atlântico, em um grande cemitério de corpos negros. São as memórias do trauma e o esquecimento do Ser que norteiam a minha escrita nesse capítulo. É no singrar dessas memórias dolorosas que relembro como o idealismo alemão, propagado principalmente a partir do sistema filosófico de Hegel (1770 – 1831), considerado pelo ocidente como um ponto culminante do racionalismo, também ajudou no projeto de aniquilação da ontologia africana e instituiu uma racionalidade que tem cor e nacionalidade. É a partir do período colonial que a figura do negro é destituída de racionalidade e encarada como um “ser-outro, fortemente trabalhada pelo vazio, cujo o negativo acabava por penetrar todos os momentos da existência” (MBEMBE. 2017. p.28). O idealismo alemão, ao negar a possibilidade de um logos africano, revela para o mundo a falsa ideia de que os africanos eram estátuas sem linguagem nem consciência de si, entidades humanas incapazes de se despir de vez da figura animal com que estavam misturadas.

194- [Wirsahennur] Vimos somente o que a escravidão é no comportamento da dominação. Mas a consciência escrava é consciênci-

de-si, e importa considerar agora o que é em si e para si mesma. Primeiro, para a consciência escrava, o senhor é a essência; portanto, a consciência independente para si essente é para ela a verdade; contudo para ela [a verdade] ainda não está nela, muito embora tenha de fato nela mesma essa verdade da pura negatividade e do ser-para-si; pois experimentou nela essa essência. Essa consciência sentiu a angústia, não por isto ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou (HEGEL, 1992. p. 132).

Para Achille Mbembe, a problemática dos negros e da África passa, principalmente, pelo arruinamento e esvaziamento da razão. Esse processo teria aniquilado a linguagem do africano e a colocado em um espaço aparentemente inacessível, e para o homem branco um povo desprovido de linguagem seria um povo sem capacidade de preservar sua memória. Assim sendo, o colonizador, ao impor sua ontologia e determinar uma única forma Ser e de compreender o mundo, acaba por arruinar a razão, esvaziar a memória e aniquilar a linguagem do africano. Esse aniquilamento da linguagem resultou no que Nelson Maldonado-Torres (2008) chama de “grande catástrofe metafísica” e que leva à ruína a intersubjetividade e a alteridade do não europeu. É importante ressaltar que a escrita sempre se apresentou como um espaço de poder e a partir do processo colonizador esse espaço foi reivindicado como exclusivo pelo europeu.

Isso é o que eu nomeio de catástrofe metafísica, uma catástrofe que é ao mesmo tempo ontológica, epistemológica e ética. A catástrofe metafísica inclui o colapso massivo e radical da estrutura Eu-Outro de subjetividade sociabilidade e o começo da relação Senhor-Escravo. Isso introduz o que eu denominei em outro lugar de diferença subontológica ou diferença entre seres e aqueles abaixo dos seres (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 37).

Essa negação da racionalidade do Ser africano apaga, ao mesmo tempo, a potência humana e a potência divina daquele continente. Ao longo dessa tese, eu busco divulgar as potências humanas e reverenciar as potências divinas presentes nas escritas de mulheres negras. Já expus parte do arcabouço teórico selecionado para esta tese, mas preciso ressaltar que a escolha buscou articular os maiores princípios de vários sistemas filosóficos tanto cronológica como logicamente anteriores ao sistema greco-romano. Achille Mbembe (2017) alerta sobre a necessidade de desconstruirmos a tradição, pois ela, ao construir o discurso da diferença, revela seu caráter inventado e, nessa invenção, a figura do negro só existe como ficção do outro.

Para Mbembe, a África, por muito tempo, só existiu a partir de uma biblioteca colonial e essas narrativas instauradas pelo colonizador ganharam uma força tão estruturante que ainda hoje, quando o negro tenta falar com uma voz autêntica, ainda corre o risco de não conseguir ser ouvido por “expressar-se fora de um discurso pré-existente, que mascara seu discurso, censura-o ou o empurra para a imitação”. Frantz Fanon, ao publicar *Os condenados da terra* (1979), alerta que os africanos devem deixar de olhar e imitar os europeus e seus costumes, devem pautar suas ações em uma postura ética e igualitária, olhando para seu continente e procurando respostas para seus problemas em sua própria história, cultura e filosofia. Ainda nessa travessia memorial, relaciono as perspectivas de tempo existentes no continente africano ao conceito de encruzilhas. É no cruzo exílico que o tempo espiralar e a memória ancestral se cruzam e se confundem. É também na encruzilhada em meio a memórias e esquecimentos que a África, tal qual como a conhecemos, se desfaz e a partir dessa desconstrução do tempo colonial emerge um continente, e mais especificamente uma Nigéria, que é, ao mesmo tempo, ancestral e cosmopolita, uma Nigéria que mergulha no entretempo para se refazer.

Sefi Atta, Chimamanda Ngozi Adichie e Buchi Emecheta ficcionalizam vozes dissonantes de uma ancestralidade que ainda hoje é obrigada a cruzar o oceano, talvez, hoje, não mais nos porões imundos de um navio, mas a sentença ainda é a mesma: a eterna diáspora. São essas vozes forjadas a partir de restos e rastros dispersos pelo mundo que me ajudam a compor um texto-tese que, ao invés de nortear, *suleiam*¹⁷ a minha segunda travessia, que chamarei de conceitual, e isso implica pensar o continente africano e a Nigéria antes, durante e, principalmente, depois da colonização europeia, implica em aceitar que o mundo, o homem e seu intelecto como conhecemos hoje foram forjados a partir da colonialidade; implica em dar protagonismo para a luta da população negra em todo mundo, em garantir os direitos das mulheres negras e dos remanescentes de quilombos; em lutar pelas vidas dos jovens negros e periféricos, que em nosso país, a cada vinte e três minutos, têm suas vidas ceifadas pelo braço armado do Estado. Nessa travessia conceitual, eu proponho a construção de um diálogo entre as beiras e, para construção epistêmica de cada beira, uso as figuras dos òrìsàs Ògún (Ser da beira de lá), Osààla (Ser da entrebeira) e Òsùn e Iyemoja (Seres da beira de cá).

¹⁷O termo *sulear* problematiza e contrapõe o caráter ideológico do termo *nortear* (norte: acima, superior; sul: abaixo, inferior), dando visibilidade à ótica do sul como uma forma de contrariar a lógica eurocêntrica dominante a partir da qual o norte é apresentado como referência universal

No primeiro momento dessa travessia conceitual, eu evoco a presença de Ògùn como logos que constitui a beira de lá e nos ajuda a formular outra episteme capaz de contra-colonizar¹⁸ o mundo. Ògùn é o òrìsà que mostra novas oportunidades. Ele nos dá os instrumentos materiais necessários à nossa sobrevivência, por isso, é reverenciado nessa travessia como nosso herói civilizador. É a partir da evocação de Ògùn que revisitamos o pensamento filosófico iniciado no Egito através da sabedoria kemética. Nesse tópico, busquei visibilizar saberes que nos impulsionam ser um só corpo e uma só mente, saberes que já existiam muito antes da chegada do europeu e que diferentemente do racionalismo binário do colonizador, nos conectam com todos os seres da realidade, da natureza, para, assim, conseguir alcançar o bem viver. Para a filosofia kemética, à medida que o Ser busca conhecer a si e a tudo que o cerca, ele se alinha à vibração existencial do Ser com o todo.

Essa travessia conceitual também me fez navegar pelo movimento da Negritude que tinha como representantes o martiniquense Aimé Césaire e o senegalês Léopold Sédar Senghor, que, com suas respectivas análises acerca do mundo pós-colonial, me ajudaram a perceber como o colonialismo conseguiu se manter ativo em várias dimensões mesmo depois que vários países conseguiram suas independências e decretaram o fim da escravização formal. Esses dois pensadores estavam profundamente dedicados a mostrar as contribuições culturais do negro para a civilização universal e, para isso, reconstruíram as ideias de personalidade africana, alma negra e subjetividade negra, que foram tão caras para a escrita deste texto. Foi nesse mar de conceitos onde conheci novas correntes epistemológicas que busquei agenciar uma teoria que sustente a ideia de uma ontologia, uma episteme e uma estética negra. Nesse mar de conceitos, agenciei vozes outras nascidas pelas beiras de cá, vozes como as do argentino Enrique Dussel, do peruano Aníbal Quijano e dos Porto-riquenhos Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfóguel, vozes do sul que, ao construírem e divulgarem o paradigma decolonial, me ajudaram a construir outro arcabouço teórico pensado a partir do local. Se na margem de cá do Atlântico ecoam as vozes dos decolonialistas do sul, na margem de lá, em solo africano, ouvi as vozes de autores nativos e contracoloniais, autores que escrevem a partir de um paradigma afrocentrado buscando recentralizar o continente africano, dentre eles estão nomes como os de Molefi Kete Asante,

¹⁸ Usaremos a categoria Contracolonial para ilustrar a luta de teóricos africanos que publicam a partir da própria África. Assim como o projeto decolonial desenvolvido na América do Sul o contracolonialismo objetiva libertar a produção de conhecimento da episteme eurocêntrica. Nesse sentido as perspectivas contracoloniais se diferenciam das anticoloniais, uma vez que as primeiras veem a hegemonia europeia como sendo a base do imperialismo ocidental.

Achille Mbembe, Marcien Towa, Oyèrónké Oyěwùmí, Ngugi wa Thiongo, Sophie Oluwole, Mogobe Bertrand Ramose.

Esse ecoar de vozes que reverbera entre o passado e o presente; entre o lá em África e cá América do Sul foi o ponto de encontro entre o movimento das águas salgadas do mar na figura de Iyemojà e das águas doces dos rios na figura de Òsùn e, nesse desembocar movente de palavras-águas, nesse reencontro líquido entre o fluvial e o marinho emergiu algo único que me possibilitou pensar o devir-negro no mundo. Essas confluências de águas-conceituais me permitiram visibilizar um projeto teórico e transformá-lo como disse Maldonado-Torres ao apresentar suas dez teses sobre a analítica da colonialidade e da decolonialidade. Em sua nona tese, Torres (2018) comenta que a decolonialidade envolve um giro epistêmico, ético-político e ontológico organizado de forma coletiva.

A decolonialidade, entretanto, não é um projeto de salvação individual, e sim um projeto que aspira “construir o mundo do Ti”. O pensamento, a criatividade e a ação são todos realizados não quando se busca reconhecimento dos mestres, mas quando estendemos as mãos aos outros condenados. São os condenados e os outros, que também renunciam a modernidade /colonialidade, que pensam, criam e agem juntos em várias de comunidade que podem perturbar e desestabilizar a colonialidade do saber, do poder e ser, e assim mudar o mundo. A decolonialidade é, portanto, não um evento passado, mas um projeto a ser feito. (MALDONADO-TORRES, 2018. p. 50).

Essa foz conceitual criada entre o encontro dos conceitos de lá e de cá me mostrou outras possibilidades de margens e, parafraseando Guimarães Rosa, me lancei a pensar a partir de uma terceira margem que não está situada nem na beira de lá, nem na beira de cá. Uma margem situada nas águas que não param, uma margem que é fluxo contínuo e sem beira onde o pororocar entre o eu-água salgada e o eu-água doce são parte de um mesmo fenômeno chamado contracolonização. Essa travessia que une o mar e o rio começa com o pensamento pós-colonial e avança para ganhar força da atitude decolonial, transformando-se em um conceito-ação que quebra os grillhões epistêmicos e estéticos impostos às mentes, aos corpos negros e aos povos originários pelo eurocentrismo, transbordando em afrocentricidade. Trata-se, portanto, de uma travessia que, além de conceitual, se projeta como atitudinal.

Ainda nessa travessia conceitual, abordo alguns engendramentos teóricos que precisam ser introduzidos quando me debruço sobre a reconstrução de um Devir negro no mundo assentado na escrita de mulheres negras, dentre eles estão as noções de gênero, raça

e classe muito bem detalhadas por autoras como Angela Davis, em sua obra *Mulheres, raça e classe* (2016); Patricia Hill Collins, em seu *Pensamento Feminista Negro* (2019); Audrey Lorde, que em seu aclamado livro *Sou sua irmã: Escritos reunidos e inéditos* (2020) apresenta suas várias faces identitárias de mulher lésbica, negra, feminista, guerreira, poeta, mãe. Minha tese, assim como a escrita teórica dessas mulheres pretas citadas acima, parte da certeza de que não existe uma mulher negra universal, uma vez que essas identidades femininas e negras sofrem diferentes atravessamentos de gênero, raça e classe. Assim, minha pesquisa reconhece e respeita a natureza transitória do eu e como disse Carla Akorirene:

Carregamos escassez e águas com temperaturas diferentes, fluxos lunares minguados e de maré cheia, incapazes de saciar a sede duma dignidade interrompida. Salgadas, adoçadas, densas e rasas, somos profundamente intrecruzadas pelo racismo-machismo- adultismo e, por vezes, pelas nossas intelectualidades desaplaudidas (AKOTIRENE. 2019).

Pensar esse Devir negro a partir de vários atravessamentos me mostrou que, como disse Jurema Wernek, “nossos passos vem de longe” e é nessa certeza que procurei também chamar para meu texto-tese as escritas afetivas de Bel Hooks (2018), Françoise Verges (2020), Grada Kilomba (2019), Lélia Gonzales (2006) e Conceição Evaristo (2019), mulheres pretas que me ensinaram que nossa luta é coletiva e também pode ser afetuosa e através de suas palavras-afago pude construir novas ferramentas de análise para investigara escrita literária de Sefi Atta, Chimamanda Ngozi Adichie e Buchi Emecheta. Pensando em como o afeto nos faz mais forte e nos irmana, percebi que essas três nigerianas ao publicarem e servirem de inspiração umas para as outras conseguiram vencer o apagamento, narrando memórias indizíveis que, talvez, só a ficcionalização consegue dar conta ao transformar em Literatura. Mas, ainda há um longo caminho, pois muitas vozes ainda seguem silenciadas mesmo na era da comunicação, até porque a crítica ainda carece de categorias epistemológicas que contemplem os atravessamentos da escrita periférica, uma vez que a crítica literária imposta pelo cânone ocidental não é suficiente para analisá-las. Essa insuficiência analítica da crítica literária, na maioria dos casos, não se dá por falta de literariedade nos textos de autoras negras ou por ausência do elemento estético. Ela acontece porque ao negro fora, em especial aos corpos femininos, historicamente, relegado o lugar do não-Ser, do não-Eu. Uma escrita que, como nos disse Grada Kilomba (2019), foi silenciada por uma máscara de metal.

Tal máscara foi uma peça muito concreta, um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do *sujeito negro*, instalado entre a língua e o maxilar e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores *brancos* para evitar que africanas/os escravizadas/os comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura. Nesse sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/os “*Outras/os*”: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar? (KILOMBA, 2019, p. 33)

Chimamanda, Sefi e Buchi rompem o silenciamento imposto pela máscara e usam a escrita como forma de reatualizar uma experiência comum, mostrando, através do texto ficcional, que a Literatura consegue não só romper o silêncio, mas subverter a voz e nos apresentar “verdades que tem sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas em segredo” (KILOMBA, 2019, p. 41). Ainda nessa travessia conceitual, o diálogo entre as beiras, das quais falei, começa com a beira de lá a partir da figura do òrìsà Ògùn como um logos, percorro às entrebeiras enquanto espaço físico e metafísico e uso a figura do òrìsà Osààla como um Ser que nos ensina que ser todo é ser parte. É em Osààla que o Devir adquire a potência do asè e passa a existir como palavra. Já na beira de cá, uso a figura das òrìsà Òsùn e Iyemojá para pensar a escrita das três autoras como uma experiência estética e como uma luta feminina por direitos. É importante ressaltar que essas quatro cosmogonias se movimentam conjuntamente, uma corroborando com a outra de forma indissociável.

Minha terceira Travessia foi ficcional e nela avanço na análise dos romances escolhidos como objeto dessa pesquisa. Nessa travessia, a palavra ficcional será a pedra de toque entre uma Nigéria que foi e uma Nigéria que quer ser, emergindo como possibilidade de Devir. Nessa travessia, mais do que construir uma análise teórica acerca dos romances, busquei visibilizar uma escrita negra e literária contracolonial, uma escrita carregada de marcas orais e que me ajudou a pensar para além dos arquétipos identitários criados pelo ocidente. Uma produção literária que nos permite estabelecer um diálogo entre o feminismo negro da beira de cá e o mulherismo africano da beira de lá. Nessa terceira travessia, procurei me distanciar do mito grego e me aproximar do pensar kemético. Nesse capítulo, analisei o romance *Americanah* e a escrita de uma mulher nigeriana e negra, atravessada por uma

diáspora voluntária que me possibilitou interrogar as identidades negras fora do continente africano e como tais interrogações constituem a construção de novas subjetividades.

Durante essa travessia ficcional, também analisei como o romance *As Alegrias da maternidade*, da nigeriana Buchi Emecheta, nos mostra literariamente como a luta feminista ainda está dividida em ilhas e como muitas dessas ilhas não conseguem servir de porto seguro para os corpos das mulheres negras. É importante refletir que se não há porto seguro para os corpos negros, onde tais corpos aportarão suas subjetividades?

Em resposta à pergunta acima, durante a travessia ficcional que analisou o romance *Tudo de bom vai acontecer*, de Sefi Atta, explorei como o corpo da mulher negra ainda habita um não-lugar e, ao mesmo tempo, ele, às vezes, é o único porto onde a subjetividade consegue atracar. Ainda nessa travessia, usei o que Ama Mazama (2003) chamou de imperativo afrocêntrico para agenciar dispositivos teóricos através das òrìsà Òsùn e Iyemojá. Foi a partir desse universo de revelação e verdades fantasiosas através dos mitos que me propus a repensar o feminino, abandonando a ideia de mera oposição ao masculino e chego, mais uma vez, à figura de Òsùn, a rainha das águas doces que carrega consigo seu abebé¹⁹. A senhora das águas doces representa a primeira ruptura do silêncio feminino ao reivindicar o devido reconhecimento durante o recebimento das oferendas, ela também é a única òrìsà que, assim como Osáàla, detém a arte de ler o destino nos búzios e, com isso, conhece os segredos do Ifá.

Nas cosmogonias iorubás alguns itãs retratam Òsùn como mensageira de Olódùmarè²⁰, portadora de uma cosmopercepção²¹ capaz de nos ajudar a conhecer o mundo

¹⁹Ababé ou Abebê é um objeto da religiosidade iorubá, que consiste em um emblema das Iás, Oxum e Iemanjá nas religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda. Orixás das águas, Oxum dos rios e cachoeiras e Iemanjá do mar portam o abebê como acessório indispensável na sua indumentária cerimonial. Feitos de latão, o de Oxum costuma ser dourado e o de Iemanjá prateado.

²⁰No sentido mais profundo, Olódùmarè significado de “Eu sou aquele que é”; o nome designando o próprio serdas coisas em sua manifestação plena e em sua relação com o Universo. Ele é a força criativa central. Para os Yorubá, Olódùmarè concebeu o Universo em um êxtase de si mesmo e, por isso tudo que ele criou, tem suas raízes no futuro, pelo qual ele vive. O mundo é inquieto porque foi criado dinamizado só podendo existir em evolução. Sua perfeição aparece desde a origem. A criação se realiza numa ascensão espiritual progressiva, desde a matéria dita inanimada até atingir, no homem, a dignidade da consciência, que está muito além da questão da cor de sua pele, ou sua raça.

²¹Termo usado e traduzido por Wanderson Flor do Nascimento da expressão “world-sense” por “cosmopercepção”, no texto *Visualizando o Corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos de Oyèrónké Oyèwùmí*, por entender que a palavra “sense”, indica tanto os sentidos físicos, quanto a capacidade de percepção que informa o corpo e o pensamento. A palavra “percepção” pode indicar tanto um aspecto cognitivo quanto sensorial. E o uso da palavra “cosmopercepção” também busca seguir uma diferenciação – proposta por Oyèwùmí – com a palavra “worldview”, que é, usualmente, traduzida para o português como “cosmovisão” e não como “visão do mundo” (N. da T.).

de um modo diferenciado. Òsùn, que não por acaso também é dona de minha cabeça, ao longo da tese é percebida como uma epistemologia inscrita no próprio corpo feminino e também como uma experiência estética distinta da ocidental, pois, se o ocidente parte do espelho de narciso, aqui partiremos do abebé de Òsùn e ele, além de refletir o corpo negro, também é arma que protege tal corpo dos perigos. Essa travessia ficcional nos colocou a navegar no oceanodo corpo-linguagem. É nesse oceano que ultrapasso a barreira da ação e transformo a travessia em ato, ou seja, deixo de fazer a travessia para ser a própria travessia. Nesse sentido, entendo que contar uma história ou redigir uma tese é ser a própria travessia. Nesse capítulo, me dedico a construir uma escrita que se faz corpo e como corpo feito se refaz na alteridade. Ao escrever essa tese, eu permiti que minhas vivências aflorassem enquanto palavras e brotasse como tese-*escreviente*. Desde a graduação em Letras e em Filosofia que me acostumei a ver o mundo ser explicado através do mito grego, até mesmo a ideia de devir me foi primeiro apresentada a partir dos escritos heideggerianos, nos quais o Ser era apresentado da seguinte forma.

A questão do ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas. Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e em distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido de maneira suficiente, o sentido do ser nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental (HEIDEGGER, 2004. p. 37).

Foi só a partir dos aprofundamentos teóricos feitos com o intuito de fundamentar esta tese que comecei a acessar outros dispositivos teóricos agenciados pelo continente africano desde a antiguidade. Dentre esses vários agenciamentos está o estudo do Ser a partir da filosofia kemética, um pensar que é corpo e coração pulsando interligados com a espiritualidade, como ressalva o filósofo Teófilo Obenga ao ser citado em um texto de Katiúscia Ribeiro, no qual, a partir da visão de Obenga, ela apresenta o conceito de maat intimamente ligado ao exercício rekhético, isto é, filosófico. O pensamento de Obenga, bem como o conceito de maat são amplamente explorados por Katiúscia Ribeiro em seu texto *Rekhet: Um exercício que transcende o ato de filosofar*.

Maat é pertinente a todas as esferas da realidade, a divina ou a sagrada, a cósmica, a física, a política e a familiar. [...] Essainclusividade faz dela um todo ordenado e esteticamente coerente; é por isso que Maat também significa a ordem da totalidade da existência. Assim, tudo no universo que

é real e ordenado é a expressão ou manifestação de Maat (OBENGA apud RIBEIRO, 2004, p.24-25, grifo nosso).

É partindo dessa noção de maat, explicada por T. Obenga, que busco os saberes das casas de minas, instituída aqui, no Maranhão, e de seus òrìsà para, através de palavras carregadas de asè, explicar a possibilidade de um Devir negro concreto no mundo que habitamos. Retomo uma razão outra que se fez verdade na ação de meus ancestrais e escavo quase que de forma arqueológica as memórias originárias que foram soterradas pelo processo de colonização e que estão difusamente presentes nas narrativas de Buchi Emecheta, Chimamanda Ngozi Adichie e Sefi Atta. Se o Ser heideggeriano é princípio inteligível, nossos itãs²² e orikis²³ são também um discurso de verdade e, no ato de contá-los, nós recriamos o mundo e recriamos nossa linguagem.

É importante ressaltar que toda travessia precisa de um porto e nesse texto-tese o nosso porto é o corpo escrito e literário de Chimamanda Ngozi Adiche, Sefi Atta e Buchi Emecheta. É a partir dos três romances que vislumbro um mundo-porto, um corpo-porto que me foi negado. Um mundo onde meu Ori não se reduz à mera ação espiritual. Ele me permite acessar minha herança ancestral e me faz caminhar sem medo pelos caminhos das encruzilhadas de Èsù, me faz referenciar a disposição civilizatória de meu pai Ògùn, me faz beber das águas de minhas mães Òsùn e Iyemojá, e me ajuda a reconhecer a disposição criadora de Osààla. Nesses cruzos, nessa batalha civilizatória, nessas águas e nessa disposição criadora, eu me permiti revisitar as memórias dos meus para, assim como a rainha Agontimé, me (des)fazer em palavras. É como filha de Òsùn e Ògùn que alinho minha escrita teórica e sendo filha dessa água doce que me nutre, me molda e me dá força, eu me uno a essas três autoras negras nascidas na Nigéria, na outra beira do Atlântico, e começo minhas travessias escritas.

²²O Itan é o conjunto de mitos e lendas do panteão africano

²³Oriki é o canto para chamar a si um deus iorubano (o orixá) através de uma síntese 'ideogramática' de seus atributos.

2. TRAVESSIA MEMORIAL: a África na encruzilhada dos tempos



To bem de baixo
pra poder subir
To bem de cima
pra poder cair
To dividindo
pra poder sobrar
Desperdiçando
pra poder faltar
Devagarinho
pra poder caber
Bem de leve
pra não perdoar
To estudando
pra saber ignorar
Eu to aqui comendo
para vomitar
Eu to te explicando
pra te confundir
Eu to te confundindo
pra te esclarecer
To iluminado
pra poder cegar
To ficando cego
pra poder guiar
Suavemente
pra poder rasgar
Olho fechado
pra te ver melhor
Com alegria
pra poder chorar
Desesperado
pra ter paciência
Carinhoso pra poder ferir
Lentamente pra não atrasar
Atrás da vida pra poder morrer
Eu to me despedindo pra poder voltar
(Tom Zé).

Nesse capítulo, agencio noções de tempo que escapam da cronologia ensinada pela física moderna e ocidental. Em muitas culturas africanas, as noções de tempo têm como princípio básico o movimento espiralar, onde tempo e memória são imagens que se refletem entre si. Na cultura iorubá, por exemplo, essas duas noções de tempo e memória estão ligadas enquanto fundamento para a composição da ancestralidade. Ocorre que, antes de apresentar todo e qualquer agenciamento teórico, ainda mais em se tratando do conceito de tempo, é necessário me colocar na encruzilhada e pedir licença para Èsù, pois ele deve sempre comer primeiro. Ele é o dono da encruzilhada, o guardião dos caminhos, o mensageiro que faz a ponte entre o orun e o aiye, o òrìsà da comunicação e, como tal, está intimamente ligado ao tempo.

Evocar Èsù em um texto-tese é também uma forma de lembrar que minha escrita não nasce no ambiente acadêmico, mas no sonho de meus ancestrais com as palavras sopradas através da inteligibilidade dos òrìsà. Esse texto, mesmo sendo a conclusão de um doutorado, busca, de alguma forma, libertar-se do academicismo que, de tanto usar alguns conceitos, acaba por esvaziá-los, isso porque por muito tempo o ambiente acadêmico privilegiou o discurso eurocentrado e propagou tendências intelectuais que objetivavam negar a subjetividade, a identidade, a linguagem e a autoridade simbólica do imaginário coletivo de todos os ditos diferentes. Por esse motivo, dar voz a Èsù através de minha escrita é também uma forma de propagar um Devir negro que, de alguma forma, também repousa na figura deste que é considerado o mensageiro do orun e o movimento do ayè.

Èsù é a divindade que durante a pesquisa me ajudou a pensar o tempo como uma possibilidade epistemológica grafada no corpo e no movimento, pois, como diz Leda Maria Martins (2016), o que no corpo e na voz se repete é também uma episteme. Na cultura iorubá, a ideia de criação e espaço incriado não são antagônicas e Èsù é percebido como espaço primeiro, o incriado. Nessa percepção, a matéria não substituiu o espaço de Èsù, mas sim é extraída dele e o incriado continua a existir por entre a matéria. Ainda, segundo Leda Maria Martins (2016), os povos negros se constituem a partir de múltiplos saberes, culturas diversas, onde espaço, tempo e memória constituem caminhos de uma mesma encruzilhada.

A encruzilhada é o lugar sagrado das intermediações entre sistemas e instâncias de conhecimentos diversos, sendo frequentemente traduzida por um cronograma que aporta para o movimento circular do cosmos e do espírito humano que gravitam na circunferência de suas linhas de intersecção. [...] Base de pensamento e de ação, a encruzilhada, agente

tradutório e operador de princípios estruturantes do pensamento negro, é cartografia basilar para a constituição epistemológica bazilada pelos saberes africanos e afrodiaspóricos. E nos oferece a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emerge dos processos de inter e transculturais, nos quais se confrontam e se entrecruzam – nem sempre amistosamente – práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos, enfim (MARTINS, 2016, p. 42).

A encruzilhada, enquanto episteme ancestral, coloca o continente africano em um lugar de centramento e descentramento, onde coabitam um tempo ancestral, um tempo histórico, um tempo da lembrança e um tempo do esquecimento. É nesse lugar de interseções que reside o senhor dos caminhos, das portas e das fronteiras e, por isso, é ele que, na cultura iorubá, é o responsável por assentar a ontologia do tempo, conseguindo, enquanto movimento, curvar-se simultaneamente para frente e para trás formando um espiral.

O continente africano, assim como todos os outros, também é portador de uma memória histórica, ocorre que a partir do colonialismo essa memória se fundiu com a escrita, alcançando um lugar privilegiado em relação à oralidade. A memória escrita organizou uma vasta biblioteca colonial que selecionou muito bem o que poderia ser ou não ser lembrado através da história oficial. Paul Ricouer (2007) foi um que, ao discorrer sobre tempo e memória, afirma que o tempo é capturado pela palavra e que todas as culturas inscrevem sua concepção de tempo através da palavra. Ocorre que, em África, também há um tempo ancestral que antecede os fatos históricos e fundamentam outras memórias que só podem ser acessadas a partir da ancestralidade, como lembra Leda Maria Martins: “Antes de uma cronologia, o tempo é uma ontologia, uma paisagem habitada pelas infâncias do corpo, uma andança anterior à progressão, um modo de predispor os seres no cosmos. O tempo inaugura os seres no próprio tempo e os inscreve em suas rítmicas cinesias” (MARTINS, 2016, p. 12).

A vivência da ancestralidade marca uma vivência temporal. Nesse sentido, saudar Èsù nesse texto é a possibilidade de reverenciar seres, que, segundo Fábio Leite (2008), existem a partir de uma fusão entre sua condição natural-social e sua condição pré-ancestral e essa fusão dá a esse sujeito a condição de ancestral. A encruzilhada exulica permite trazer para o centro do debate, memórias, valores culturais e narrativas que contracolonizam o pensar e provocam importantes fissuras na matriz colonial de poder, naturalizando os saberes pretos ancestrais através de expansões rizomáticas que restituem esquecimentos.

Foi pensando na figura de Èsù como um logos, uma episteme criadora, que comecei a delinear os tempos que compõem as narrativas de Buchi Emechetta, Chimamanda Ngozi

Adichie e Sefi Atta, um tempo que se relaciona com a oralidade e com o corpo e que, talvez, por isso, se distancie do tempo pensado pela crítica literária ocidental, onde a temporalidade representa uma instância narrativa, subordinada a uma função da narração.

É a partir da encruzilhada enquanto lugar sagrado, filosófico, epistêmico e metafísico que reivindico através desta tese o direito à memória, uma memória que, como disse Fanon (1952), em *O fato da negritude*, está instalada em um entretempo que não segue a mesma linha de historicidade traçada por filósofos como Hegel e Marx, e, assim como fez Homi Bhabha, em *O local da cultura*, ao analisar a obra de Fanon, também me recuso a perceber o devir negro transcrito de forma caleidoscópica por três mulheres negras como “[...] sujeito que habita um passado do qual o branco é o futuro” (BHABHA. 2013. p. 373), ou seja, me recuso a pensar a memória a partir de uma historiografia colonial que desautorizou o saber ancestral dos sujeitos negros e instituiu uma África que só passara a existir a partir do olhar europeu. Foi caminhando em direção ao centro da encruzilhada, não metafórica, mas epistêmica, que analisei a escrita das nigerianas Buchi Emecheta, em *As alegrias da maternidade*, Sefi Atta, em *Tudo de bom vai acontecer* e Chimamanda Ngozi Adichie, em *Americanah*, uma encruzilhada que corta o continente africano ligando as experiências vividas pelo corpo, um corpo onde a palavra se inscreve através da realidade. Essa encruzilhada-tempo permitiu-me uma movimentação através do passado, do hoje e da possibilidade do que chamo de amanhã, um tempo que tem como operador conceitual a ancestralidade.

Um antigo itã conta que Èsù é o òrìsà que mata o pássaro ontem com a pedra que atirou hoje. Ele é o princípio dinâmico do mundo, responsável por estabelecer a comunicação entre homens e deuses, entre o orun e o aiyé. Esse itã mostra os perigos de se pensar o tempo como um conceito linear e puramente newtoniano. Mostra também a fragilidade das universalizações pensadas a partir da modernidade e, principalmente, mostra, como disse Henrique Freitas, que o arco quântico pensado por Albert Einstein é, antes de tudo, um pressuposto ancestral que antecede o próprio campo da física.

Os nagô, no culto a Orunmila, aprenderam a olhar por sobre a ponte de Einstein-Rosen através do òpèlè-Ifá e mover-se em termos tópicos entre o àyè e o òrun, ou ainda em termos cronotópicos entre o ontem, o agora e o que quer que seja o futuro. Por isso, jamais o jogo de Ifá deve ser confundido na tradição iorubana com um mero processo mágico, divinatório ou religioso: seus princípios éticos, estéticos, epistêmicos e cosmogônicos, como na ciência de Einstein ou mais contemporaneamente de Stephen Hawking, o arqui-genealogista do tempo, ancoram-se em

rigorosos princípios da matemática, mas também da biologia, da farmacologia natural, da literatura, da história, da antropologia, da sociologia, da medicina tradicional, de diversas áreas e da própria Física Quântica (africana), para que possa erigir da ecologia do consulente nestes e/ou noutros tempos-espacos, ou, se preferir, do mundo particular que constitui cada pessoa ante Ifá na rede material/metafísica indissociável em que ela se insere (FREITAS, 2016. p. 24).

Em seu tempo-quântico africano, Èsù também organiza e desorganiza os acontecimentos, mas a desorganização, o caótico, o está perdido pelos caminhos das encruzilhadas pode assumir tanto um local de desespero quanto de potência criadora. O itã da pedra de Èsù revela que tal òrìsà não obedece a linearidade do tempo e que algo feito ontem pode ser alterado hoje por ele. Felipe Areda (2008), em seu texto *Exu e a reescrita do mundo*, apresenta outro itã sobre a criação do mundo e a função de cada ser, tal ensinamento revela a importância da presença de Èsù enquanto ser criador. Nessa cosmologia Obàtálà²⁴, depois que criou o mundo, resolveu descansar. Èsù, que ficara responsável por vigiar, começou a trocar tudo de lugar, transformou as mulheres em guerreiras, algo que não estava determinado na criação de Obàtálà. Èsù dizia: “Lugar de mulher não é em casa cuidando de filho. Mulher tem que ser valente, ir pra caça, ir pra guerra, tem que trocar no mercado.” Quando Obàtálà acordou, tentou impor o equilíbrio, mas “Èsù já tinha colocado o movimento no mundo”, esse mito mostra que ele é também força transgressora que reposiciona os seres no mundo.

Na cultura iorubá, há muitos Èsùs e cada ser vivente possui seu próprio Èsù, por isso ele é considerado o dono dos corpos. Nos corpos, a palavra se inscreve e dinamiza a vida. É no cruzo de Èsù que tudo se interliga. Há muitas histórias sobre a figura desse òrìsà, em uma das muitas cosmogonias iorubá, vemos Èsù como filho caçula de Òrùnmílá²⁵ e Iyemojá²⁶, que, por sua natureza brincante, possui uma fome incontrolável, ele é aquele que tudo devora e, por isso, deve comer primeiro. A fome do dono das encruzilhadas nos ajuda a pensar o mundo a partir de seu cosmopaladar²⁷, nesse sentido, em Èsù, comer é metáfora para

²⁴Foi o primeiro a ser criado por Olodumaré, o deus supremo. Foi encarregado por Olodumaré de criar o mundo com o poder de sugerir (àbà e o de realizar (àse), razão pela qual é saudado com o título de Aláàbàlâase. (VERGER, 2018. p. 258)

²⁵ É na tradição de Ifé, o primeiro companheiro de Odùduà, quando de sua chegada em Ifé. (VERGER, 2018. p.132)

²⁶ Cujo o nome deveria ser Yèyéomoejá (mãe cujos os filhos são peixes), é o orixá dos Egbá, uma nação iorubá outrora na região de Ifé e Ibalan. (VERGER, 2018. p. 196)

²⁷ Conceito pensado pelo professor Renato Nogueira como dispositivo teórico para pensar o mundo.

conhecer e conhecer é ser nutrido pelo mundo, como propôs Renato Nogueira em seu texto “*Exu, a infância e o tempo: Zonas de Emergência de Infância (ZEI)*”.

Cabe perguntar: como pode comer tanto e ainda assim, querer continuar comendo? Como explicar que a sua barriga não acumula nada e não fica cheia? Porque o seu modo de vida é brincante. O ato de comer indica aqui a capacidade de brincar com objetos e pessoas. Exu nunca se cansa de brincar. O ato de comer aqui ultrapassa o significado estrito de alimentar-se com comida. Em termos filosóficos afroperspectivistas, comer é buscar o sabor das coisas, fazer a digestão das coisas para incorporá-las. [...] Por isso, por onde Exu passa as coisas são devoradas por um desejo de conhecer. Exu é a vida em estado de infância, isto é, curiosidade pelo mundo. O ato de comer tudo indica o desejo por descobrir o sentido das coisas (NOGUEIRA. p. 538, 2020).

Essa fome antropofágica de Èsù lembra também a cosmogonia do povo banto-congo descrita na obra *African Cosmology of the Bantu-Kongo: principles of life & living*²⁸ (2001), de Bunseki Fu-Kiau, um povo que, com facilidade, absorve os conhecimentos de outras etnias, misturando-os com os seus saberes e dessa junção entre o que é do outro e o que é meu nasce algo novo. As narrativas e cosmogonias acima justificam e elucidam minha escolha pela figura de Èsù enquanto operador teórico, pois a sua natureza antropofágica de nutrir-se do mundo revela que, enquanto episteme, é uma forma de conhecer tão válida quanto qualquer outra, sua fome se faz voz, “é o mensageiro, aquele que avisa, alerta, prevê, aconselha. Todos os caminhos de Ifá falam através da boca de Èsù”. A presença transgressora de Èsù, sua fome de conhecimento, suas encruzilhadas, estão, de alguma forma, presentes nas narrativas das três autoras negras que compõem o corpus dessa pesquisa, constituindo caminhos que ora são narrados num espaço-tempo e apresentam a partir de personagens ficcionais a história da Nigéria durante o século XX, ora apresentam caminhos trilhados por subjetividades ficcionais que não obedecem a linearidade e só podem ser lidos a partir de um tempo ancestral, um tempo espiralar que curva-se ao passado, permitido que o que foi torne a ser. Como fica claro no fragmento do romance *As alegrias da maternidade*, de Buchi Emecheta.

Semanas mais tarde, Nnu Ego entrou em trabalho de parto. O menino que ela teve chegou ao mundo exatamente na mesma hora da madrugada em que seu pai morrerá. Ela queria dar a ele o nome do pai, mas não sabia como dizer isso à gente de Nnaife, temendo que a considerassem uma

²⁸Cosmologia Africana do Bantu-Kongo: princípios da vida e do viver

mulher ultracivilizada, dessas que escolhem sozinhas os nomes dos filhos, só porque o marido estava lutando uma guerra. Era uma preocupação desnecessária. Bastou olhar para a criança de corpo alongado e pele seca deitada sobre a folha de bananeira para que Adankwo, a esposa Owulum mais velha, que auxiliou no parto exclamasse:

“É Agbadi! Ele está de volta!”

O ruído despertou todos que dormiam, assim como a morte de Agbadi despertara a todos em Ogboli apenas algum tempo antes. As pessoas correram, dizendo: “Bem-vindo, pai”. (EMECHETA, 2018. p. 219-220)

Os sujeitos elaborados a partir da escrita ficcional de Emecheta, Adichie e Atta habitam uma temporalidade que não se enquadram nos universalismos da modernidade. São sujeitos que interrompem o esquema dialético hegeliano e retornam à encruzilhada guardada por Icorita Metá²⁹, habita lugares outros de plurisingularidade, provocando o abandono dos binarismos e “destruindo dois esquemas de tempo nos quais se pensa a historicidade do humano, rejeitando o ‘caráter tardio’ do homem negro” (BHABHA, 2013.p. 275). Ao pensar essa escrita-tempo-encruzilhada nos três romances, penso também um sujeito negro que, enquanto ficcional, consegue, como disse Walter Benjamin, “escovar a história a contrapelo” e nos faz repensar e passado.

Na encruzilhada onde tempo e memória se inter cruzam, Èsù, enquanto mensageiro, nos convida a pensar a palavra como filtro da memória. Para A. Hampaté Bâ (1998), há uma indissociabilidade entre a palavra proferida o ser que a profere e a memória coletiva. Ao escrever sobre a relação palavra e memória em *A tradição viva*, o autor afirma que “o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é”. Essa fala de Bâ dessacraliza a escrita e faz ruir uma das prisões mais eficazes construída pelo colonialismo, pois o domínio da escrita pelo colonizador foi fundamental para perpetuar os sistemas de opressão no continente africano. Nesta pesquisa, Èsù é caminho epistêmico que anima a linguagem e reencanta a palavra preta, permitindo criar e interpretar a palavra de formas que a crítica literária canônica e eurocentrada jamais conseguiria, pois a palavra africana é a própria experiência, algo semelhante ao que Evaristo cunhou como escrevivência.

“O que quero dizer é que crioulo é uma palavra que existe. As pessoas usam, ela faz parte dos Estados Unidos. Já causou muita dor às pessoas e eu acho um insulto censurar”

“Bem, disse a professora Moore, olhando em volta como quem busca ajuda.

²⁹ Nome dado a encruzilhada de três caminhos no Brasil

A ajuda veio de uma voz rascante no meio da sala. “Bem, é por causa da dor que essa palavra causou que não se deve usá-la!”[...]

“A questão é que toda vez que você fala essa palavra, isso machuca os afro-americanos”, disse o menino pálido de cabelos bagunçados na frente da sala. [...]

“Mas isso é negar a realidade. Se a palavra foi usada dessa maneira, então deve ser representada assim nos filmes. Esconder isso não vai mudar nada”. (ADICHIE. p. 151, 2014)

Florence Marie Dravet (2015), em seu artigo intitulado *Corpo, linguagem e real: o sopro de exu bará e seu lugar na comunicação*, diz que “mesmo o silêncio de Èsù carrega em si toda a potencialidade de sua fala. Falar a partir da encruzilhada, portanto, possibilita uma troca entre informações atmosféricas (do ambiente) e informações viscerais (da interioridade), pelo viés de algo móvel, fluido, dinâmico” (DEAVET, 2015. p. 35). As escritas de Chimamanda, Sefi e Buchi são compostas por esses caminhos dinâmicos e movediços, por isso são narrativas repletas de não ditos, de imagens ficcionais do passado e também do futuro que contam histórias paralelas costuradas por dentro da narrativa, imagens que dão conta de experiência vividas por um Ser negro que paira sobre a narrativa, uma cena que descreve o metrô, por exemplo, é mais que uma descrição do ambiente, é um espaço onde os Ser negro silenciado também conta uma história e no seu contar permite que conheçamos sua psique e, através da experiência ficcional descrita, nos reconhecemos. A presença desse Ser negro-narrador nos faz perceber que o passado, mesmo o imemorial, é constituição fundante do que está sendo contado. As palavras dos narradores transformam-se em corpo concreto que rompe o silenciamento através de um movimento constante dentro do espaço ficcional criado por essas três mulheres. Em uma cena do romance *Americanah* (2013), Chimamanda ficcionaliza a experiência de imigrante ilegal vivida pela personagem Obinze e permite que venha à superfície outra narrativa contada por um Ser negro que viu sua terra ser colonizada e, a partir disso, foi condicionado a se ver desde pequeno como um estrangeiro de sua própria terra, desejando ser o outro e viver como o outro.

Alexa, os outros convidados e talvez até Georgiana, todos entendiam o que era fugir de uma guerra, do tipo de pobreza que esmagava a alma das pessoas, mas não conseguiam entender a necessidade de escapar da letargia opressiva da falta de escolha. Não conseguiam entender por que pessoas como ele, criadas com todo o necessário para satisfazer suas necessidades básicas, mas chafurdando na insatisfação, condicionadas desde o nascimento a olhar para outro lugar, agora estavam resolvidas a fazer coisas perigosas, ilegais, para poder ir embora, sem estar passando fome,

ter sido estupradas nem estar fugindo de aldeias em chamas. Apenas famintas por escolha e certeza (ADICHIE, 2013. p. 299).

Obinze é um personagem que habita a encruzilhada, estando sempre a trilhar caminhos físicos e não físicos. É um personagem construído a partir do silenciamento imposto pelo colonizador, mas que também carrega a voz do Ser-narrador que não foi colonizado. Essa estratégia de construir personagens que carregam o dito e não dito é uma forma diferenciada que muitos autores africanos encontraram para demonstrar a existência de um logos africano. Há uma preocupação, em especial nos escritores negros, em existir também como palavra. Adichie demonstra uma preocupação em dar corpo às palavras e esse corpo-palavra é habitado pelo passado, pelo presente e pelo futuro, um corpo-palavra que cultiva a oralidade e possibilita a criação de outras narrativas contadas a partir das não-palavras, essas possibilidades narrativas coabitam dentro do romance. Essa preocupação com a linguagem será aprofundada no capítulo posterior quando tratarei da linguagem como agenciamento do devir negro. Aqui, minha intenção é demonstrar que as cosmologias de Èsù enquanto operador teórico são capazes de fundamentar uma crítica literária diferenciada, uma crítica que emerge com a cultura do povo preto e, por isso, consegue interpretar uma escrita porosa, que, em sua circularidade, exulica consegue ser refúgio das vozes pretas no mundo.

A cosmopercepção africana iorubá toma o corpo em movimento como elemento fundamental para perceber o que Eduardo Oliveira e Leda Maria Martins tratam como tempo espiralar. O corpo animado por Èsù, ao ser colocado na encruzilhada do tempo, se curva para trás e entra em contato com a ancestralidade, se curva pra frente e formula imagens do amanhã onde o corpo negro não é rejeitado. Alexandre de Oliveira Fernandes (2013), em seu texto *Um Corpo/Corpus para Exu: Nem Eros, nem Tânatos, nem Apolo, nem Dionísio*, comenta Èsù a partir de uma metodologia fronteira onde o corpo/corpus assume um caráter criativo, uma vontade de potência. É um corpo que, ao se fazer palavra, agride o cogito cartesiano e rasura o pensamento socrático-platônico porque não nega o corpo. Para Fernandes (2013), o corpo de Èsù é também antiplatônico, uma vez que valoriza o corpo e questiona a metafísica.

O Corpo de Exu apareceria, pois, como “um” que aponta para sua condição de tradução, de jogos de linguagem e força, alimentado por acontecimentos, narrativas, experiências e formas diversas de produção de sentido; revela uma ampla movimentação em “território” em que palavras

de ordem, discursos (in)diretos e simbólicos, ligados às questões de poder e ideologia se entrecrocavam, num fluxo contínuo, descontínuo e performativo que (re)produz o que se denomina Corpo. Ou seja, o Corpo de Exu não pode, nem deve ser separado do Corpus que o “inventa”. Uma visão que compreende, por um lado, ser o Corpus um agente capaz de “inventar” um corpo e, por outro, que reconhece o Corpo como um ativo que não se permite circunscrever e emoldurar senão por meio de discursos de violência. Não se trata de uma visão dialética que concebe diferenças como oposição. É uma economia de Exu, considerando-o como o mesmo em relação ao Outro – que se é Outro não cessa de escapar, de deslizar –, sem congelá-lo num sistema de oposições duais e hierarquizantes. (FERNANDES, 2013. p. 05)

As palavras de Fernandes deixam claro que Èsù, como um logos, determina e indetermina o tempo e as experiências, oportunizando resgatar o passado e as identidades em devir. “Èsù não pode e não deve ser separado do corpus que o inventa”, por isso quando Chimamanda, Sefi e Buchi ficcionalizam, também revelam parte de quem são, assim como quando escrevo esse texto também exponho parte do meu corpo, da minha carne, do meu ori e do meu Èsù. Assim sendo a encruzilhada como lugar próprio de Èsù, possibilita um olhar diferenciado sobre a escrita de mulheres negras, um olhar sensível que consegue perceber as magivivências que se performam em palavra literária nessa grande ciranda entre a memória, a história, a identidade, corpo e ficção. O eu-ancestral se conecta com o eu-presente e dão ao leitor a possibilidade de vislumbrar outras formas de ser no mundo. Leda Maria Martins (1995), em seu texto *Performances do tempo espiralar*, salienta que a cultura e a escrita negra são lugares de encruzilhada devido o contato de diferentes culturas e sistemas simbólicos entre africanos, indígenas, europeus estabelecidos a partir do processo de colonização.

Desse processo de cruzamentos transnacionais, multiétnicos e multilinguísticos, variadas formas vernaculares emergem, algumas vestindo novas faces, outras mimetizando, com sutis diferenças, antigos estilos. Na tentativa de melhor aprender a variedade dinâmica desses processos de trânsito sógnico, interações e interseções, utilizo-me do termo encruzilhada como uma chave teórica que nos permite clivar as formas *complexas*³⁰ (grifo meu) que daí emergem. (MARTINS, 1995. p.70)

É a partir desses cruzamentos transnacionais que as escritas de Chimamanda Adichie, Buchi Emecheta e Sefi Atta ganham corpo, uma escrita que atravessa o Atlântico, entra em

³⁰ A autora originalmente usa o termo híbrido, termo esse que ao adotar uma postura decolonial dentro de minha escrita busco não usá-lo.

contato com outras culturas e dão voz a saberes subalternizados, carregados, ao mesmo tempo, por signo, corpo e magia. As autoras bebem nas águas da memória histórica e misturam-na com a memória ancestral, criando dentro da narrativa o encontro de memórias líquidas, onde a palavra literária reconecta o ser e o saber, a cabeça e o coração. Esse movimento de ir e vir entre o corpóreo e o ancestral através da palavra demarca a existência de uma alteridade em devir, uma alteridade que existe a partir da distinção, da singularidade e das particularidades. Uma alteridade que habitada por Èsù não busca uma univocidade e, por isso, consegue trilhar por caminhos diversos, consegue compor escrituras, transações e traduções múltiplas. Essa alteridade exulica não encara o Outro como ameaça porque não sofreu o descentramento da colonização, nem se autocentrou, “o outro não é seu inimigo, antes, é abertura para o (im)possível” (Fernandes, 2013. p. 07). As três personagens principais dos três romances escolhidos como corpos da pesquisa são o exemplo dessas alteridades em construção, desses sujeitos atravessados por águas transculturais, como vemos na narrativa do romance *Tudo de bom vai acontecer*.

Concluí que era mais fácil ser negra que ter um problema assim naquela escola. Robin não me chamava de negra, pois os pais diziam que era uma forma rude de referir-se a alguém. Eu era a amiga afro, a “escurinha”. Expliquei que a palavra “negra” não era ofensiva. Não tinha orgulho nem vergonha de ser negra. Certa noite quando a forcei a chamar-me de “negla”, ela começou a chorar e disse que eu era “alogante”. No dia em que finalmente tomou coragem, fiquei ofendida. Não gostei da inflexão da sua voz. (ATTA, 2013. p. 82)

A fala da personagem acima, além de evidenciar a complexidade das múltiplas subjetividades negras na contemporaneidade, também justifica a escolha por uma postura contracolonial e exulica, pois a encruzilhada, enquanto dispositivo teórico, rompe com os reducionismos teóricos e com a condescendência social. As narrativas dos romances apresentam muitas passagens que conseguem contracolônizar o tempo, a história, o gênero, o cânone e a crítica literária, e nessa contracolônização permitem que a contemporaneidade atravessasse fronteiras que foram criadas para dividir o mundo. As três autoras não temem explorar memórias traumáticas na construção dos romances a partir de uma trama ficcional complexa, tecida com os fios de ferro da colonialidade e também com a magia ancestral do continente africano. São narrados episódios profundamente dolorosos que afetam os corpos femininos. Nos três romances nos deparamos com cenas de violência sexual que parecem ser uma constante para os corpos femininos no continente, mas é importante dizer que o

trauma não é parte fundante da narrativa, ele não é nem silenciado, nem exaltado, e isso é também uma postura contracolonial. Quando falo em contracolônizar não me refiro à corrente teórica da década de setenta do século passado, refiro-me a uma postura política, social, acadêmica e artística diante dos acontecimentos que afetam a África de modo geral. Essa postura contracolonial abala diretamente os alicerces dos pensamentos moderno e liberal que fundamentou a colonialidade e nos faz pensar sobre o mundo que estamos reconstruindo, como disse Luiz Rufino, ao propor sua *Pedagogia das encruzilhadas*, em contraponto ao pensamento ocidental: “é preciso desencadeirá-lo do seu trono e desnudá-lo, evidenciando o fato que ele é tão parcial e contaminado quanto as outras formas que julga” (RUFINO, 2019, p. 18).

Durante o segundo ano do doutorado, tive a oportunidade de cursar uma disciplina na UNICAMP e parte da disciplina fora ministrada pelo professor e babalaorixá Sidnei Pereira. A disciplina tinha como nome “Giro epistemológico para uma educação antirracista: a cabaça-útero-terreiro como fonte dos saberes negros decoloniais no Brasil”. Lembro que em um dos encontros, baba Sidnei nos convocou a voltarmos ao centro da encruzilhada, questionando o corpo-palavra-encruzilhada. Em sua fala, ficou evidente que os corpos atravessados pela diáspora, pela raça, pela classe e pelo gênero estariam mais próximos da encruzilhada e quanto mais próximo da encruzilhada um corpo estiver mais ele será odiado pelos padrões patriarcais e ocidentais. Chimamanda Ngozi Adichie, Sefi Atta e Buchi Emecheta compõem em suas narrativas corpos pretos dissidentes, corpos atravessados pela colonialidade do ser, do saber e do poder, que, por estarem próximos do cruzo exúlico, nos apresentam um devir negro que habita corpos incompreendidos, imperceptíveis. Sobre a relação dos corpos negros e a encruzilhada, pai Sidnei coloca:

A encruzilhada é fertilidade e “eles” odeiam a vida – a encruzilhada é feminina e eles odeiam o feminino; Eles odeiam o cruzo – o masculino no feminino e o feminino no masculino; Porque a encruzilhada representa o abandono do controle, a sensibilidade, o retorno, o refazer. A encruzilhada é gerundiva. Não há encruzilhada definitiva e o não definitivo é incontrolável. A encruzilhada- magia-preta (- terreiro) são aceleradores de partículas.³¹

³¹Fala feita por Sidnei Pereira na aula realizada dia 03/10/2020, intitulada: O retorno à encruzilhada como lugar de cura epistemológica: o ebó. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1POFLGPH6zkis0aWYVBeKnd3ZNb-Ieot7/view>

Enquanto ser andrógono, Èsù nasceu menino, mas devorou sua mãe, tornando-se, então, conhecedor dos mistérios da placenta e da cabaça-ventre. Ele é um ser cuja linguagem é, ao mesmo tempo, masculina e feminina. Isso significa que ele fala em positivo e em negativo, na luz e nas trevas, na palavra e no silêncio. É, em si, uma metáfora do feminino e do masculino, o menino que, ao nascer, comeu todos os seres da terra, inclusive sua mãe; o menino que se multiplica pela ação da espada de seu pai e se autorregenera e sua linguagem é pura contradição: é, a um só tempo, o signo semiótico e o fenômeno sensível, o sentido e o sentir. Sua fala é potencialidade do sentido semântico, mas também é potência de sentidos sensoriais, uma vez que ele está fora e dentro do corpo.

Na cultura iorubá, o sagrado, o mito e o rito operam de maneira inseparável e fazem girar a grande espiral do tempo que liga nossa existência à de nossos ancestrais. Èsù, enquanto senhor dos caminhos, aquele que permaneceu na terra para permitir as interfaces entre deuses e homens, é também o portador da palavra coletiva; o mensageiro entre as divindades. Se, na Grécia antiga, Mnemosine personificava a memória, na África e na diáspora, Èsù é o guardião das reminiscências; é o responsável pelas lembranças ou pelo esquecimento sobre as histórias sagradas dos òrìsà. Monise Campos Saldanha (2017), em sua dissertação de mestrado, teoriza que “Èsù é um ser mítico indelével cuja denominação varia nas culturas. É conhecido pelos egípcios como Thoth, para os romanos ele é Mercúrio, entre os gregos Hermes”. Poderíamos elencar várias outras aproximações entre o mito grego do filho de Zeus com a ninfa Maia e o deus iorubano, dentre elas está o fato de Hermes ser considerado o senhor das fronteiras, condutor de almas; deus mensageiro e esperto que transita entre os mundos dos vivos e dos mortos, exatamente como ocorre com Èsù, mas o que nos interessa aqui é reivindicar a presença de Èsù enquanto operador teórico capaz de dar suporte à análise das poéticas orais contidas nos romances de Sefia Atta, Buche Emecheta e Chimamanda Ngozi Adichie.

2.1 O TEMPO ESPIRALAR E A MEMÓRIA ANCESTRAL

Pensar o tempo espiralar é um convite a pensar de forma pluriversal³², é se abrir a outras formas de existir no mundo, é começar um movimento de re-ontologização do Ser negro, permitindo que o asê que há em cada um brilhe novamente. Conceber os tempos antes da memória é uma atividade profundamente difícil para mentes acostumadas a pensar linearmente, pois nos faz questionar o próprio conceito de memória e sobre a possibilidade de construção de subjetividades negras fora de um engendramento memorial ocidental. Nesse tópico, trabalho com uma memória que precede a linguagem, que antecede o homem, mas que, ao mesmo tempo, é atravessada pela humanidade, talvez me afaste um pouco das ideias de Paul Ricoeur, que privilegia a memória cognitiva e a aparta da imaginação. Aqui, neste tópico, penso uma memória que é também imaginação, que é lembrança e que opera a partir de um tempo em espiral, um tempo que antecede a memória enquanto ato. Imaginemos essa memória organizada em espiral como um rio circular que sempre desagua em si mesmo, que, de acordo com Nei Lopes e Luiz Antônio Simas (2020), se realiza em duas dimensões, sendo que a primeira englobaria o devir, o agora e o que já foi, já, a segunda dimensão, opera a partir de um passado sem apartar-se do presente.

De acordo com esta ideia ancestral, o tempo flui mais pela opção existencial do ser humano do que por outros fatores. Assim, é preciso acreditar na existência simultânea do passado, do presente e do futuro; e orientar o tempo dentro da harmonia dessas três variantes. Porque o tempo linear, com horas, dias, meses e anos é também uma ilusão. (LOPES; SIMAS, 2020. p.24)

A perspectiva de Lopes e Simas mostra que, para banhar-se nas águas do tempo circular, é necessário abandonar os binarismos cartesianos e a linearidade newtoniana que nos orienta a pensar o tempo sempre como uma flecha apontada para o futuro, ao passo que encara o passado como algo ultrapassado a ser superado. A modernidade nos apresentou uma visão dialética pensada a partir de um futuro enquanto dimensão infinita e a superação e o progresso só poderiam vir do futuro, o que acaba por provocar nas subjetividades, principalmente nas negras, uma sensação de deslocamento, pois a filosofia ocidental, ao criar

³²Perspectiva filosófica que concebe o homem como um ser pluriversal, fazendo uma inversão na direção dos vetores que indicam o lugar ontológico do sujeito:- A ideia universal converge o vetor para uma reflexão de sujeito-realidade.- A ideia pluriversal do homem irradia uma nova modalidade, que é a abertura do sujeito ao conhecimento de sua própria ação através das várias regiões do próprio ser.

o seu sistema de pensamento, o faz deixando de fora o continente africano. É muito difícil para as subjetividades negras que tiveram suas memórias negadas conseguir projetar-se para o futuro, como afirma Samuel Delane (2020): “Nós precisamos de imagens do amanhã; e nosso povo precisa mais do que a maioria. Só tendo imagens nítidas e vitais das muitas alternativas, boas e ruins, de onde se pode ir, teremos qualquer controle sobre a maneira de como chegaremos lá” (Delane, 2020. p. 5)

Para o pensar filosófico desenvolvido pela modernidade, o Ser africano é desprovido de razão e, por isso, é incapaz de estabelecer uma episteme, uma ética, uma estética e, principalmente, uma ontologia. Martin Heidegger, em seu *Ser e tempo* (2004), consegue retomar o debate filosófico acerca do ser, diferente da modernidade que preocupou-se em estabelecer grandes sistemas universais para que, através deles, os sujeitos universais pudessem conhecer o mundo. Heidegger recorre à antiguidade greco romana, aos escritos de Heráclito e Parmênides para pensar o ser como fluxo contínuo. Ao apresentar sua ontologia, Heidegger consegue ampliar a perspectiva do Ser, mas seu pensamento ainda está amarrado a uma historicidade universal.

A determinação de historicidade se oferece antes daquilo que se chama de história (acontecimento pertencente à história universal). Historicidade indica a constituição ontológica do acontecer próprio da presença como tal. É com base na historicidade que a “história universal”, e tudo que pertence historicamente a história do mundo, se torna possível. Em seu ser de fato, a pre-sença é sempre o seu passado e não apenas no sentido de passado que sempre arrasta para atrás de si, desse modo, possui, como propriedades simplesmente dadas, as experiências passadas que, as vezes, agem e influem sobre a pre-sença. Não. A pre-sença “é” o seu passado no modo do seu ser, o que significa a grosso modo, que ela sempre “acontece” a partir do seu futuro (HEIDEGGER, 2004. p. 48).

A perspectiva ontológica desenvolvida por Heidegger, em vários aspectos, se aproxima de uma filosofia muito antiga desenvolvida pelos keméticos e que é metaforizada através da imagem do escaravelho e ligada ao Deus Khepri, que significa “vir a existir”, “início, começo da existência”. Nessa aproximação, o vir a existir, assim como na visão heideggeriana, está ligado tanto ao passado (o mundo dos mortos), que aqui entenderemos como ancestralidade, como com o futuro, por isso o Deus Khepri é também ligado ao amanhecer, à renovação e ao renascimento. Mas, apesar do pensamento de Martin Heidegger avançar em relação à modernidade e dialogar com kemet, ainda há em sua escrita um

apagamento acerca de um logos e uma ontologia negra, pois, para ele, o Ser é linguagem e a linguagem é grega.

A orientação temporal africana, diferentemente da pensada pela modernidade ocidental, é pensada a partir da tradição, logo, o passado caminha como condição de possibilidade do presente. Segundo o filósofo queniano John Mbiti (1970), o tempo seria uma flecha que caminha para o passado, pois o passado nessa concepção é algo definido, é concreto e, enquanto experiência vivida, pode ajudar a solucionar as questões do presente e gestar futuros. Para tal filósofo, a experiência tem um valor imensurável e o futuro só pode existir atrelado ao que já foi, uma vez que, no mundo da experiência, o futuro ainda é vazio. O ocidente inventou e a modernidade consolidou os conceitos de presente, passado e futuro. Entretanto, essa divisão temporal é desconhecida de muitas culturas, inclusive na africana. Essa prática de separar o tempo em três dimensões distintas condicionou nossas ações, como afirma Martins (2016): “ a noção de tempo que se expressa pela sucessividade, pela substituição, por uma direção cujo horizonte é o futuro marca as teorias ocidentais sobre tempo e a própria ideia de progresso e de razão da modernidade”. (Martins, 2016. p. 15). Seguindo o que afirmou Martins (2016), passamos a acreditar que tudo só acontece dentro do tempo, mas todos os itãs de Èsù que vimos no primeiro tópico nos ensina que nossas ações enquanto acontecimento é que fundam o tempo. E quando falo em fundar o tempo com ações, quero dizer que o tempo não precisa transcorrer só em uma linha reta do passado para o presente, do presente para o futuro, ele pode também acontecer de forma espiralar e, como espiral, nos dá a possibilidade de reescrever o passado, ou, pelo menos, os efeitos dele em relação à história do povo negro, como diz Katiuscia Ribeiro em seu texto *O futuro é ancestral*.

Como compreender quem somos se não nos perguntamos o que éramos, ou melhor, de onde éramos? Ancestralidade não pode ser definida apenas como uma árvore genealógica, está muito além disso, ela percorre a linha sanguínea do tempo e firma-se na existência. Ela é uma forma respeitosa de honrar e (re)lembrar dos nossos antepassados. Para as pessoas pretas a ancestralidade é a chave que abre os portais de sua realidade histórica, filosófica, linguística e culturalmente para um projeto de povo. Ancestralidade é mais que uma reflexão, ancestralidade é um princípio filosófico que rompe os muros da academia e chega até a cadeira de sua avó ou de seu avô como voz de sabedoria que conta através de suas oralituras –

leituras de oralidade – a compreensão da sua existência³³.
(<https://anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/o-futuro-e-ancestral>)

Eduardo Oliveira é outro filósofo brasileiro que também pensa o tempo ligado à ancestralidade e, em seus textos, apresenta o futuro como uma dimensão composta de passado e presente. Nessa perspectiva de futuro enquanto dimensão bidimensional, percebemos que algo que não foi vivido não pode ser considerado, assim o que sustenta o presente são as experiências do passado. A partir dos escritos de Eduardo Oliveira, percebi, mais uma vez, um conflito com o ideal moderno, baseado principalmente nas teorias newtonianas e cartesianas. O ocidente começa a pensar o futuro enquanto promessa de um lugar melhor, essa é também uma fonte para o cristianismo que passa, a partir de sua moral, a pensar o céu como o futuro ideal que todos almejam. Ainda ligados aos ideais de avanço e progresso e pensando o futuro enquanto temporalidade esvaziada de passado, a contemporaneidade ocidental passa a entender o tempo passado como dimensão primitiva construída a partir de incertezas e isso transforma as identidades e experiências em algo questionável, coloca em risco, inclusive, a ideia de historicidade como constitutiva ontológica. O sujeito ocidental constrói sua vivência num contínuo deslocar-se para o futuro e sem um vínculo memorial com o passado. Há um temor, uma desconfiança com a memória. Ainda, segundo Oliveira (2001), quando falamos de uma memória cunhada na ancestralidade, é necessário que demarcemos sobre qual África falamos e que fique claro que a África existiu, existe e existirá para além do colonialismo, um continente plural, habitado por povos e culturas distintas. Ao se propor em pensar a África como continente diverso, avançamos no processo de contracolonizar o pensamento e a escrita e começamos os processos de recentralizar o continente africano como dono de uma episteme distinta da imposta pela Europa.

A ancestralidade tanto pode ser concebida como um princípio filosófico do pensamento civilizador africano quanto pode ser vislumbrada como um canal, um meio pelo qual se esparge, por todo o cosmos, a força vital, dínamo e repositório da energia movente, a cinesia originária sagrada, constantemente em processo de expansão e de catalisação. (MARTINS, 2016. p. 34)

³³Disponível em:<https://anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/o-futuro-e-ancestral>

A negação da identidade africana e das memórias ancestrais através do processo de cristianização do mundo foi um projeto político muito bem arquitetado pelo iluminismo e consolidado pelo capitalismo. Para o professor Molefi Kete Asante (2009), o evento da colonização negou aos sujeitos africanos uma presença enquanto ser no mundo: “não se trata de marginalização, mas de obliteração de sua presença, seu significado, suas atividades e suas imagens são uma realidade negada, a destruição da personalidade espiritual e material da pessoa africana” (Asante, 2009. p. 97). Para ele, esse sistema exclusivo se estruturou de tal forma que aprisionou por muito tempo as mentes dos sujeitos negros e, como disse Achille Mbembe (2017), o fez abraçar sua condição de sujeito solúvel e descartável, lhe obrigando a reagir, tornando-se o outro para conseguir resistir.

Joseph Ki-zerbo, ao organizar o primeiro volume sobre a História geral da África, alerta que, por mais de dois séculos, muitos mitos e preconceitos obliteraram a verdadeira África. Filósofos como Kant, Hegel, Champollion Figeac negaram o direito à uma história da África contada pelos próprios africanos, pois consideravam que sociedades africanas não podiam ter história, uma vez não possuíam razão. Hegel chegou a dizer em sua filosofia da história que o espírito absoluto não repousava sobre o continente africano. Stuart Hall (2003), em seu célebre livro *Da diáspora*, chama atenção para o fato de que a África, como a conhecemos, é, na verdade, uma construção da modernidade e como tal faz parte de um projeto político e econômico de dominação.

Cheikh Anta Diop foi um dos primeiros a comprovar que a humanidade tem como mãe o continente africano. Ele obteve um grande reconhecimento quando, finalmente, em 1974, sua publicação, intitulada *A origem africana das civilizações negras: mito ou realidade?*, foi traduzida para língua inglesa. Ao realizar o primeiro teste de carbono em corpos egípcios mumificados e comprovar que os egípcios tinham a pele escura, Diop desconstrói a falácia de que a filosofia nasce com os gregos e rompe com o embranquecimento do povo egípcio. Para Joseph Ki-Zerbo (2010), o mundo negro e não negro precisa parar de ler a história da África pelo reflexo do espelho narcísico e visibilizar uma história caleidoscópica construída a partir de uma copertença. Ki-Zerbo diz ser impossível para o sujeito africano ou diaspórico viver sem memória, ou, a partir da memória do outro. Para ele, história é memória, mas, no caso do sujeito africano, a memória antecede a própria história e se liga ao Ser através da ancestralidade. A memória ancestral é uma possibilidade concreta de retorno a si mesmo. A partir da voz de Hampaté Bâ, pude traçar

uma costura teórica acerca de uma memória que antecede a história, uma memória parida pela ancestralidade que, segundo Bâ (2010), renuncia as armadilhas da modernidade de construir uma grande e única memória que atravessa toda humanidade.

O maa pode ser considerado como o receptáculo visível e palpável que serve de invólucro e suporte a outros aspectos, mais sutis, da pessoa humana. Este ser é, ao mesmo tempo, simples e múltiplo. Ele comporta elementos físicos, psíquicos e espirituais. Aquilo que se mostra mais fácil de compreender é a existência física. Ela vai desde a concepção da criança, lasiri, à sua mudança de lugar, somayeleva - dito de outro modo, sua morte (HAMPATÊ BÂ, 1981. p. 03).

A África, enquanto continente extenso geográfica e culturalmente, deve ser pensada a partir de múltiplas e distintas memórias, assim como múltiplos deuses; um continente dotado de uma ancestralidade genitora dos seres, os deuses africanos que chamamos òrìsà são reais como memória e matéria em cada terreiro, barracão, casa de mina e é através desses seres que esses espaços são reterritorializados e reivindicados como parte de uma África que nunca foi colonizada. São essas mesmas divindades em forma de òrìsà que habitam os corpos negros e os permitem acessar memórias passadas, transformando o uno em múltiplo. Tomemos como analogia a feitura de um filho de santo, que é quando o sujeito deixa de ser corpo-indivíduo e passa a ser corpo-coletivo. Nesse processo, o corpo-indivíduo é convidado e ensinado a renascer em um corpo-coletivo que será compartilhado de forma ancestral com seus òrìsà de cabeça. A iniciação que antecede a feitura prepara o corpo para viajar em um espiral de memórias ancestrais e se conectar com o sagrado que está no passado, no presente e no futuro; está na natureza, nos animais e em nós mesmos. É através do espiral ancestral que nos conectamos com os òrìsà e, a partir de tal conectividade, ele passa a caminhar conosco e nos ajudar em toda nossa trajetória em vida e até depois dela.

Falo aqui de maneira tão insistente em um tempo e uma memória ancestral porque considero que os dois são forças motriz que costura a escrita de Chimamanda Ngozi Adichie, Sefi Atta e Buchi Emecheta. É a memória que possibilita os atravessamentos da oralidade na escrita delas. Pela ancestralidade, acessamos os não ditos da narrativa e percebemos a escrita ficcional delas como espaço de linguagem contaminado pelas práticas culturais. Essa contaminação proporciona uma guinada estética do texto e uma vivificação de outros valores estéticos experimentado pelo leitor. Valores que se distanciam daqueles que estamos acostumados a experimentar ao ler um texto canônico, valores pautados em experiências

pluriversais. Os três romances que são objetos dessa tese despertam diferentes sensibilidades em pessoas negras e não negras ao trazerem à tona algumas imagens ancestrais dos mitos originais presentes nas religiões de matriz africana.

‘Ah minha chi’, orou, enquanto virava o corpo dolorido para o outro lado no catre de ráfia. “Ah minha mãe querida, por favor, faça esse sonho virar realidade. Se isso acontecer, vou respeitar esse homem, serei sua esposa fiel e aceitarei seus modos grosseiros e sua aparência desagradável. Ah por favor, me ajudem vocês todos, meus antepassados. Se eu engravidasse ... – hmmm...”. abraçou a própria barriga e passou a mão pelas pernas doloridas. ... Em sua exaustão, sonhou que sua chi lhe oferecia um bebê, um menino, junto às margens do Rio Atakpo, em Ibuza. Mas a escrava u=tinha um sorriso zombeteiro nos lábios. Quando ela tentou vedar o rio para pegar o bebê, as águas pareceram subir, e a risada da mulher ecoou pela floresta densa. (EMECHETA, 2018. p. 65)

É uma escrita de um corpo negro, permeada pelas cosmogonias africanas, um corpo que hoje não habita só a África, se faz travessia e se tornou um corpo-mundo, um corpo diaspórico que, como tal, exige um outro olhar, uma outra episteme que dê conta de analisar suas complexidades. Quando digo que os textos dessas três mulheres evocam imagens presentes nas religiões de matriz africana não quero dizer que é uma literatura sobre religiões ou alguma espécie de etnografia literária que tem como mote as figuras dos òrìsà, o que reivindico aqui é o direito a uma escrita que é corpo e um corpo que teve que ser reescrito para poder existir enquanto Ser, uma escrita ancorada em outro tempo espiralar, mas que permite ser atravessado pela cronologia do hoje, situada num espaço de cruzo onde se encontra e desencontra com uma produção literária canônica, uma escrita que se faz presente a partir de uma filosofia da ancestralidade.

Ancestralidade, como já disse, é uma categoria analítica que se alimenta da experiência de africanos e afrodescendentes para compreender essa experiência múltipla sob um conceito que lhe dá unidade compreensiva, sem reduzir a multiplicidade da experiência a uma verdade, mas, pelo contrário, abre para uma polivalência dos sentidos... A epistemologia da ancestralidade caminha de uma a outra. Ela é uma epistemologia que nasce do movimento, da vibração, do acontecimento. Adiante, a título de exemplo, pode-se ver como essa epistemologia permite compreender os signos produzidos por uma cultura (neste caso, os Dogon) a partir desse referencial epistemológico (OLIVEIRA, 2007. p. 208).

Segundo Achebe (1984), a Nigéria é o lar de muitas tradições e falar em ancestralidade é, em certa medida, falar da tradição. Uma das tradições mais fortes e

presentes até hoje no país é a oralidade, essa tradição presente na linguagem nigeriana influenciou fortemente a escrita literária de muitos autores e a obra do próprio Chinua Achebe, é um exemplo disso. Ele, de forma muito consciente, permitiu que todo um conjunto de práticas orais permeasse sua escrita. Em *Americanah*, a oralidade permeia a narrativa através da escrita em forma de blog feita pela personagem principal do romance. Chimamanda já declarou em várias entrevistas sua predileção pela escrita de Achebe, talvez por esse motivo a autora, em muitos de seus romances, também beba na fonte da oralidade, como quando ela começa a narrativa de seu romance *Hibisco roxo* (2011) se colocando tão próxima ao leitor que a história parece começar do meio: “As coisas começaram a se deteriorar lá em casa quando meu irmão, Jaja, não recebeu a primeira comunhão, e Papa atirou seu pesado missal em cima dele e quebrou a estatueta da estante” (ADICHIE, 2011. p. 9). A autora começa a história pressupondo que todos os leitores já conhecem sua família e seus conflitos. A utilização da conjunção “e” repetidas vezes também dá ao leitor a impressão de proximidade do narrador e o leitor começa a se pensar como parte presente da narrativa. Ainda no romance *Americanah*, há uma preocupação com o uso da linguagem. A autora apresenta de forma mais evidente uma Nigéria atravessada por dois tempos, sendo eles o tempo de seus pais, que é o tempo fortemente marcado pelas consequências da colonização e pela oralidade, e o tempo de Ifomelu e Obinze, que representam a geração pós-colonização e são atravessados pela dinamicidade da linguagem fluida da internet. Há também um tempo que está implícito na narrativa e que só é revelado ao leitor quando Ifomelu e Obinze fazem a travessia para os Estados Unidos e para Inglaterra, um tempo da liberdade e do trauma, um tempo da diáspora habitado por um Ser esfacelado.

Discussão aberta: para todos os negros enrustidos

Isto é para todos os negros enrustidos, os negros americanos e não americanos que estão vencendo na vida e não gostam de falar sobre experiências de vida que tem exclusivamente a ver com o fato de serem negros, pois não querem deixar ninguém constrangido. Conte sua história aqui. Se desenrusta. Este é um lugar seguro (ADICHIE, 2014. p. 332).

O filósofo queniano John S. Mibiti (1970), ao falar sobre o tempo nas culturas africanas, comenta sobre uma concepção africana de tempo que pensa a temporalidade enquanto bidimensional e complementar. Nessa concepção, há a dimensão conhecida como

sasa³⁴, onde o tempo é vivido e compartilhado pela comunidade através de uma experiência coletiva. Seria o tempo comum do agora, o tempo da história. Nessa perspectiva, o sasa constitui em si uma dimensão completa do tempo, incluindo um futuro breve, um presente dinâmico e um passado já vivido. A outra dimensão seria o zamani³⁵, que pode ser considerado um macrotempo, um tempo mítico, onde o sasa está contido também. Então, podemos entender o zamani como um macrotempo e o sasa como um microtempo que está contido no zamani. Ainda, para Jhon Mbiti (1970), esses dois tempos são complementares e, mesmo após a morte, o ser continua experimentando o tempo sasa. Essa experimentação pós morte física se dá através das lembranças nas memórias dos vivos. Assim, enquanto as lembranças são contadas aos mais jovens, aqueles espíritos continuam existindo como memória viva. Quando o espírito é esquecido, ele deixa o tempo sasa e retorna ao tempo mítico do zamani. É importante lembrar que esse tempo mítico não é um tempo morto, nessa imbricação, o tempo mítico e o tempo imposto pelo colonialismo também são evidenciados na escrita de Sefi Atta e na escrita de Buchi Emecheta.

- Quem pode dizer o que é certo? Os iorubás acreditavam que o mundo era composto de água. Os deuses desceram em uma corrente carregando uma cabaça cheia de terra, um galo novo e um camaleão, e jogaram a aterra na água. O galo espalhou a terra em volta, o camaleão andou por cima para ver era seguro; outros deuses vieram e o mundo nasceu. Uma bela história. Tem menos credibilidade que a história de dois seres nus em um jardim? Não sei (ATTA, 2012. p. 125).

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 associado ao fato de que nunca dispunha de trajes adequados para visitar os amigos. (Emecheta, 2018. p. 310)

É importante dizer que o tempo zamani acontece simultaneamente ao sasa e essa simultaneidade permite acessar plenamente a ancestralidade, transforma a morte em existência através da lembrança, “lembro, logo existo!”. Mas, na prática, como isso seria possível? Segundo Jhon Mbiti (1970), a ligação do sujeito que vive o tempo sasa com o

³⁴Espíritos conhecidos por alguém que ainda está vivo. Sasa se preocupa e se expressa como o tempo presente, o passado recente e o futuro próximo.

³⁵são espíritos não conhecidos por ninguém atualmente vivo. Zamani é o passado ilimitado. O tempo potencial é a terceira parte do continuum espaço-tempo no pensamento africano. As pessoas devem aprender com o passado para agir com sabedoria no presente para criar um bom futuro.

tempo zamani é através dos rituais e, uma vez que o tempo sasa é o tempo profano e o zamani o tempo sagrado, os rituais são o elo capaz de transmutar sasa em zamani e revelar os deuses através do rito.

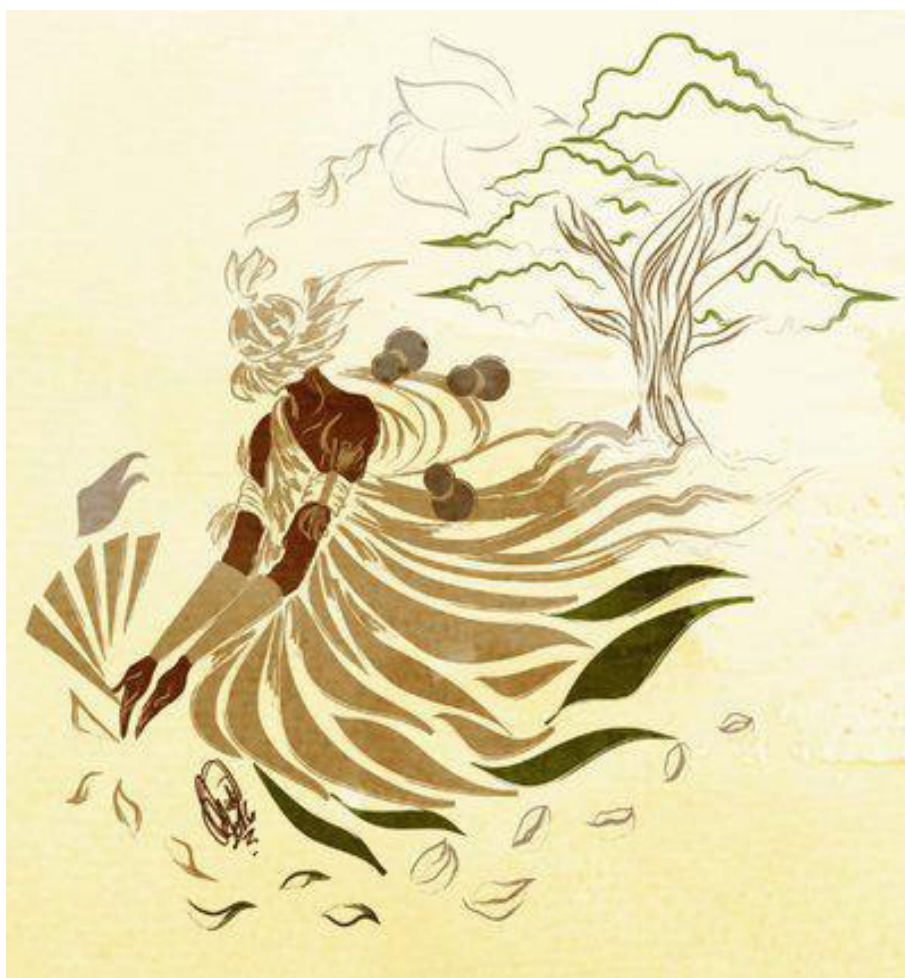
Essa explicação da criação dos seres a partir de um tempo múltiplo e complementar, fazendo a lembrança ancestral se performar em memória e existindo a partir de uma outra lógica pluriversal, nos ajuda a entender porque a razão negra foi esvaziada por tantos séculos. O logos ocidental da forma como se apresenta impede que o corpo negro acesse as lembranças ancestrais e apresenta ao negro outros deuses que estão assentados em uma moral cristã alicerçada na culpa e alterna em seguir o modelo ético prescritivo tal qual o proposto por Aristóteles na Antiguidade, ou o modelo ético apresentado por Kant durante a modernidade, modelo este esvaziado de conteúdo³⁶. Essa perspectiva temporal, puramente cronológica, que tal qual a filosofia cartesiana enxerga o futuro como uma dimensão infinita, impede a plena liberdade do Ser negro e transforma as identidades negras em espelho da brancura. Acerca disso, Samuel Delane (2019) nos alerta que os apagamentos de nossas lembranças que antecedem a memória histórica têm um motivo prático. Para ele, tais apagamentos, além de empobrecer nossas lembranças, nos impossibilitam de criar (inclusive literariamente) imagens de outros futuros que não o imposto pelo colonizador. Se usarmos como exemplo o caso da diáspora brasileira, devemos lembrar que, até muito recentemente, fomos sistematicamente proibidos de ter qualquer imagem de nosso passado. Todo e qualquer documento relativo à escravização dos corpos negros foram queimadas. Kenia Freitas (2020) chama atenção que, quando dizemos “o Brasil foi fundado pela escravidão”, na verdade, o que realmente deve ser ouvido é que ele foi fundado na destruição sistemática, consciente e massiva das reminiscências culturais africanas.

Essa travessia escrita através de um tempo espiralar foi feita a partir de retomadas e progressões, alternando em apagamentos e lembranças para construir um tempo presente que se curva para o passado e para o futuro. Parafraseando Deleuze e Guattari (2011), talvez esse texto-tese tenha “menos a ver com significar e mais a ver com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir” (DELEUZE; GUATTARI, 2011. p. 19). Nesse sentido, peço que retornemos a um ponto já abordado e rememoremos a imagem da árvore do esquecimento para pensar um tempo ancestral envolto na memória, no esquecimento e

³⁶Baseado na Crítica da razão prática onde há a apresentação de um modelo ético não prescritivo e pensada para um sujeito Universal

na lembrança. A imagem da árvore ligada ao tempo é presente nos mitos iorubás através da figura do òrisá Íròkò e também é usada por Deleuze e Guattari ao apresentarem o que chamam de sistema arbóreo e sistema rizomático apresentados no primeiro platô (2018). Abaixo, apresento três imagens que podem representar o tempo em Íròkò, o tempo no sistema arbóreo e o tempo do rizoma.

Em Íròkò a dimensão da ancestralidade se manifesta como um fundamento ético que interliga diferentes expressões da existência. Assim, nessa cosmogonia a ancestralidade é um elemento capaz de romper com a matriz colonial que insiste em seu projeto de dominação. Íròkò é a árvore encantada que interliga todas as formas as formas entre o orún e o ayé. Ele é também uma experiência sensível responsável por organizar diferentes espaço-tempo. Segundo Verger (1999), na cidade de na cidade de Ouida, atual República do Benim, Íròkò também está relacionado a criação da grande mãe natureza. A imagem abaixo retrata a cosmogonia iorubá fundada a partir do òrisá Íròkò, um dos òrisàs mais antigos na cultura iorubá. Nessa cosmogonia, Olódùmarè inaugura o tempo a partir de Íròkò como uma grande árvore. Foi pelos galhos desse òrisà que todos os outros deuses do orun desceram à terra.



Nzara Tempo (Orádía N.C Porciúncula-2020)

Íròkò, apesar de ser representado por uma árvore, não se aproxima do sistema arbóreo pensado por Deleuze e Guattari. Os mais velhos da nação Ketu consideram esse òrìsà um sistema sofisticado, onde suas raízes se curvam em direção ao passado e representam todos os ancestrais que já passaram pela terra. A raiz também resguarda parte da potência semente. Nos galhos de Íròkò repousam os abutres que controlam a finitude dos homens, é pelos seus galhos também que os outros òrìsà descem à terra, ou seja, os galhos interagem diretamente com o orun e com o ayé. Seu tronco é refúgio para os ibejís e para todos que precisam de proteção, assim sendo, Íròkò se relaciona com tudo e todos, com o passado através das raízes ancestrais, com a semente, que é potência do futuro, e com o presente, determinando quem vive, mediando as relações e desobedecendo a linearidade.

A segunda imagem, feita por Ortiz (2018), é a representação de um tempo também arborescente que, assim como Íròkò, não obedece à linearidade. Se tomarmos como base a

análise de Deleuze e Guattari na imagem de Ortiz, o tempo-árvore-homem representa um sistema múltiplo e hierárquico que comporta significações e subjetivação autômatos, as memórias-raízes não são representadas na imagem, o fluxo de subjetivação se dá do caule para os galhos.



Bruno Ortiz (2016)

De acordo com Deleuze e Guattari, a árvore é uma das muitas formas de organização da vida vegetal a partir da qual podem surgir modelos de organização da multiplicidade e, no caso do tempo, tratamos também de uma cronologia múltipla, não linear que se organiza em espiral e, por isso, subverte o ideal cartesiano. Ainda sobre a segunda imagem, vemos o modelo arbóreo possuir um fundamento e depende dele para multiplicar-se: a raiz aqui é a unidade, a gênese, a verdade que antecede a multiplicidade. Aqui, diferentemente da imagem de Íròkò, a árvore-raiz resulta no pensamento inflexível, no modo sedentário de viver, na organização hierárquica das relações. Esse pensar-árvore está presente, principalmente, na mente de muitos no ocidente. Não é nem melhor, nem pior do que o tempo-Íròkò ou que o tempo-rizoma que veremos a seguir.

A terceira imagem nos remete ao pensar rizomático, uma episteme que, ao admitir a multiplicidade, se expande em todas as direções. Diferente do pensamento-arbóreo, o rizoma permite experimentações, cresce onde há espaço, floresce onde encontra possibilidades, cria seu ambiente e, assim como Íròkò, se relaciona com tudo.



Bruno Ortiz (2018)

Nessa terceira imagem, tudo brota por toda parte, tecendo e abrindo linhas de fuga que serão capturadas mais a frente pelo movimento de ordenação arborescente. O rizoma Íròkò e o sistema arbóreo são, aqui, usados para materializar teoricamente a possibilidade da árvore do esquecimento ser também guardiã de lembranças, de como os negros, ao ritualizar as voltas, tornam-se parte daquele todo que envolve a terra, as raízes. O homem deixade ser parte e funda-se ao todo formando um afrorizoma.



Iroko – emiajedudu de Tassila Custodes (2022)

É importante ressaltar que não existe oposição entre a árvore-Íròkó, o modelo rizomático e o modelo arbóreo, afinal, o rizoma é um processo imanente, enquanto a árvore funciona como modelo transcendente: o primeiro é parte integral do mundo e da vida, intensidades variáveis, movimentos, afetos e desejos; o segundo é um decalque que segue a lógica da reprodução. Já Íròkò é a possibilidade de imanência e transcendência simultaneamente.

O esquecimento produzido pelo processo colonial sobre os corpos negros provocou, principalmente naqueles que habitam a diáspora, o que Giselle Beiguelman (2019), em

entrevista à Folha de São Paulo, chamou de política de “memoricídios³⁷”. Essa política, na prática, seria um esforço em promover apagamentos, silenciamentos e morte da memória. Nessa prática, entrariam tanto as memórias de nossa ancestralidade e de uma África que existiu antes da colonização, como também a memória da dor imputada pela violência colonial e, por fim, as memórias das heranças e patrimônios negros ou qualquer traço que possa simbolizar ou potencializar uma resistência a partir do passado.

Esse apagamento das lembranças do povo preto permite entender como o racismo se instaurou como categoria teórica e destituiu a significação da linguagem do continente africano a partir da instauração de uma lógica racista e classista. O continente africano teve seu Ser, sua estética e sua ética desvirtuada e o ocidente passou a pensar a África a partir da operacionalização de conceitos que não davam conta de um continente originalmente plural. O racismo ganha uma dimensão de centralidade e passa, então, a funcionar como agência orbitada pela existência negra. Esse racismo operou sobre as memórias, sobre o corpo que lembra, sobre o que é lembrado e sobre as formas e usos das narrativas criadas, incluindo as produções literárias. É a partir do esquecimento da ancestralidade que os corpos negros têm sua ontologia esmagada e passa a se ver como não-ser, e como não-ser o corpo negro passa a ocupar um não-lugar, passam a ser aqueles que não precisam ser lembrados, que deviam ser esquecidos, os que deveriam ocupar o lugar da morte como desencantamento, como perda da energia vital (Simas, Rufino, 2018).

O negro, em particular, era o exemplo total deste ser-outro, fortemente trabalhado pelo vazio, e cujo negativo acabava por penetrar todos os momentos da existência - a morte do dia, a destruição e o perigo, a indomável noite no mundo. Hegel dizia, a propósito de tais figuras, que elas eram estátuas sem linguagem e sem consciência de si; entidades humanas incapazes de se despir de vez da figura animal com que estavam misturadas. No fundo, era da sua natureza albergar o que estava já morto. (MBEMBE, 2017. 28)

Entender o corpo negro e suas produções a partir de uma lógica ancestral permite repensar a noção de morte e vida, pois, na lógica ancestral, essas duas noções não estão separadas. Vida é tida como parte da morte e a morte como parte inseparável da vida. Nas cosmogonias iorubás, morrer não significa tão somente a morte biológica do corpo, assim como nascer é mais que o nascimento biológico. Assim como a feitura de um filho de santo

³⁷Consiste na eliminação de todo o patrimônio, seja ele tangível ou intangível, que simboliza resistência a partir do passado.

representa um outro nascimento a partir de um corpo coletivo, o esquecimento é a representação de uma morte não física, mas ainda, sim, uma morte. No romance *As alegrias da maternidade*, a autora apresenta uma cena que também é parte de uma cosmogonia igbo, onde morte e vida se complementam e tal descrição só é possível porque a ancestralidade é o fio condutor da narrativa. Na cena, a esposa mais velha de Agbadi (personagem importante da narrativa) está à beira da morte e é costume que a escrava e o equipamento de cozinha da falecida fossem enterrados com a falecida e todos deviam chorar a morte da primeira esposa. Por costume, a boa escrava deveria pular na sepultura para ser enterrada ao lado da ama por vontade própria, mas a escrava implorou por sua vida e, quando viu que não haveria saída, profetizou: “eu voltarei para sua família, mas como filha legítima. Eu voltarei...” (EMECHETA, 2018. p. 33). A profecia proferida pela escrava se cumpre e a mesma retorna, renascendo não em um corpo físico, mas, sim, como uma *chi*, dona da cabeça da filha mais amada de Agbadi. Essa cosmogonia comprova o quanto a razão ocidental é reducionista. Nos leva muito além da máxima cartesiana, mostrando que mais do que pensar, morrer também é existir.

Essa visão de vida e morte como complementares possibilita o renascimento ontológico do Ser negro na diáspora. Se a política do memoricídio, através do apagamento das memórias, da qual falamos acima, impossibilita o sujeito negro de lembrar de si e narrar a si mesmo como ser no mundo, o renascimento em um corpo coletivo possibilita a esse mesmo sujeito a reconstrução de sua ontologia que fora apagada pela escravização dos corpos durante o período colonial e que renasce num território africano fora da África, que aqui nos habituamos a chamar de terreiro. Ocorre que, se há uma prática política de apagamento das memórias do povo preto, precisamos articular de forma coletiva políticas que garantam a perpetuação dessa memória e essa tese acredita firmemente que a produção literária de mulheres negras pode ser um desses espaços de perpetuação de memória.

Abdias do Nascimento (1978), em seu livro *Quilombismo*, articula a ideia de que o povo preto precisa urgentemente pensar as políticas institucionais de memória públicas. Para ele, o extermínio das memórias tem como consequência a morte ontológica do Ser negro. Nascimento chama de políticas de memória o conjunto de intervenções de atores públicos que objetivam produzir e impor lembranças comuns a uma dada sociedade em favor do monopólio de instrumentos de ações públicas. O memoricídio se apresenta de forma deliberada, organizada e planejada para que o apagamento e esquecimento das memórias,

das heranças e do passado do povo preto sejam também a produção da morte do Ser, a morte do corpo negro.

2.2 ENTRE MEMÓRIA E ESQUECIMENTOS A ÁFRICA SE DESFAZ

Nesse tópico, sigo fazendo uma travessia da memória e, ao falar de uma África que se desfaz entre memórias e esquecimentos, eu gostaria de evocar, agora, a imagem de um rio que deságua no oceano e que, diferentemente dos rios convencionais, esse rio se constitui como rio de muitas margens, onde ora avisto a margem da lembrança, ora a margem do esquecimento; ora a margem da memória e ora a margem da história; há também a margem do passado e a margem de um afrofuturo. Nesse tópico, reflito como foi necessário para o continente africano e para os corpos escravizados se desfazer no esquecimento para se refazer na lembrança ancestral. Navegar nessas águas de palavras é alternar entre as águas revoltas, permitindo-me ser levada pela correnteza da história e entre águas calmas que fazem flutuar entre a letra e a voz ficcional de três romancistas nigerianas. Nesse texto-tese, constituído de águas salgadas da África, mas que, por nascer das mãos de uma filha da diáspora, encontrou as águas doces e se fez rio, eu evoco mais uma vez a voz de meus antepassados para conseguir desenhar a letra referente ao arcabouço teórico que utilizo e ressignificar a memória do povo preto. É nessa alternância entre a letra e a voz que analiso como a teia narrativa construída por Sefi Atta, Chimamanda Ngozi Adichie e Buchi Emecheta são permeadas por memórias e silêncios, gerando uma escrita portadora da memória individual e coletiva do continente africano.

É através dos sussurros dos nossos ancestrais que começo a analisar a escrita da memória e da existência do ser negro presente no mundo ficcional construído pelas três autoras que compõem o *corpus* de análise dessa tese. Uma escrita que reflete o ser e as identidades negras no mundo contemporâneo, mas que também foi refratada pelo colonialismo e por teorias que ressoam nessas laudas acadêmicas. O colonialismo colocou os corpos negros em travessia e, ao adentrar as águas salgadas do Atlântico, a memória do povo preto sucumbi à refração, mas é preciso lembrar que, enquanto fenômeno físico, a refração é uma ilusão de ótica e, como tal, é capaz de nos enganar. Foi essa ilusão que o fenômeno do colonialismo provocou durante quase três séculos nas mentes do povo preto,

deturpou nossa memória e desvirtuou nossa ontologia. Ora, mas se a refração causada pela travessia obliterou nossas memórias, proponho que peguemos o abebé de Òsùn e provoquemos a reflexão de nossas memórias primeiras. Mas, antes de continuarmos, cabe algumas breves elucidações sobre a figura dessa Òrìsà.

Òsùn, na maioria das casas de culto africano presentes no Brasil, é cultuada como a rainha das águas doces e tem poderes de se transformar em um peixe. Em suas representações, se veste de amarelo e dourado e usa um abebé (espelho) na mão. Divindade da fertilidade e rainha de Ijexá, é saudada por seus filhos com a expressão: Ora iê, iê, ô. É uma divindade oriunda de uma região específica da Nigéria, o antigo reino de Ijexá, habitando um rio que carrega seu nome. Nas margens do rio, essa òrìsà foi, e ainda é, cultuada como uma força ancestral que articula dimensões religiosas, filosóficas, socioculturais e políticas, sendo responsável pelo cuidado das mulheres e das crianças da aldeia quando os homens partiam para a guerra. Agregadora de papéis e poderes múltiplos, ela é considerada a protetora dos ventres férteis e tem também poderes de tornar as mulheres e as plantações estéreis.

Logo que o mundo foi criado, todos os orixás vieram para a Terra e começaram a tomar decisões e dividir encargos entre eles, em conciliábulos nos quais somente os homens podiam participar. Oxum não se conformava com essa situação. Ressentida pela exclusão, ela vingou-se dos orixás masculinos. Condenou todas as mulheres à esterilidade, de sorte que qualquer iniciativa masculina no sentido da fertilidade era fadada ao fracasso. Por isso, os homens foram consultar Olodumare. Estavam muito alarmados e não sabiam o que fazer sem filhos para criar, nem herdeiros para quem deixar suas posses, sem novos braços para criar novas riquezas e fazer as guerras e sem descendentes para não deixar morrer suas memórias. Olodumare soube, então, que Oxum fora excluída das reuniões. Ele aconselhou os orixás a convidá-la, e às outras mulheres, pois sem Oxum e seu poder sobre a fecundidade nada poderia ir adiante. Os orixás seguiram os sábios conselheiros de Olodumare e assim suas iniciativas voltaram a ter sucesso. As mulheres tornaram a gerar filhos e a vida na Terra prosperou (PRANDI, 2001, p. 345).

Reginaldo Prandi, ao escrever sua *Mitologia dos orixás*, explica através de uma poética oral que a arte de ler o destino nos búzios (o oráculo de Ifá) foi sempre guardada como um grande segredo por Osáàla, que, por sua vez, se negava a passar adiante essa arte. Òsùn, por sua natureza transgressora, tentou inúmeras vezes aprender a arte da adivinhação, mas Osáàla sempre se recusou a ensiná-la. Certo dia, Èsù rouba as imaculadas vestes brancas de Osáàla enquanto ele se banhava no rio. Envergonhado de sua nudez, o velho sábio aceita

a ajuda oferecida por Òsùn, que, para conseguir as vestes, seduz Èsù, deitando-se com ele com o objetivo de recuperar as roupas roubadas. Òsùn devolve as roupas a Osààla e exige que ele cumpra o prometido a ela, ou seja, que ele a ensine a arte de jogar os búzios. Desde então, Òsùn tem também o segredo do oráculo. A partir de, então, ela é a única yabá autorizada a consultar Ifá. A explicação dessas cosmogonias africanas associadas a Òsùn e ao feminino nos ajudam a pensar a escrita de mulheres negras a partir de uma memória coletiva, é o feminino que consegue ler o destino e reconstrui-lo. Reconhecer a cosmogonia de Òsùn é uma maneira de operacionalizar dispositivos teóricos de análise literária, bem como repensar a história do povo preto construída e contada pelo colonizador. Da mesma forma, o espelho dessa òrìsà é capaz de provocar uma reflexão das memórias que foram soterradas pelo esquecimento e nos dá outras possibilidades interpretativas de como se deu os fatos históricos antes, durante e depois do período colonial.

Evocar essas cosmogonias africanas para contar a verdadeira história do povo preto é dar aos relatos orais a real importância que eles desempenham na construção de uma memória coletiva. Fomos, por muito tempo, acostumados a credibilizar apenas as memórias comprovadas por fatos e, quando a história buscou o status de ciência, fato e escrita, passaram a assumir um teor de verdade e a oralidade passou a ser encarada com dúvida o que hoje nos causa sérios problemas e aniquila várias vidas, como exemplo mais recente temos o fenômeno das fake news que põe em dúvida tudo que já fora escrito ou dito e passa a questionar verdades já postas. Chimamanda Ngozi Adichie (2019), ao escrever sobre os perigos de uma história única, nos alerta sobre como essa prática pode apagar identidades e aprisionar os sujeitos negros em uma teia de estereótipos.

É impossível falar sobre a história única sem falar sobre poder. Existe uma palavra em igbo na qual sempre penso quando considero as estruturas de poder no mundo: nkali. É um substantivo que na tradução livre, quer dizer “ser maior do que outro”. Assim como o mundo econômico e político, as histórias também são definidas pelo princípio de nkali: como elas são contadas, quem as conta, quando são contadas e quantas são contadas depende de muito poder. O poder é a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer que ela seja sua história definitiva (ADICHIE, 2019. p. 23).

Pensar e produzir múltiplas versões da história é uma maneira de acabar com a política do memoricídio orquestrada pelo Estado. É também dar à palavra o poder de renovar tudo que existe, ampliando os horizontes epistêmicos. Assim como a cosmogonia de Òsùn,

dar a escrita de Buchi Emecheta, Chimamanda Ngozi Adichie e Sefi Atta, como transgressora, construída a partir de experiências vividas pelos negros dentro e fora do continente africano, uma escrita *escrevivente* que nasce na oralidade e através de um jogo simbólico entre passado e presente se transforma em escrita literária. Na concepção ocidental de Paul Ricoeur (2007), palavra é a tradição, ao mesmo tempo espelho e reflexo da sociedade. A palavra é, ao mesmo tempo, signo e ação que, através do ato de narrar, consegue perpetuar memórias do passado, ou seja, salvar o passado pela palavra, já que, sem a tradição da palavra oral, correríamos o risco de desaparecer no silêncio. Walter Benjamin, em sua obra *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*, evidencia uma experiência causada pelo horror da Primeira Guerra Mundial. Para Benjamin (2012), os soldados vivenciaram experiências traumáticas que os deixaram pobres em suas ações comunicáveis. Esse exemplo de horror e silenciamento causado por uma grade guerra pode também servir para analisar o silenciamento imputado ao Ser negro a partir da diáspora compulsória. O apagamento físico e simbólico das memórias do povo a partir do tráfico negreiro causou uma rasura na oralidade e, consequentemente, na escrita da população africana e em situação de diáspora. Como contar a dor e a tragédia da escravização? Como metaforizar a colonização e o racismo em palavras?

A Literatura é uma opção de resposta para as perguntas acima. Ela é capaz de dizer o indizível, de tornar visível corpos considerados invisíveis, de restituir o direito e a primazia da escrita ao continente africano. Na escrita negra toda palavra “quer ser” para além do seu conteúdo semântico, por isso ela performa na oralidade, na escrita e no corpo e resiste. Nos três romances aqui analisados, a presença insubmissa de Òsùn também é performada. Sefi Atta, Chimamanda Ngozie e Buchi Emecheta, assim como Òsùn, rompem com o que fora estabelecido e, ao palavrear a vida, conseguem adentrar um mercado editorial dominado pela brancura, pelo capital e pelo masculino. O abebé de Òsùn serve a essas autoras como instrumento capaz de refletir uma Nigéria repleta de memórias boas e ruins, mesmo em meio à densa névoa de memórias falseadas. Em *As alegrias da maternidade*, Òsùn traz à superfície do texto as memórias da dor imputada aos corpos femininos. Sefi Atta em seu romance faz uma bela referência a figura de Òsùn.

- Todos conhecem Afrodite, mas se você falar sobre Oxum...
- Quem? – interrompi
- Ele era católico, não iorubá. Como podia entender tanto de nossos deuses?
- E minha condição de iorubá era equivalente à minha condição de mulher.

Se eu raspasse a cabeça e plantasse bananeira pelo resto da vida, ainda assim seria mulher e iorubá. Não havia paradigma. toda civilização começava e terminava com um ser humano imperfeito.
 - Oxum é nossa Afrodite – disse ele (ATTA, 2013. p. 124).

Através de escrita fundada na memória, que renega o esquecimento e é atravessada pelo corpo, as três autoras dessacralizam a ideia de África construída pelo ocidente e apresentam uma Nigéria repleta de problemas, mas que, mesmo assim, sempre é escolhida como cenário. Emecheta, mesmo já estando radicada em Londres há muitos anos, sempre escolhe a Nigéria como lugar de escrita, no caso de Emecheta falar sobre a Nigéria parece ser uma maneira de narrar a si. O romance de Sefi Atta foi duramente criticado por seu detalhamento histórico, mas, talvez, essa escolha seja a forma que a autora encontrou para apresentar versões históricas sobre seu país. No romance *Americanah*, de Chimamanda, o leitor se pergunta durante toda narrativa porque a narradora e personagem principal, mesmo já tendo uma vida confortável na América do Norte, decide retornar à Nigéria e se fixar definitivamente na cidade de Lagos. Ifemelu, mesmo sabendo de todas as dificuldades que enfrentará na Nigéria, decide não só voltar como ficar, é como se algo a chamasse de volta. O título do romance *Americanah* é uma provocação e um questionamento que faz romper com o ideal da América como terra dos sonhos, rompe com o imaginário coletivo do imigrante negro ilegal sem instrução. Essa escrita provocadora de Chimamanda rompe com estereotipia e aponta onde estão fincados os pés da autora.

Ifemelu não acreditava por completo em si mesma enquanto estava com Curt – aquele homem alegre e bonito, com sua habilidade de moldar a vida da maneira que queria. Ela o amava e amava a vida fácil e animada que ele lhe proporcionava, mas muitas vezes tinha de si controlar para não criar arestas, não esmigalhar o espírito solar dele, ainda que um pouco. (ADICHIE, 2014. p.331)

A ontologia africana aqui pensada é atravessada por gênero, raça e classe, constituída por memórias fraturadas que foram (re)construídas pela manutenção das tradições culturais. Uma ontologia que, ao participar do movimento exílico e banhar-se nas águas doces de Òsùn, passa a repousar nos corpos negros ficcionalizados por Sefi Atta, Adichie e Emecheta. As protagonistas femininas criadas pelas três autoras não naturalizam os traumas, não ignoram as dores e deixam claro ao leitor que o sofrimento não as define. Uma escrita que, além de ontológica, é interseccional e, por isso, consegue fundar uma alteridade complexa

semelhante à proposta por Emanuel Levinas em *Totalidade e Infinito*, mas que, diferente do que propôs Levinas, não se prende à ideia de totalidade.

O outro metafísico é o outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do mesmo; outro de uma alteridade que não limita o mesmo, porque nesse caso o outro não seria rigorosamente o outro: pela comunidade da fronteira, seria dentro do sistema, ainda o mesmo. (LEVINAS, 2020. p. 25)

Enquanto seres dotados de humanidade e alteridade, sentimos a necessidade de nos contar. Essa necessidade nos impele a palavra. Nesse ponto, os verbos fazer e ser assumem significações quase que complementares, onde o fazer estaria relacionado aos acontecimentos históricos e o ser estaria relacionado ao acesso a memórias ancestrais. Leda Maria Martins, ao escrever as *Afrografias das memórias* (1997), nos lembra que “a história do negro nas Américas escreve-se numa narrativa de migrações e travessias”. Leda pensa e escreve a partir da diáspora nas américas, mas sua escrita também nos ajuda a pensar a (des)construção da história e da memória do continente africano. A ideia de pensar a travessia como um movimento onde a África e os sujeitos negros se (des)fazem é um convite para exercitarmos um duplo pensar, que não invalida ou compete com o pensar ocidental, mas que reivindica outras formas de ser e estar no mundo. O se (des)fazer da e na memória nos faz pensar em como os corpos escravizados tiveram que soterrar suas memórias a ponto de quase sucumbir ao esquecimento, mas foi através de um laço ancestral que essa memória pode se refazer. É esse laço ancestral que, até hoje, anima e dá força para a população preta e periférica seguir tentando respirar, apesar de toda estrutura racista tentar nos asfixiar.

Essa travessia escrita de Buchi, Sefi e Chimamanda, que aconteceu de forma física e metafísica, ao atravessar o Atlântico e produzirem literatura, demarcam um território povoado por um corpo visto por muitos como estranho, como não familiar, um corpo que, segundo a modernidade, não é habitado pelo Ser. Ifemelu, personagem do romance *Americanah*, e Enitan, personagem de *Tudo de bom vai acontecer*, parecem ser conscientes de que a travessia deu ao corpo negro o status de território. São duas mulheres que tiveram que sair de seus países e habitar outro continente. Nesse contato com o outro, elas percebem que suas identidades são renomeadas e só existem em oposição ao outro. Por isso, talvez, há nessas narrativas uma preocupação das autoras em conjurar o corpo como território constituinte da África. Talvez, por isso, Enitan tenta de todas as formas se libertar das

comparações entre seu corpo e o corpo da amiga Sheri, que, por ter a pele mais clara, sempre foi considerada mais bonita: “Quando me vi diante do espelho fiquei olhando minhas tranças. O cabelo afro de Sheri era tão macio que balançava quando ela falava.” (ATTA, 2012. p. 21). Talvez, também, por esse motivo Ifemelu se preocupa tanto em abandonar os alisamentos capilares e retornar ao seu cabelo natural.

Este aqui fala em produto para cabelos de todas – e ‘todas’ significa loiras, morenas e ruivas. Eu não sou nada disso. E esta fala dos melhores condicionadores – para cabelos liso, cacheado e encaracolado. Não crespo. Está vendo o que eles chamam de cabelo encaracolado? Meu cabelo nunca fica assim (ADICHIE, 2014. p. 320).

Em *Americanah*, *Tudo de bom vai acontecer* e *As alegrias da maternidade* vemos aflorar literariamente os valores herdados das sociedades africanas ou por elas produzidas na diáspora, reconfigurado a forma como os africanos ou os sujeitos em diáspora percebem a si e ao mundo. Se a escrita dessas três mulheres é corpo que dança entre memória, história e esquecimento, ela também é território de sentidos, é construção estética que nos faz experimentar outras formas de razão.

Ela teve dificuldade de explicar. Sabia que aquilo era uma ligação entre ela, sua chi e o bebê que estava esperando. Nnaife tinha pouco a ver com o assunto. Era apenas o pai. Ela iria carregar no ventre outro filho homem. Quanto mais ela olhava pra ele, mais tinha consciência de que ele jamais entenderia. Ele carecia de imaginação. O mais doloroso de tudo era que ela desconfiava que ele ria dela pelas costas, talvez com seu amigo Ubani, ao lado de um barrilzinho de vinho de palma (EMECHETA, 2018. p. 114).

Em *As alegrias da maternidade*, as cerimônias, os rituais, ocupam um lugar privilegiado dentro da narrativa. A espiritualidade dentro da narrativa funciona como uma episteme. A travessia da memória feita por Emecheta literariamente é feita fisicamente por muitos corpos negros. Ocorre que, na literatura, Emecheta tem a possibilidade de ser ao mesmo tempo signo e significado, de se representar e ser representada. Essas duplas capacidades presentes no fazer literário possibilita que o leitor articule e rastree e se identifique com a obra. Hampâté Bâ nos fala de um conhecimento atrelado à vivência, onde a vida é organizada sob o princípio da coletividade, um conhecimento produzido para o bem comum que ajuda a memória a se (re)fazer de tudo que o colonialismo desfez.

2.3 A NIGÉRIA NO ESPIRAL DA MEMÓRIA

Continuando a travessia memorial a partir daqui, aprofundarei um pouco mais sobre a Nigéria como país e como cenário das três narrativas escolhidas como *corpus* desta tese. Seguindo a encruzilhada de Èsù, farei essa travessia sem seguir uma linha cronológica dos fatos, trilhando caminhos que se alternam entre a ficção e a realidade. É pensando nessa troca entre ficção e realidade que começo a apresentar a Nigéria através dos escritos literários de um dos maiores escritores nativos. O romance *O mundo se despedaça*, de Chinua Achebe, foi uma das obras que me ajudou a entender os valores culturais de uma Nigéria atravessada por conflitos, um país múltiplo e rico que fora em muitos aspectos transmutado e empobrecido pela presença do sujeito colonizador. Achebe, ao falar da presença do colonizador na Nigéria, comenta que:

O homem branco é muito esperto. Chegou calma e pacificamente com sua religião. Nós achamos graça nas bobagens deles e permitimos que ficasse em nossa terra. Agora, ele conquistou até nossos irmãos, e o nosso clã já não pode atuar como tal. Ele cortou com uma faca o que nos mantinha unidos, e nós nos despedaçamos (ACHEBE, 1958 [2009], p. 198) [grifos meus]).

A literatura produzida por Achebe me ajudou a entender a pluriversalidade da Nigéria e me permitiu dar o primeiro passo na luta contracolonial, pois me apresentou uma cultura que caminha na contramão da perspectiva ocidental, que vê todo um continente como um único país, portador de uma única cultura, mesmo após a independência de praticamente todos os países do continente africano. No século XIX, durante o período conhecido como a corrida imperial, a África, assim como as américas, foi dividida e mapeada de acordo com os interesses coloniais. Muryatan S. Barbosa (2020), ao escrever uma breve história do pensamento africano, informa que, logo no início do século XX, começam a surgir a elite intelectual africana. Esse ideal nacionalista entra em colisão com a administração colonial que, nesse momento, tenta diminuir as revoltas e lutas por independência, censurando, vigiando e reprimindo a elite intelectual.

Apesar disso, entre 1900 e 1930, o nacionalismo africano conseguiu subsistir. Cabe citar a formação de algumas organizações de destaque, como o Congresso Nacional Africano (África do Sul, 1913), A liga da Juventude da África Ocidental (Serra Leoa, 1935), A federação da Nigéria

(Lagos, 1914) e o Congresso Nacional da África Ocidental Britânica (Londres, 1920) (BARBOSA, 2020. p. 29).

Todas essas organizações tinham uma postura constitucionalista, assim, faziam duras críticas a todas as atrocidades cometidas pelo sistema colonial e, por esse motivo, eram perseguidas pela administração colonial, o que dificultava sua estruturação. Barbosa (2020) diz que, além da elite intelectual, havia outras formas de resistência na África, dentre elas estavam os sindicatos, vários clubes e agremiações, mobilizações religiosas islâmicas e cristãs de caráter popular e a imprensa africana, todos esses grupos, mesmo atuando de forma desarticulada, conseguiram desgastar gradualmente o sistema colonial.

A Nigéria, assim como aconteceu com muitos países da América Latina, foi um desses pedaços de terra delimitados arbitrariamente pelo colonizador. É importante ressaltar que o que entendemos como Nigéria hoje, sempre abrigou centenas de grupos étnicos distintos que possuíam modos de vida completamente diferentes. Estando localizada na África ocidental, é considerada o país mais populoso do continente, sua população está estimada em 200 milhões de habitantes e é considerada uma das nações negras mais ricas do mundo. Segundo Feyide Ajayi Olupona (2019), a palavra Nigéria significa: “a terra ao redor da confluência do grande rio chamado Níger”, em janeiro de 1914, o nome Nigéria foi adotado depois da unificação do protetorado do norte, da colônia de Lagos e do protetorado da Nigéria do Sul. Após essa união, o país foi dividido em 36 Estados e Abuja passou a ser a capital federal. A Nigéria é composta por mais de 250 grupos étnicos diferentes, que se dividem em três grandes grupos: os hausa-fulani, os iorubas e os igbos. Os hausas e os fulani vivem, predominantemente, no Norte e, majoritariamente, são muçulmanos, representando, aproximadamente, 29% da população. Já os iorubas, vivem no Sudoeste e se dividem entre praticantes da religião tradicional, o ioruba, cristãos e muçulmanos, constituindo 21% da população; e os igbos, no Sudeste, predominantemente cristãos, representam cerca de 18% da população nigeriana. O restante é formado pelas etnias minoritárias. Essa diversidade étnica é descrita em vários momentos nos três romances que são objetos de análise desta tese.

Nessa tese, também coloco a Nigéria em travessia, portanto, tratamos de muitas Nigérias, que ora chega até nós como ancestral, ora como cosmopolita, ora como colônia e ora como independente. O período pós-colonial foi marcado por intensos conflitos na região do Delta do Níger. A imprensa nigeriana teve um papel fundamental na luta por

independência e nas lutas dos africanos por direito a terra, em alguns momentos vários veículos de imprensa tiveram que atuar de forma clandestina. A Nigéria, em particular, conquistou sua independência em 1960 e, desde então, o rio Níger teve suas águas tingidas de sangue e petróleo, pois a descoberta de enormes jazidas de petróleo na região gerou uma enorme disputa por poder e intensificou os conflitos antigos, tornando-os cada vez mais violentos. Pensar uma África pós-colonial, com países independentes, é pensar um continente que, assim como o resto do mundo, sucumbiu ao capitalismo e ao liberalismo. Nesse sentido, devo ressaltar que essa disputa conflituosa pelo poder era também bastante lucrativa para o Estado e para as multinacionais petrolíferas, isso porque a maioria dos analistas econômicos sugerem que a Nigéria foi, e ainda é, extremamente dependente das receitas provenientes do petróleo.

Logo após sua independência, a Nigéria viveu sucessivos golpes militares e a posição do Estado durante todo os anos em que o país viveu sob um regime militar foi de repressão, tendo sido esta prática mantida depois de 1999, quando a Nigéria passou a ser regida por um regime civil. Apesar de terem sido registradas algumas alterações na posição do Estado em relação ao conflito no Delta do Níger, os conflitos ainda são rotineiros, isso porque ainda é notório a centralização de recursos e o domínio de uma elite extremamente corrupta que governa e que controla a riqueza e o poder no país. Em seu livro *Políticas da inimizade*, Achille Mbembe faz a seguinte análise.

Mas as brutalidades das democracias nunca foi senão abafadas. Desde as suas origens, as democracias modernas mostraram tolerância perante uma certa violência política, inclusivamente ilegal. Integraram na sua cultura formas de brutalidades levadas a cabo por uma série de instituições privadas agindo como mais-valia do Estado, sejam elas corpos francos, milícias ou outras formações paramilitares ou corporativistas (MBEMBE, 2017. p. 33).

A Nigéria é um país com uma enorme diversidade étnica, linguística e religiosa, no tocante às práticas religiosas, a população muçulmana é aproximadamente de 50% e praticada predominante no norte do país; a população cristã alcança cerca de 40% e é predominante praticada no sul do país; e os restantes 10% estão divididos entre as várias religiões locais. Apesar da aparente homogeneidade religiosa, esta não se traduziu em unidade política. Por exemplo, apesar de cerca de metade da população iorubá ser muçulmana, não significa que tenha existido uma relação de solidariedade e apoio à população muçulmana mais a norte. Por outro lado, a cristianização realizada a sul e na

região central do país conseguiu de alguma forma integrar grupos que anteriormente se encontravam fragmentados. Essa aparente e conflituosa homogeneidade religiosa é retratada nos três romances estudados nessa tese. No romance *Tudo de bom vai acontecer*, a autora Seffi Atta nos apresenta a amizade de duas mulheres, Sheri e Enitan, uma relação construída pelo afeto e pelas diferenças, uma vez que Sheri é praticante do islamismo e Enitan que, apesar de ter uma mãe cristã que beirava o fanatismo, cresceu sem frequentar nenhuma religião.

Sheri era muçulmana e não sabia nada sobre a religião cristã, a não ser que havia um livro na Bíblia que, se fosse lido, levaria à loucura. Eu perguntei por que os muçulmanos não comiam porco.

- Porque é um animal imundo – disse ela, coçando a cabeça. Eu lhe falei sobre minha vida, contei que meu irmão já morrera e que minha mãe era muito severa.

- Essa religião é amedrontadora – comentou (ATTA, 2012, p. 39).

Na zona norte do país, existe uma longa tradição islâmica. Essa população sempre foi tida como inofensiva ao defender o modo de vida islâmico. Mas, assim como no Oriente Médio, também começaram a aparecer grupos talibãs, islâmicos radicais, que defendiam um governo islâmico na Nigéria e que, se fosse necessário, eram a favor de se recorrer à utilização da violência. Em 2004, houve uma reação do Estado nigeriano que, através da força, reprimiu estes movimentos, tendo o movimento Boko Haram resistido e sendo considerado pelo governo como uma organização religiosa que não representava qualquer ameaça. Porém, em 2009, começaram novas ofensivas violentas comandadas pelo líder Mohammed Yusuf, que foi detido e morto. O Estado nigeriano acreditava ter posto um fim nas investidas violentas do grupo, mas as ações do Estado levaram o Boko Haram a aderir uma estratégia violenta, com a realização de ataques bombistas (Boas, 2012: 1). Nos três romances estudados nessa tese, a prática religiosa também representa um choque entre duas gerações, principalmente entre mães e filhas, como se pode ver no romance *Americanah*.

“Eu fui salva”, disse. “A sra. Ojo pregou para mim esta tarde durante o recreio das crianças e eu recebi Cristo. As coisas velhas passaram e tudo se tornou novo. Deus seja louvado. No domingo, vamos começar a ir à Igreja dos Santos Renascidos. É uma igreja que acredita da Bíblia, uma igreja viva, diferente da St. Dominic”. Aquelas palavras não eram de minha mãe. Ela as falou de maneira rígida demais, agindo como outra pessoa. Mesmo sua voz, que em geral era aguda e feminina, tornara-se mais grossa e pesada (ADICHIE, 2014, p. 50).

Essa Nigéria cosmopolita e conflituosa é o fio narrativo que costura a escrita dos três romances analisados nessa tese. A autora Chimamanda Ngozi Adichie é nativa da cidade de Enugu. Ela é a quarta de seis filhos de uma família ibo, já Buchi Emecheta nasceu na cidade de Lagos, de maioria iorubá, mas seus pais que haviam nascido em Iboza faziam questão de cultivar, em Buchi, as raízes igbo. Sefi Atta nasceu em Lagos e foi criada dentro dos costumes iorubá. Os romances *Tudo de bom vai acontecer*, de Sefi Atta, *Americanah*, de Chimamanda Ngozi Adichie, e *As alegrias da maternidade*, de Buchi Emecheta, apresentam uma Nigéria fragmentada pela colonização, despedaçada pelos sucessivos golpes militares pós-independência, um país que luta pra manter suas tradições. É evidente nos três romances em questão uma forma de contar que transita entre o ontem e o hoje e nos revela um país dividido entre as novas formas de colonização imposta pelo capitalismo e as tradições ancestrais, mas também apresenta a possibilidade de pensarmos outros futuros, que nasce no visitar constantemente o passado, um país que saiu de si e busca retornar a si.

Lagos nunca foi, nunca será e nunca quis ser como Nova York ou qualquer outra cidade. Lagos sempre foi indiscutivelmente ela mesma [...] A maioria de nós voltou pra ganhar dinheiro na Nigéria, para abrir empresas, tentar contratos e contatos com o governo. Outros voltaram com os sonhos no bolso e uma fome de mudar o país. Mas passamos o tempo todo reclamando da Nigéria e, embora essas reclamações sejam legítimas, eu me imagino como alguém de fora dizendo: voltem para o lugar de onde vocês vieram! (ADICHIE, 2014, p. 453).

Durante o período colonial, o grupo étnico conhecido como hausas partilhava um sistema social semelhante ao feudalismo, isso porque havia uma autoridade superior que perpassava o líder tribal que, por sua vez, devia obediência ao emir local e esse, por sua vez, a um sultão. Nesse sistema, o direito ao cargo era inquestionável. Essa forma de se relacionar socialmente fez com que tal grupo permanecesse praticamente estagnado por muito tempo. Os iorubas, outro grupo étnico muito populoso na Nigéria, também viviam em comunidades governadas por um monarca, mas sua estrutura social era bem menos rígida que a dos hausas. Uma pessoa podia ascender na sociedade ioruba com base nas suas posses e ganhos acumulados com seu trabalho ou por herança. Já a étnia igbo vivia tradicionalmente em comunidades com democracia direta, ou seja, todo e qualquer homem igbo poderia participar das assembleias que decidiam, pelo voto, a adoção de políticas locais, talvez por esse motivo o povo igbo tenha se distanciado das outras etnias e buscado sua autonomia política. A

verdade é que, desde a sua independência, a Nigéria sofre com os conflitos interétnicos, o maior e mais sangrento deles foi a tentativa de separação do povo igbo, em 1967, com a criação de Biafra.

De acordo com Guilherme Ziebell de Oliveira, ao escrever sobre o papel da guerra de Biafra na construção do Estado nigeriano, o resultado da Segunda Guerra Mundial influenciou na independência de várias colônias africanas. Em 1960, o governo britânico, concedeu independência à Nigéria, porém o novo status de nação independente não foi suficiente para unir a nação. Os grupos que antes pediam pela independência, agora, disputavam pelo poder. Os povos do norte, por terem a maioria dos representantes no parlamento, nomearam seu representante. Os fatos que sucederam o pós-independência são narrados de forma mais direta em *Tudo de bom vai acontecer*. A narrativa apresenta uma temporalidade factual, começando a partir do ano de 1971 e, à medida que a narrativa progride, o intervalo de anos vai aumentando e passam a ser contados a partir de décadas. Essa preocupação de Sefi Atta em narrar cronologicamente os acontecimentos históricos evidencia uma urgência em recontarmos as múltiplas histórias do continente africano e assumirmos nossa responsabilidade na desconstrução do que Chimamanda nomeia como história única: “É assim que se cria uma história única: mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que o povo se torna” (ADICHIE, 2019. p. 22). Sefi Atta, ao ficcionalizar as histórias da Nigéria, nos mostra o retrato de um continente habitado por várias etnias distintas, cada uma com uma história diferente.

Eu conhecia a etnia de cada uma antes mesmo que abrissem a boca. As de hauçá tinham cabelos macios por causa da herança árabe. As iorubás, como eu, em geral tinham rosto em forma de coração. Muitas ibos tinham pele clara, e eram chamadas de ibos amarelas. [...] Tudo isso originava brincadeiras. E os estereótipos também. As iorubás eram consideradas briguentas; as hauças eram bonitas, porém burras, as ibos, inteligentes, mas musculosas. A maioria delas tinha pais de mesma origem, mas havia algumas miscigenadas, como Sheri, de mãe inglesa. Eram chamadas de “meia casta” (ATTA, 2013. p. 51).

A ficcionalização da Nigéria e do continente africano pelas mentes e mãos dos próprios africanos nos possibilita acessar histórias deturpadas pelo colonizador e essas histórias contadas de maneira literária e atravessadas pelo viés da arte nos permite viajar ao que foi e ao que será, construindo um futuro que é ancorado no passado, um futuro que não esquece de onde veio e, principalmente, nos permite quebrar os grilhões da estereotipia. Ou

seja, nos permitem acessar uma história mais completa, pois “a história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história” (ADICHIE, 2019. p. 26). Contar essas várias versões da história ou pelo menos criar condição de possibilidade para que elas existam é algo indispensável quando pensamos em um projeto de autogestão de tudo o que um dia foi colonizado, por isso muitos pensadores defendiam que somente através de uma educação africana, com currículo e instituições próprias. Josepp E. Casely Hayford, em vários textos publicados no início do século XX, comenta que a forma como a educação africana estava estruturada não funcionava, pois os métodos instituídos pelo ocidente os convertiam em escravos de modos de vida e do pensamento estrangeiro. Na Nigéria, a questão da educação esteve voltada primeiramente para a formação de elites locais que pudessem ajudar na construção de uma nação forte.

Essa luta por um sistema educacional guiado pelos próprios africanos e contra uma excessiva europeização das mentes é um tema que atravessa os três romances analisados nessa tese. Em *Americanah*, que cronologicamente está mais próximo de nós, vemos vários de seus personagens atravessando o oceano para ampliar suas formações superiores. Alguns dos personagens se posicionam criticamente ao adentrarem o modelo educacional estadunidense, como é o caso da personagem principal Ifomelu. Muitos retornam a seu país de origem. Em *Tudo de bom vai acontecer*, a questão educacional atravessa a narrativa juntamente com as questões de raça e classe para compor o cenário político da Nigéria. Na narrativa, Enitan Taiwo, mesmo tendo acesso a uma formação que somente a elite nigeriana poderia proporcionar, podendo estudar em universidades europeias e formar-se em direito, ao retornar para Lagos, percebe que nada do que conquistara parecia ter muito valor. Sua condição de mulher negra lhe priva de direitos básicos, como um salário digno na empresa do próprio pai, e sua formação em outro continente parece ter lhe distanciado da realidade da maioria das mulheres nigeriana.

- Advogada? E nunca entrou numa cela de prisão? É uma advogada de merda. Uma advogada de merda. Eu trabalhei para uma advogada exatamente como você. Uma verdadeira afro-europeia. Falava como se tivesse uma batata quente na boca. Estava sempre com medo disso, com medo daquilo. Tinha medo até de falar ao telefone, maldita idiota. Sua excelência, se for da conveniência da corte, pode por favor me dizer por que, de acordo com os artigos escritos no meu pé esquerdo e na minha bunda, por que, “visto que” uma boa mulher como eu vivia a vida

pacatamente e “visto que” eu levava uma vida séria, de repente minha história se complicou tanto? (ATTA, 2013. p. 295)

James E. K. Aggrey (1875-1927) foi um educador nascido na Costa do Ouro que, depois de formar-se em uma universidade nos Estados Unidos, retorna à África e começa visitar vários países e a palestrar para jovens. Dentre os países visitados está a Nigéria, onde ele encanta os estudantes e futuros líderes da independência nigeriana. Aggrey estimulava constantemente o ensino de Ciências voltado para as especificidades locais, levando em conta a história, a geografia, a agronomia, a matemática e as leis e instituições nativas. Aggrey também era um defensor da igualdade de gênero e uma de suas frases mais importantes foi: “A maneira mais certa de manter a população sob controle é educar os homens e negligenciar as mulheres. Quando se educa um homem, simplesmente se educa um indivíduo, mas, se educarmos uma mulher, educamos uma família”. (Aggrey apud Silvia Jacobs. p. 47.). Em *As alegrias da maternidade*, a questão da educação também apresenta os atravessamentos de gênero e classe, mostrando a luta de uma mãe para que os filhos homens tivessem acesso à educação formal.

A Nigéria, mesmo antes da independência, já vivia uma grande ebulição política, marcada pela luta anticolonialista e anti-imperialista. Os movimentos pela independência começaram a construir uma força incontável, mas essa força assumiria contornos sombrios após a independência e culminaria em uma sangrenta guerra civil. Mesmo após o fim da sangrenta guerra de Biafra, as forças políticas do Norte, comandadas por generais, continuaram agindo, acusando os líderes do Sul de corrupção: “cada vez mais eu ouvia esse tipo de raciocínio; o Norte contra o Sul. Nós tínhamos campos de petróleo, os nortistas ficavam com os lucros. Alguns sulistas eram a favor do separatismo. Eu achava que isso poderia acabar como o derramamento de sangue” (ATTA, 2013. p. 248). Essa disputa por poder acabou promovendo muitas prisões e julgamentos particularmente rápidos e injustos. Era como se a guerra civil tivesse acabado, mas as práticas de guerra não. Os acontecimentos que precederam o conflito de Biafra em 1966, sob a justificativa divulgada de acabar com a corrupção e levou um grupo de militares, de maioria igbo, a controlar o governo central e o judiciário, levando ao poder o comandante das forças armadas nigerianas, Major General John Aguiyi-Ironsi, uma das lideranças golpistas, não foram totalmente resolvidos com o fim da guerra e, mesmo após os conflitos, os golpes militares e as perseguições a cidadãos

civis continuaram, e esse cenário caótico serve como panorama para a construção ficcional em *Tudo de bom vai acontecer*.

Não consegui dormir. Tudo que meu pai me contara sobre cárceres veio à minha cabeça: escuridão, umidade, cheiro de urina seca, baratas, ratos. Não havia nem ventilação, mas havia excesso de presos. Alguns haviam sido detidos por não estarem presentes nos dias designados para limpeza da cidade, outros deviam estar em instituições mentais e até em cemitérios. (ATTA, 2013. p. 238)

A guerra de Biafra terminou em janeiro de 1970 com a ocupação militar de todo o distrito e sua reincorporação à Nigéria. Essa guerra civil durou exatos 30 meses, durante os quais os habitantes de Biafra sofreram um bloqueio econômico e ficaram isolados sem receber mantimentos, medicamentos, etc. “Estima-se que ao menos dois milhões de pessoas tenham morrido nesse combate, tanto devido a guerra, quanto devido às doenças e à inanição.” (ANCHIETA, 2014 p.45). Esse evento bélico marcou de forma indelével a história recente da Nigéria e fragmentou ainda mais uma país marcado pela colonização.

2.4 NO ENTRETEMPO A ÁFRICA SE REFAZ

Achille Mbembe (2017), em uma de suas obras mais conhecidas, nos apresenta um *Devir negro* com os pés fincados no continente africano, pois, se há uma “uma crítica da razão pura” que nos induziu a pensar um sujeito universal, há de haver também uma “crítica da razão negra” que nos permita pensar tudo que escapou ao universalismo europeu kantiano. Pensar a partir de uma razão negra é, de certa forma, questionar muito do mundo que conhecemos. É se perguntar sobre quem se beneficia quando pensamos um sujeito universal e transcendente. A maioria dos filósofos do período conhecido como modernidade se dedicaram a estabelecer grandes sistemas e entender como o homem conhece o mundo. Entretanto, Mbembe nos alerta que a elaboração desse “humanismo ocidental”, em cujas fontes bebemos incessantemente, forjou a figura de um sujeito negro desprovido de humanidade e o que não é humano não pode ser racional. Penso que, ao escrever a sua crítica da razão negra, mas do que apresentar uma substancial teoria, Achille Mbembe escreve um manifesto que nos convoca a repensar a universalidade humanista, repensar como, de fato, conhecemos o mundo e porque os sistemas eurocêntricos se preocuparam tanto em opacizar

a figura do negro, transformando a África no continente da anticivilidade e os negros em sujeitos perigosos, violentos, sexualmente ameaçadores, portadores da noite e da escuridão?

O exercício pedido no parágrafo anterior de repensar o mundo como o conhecemos pode ser também uma forma de transgressão e resistência, é se permitir retornar ao passado e se lançar ao futuro, ou melhor, a outras possibilidades de futuros. É pensar o mundo a partir da diferença, lembrando que a estética, a ética e a episteme são potências que também nos levam a conhecer outros mundos. Se o projeto iluminista tentou colocar o Ser numa mesma caixa chamada universalismo, a contemporaneidade chegou para derrubar os sistemas e relativizar o Ser e o conhecer. Albert Einstein e Nathan Rosen, ao vislumbrarem uma ponte quântica através de uma possível dobra do espaço-tempo, possibilitaram uma travessia ontológica do Ser negro no mundo. Os experimentos quânticos desses dois físicos possibilitaram “a travessia do espaço-tempo para mover-se não só transtropicamente para outras dimensões do universo, mas também entre o que convencionamos como presente, passado e futuro” (FREITAS, 2016. p. 23)

Nesse momento, o leitor dessa tese deve estar se perguntando a razão de evocarmos os pressupostos quânticos para explicarmos a possibilidade de um devir negro num mundo ainda tão ligado ao período colonial. Na tentativa de explicar tal relação, evoco as palavras de Agamben (2009), que alerta para a responsabilidade de entendermos o mundo contemporâneo, e que adotar uma postura contracolonial está intimamente ligada à capacidade de relativizar o tempo cronológico, em pensar o tempo como fluxo necessário e mutável: “é no tempo cronológico, algo que urge dentro dele e o transforma” (AGAMBEN, 2009, p. 65). Encarar o tempo como fluxo contínuo nos permite perceber que o passado opera continuamente no presente, atualizando-o e reorganizando os acontecimentos.

Pensar o mundo e nossa existência a partir de um pressuposto quântico permite pensar nas relações, nas pontes criadas, nos vários buracos de minhocas que nos permitem habitar múltiplas realidades, pensar de forma espiralar. É a partir dessa afroperspectivade, um tempo espiralar ou do que a física chama de teoria do entrelaçamento quântico que pensamos uma estética, uma ética e uma episteme afrocentrada, onde o universo mítico dos òrìsà é real e interage diretamente com nossa realidade. Se para o mundo quântico “as partículas subatômicas entrelaçadas (ou emaranhadas) mantêm-se conectadas sempre, e não importa a suadistância, elas conseguem comunicar as suas mudanças à sua contra parte numa velocidade dez mil vezes mais rápida que a velocidade da luz” (YIN 2013. p. 58), nossos

Oris também continuam conectados conosco, independente do espaço-tempo habitado por nós, assumindo características idênticas aos donos de suas cabeças, quase uma metáfora do "giro" do elétron que orbita o núcleo do átomo e que, qualquer alteração em uma das partículas, resulta em alteração incorporada por seu par entrelaçado. Nesse sentido, a física quântica nos ajuda a trilhar dois caminhos teóricos distintos e, ao mesmo tempo, complementares. Se tomarmos o mundo como o conhecemos, como um espaço onde diferentes corpos existem localizados em tempos e espaços distintos e simultâneos e pensarmos os buracos de minhoca quânticos como metáfora do período colonial, podemos construir a imagem de um homem (o europeu) que consegue cruzar o tempo e o espaço e se desloca como num buraco de minhoca até atingir o tempo e o espaço africano. Ao ver um continente que habita uma outra temporalidade que não a europeia, ele arranca o africano de seu tempo e o obriga a habitar o espaço e o tempo puramente cronológico criado pela modernidade.

O outro caminho que a física quântica nos ajuda a trilhar é aquele que desconstrói o sujeito negro que, ao ser capturado, comercializado e traficado teve sua ontologia, sua memória e sua identidade apagadas. Ao trilhar esse caminho, arruinamos o mito do escravo sem memórias, sobretudo se ligarmos esse caminho à conhecida história das voltas que os negros davam em torno da árvore do esquecimento e da passagem no portal do não-retorno, que comentamos logo na introdução. Acerca disso, Achille Mbembe ressalta que esse negro-africano sem memória e essa África sem identidade são construções ocidentais criadas com o objetivo de legitimar a escravização do ser africano, uma percepção que desconsidera as cosmosensações do homem africano.

A antropologia tem deixado evidente como a contemporaneidade tem dificuldade em lidar com as memórias e o passado trágico deixado pela escravização dos corpos negros. As evidências estão na estrutura do Estado que nunca, em nenhuma parte do mundo, conseguiu responsabilizar-se por esse passado de horror. Pelo contrário, o que vemos em praças e museus é uma ode à tragédia e à barbárie. As paisagens que nos corpos negros acionam memórias traumáticas são cotidianamente glamourizadas pelas redes sociais. Sem uma devida responsabilização, tal estrutura se solidificou, vestiu-se de um discurso liberal e continua a escravizar física e simbolicamente os corpos do povo preto e, assim, segue a passos largos o projeto secular, empreitado, principalmente, a partir da modernidade, de sepultar as lembranças, obliterar o passado do negro-africano e do diaspórico.

De acordo com Mbembe (2014), a necropolítica executada pelo Estado segue subalternizando e desumanizando os corpos negros, reafirmando a cada dia na mente e nos corpos que o negro é um eterno errante do tempo e do espaço, e como ser errante não merece humanidade, é descartável, é aquele corpo que pode desaparecer alvejado por mais de oitenta tiros, ou a caminho da escola, ou sentado numa cadeira branca de plástico. Quando a memória do povo preto é aprisionada e seu passado ancestral é silenciado nas mentes, o que lhes resta é um isolamento cultural e ontológico, onde só restaria a ele, o mundo do branco, as experiências do “eu-universal branco”, ou do “eu-negro” gestado pelo racismo (FANON, 2008).

A relação entre a teoria quântica e uma cosmopercepção africana, onde tempo é fluxo contínuo e espaços, podem ser dobrados e redimensionados, nos ajuda a entender de que maneira a África se refaz sendo parte do que fora ao mesmo tempo em que tece múltiplas possibilidades de futuros. Aqui, relembremos, mais uma vez, a proposta de um tempo espiralar, que também é ancestral, desenvolvido teoricamente pela professora Leda Maria Martins (2019) e intitulado de *Performances do tempo espiralar*. Nessa perspectiva de um tempo espiralar, o tempo é ancestralidade e, assim como os elétrons mudam de órbita segundo alterações nos seus níveis de energia, a ancestralidade enquanto memória também pode saltar de uma geração para outra. Na física, para o elétron mudar de órbita, ele simplesmente desaparece de uma delas e reaparece em outra, sem percorrer qualquer caminho intermediário, mas é importante ressaltar que, ao dar o seu salto quântico, o elétron só pode saltar entre órbitas possíveis e não para qualquer lugar do espaço. Neste sentido, elas são pré-existent e definem quais são os espaços intermediários, que são improváveis a ele. Essa mudança de órbita quântica do elétron que acontece dentro de uma possibilidade espacial pode servir para nos ajudar a pensar como a ancestralidade africana entra em contato com os corpos pretos. Nessa perspectiva, o corpo é o espaço do salto ancestral e os terreiros podem ser o lugar que torna possível o acontecimento do fenômeno. Para bell hooks, ao pensarmos novas formas de ser e estar no mundo a partir de uma mutualidade revolucionária, precisamos também pensar um outro projeto de sociedade que se erga a partir das diferenças, que entenda que existimos na matéria e para além dela. Pensar essas órbitas possíveis é pensar o futuro como metáfora, um amanhã que concretamente é o ontem e principalmente pensar distintamente de uma lógica linear e cartesiana.

Ainda trilhando a encruzilhada e pensando um intercruzo entre as partículas do mundo subatômico e a existência e permanência de uma Negéria ancestral, acredito que a concretude de um mundo subatômico se dá pelo fato de que cada parte ativa do Orì tem a capacidade de se mover muito rapidamente: elas próprias são processos. Nesse sentido, a existência da matéria (ente) e o Ser (orì) e sua atividade não podem ser separadas. Não é minha intenção justificar cientificamente, ou mesmo metafisicamente, a concretude de um òrìsà, entretanto, penso que esse modelo quântico, onde a existência da matéria e sua atividade são indissolúveis, nos ajuda a perceber que a academia não está tão distante da encruzilhada e do entretempo exílico nesse cruzo teórico entre a teoria quântica e a sabedoria dos terreiros, onde o corpo-matéria também é constituído de uma natureza indissolúvel.

o orí, a cabeça e seu suporte, o àpéré. Para que um corpo adquira existência, deve receber e conter o èmí, princípio da existência genérica, elemento original soprado por Olórun, o dispensador da existência, Elèmi o ar-massa, a protomateria do universo, assim o èmí está materializado pelo próprio èmí”. (SANTOS, 2012. p. 234)

É no entretempo que os corpos rasurados pela experiência da colonialidade subvertem todas as lógicas e a metafísica ocidental. O ocidente, através da experiência cristã, nos ensinou que é necessário mortificar o corpo, já a experiência do entretempo, que até hoje se repete nos cultos nos terreiros, nos ensina que o corpo é possibilidade de acessar o divino. Essa lógica cristã que demoniza o corpo e o coloca em um tempo fixo e cronológico foi fundamental para justificar o sequestro ontológico e epistemológico dos sujeitos africanos. Ao demonizar o corpo e os deuses africanos, a colonização se concretiza e provoca a morte das subjetividades, o apagamento das memórias, a banalização da ancestralidade, mas, principalmente, um trauma físico e simbólico que separa o sujeito de seu àsè, de sua potência criativa. Dizer não a essa lógica da demonização do corpo é adotar uma postura contracolonial e devolver aos sujeitos negros um elemento incapturável, que chamaremos de àsè, definido, assim, por Juana Elbien.

É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem àsè, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força o àsè é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável. É uma força que só pode ser adquirida pela introdução ou por contato (SANTOS, 2012, p. 40).

Pensando na explicação apresentada acima e na ideia de existência a partir de um Ser negro movido pela potência desse àsè, podemos dizer que o àsè é o elemento responsável por quebrar a fixidez do tempo cronológico e, ao fazer isso, consegue subverter a ideia que o ocidente tem sobre morte. Se a escravização dos sujeitos negros, enquanto missão civilizatória, foi para as subjetividades negras e diaspóricas, a causadora do esfacelamento do Ser negro africano na experiência da diáspora, o àsè é a possibilidade de existência em um outro, ou um entretempo. Heidegger, ao criticar os universalismos, apresenta o tempo como o “ponto de partida no qual o devir sempre compreende e interpreta implicitamente o ser” (HEIDEGGER, 2004. p. 45). É a partir da temporalidade que o ser se coloca em devir e passa a agenciar entre sujeito e mundo um critério de relação ontológica. Nesse agenciamento entre o ser e a experiência o tempo, assim como a encruzilhada de Èsù, é fluxo constante e sensível.

O sujeito do entretempo é concebido também a partir de seu imaginário e de suas memórias. Portanto, é imperioso ressaltar que tanto o imaginário como a memória só se concretizam no ser a partir da experiência, seja ela física ou metafísica. Para Molefi Kete Asante (2009), o ato de agenciar é a capacidade de dispor de recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana. Portanto, pensar a possibilidade de existência num entretempo é uma maneira de agenciar existências. Deleuze (1953/2001), ao discutir a constituição do sujeito, afirma que tal ato acontece num espaço que ele chamou “campo transcendental”, em que sujeito e campo formam uma inter-relação, um agenciamento, no qual os fluxos de afecções do mundo constituem a subjetividade. Essa reflexão de Deleuze nos ajuda a reconstruir as subjetividades negras no que chamamos aqui de entretempo e que é abastecido por um fluxo exílico, que, assim como o tempo quântico, pode ser dobrado e redobrado, misturando o que chamamos de presente, passado e futuro, nesse entretempo exílico, onde todos os outros tempos coexistem e a partir dessa coexistência a memória é preservada, reconstruída.

A missão civilizatória da colonização, ao retirar os sujeitos negros de seus territórios, instituiu a ideia de que o outro só pode existir e progredir se for incorporado pelas instituições da normatividade. Essa agência ocidental age de forma sutil, incorporando e fragmentando todo um complexo sistema cultural e, ao fragmentá-lo, a cultura e a linguagem são apagadas, a memória é domesticada e o esquecimento é apresentado como única forma de continuar a Ser. Se o esquecimento é uma estratégia do colonizador para perpetuar a subalternização do

povo preto e deslegitimar os conhecimentos e práticas das populações africanas e seus descendentes como forma de mantê-las sob a clausura da marginalização, da demonização e mesmo da sua criminalização, o entretempo e o *àsè* contido nele são uma possibilidade concreta de reconstrução das subjetividades negras, são possibilidades de estancar as necropolíticas que gestam o não-ser e justifica a morte do Ser negro. Se o esquecimento gesta a morte do corpo negro biológico, o entretempo e seu *àsè* restituem as memórias e subvertem a morte transformando-a em existência.

Mais uma vez, retornamos a imagem da árvore do esquecimento que, em alguns lugares do território africano, ritualizava a morte da memória e que, aqui, neste texto, também foi reivindicada como representação da lembrança. A árvore, que como *Íròkò*, é suporte da memória e também um sistema rizomático sofisticado entre homem e deuses, vida e morte, raiz, semente, solo e tudo que está em volta. Em algum momento, o colonizador percebeu o poder desse ritual e se apropriou dele, desvirtuando-o, transformando-o em apagamento das subjetividades negras durante as sucessivas voltas em torno da árvore, primeiro momento durante o período colonial onde a escravização ainda vigorava eram esquecidos os nomes, os negros eram rebatizados e recebiam novos nomes cristãos; depois no período pós-colonial, a morte da memória como política de estado se deu através da língua materna. No caso da Nigéria, o inglês não guardava nenhuma relação com a tradição ou história do país, mas a nova nação não podia dar-se ao luxo de não o utilizar, uma vez que era a única língua capaz de ser compreendida em praticamente todo o território. A colonialidade foi muito eficaz em fazer o africano acreditar que esquecer era a única forma de manter suas existências. Suas experiências, os conhecimentos e as memórias lançadas ao mar eram, aos olhos do colonizador, como nos disse Fanon (2008), a instauração de um portal do não retorno, uma ruptura com as cosmogonias africanas que transformou os corpos negros em entes vazios, desumanizados, bestializados. Entretanto, o europeu desconhecia a força do *àsè* e a capacidade que os sujeitos africanos tinham de imaginar futuros possíveis, o *àsè* é a força que os transportava para o entretempo e, ao invés de instaurar um portal do não retorno, instaurava uma encruzilhada onde o fluxo das águas do Atlântico é elemento fundante.

Essa encruzilhada instaurada no meio do oceano é a própria instauração do entretempo, um espaço de fluidez, incapturável e, como disse Mbembe (2017), toda cosmogonia africana é fundada no fluxo, no movimento, seja das águas, do tempo ou das

subjetividades. O colonialismo, a escravidão e o racismo descreditaram a razão africana e fez os corpos negros descreditarem da força do àsè, mas esse elemento incapturável continuou existindo e caminhando pelas frestas, pelas beiras e como força vital incontável começou a reconstruir seu território fora do continente africano. Começou a territorializar outras Áfricas através da escrita e oralidade negra, através dos ritos religiosos, através da dança e esse movimento de territorialização possibilitou a existência fora do esquecimento.

De acordo com a cosmogonia nagô, nada de novo vai acontecer sobre a terra porque tudo já aconteceu no tempo do mito. É uma cosmogonia pautada na memória ancestral e espiralar onde o destino é irreversível. Para os nagôs, no processo de criação Òlodumarè, permitia que cada um escolhesse sua cabeça, seu Òrì, e, a partir daí, estavam irreversivelmente ligados. Isso não implicava em um bom ou mal destino, mas na continuidade de uma escolha que era comunitária e que contribuía para o bom funcionamento da vida em comunidade e dos laços de solidariedade. Cabe responder, agora, como a ligação irreversível entre o homem e seu Òrì se relaciona com o entretempo e com a escrita de mulheres negras como lugar ontológico?

Para responder à pergunta acima, precisaremos entender que na cosmogonia nagô todos os seres do àiyè possuem seus duplos no òrun, todos possuindo componentes de existência genérica e de existência individualizada (SANTOS, 2012. p. 233). Ora, se o Ser do àiyè se liga ao ser do òrun através de seus òrì e o humano é constituído por elementos coletivos de origem divinas e ancestrais, mas também é constituído por uma individualidade, podemos, então, supor que os romances funcionam obedecendo ao mesmo sistema da cosmogonia nagô, um sopro ancestral inspirado pelas òrìs (autoras), mas também há uma escrita literária ficcional (narradoras) que existe a partir de experiências coletivas do que é ser mulher negra no mundo. Pensar essa escrita dessas três nigerianas dentro de um entretempo que abriga subjetividades e gesta uma ontologia negra nos remete também a figuras das yabás, elas que, mais do que divindades, são aqui, neste texto, uma sustentação filosófica para pensar a experiência negra e sua relação com o tempo, com a história e com a memória. Essas yabás ressoam na escrita desta tese como uma voz materna que nos guia e nos orienta, participando diretamente da experiência de ser e estar no mundo. Essa orientação, segundo Wanderson Flor do Nascimento (2011), se dá na comunidade e tem sentido de deslocar, caminhar, isto é, orientar. É um sentido para caminhar, mas que, aqui, como falo a partir de uma travessia, uso no sentido de navegar.

Na cultura iorubá, cada pessoa, assim como tem um pai e uma mãe biológicos, também tem um pai e uma mãe ancestral, um òrisá que rege sua cabeça, e essa cabeça, enquanto instância do pensamento e das palavras, não se distingue da cabeça que sente, mesmo que de um ponto de vista simbólico. Dito isto, é importante ressaltar que, se cada ser tem uma ligação com o mundo ancestral através de seu òrì, estamos falando de uma memória que é atravessada por experiências de outra natureza, experiências, talvez, ainda não vividas, mas que dão condição de possibilidade para a construção de um contínuo civilizatório africano, memórias que ficam guardadas no entretempo esperando a oportunidade e o momento de serem redescobertas. Essa memória ancestral seria aquilo que nos orienta, que recebe o antigo e oferece o novo, dentro de uma dinâmica de ruptura e criação, uma memória que permite à África se refazer. A memória que reivindico e acesso ao escrever esse texto está assim relacionada com a reconstrução de vidas negras e, como tal, é parte presente também na escrita das três autoras negras estudadas nessa tese.

Segundo Santos (2012), reivindicar a memória é também restituir o ato de lembrar e para corpos que por tanto tempo foram silenciados e tiveram suas memórias apagadas essa é uma possibilidade concreta de reontologizar o Ser negro no mundo. Ao pensar sobre o conceito de memória a partir de um componente ancestral e cosmogônico fruto do fluxo da travessia, estou também pensando em começo, mas não começo como origem, como um ponto de partida que no pensamento ocidental, por vezes, se constitui uma prisão, um ponto fixo. Penso começo como destino, não como um passado distante, mas como princípio, como lei e constituição das coisas, como força-potência criadora, onde não se separa começo de fim, vida de morte, lembrar de esquecer. Onde o que dá sentido aos começos são seus fins, o que dá sentido à vida é a morte, isto é, o seu limite, e onde lembrar e esquecer só existem em correlação. Assim sendo, a memória é, ao mesmo tempo, ato e potência, que, ao recorrer ao passado, ao reverenciá-lo, garante o futuro, gera o por vir, mas não numa concepção ocidental linear-causal de tempo e espaço. Esta reflexão é um esforço de tentar demonstrar como passado, presente e futuro não existem desta maneira como temporalidades agonizantes, mas que estabelecem entre si uma relação de sucessão não linear dos acontecimentos e de atribuição mútua de sentido.

Em Oliveira (2001), as memórias são pensadas a partir de uma epistemologia da ancestralidade e de um entretempo e, assim como ele, me nego a pensar que ela seria o que resta do passado no presente, ou o que restará no futuro, pelo contrário, penso que a partir

da memória ancestral e do entretempo passado, presente e futuro, enquanto temporalidades distintas e isoladas, não dão conta de sustentar uma ontologia. Nesse sentido, a ancestralidade nos oferece um caminho, ou já que aqui proponho uma travessia, talvez seria mais pertinente falar em uma boa correnteza para que o Ser negro exista e interaja com tudo que existe, sem separações entre cultura e natureza, homem e animais, físico e não físico, onde racionalidades não disputam primazia. Esse conceito de entretempo, onde o ser negro se refaz, também nos possibilita pensar a experiência negra fora do continente africano, pois essa memória ancestral, enquanto dispositivo cultural, atua coletivamente nos corpos negros e dá a eles os status corpo-político, geopolíticos e cosmo-políticos.

Ao pensar na travessia física e escrita feita por Chimamanda Ngozie Adichie e Sefi Atta, nos deparamos com uma escrita que navega em uma aparente separação entre a Nigéria e as Américas, mas do movimento da travessia surge uma aproximação entre estas duas terras, isso porque as duas autoras fizeram a travessia física para estudar nos Estados Unidos e, nessa aproximação do corpo físico, emergem experiências que resultaram em imagens literárias, um conjunto de memórias compostas pela experiência da diáspora, pela lembrança de um passado colonial, pela descolonização e também pela contracolonialidade. Há, em *Americanah* e *Tudo de bom vai acontecer*, uma memória peculiar retratada por dois corpos femininos que hoje habitam o trânsito cultural e que, por isso, estão em eterna negociação, mas que sabem que o direito à memória é inegociável. Essa memória ancestral paira sobre o entretempo e sobre a própria narrativa, rompendo apagamentos, desviando do racismo e renegando as pseudo memórias criadas durante o período colonial.

Já a narrativa de Buche Emecheta nos toca em um lugar muito específico, que é o de ser mulher-negra num mundo onde nossa presença é duas vezes renegada. O romance *As alegrias da maternidade* é uma possibilidade refletir que, apesar de “nossos passos virem de longe”, como disse Jurema Wernek, ainda há um longo caminho a ser percorrido. A escrita dessa nigeriana demonstra uma preocupação em narrar que, mesmo após a independência de várias colônias africanas, determinadas vidas que, antes detinham sua importância no continente africano, passaram a ser questionadas e pouco valorizadas perante o processo de colonização e muitas sociedades fundadas a partir de uma matripotência passaram a adotar o modelo patriarcal e ocidental. Na narrativa de Emecheta, o colonialismo e o patriarcado abalam drasticamente a matripotência e a ancestralidade é o elemento que funda uma ontologia que reivindica para si toda e qualquer forma de razão. É uma narrativa que agencia

racionalidade através do matriarcado, do feminismo negro e do mulherismo africano. Assante (2017), ao comentar sobre a afrocentricidade, alerta sobre como cada autor, acadêmico ou não, deve, ao escrever, se responsabilizar em agenciar conceitos que coloquem nosso trem da racionalidade novamente nos trilhos, uma vez que estivemos por mais de dois séculos operando conceitualmente a partir de uma desagência. É somente através da travessia de retorno ao Ser-ancestral que conseguiremos restituir nossas compreensões ontológicas de mundo pautadas em uma cosmopercepção e no resgate de nossas divindades.

Segundo Leite (2008), o apagamento das memórias do povo preto acerca do sagrado provocou uma ruptura entre a memória ancestral e a possibilidade de um Ser negro africano no mundo contemporâneo, ou talvez seja mais pertinente usarmos o plural e pensamos Seres negros, uma vez que nossa travessia escrita parte da visão de uma África enquanto continente diverso. Essa ruptura entre a memória ancestral e a ontologia negra foi determinante para a fragmentação das identidades negras, silenciamento das histórias africanas e esfacelamento das subjetividades negras, subjetividades estas que, com a chegada do europeu, passam a se consolidar a partir da internalização dos discursos criados pela estrutura colonial enquanto patriarcal, racista, misógina e capitalista. Há uma relação muito difusa entre memória, subjetividade, identidade e história. Segundo a socióloga ugandense-britânica Avtar Brah (2020), a subjetividade ajuda a construir as identidades, porém é graças também às dinâmicas subjetivas que o imaginário coletivo se consolida e aperfeiçoa discursos de competição entre as mulheres, apagando a ancestralidade matripotente, gerando uma identidade de gênero presa a um ideal de feminilidade que obedece a dominação imposta pelo ideal masculino.

Discussões sobre o feminismo e o racismo muitas vezes se centram na opressão das mulheres negras e não exploram como o gênero tanto das mulheres negras como das brancas é construído através da classe e do racismo. Isso significa que a "posição privilegiada" das mulheres brancas em discursos racializados (mesmo quando elas compartilham uma posição de classe com mulheres negras) deixa de ser adequadamente teorizada, e os processos de dominação permanecem invisíveis. A representação das mulheres brancas como "guardiãs morais de uma raça superior", por exemplo, serve para homogeneizar a sexualidade das mulheres brancas ao mesmo tempo em que as fraturam através da classe, na medida em que a mulher branca de classe trabalhadora, ainda que também apresentada como "portadora da raça", é simultaneamente construída como tendente à "degeneração" por causa de sua situação de classe. Vemos aqui como contradições de classe podem ser trabalhadas e "resolvidas" ideologicamente dentro da estruturação racializada do gênero (BRAH, acesso em 27/10/2020).

As narrativas de Buchi Emecheta, Chimamanda Ngozi Adichie e Sefi Atta pensam a memória como um fluxo capaz de colocar o Ser negro em devir e nesse constante fluxo onde o movimento não cessa é possível reconstruir a identidade, partilhar cultura, ecoar sua oralidade, reposicionar sua política, viver a religiosidade e retomar a linguagem. Em uma perspectiva ontológica ocidental, temos três elementos interligados, sendo eles: o mundo, o ente e o Ser que aqui podem ser reposicionados em: experiência, corpo negro em devir e a ancestralidade. Ainda nessa perspectiva, a memória seria a força motriz que transforma todos os elementos em ato e potência e é a força capaz de libertar do cativo o Ser negro instituído pelo europeu a partir da escravização dos corpos e mentes do povo preto. Por isso a memória é eterno movimento, exatamente como o bailar das águas, que lança a existência, o Ser e o ente para o devir.

No processo de travessia dos corpos, seja ele compulsório ou voluntário, a memória precisou elaborar estratégias para resistir ao apagamento. Na diáspora brasileira, o fenômeno da sincretização das divindades africanas foi uma dessas formas de resistência. Na Nigéria, a etnia igbo usou estratégia parecida ao se aproximar do cristianismo, já os iorubás, na tentativa de manter a memória, buscaram o isolamento. Entretanto, é preciso lembrar que, se a memória do corpo cria suas estratégias, o Estado pós-colonial também se estrutura a partir de dispositivos conceituais que determinarão a construção das subjetividades, o imaginário coletivo e, conseqüentemente, os comportamentos sociais. Uma dessas estratégias elaboradas no caso da diáspora brasileira foi o ideal da miscigenação, que, segundo Abdias do Nascimento, ao escrever sobre *O genocídio do negro brasileiro* (2016), foi e ainda é uma estratégia de embranquecimento cultural, onde o corpo negro, por vezes, não tinha outra saída a não ser assimilar a cultura do colonizador. Foi a partir desse processo de aculturação que o negro foi praticamente obrigado a sincretizar seus ancestrais africanos, suplantando suas formas de ser e estar no mundo, assimilando, inclusive, o idioma do colonizador, impedidos de propagar suas memórias, esquecendo de si. Pode-se perceber que essa estratégia de miscigenar a população preta e sincretizar os costumes tem como propósito maior o memoricídio, pois quem não tem memória sempre terá sua humanidade questionada, sua razão esvaziada e seus costumes inferiorizados. A memória, seja ela histórica ou ancestral, é também um dispositivo fundamental, capaz de positivar a história, cultura, as civilizações e o conhecimento africano e de seus descendentes negros na diáspora. É através da perpetuação das memórias que o ser-negro consegue re-existir e combater os domínios

coloniais dentro e fora do continente africano, são as lembranças ancestrais que levam o povo preto a acessar seu passado repleto de experiências sagradas, racionais, estéticas e éticas. Essas memórias de tempos ancestrais constituem parte de um saber filosófico fundado a partir da experiência oral e estão intimamente ligados à natureza.

Para Fourshey (2019), dentro da tradição oral africana, memória ancestral se constitui como um elo de ligação na teia da vida, um fio que costura a totalidade da existência e a memória histórica, mais ou menos um produto da interação entre a verdade dos fatos e a verdade dos mitos. Por isso, nas narrativas de *Americanah*, *Tudo de bom vai acontecer* e *As alegrias da maternidade* são os fios das memórias históricas e ancestrais que registram todos os detalhes das cenas. No caso do cenário, podemos notar a construção de uma Nigéria que existe para além da presença do colonizador, como narra Buchi Emecheta, uma Nigéria politicamente conturbada pelos sucessivos golpes militares e pela corrupção dos governantes, como narra Sefi Atta, e uma Nigéria diversa e cosmopolita, descrita por Chimamanda: “Abuja era mais conservadora que Lagos, dizia Chidi, porque era mais mulçumana, e nas festas as mulheres não usavam roupas reveladoras, mas você poderia comprar e vender sexo com mais facilidade ali” (ADICHIE, 2014. p. 488). Em relação às personagens femininas há uma preocupação em revelar a complexidade do que é ser mulher no continente africano: “sempre que o assunto é fazer sacrifícios, todo mundo me lembra que sou a esposa mais velha, mas quando há alguma coisa a ganhar, me dizem para ficar quieta porque desejar uma coisa boa não combina com minha situação” (EMECHETA, 2018. p. 190). Em relação à escrita, há uma predileção por palavras que consigam ultrapassar seu conteúdo semântico racional, Sefi Atta critica a primeira geração de escritores por escrever a partir de um preciosismo não nigeriano, preocupados em explicar o continente aos leitores não africanos: “Os autores africanos sempre explicavam os mínimos detalhes para o resto do mundo, o que, para o leitor africano, era um excesso. (...) Ninguém jamais se importou em dar explicações para um africano!” (ATTA, 2013. p. 284). Assim, podemos notar que as três narrativas são construídas a partir do detalhe e tudo que perpassa pela narrativa foi registrado pelas memórias e transformado em linguagem escrita para sedimentar os caminhos de transmissão do saber. Ao mergulhar nos três romances, somos lançados à deriva no oceano das memórias e surpreendidos a todo instante pelas correntezas das experiências humanas dentro e fora da Nigéria.

As memórias literarizadas pelas mãos de mulheres negras nigerianas nos fazem refletir a humanidade em outros termos e nos ajudam a estabelecer uma interconexão entre o humano, a natureza e o divino, conexão esta que foi interrompida pela colonialidade. A literatura de Chimamanda Ngozi Adichie, Sefi Atta e Buchi Emecheta nos apresenta a memória como condição de possibilidade e nos ajudam a romper com o pensamento que trata os povos negros em África e na diáspora como menos humanos, como se nós vivêssemos em corpos mortos, sem memórias, correndo risco de permanecer enclausurado pela tragédia da representação da sociedade em que vivemos.

3. TRAVESSIAS CONCEITUAL: o diálogo entre beiras

*Até que os leões
inventem as suas próprias histórias,
os caçadores serão sempre
os heróis das narrativas de caça.
(Sabedoria iorubá)).*



Começar essa travessia conceitual é estabelecer um diálogo entre as beiras de continentes geograficamente tão distantes e também entre escritas que, apesar de estarem tão distantes, de alguma forma se cruzam. A escrita desta tese passa pela minha condição de mulher negra que, apartir das cosmogonias africanas, começa a questionar sobre os heróis civilizatórios que a ciência ocidental implantou na minha mente e, ao fazer tais questionamentos, começo também a me repensar enquanto ser no mundo. No capítulo anterior, lembro-me de ter pontuado que esse texto-tese não nasce na academia e aqui eu esclareço que ele nasce muito antes de mim ao ser sonhado por minhas ancestrais. É a partir do sonho e da árdua luta de muitos pretos e pretas que esse texto busca legitimidade dentro de um ambiente acadêmico que, por muito tempo, colaborou com o epistemicídio³⁸ perpetrado as mentes negras. Recentemente, ao escrever um texto para compor um livro, me peguei rememorando sobre a meu percurso dentro da universidade e como, por vezes, foi difícil concluí-lo, vendo que cotidianamente o meu Ser e o meu saber eram silenciados para que as vozes teóricas de homens e mulheres brancos fossem legitimadas. Ainda lembrando de meus caminhos acadêmicos da graduação e do mestrado e hoje redigindo esse texto para conclusão de um doutorado, eu ainda me faço as mesmas perguntas sobre quem pode, de fato, pensar, ler, escrever e se expressar livremente dentro do ambiente acadêmico. E quando nos é permitido, sobre o que se pode falar e escrever? Foi, ainda, na graduação que direcionei minhas pesquisas para a literatura, uma área de pesquisa que por muitos séculos foi tratada como um espaço exclusivamente branco e masculino, tanto na crítica como no mercado editorial, e foram esses dois dispositivos sociais que, ao se juntarem, determinariam o que conhecemos hoje como cânone literário e crítica canônica.

Hoje, ao redigir esse texto me pego selecionando referências teóricas (pois elas são necessárias) e me pergunto se, ao escolher as vozes que ressoarão no meu texto, busco, de fato, privilegiar a escolha de vozes preocupadas em visibilizar uma literatura afrodiaspórica, se privilegio a escolha de teóricos comprometidos, teórica, política e socialmente com a escrita literária negra ou se os tentáculos acadêmicos da branquitude determinam a minha

³⁸Epistemicídio é um termo criado pelo sociólogo e estudioso das epistemologias do Sul Global, Boaventura de Sousa Santos, para explicar o processo de invisibilização e ocultação das contribuições culturais e sociais não assimiladas pelo 'saber' ocidental. Esse processo é fruto de uma estrutura social fundada no colonialismo europeu e no contexto de dominação imperialista da Europa sobre esses povos. Sueli Carneiro descreve, em sua tese de doutorado, publicada em 2005 pela Universidade de São Paulo (USP), que o epistemicídio se configura "pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e evasão escolar.

escolha através de um viés inconsciente que pensa a partir de um logos discursivo que é branco, hetero e cristão. A resposta a essas perguntas vem a mim como um sopro ancestral e se transforma em palavras. Ao fazer essa travessia conceitual, eu reinvento meus heróis civilizatórios na certeza de que quando o “eu”, Natália, fala ou escreve, é a partir de vozes negras que vieram antes de mim e pensaram vários dispositivos teóricos que pudessem ser usados na construção dessa tese, por isso, quando me faço escrita, eu me transformo num assentamento de vozes que precisam ser ouvidas.

Ao longo desta tese, ficará cada vez mais evidente como todas as travessias propostas estão interligadas e nessa travessia conceitual discuto como a negação de uma ontologia negra foi fundamentada por um epistemicídio, pelo racismo que, ao longo dos últimos três séculos, invisibilizou e ocultou as contribuições culturais e sociais não assimiladas pelo ‘saber’ ocidental. O epistemicídio foi e ainda é um projeto muito bem arquitetado de aniquilação das diferenças, que constrói subjetividades ajustadas a interesses excludentes, capitalistas e eurocentrados. Esse projeto de morte ontológica e epistêmica foi parte do suposto empreendimento civilizatório desenvolvido pelo continente europeu por quase três séculos. A colonização se desenvolveu através de várias linhas de ação: a primeira e mais visível foi a expansão geográfica, que reivindicava para si todo e qualquer pedaço de terra que não pertencesse à Europa; outra linha de ação, talvez a mais cruel, foi a dominação e escravização dos corpos negros que habitavam tais regiões, esses corpos foram transformados em mercadorias e destituídos de sua terra, sua história e sua memória. Mas há também linhas de ações não tão evidentes e que, talvez, foram mais eficazes, pois foram justamente as que conseguiram se perpetuar até os dias atuais. São ações que construíram vários vieses inconscientes acerca do continente africano e dos sujeitos negros, moldando nossa cognição e nossos comportamentos de forma inconsciente, gerando o chamado “preconceito implícito”, ou “racismo estrutural”.

A escravização dos corpos negros precisava de uma justificativa moral que amenizasse a culpa dos homens brancos. Foi nesse momento que a filosofia e a ciência, de modo geral, começaram a agenciar conceitos que validassem a superioridade moral e racional do europeu e a colonização da África. É importante dizer que se, de um lado do processo colonizador havia a aniquilação da diferença, do outro lado, estava em pleno desenvolvimento um projeto de construção de uma identidade europeia que se auto proclamava “civilizada” e, ao mesmo tempo, determinava quem eram os “não civilizados”.

Ao forjar sua identidade, o continente europeu também se consolidava como um continente econômica e politicamente estável, onde nada que não fosse igual não teria permissão para existir.

Nessa tentativa de apagamento das diferenças, muitos filósofos foram fundamentais dentre eles, Montesquieu, Hegel, Kant, mas há um que está fora do projeto iluminista e, em vários momentos, foi, inclusive, crítico ferrenho da modernidade que merece uma leitura especial. Martin Heidegger, citado, inclusive, por duas vezes no primeiro capítulo, avança ao pensar que o devir não obedece a linearidade da modernidade, por isso o ser é fluxo, mas, mesmo avançando em relação à modernidade, ele ainda está aprisionado ao universalismo, que determina que toda causa primeira está na Europa. Quando Heidegger diz que: “a filosofia é grega em sua essência”, na verdade o que se lê é: “o Ocidente e a Europa, e somente eles, são, na marcha mais íntima de sua história, originariamente ‘filosóficos’” (HEIDEGGER, 2009, p. 18). Essa ideia de pensar o Ser ligado primeiramente ao mundo grego e a filósofos como Heráclito e Parmênides apaga outras formas de ser e entender o mundo, dentre elas, as dos antigos povos africanos. Várias evidências, hoje, dão conta que, na antiguidade, filósofos gregos tiveram forte contato com os povos egípcios (Kemet) como comenta a filósofa Katiuscia Ribeiro em seu texto *Rekhet: Um exercício que transcende o ato de filosofar* (2020) e, segundo ela, “puderam acumular saberes absurdamente grandiosos e valiosos, ainda vigorosos para nós.”. Para Ribeiro (2020), a civilização do antigo povo de Kemet preocupava-se, assim como os gregos, em “ser um só corpo e uma só mente” e nessa preocupação residia a pergunta filosófica primeira “o que é?” e, dessa relação entre corpo, mente e natureza emergia a noção de bem viver.

E como tudo teve um começo, investigar o princípio vital era uma função rekhética nas peru ankh (casas da vida), isto é, nas assim chamadas de escolas de “mistérios” dos antigos “egípcios”, nas quais houve um intercâmbio cultural ao ponto de permitir conteúdos de reflexão aos gregos e fazendo surgir o que chamamos ainda hoje de Filosofia (RIBEIRO, 2020. p. 45).

Para o filósofo congolês Theophile Obenga, o pensamento filosófico mais difundido no antigo Egito propõe uma síntese de que “todo aprendizado e também à busca da sabedoria e da perfeição moral e espiritual estão interligados” (OBENGA, 2004, p.4). Nesse ponto, Grécia e Egito tomam caminhos distintos, uma vez que, para os egípcios, a espiritualidade era parte da investigação filosófica e, para a escrita desse texto-tese, a filosofia kemetica nos

interessa enquanto fundamento para a percepção de uma ontologia que tem a espiritualidade como parte constitutiva. À medida que fui me apropriando da complexidade da filosofia kemetica, entendi como para tal modo de pensar, espiritualidade e intelectualidade são conceitos indissociáveis. Ainda, segundo Theophile Obenga (2004), os sábios keméticos, ao desenvolverem seus pensamentos através da escrita³⁹, utilizam de forma recorrente o verbo rekh, que, na prática, pode significar: saber, estar ciente de, aprender, conhecer.

De fato, o verbo rekh (escrito com os sinais hieroglíficos de “boca”, “placenta” e [com o] “papiro enrolado, amarrado e selado”) significa “saber” ou “estar ciente de”, mas também “aprender”. Os seres humanos sabem aprendendo, isto é, através da experiência ou condicionamento, escolaridade ou estudo. A palavra rekh (quando escrita com o hieróglifo de um homem sentado) significa “homem sábio”, isto é, um homem instruído, um erudito, um filósofo. Assim, o conceito rekhet (escrito com o hieróglifo para noções abstratas) significa “conhecimento”, “ciência”, no sentido de “filosofia”, isto é, investigação sobre a natureza das coisas (khet) com base em conhecimento preciso (rekhet) e bom (nefer) julgamento (upi). A palavra upi significa “julgar”, “discernir”, isto é, “dissecar”. A palavra cognata upet significa “especificação”, “julgamento” e upset significa “especificar”, isto é, dar os detalhes de alguma coisa (OBENGA, 2004. p. 5).

A partir das pesquisas de OBENGA (2004), podemos compreender que o conceito de rekhet está diretamente ligado ao ato de filosofar, ligando-se, assim, a uma postura estética, ética, lógica, metafísica, tão caras à atividade filosófica. Para Ribeiro (2020), essa estrutura semiótica traduzida pelo filósofo congolês “é tão abrangente, portanto, que inclui a espiritualidade no processo investigativo” (RIBEIRO, 2020. p. 09). Katiuscia também salienta como esse breve estudo de Obenga sobre a significação da estrutura semiótica rekhet revela a intencionalidade do ocidente no apagamento ontológico africano e do sujeito afrodiaspórico.

Sobre a intencionalidade de apagamento do fazer filosófico dos kemetianos, podemos usar como exemplo dois casos emblemáticos: o primeiro deles é o caso do intelectual negro Cheikh Anta Diop, que, ao confrontar a falsificação secular da história de seu continente, teve seu pensamento histórico e científico rejeitado e ocultado no mundo ocidental. Diop dedicou grande parte de suas pesquisas a provar de maneira científica que o

³⁹Usamos aqui o termo escrita para nomear as estruturas semióticas ou hieróglifos. Essa pesquisa não corrobora com a ideia de que o continente africano é exclusivamente oral, pois mesmo a oralidade sendo um elemento importantíssimo no continente, cerca de seis mil anos, três milênios antes dos gregos, e paralelamente aos sumérios na antiga Mesopotâmia, os povos do Nilo no antigo Egito já escreviam e registravam a sua história.

Egito antigo era negro e fora responsável por desenvolver complexas estruturas para compreender o mundo, dentre elas, a invenção da escrita, do calendário, da arquitetura, os conhecimentos astronômicos, medicinais e matemáticos, dentre tantos outros. É importante dizer que Diop também concebia a ciência e a espiritualidade como dois caminhos que se cruzavam.

Mil anos antes dos pensadores gregos, Sócrates, Platão, Zenão etc., os egípcios, com a reforma de Amenófis IV, tinham claramente em mente a ideia de um Deus universal responsável pela criação, e que todos os homens, sem exceção, podiam louvar: ele não era o Deus de nenhuma tribo, de nenhuma cidade, tampouco de nenhuma nação, mas sim, o do gênero humano. Parece que estas concepções que o cristianismo adotou posteriormente não constavam nele no início. (...) Não se saberia mencionar tudo que o cristianismo primitivo pegou emprestado ao culto de Isis em Roma, inclusive na estrutura das procissões. O Egito é o país donde a devoção contemplativa penetrou na Europa. (DIOP, 1987. p. 37)

O segundo exemplo que podemos citar acerca da intencionalidade de apagamento é o caso do martirriquenho Frantz Fanon que, em sua breve vida, firmou o compromisso político pela descolonização da África, envolvendo-se diretamente na luta pela liberação da Argélia. Apesar de Fanon ser muito lido e conhecido no ambiente acadêmico hoje, devemos lembrar que seu livro *Pele negra, máscaras brancas*, talvez seu título mais lido, e que originalmente deveria ter sido sua tese de doutorado em psiquiatria pela Universidade de Lyon, foi recusado pela comissão julgadora sob o argumento de que a tese deveria ter uma abordagem mais positivista. Fanon, em menos de seis meses, escreve outro texto, dentro da abordagem positivista pedida pela banca, intitulado *Troubles mentaux et syndromes psychiatriques dans l'hérédodégénération-spino-cérébelleuse: un cas de maladie de Friedreich avec délire de possession*⁴⁰, e conclui seu doutorado. Mais tarde, publica o texto original da tese, que hoje conhecemos como *Pele negra, máscaras brancas*, onde argumenta que o sujeito negro, ao se deparar com o racismo, acaba por internalizar e naturalizar um complexo de inferioridade, iniciando, a partir daí, um processo de autoilusão, que o faz falar, pensar e agir como branco, até o dia em que se depara novamente com o olhar fixador do branco. Neste momento, as máscaras brancas caem: “onde quer que vá, o preto permanece um preto” (FANON, 2008, p. 44).

⁴⁰ Transtornos mentais e síndromes psiquiátricas em espinocerebelar-heredodegeneração: um caso de doença de Friedreich com delírio de possessão

Retomando nossa travessia conceitual a Kemet, percebemos que a postura filosófica desenvolvida lá deixa claro a riqueza intelectual e material produzida pelos povos keméticos. É a partir dessa riqueza intelectual que o continente africano, a partir do final da década de 20 do século passado, começou a ampliar os debates acadêmicos sobre o continente, abrindo novas fronteiras conceituais e agenciando outros paradigmas científicos. É importante dizer que o agenciamento desses novos paradigmas se dá principalmente a partir de vozes negras, ou seja, vozes “desassociadas do centro do debate intelectual europeu e estadunidense nas pesquisas do meio universitário e nas letras em geral” (DURÃO, 2016. p. 23). A filosofia kemetica foi fundamental para a consolidação do pensamento filosófico africano, mas não foi o único caminho trilhado pelos pensadores. É comum encontrarmos nas coletâneas sobre a história do pensamento africano que o pensar filosófico africano se divide em três grandes caminhos. O primeiro deles é chamado de “escola crítica” e buscava estabelecer reflexões acerca do sentido da filosofia, bem como de suas possibilidades. O segundo caminho é chamado de “escola etnológica” e partia das visões de mundo dos ancestrais africanos. O terceiro caminho buscava investigar o sistema de pensamento letrado africano a partir das ciências econômicas e sociais.

O século XX foi um divisor de águas para o desenvolvimento e divulgação de um pensar africano, ou talvez seria mais adequado dizer que foi uma travessia filosófica e epistêmica. Foi entre as décadas de 1920 e 1960 que alguns estudantes africanos radicados em Paris começaram a questionar o mito da inferioridade do homem negro, levando em consideração o fato de que o complexo de inferioridade fora construído a partir da colonização. Essa travessia conceitual desenvolvida a partir do pensamento de Léopold Sédar Senghor ficou conhecida como movimento da *Négritude*⁴¹ e foi uma forma de elaborar uma teoria da escrita africana. Senghor, que nessa época residia na França, buscava, de maneira mítica, o contato com a terra, com a noção de africanidade e ancestralidade, talvez por isso a noção de *Négritude* tenha assumido um caráter humanista fortemente ligado à espiritualidade. Os escritores e pensadores da *négritude* não faziam distinção entre as

⁴¹Movimento literário afro-franco-caribenho (a partir do início da década de 1930) baseado na concepção de que há um vínculo cultural compartilhado por africanos negros e seus descendentes onde quer que eles estejam no mundo. O termo “*négritude*” apareceu provavelmente pela primeira vez no poema de Aimé Césaire *Cahier d'un retour au pays natal* (1939). Os primeiros proponentes da *Négritude* enfatizavam, como pontos capitais no movimento: a reivindicação, por parte do negro, da cultura africana tradicional, visando à afirmação e definição da própria identidade; o combate ao eurocentrismo advindo do colonialismo europeu e da educação ocidental prevalecente; a valorização da cultura negra no mundo, em razão de suas contribuições específicas do ponto de vista cultural e emocional as quais o Ocidente, materialista e racionalista, nunca apreciou devidamente.

produções de língua inglesa e francesa. Para eles, interessava toda e qualquer forma de produção cultural vindas de intelectuais negros. Esse vínculo com a língua europeia fez com que os escritores da Négritude se expressassem, preferencialmente, através do francês. Durão (2004), ao comentar a obra de Senghor, faz a seguinte análise:

Senghor acreditava no caráter transformador da missão francesa e, em alguns discursos, apontava a dificuldade de viver sob a condição colonial. Ele aceitava a ideia dessa missão da França de conduzir as civilizações exóticas rumo a um ideal de cultura e avanço intelectual. Talvez esse tenha sido seu primeiro impulso diante de um ideal de civilização francesa, o que sempre fez questão de enunciar de modo claro e objetivo em seus discursos: “Hoje, mais do que nunca, estamos conscientes de nossas deficiências: as lacunas da civilização negro-africana. Eis porque nós sempre nos recusamos em recusar as contribuições europeias, principalmente os valores franceses. Estes são complementares aos nossos”. (DURÃO, 2004. p. 30)

Com o passar dos anos, Senghor foi percebendo como a vida em Paris havia alterado sua forma de se posicionar no mundo. Foi a partir dessa percepção que ele passou a notar sua dupla identidade, enquanto negro e como francês, e tomou consciência de sua alteridade. Com o tempo, começam a surgir vários críticos ao movimento da Négritude. Eram pensadores que estavam mais preocupados com a realidade africana e que viam com muita cautela as concepções de Senghor por acreditarem que dali poderia surgir um novo mito muito perigoso para a África. Mercien Towa foi um importante filósofo camaronês que, ao lançar sérias críticas ao pensamento da Négritude, desenvolvido por entre as décadas de 1920 e 1960, parece acreditar que o pensamento forjado por Senghor se aproxima mais de uma ideologia para os povos africanos, uma espécie de “mimetismo” da cultura europeia.

Towa (1979), ao investigar o ato de pensar, acredita que todas as pessoas, de todas as culturas e origens étnicas, são capazes de desenvolver um pensamento filosófico, desde que se disponham a pensar o absoluto, livres das amarras, dos dogmas ou de qualquer doutrina que impeçam o pensamento livre e crítico. Para esse filósofo, os mitos e certas religiões não dão conta de gerar o bem pensar. Parece que, ao desenvolver seu pensamento crítico, Towa estabelece uma espécie de silogismo, pois, para ele, se os europeus consideram o ato de filosofar como uma manifestação de suas mentes racionais e brilhantes, “negá-la aos negros não passa de uma especificação dada à premissa menor do silogismo racista e imperialista” (Towa, 1979, p. 17). Nesse sentido, o autor acredita que a desumanização dos negros africanos foi um mecanismo usado pelos europeus para justificar o processo colonial

sem que houvesse um sentido de culpa por estarem subjugando outros seres humanos, pois um ser destituído de humanidade seria incapaz de pensar filosoficamente, restando a esses seres o lugar da animalidade.

Um importante momento da proposta teórica de Towa é quando o mesmo evidencia a racionalidade africana usando, para isso, a figura dos deuses keméticos e os contos de iniciação camaroneses. Ao retomar o ideal kemético, Towa destaca dois elementos importantes acerca da concepção de Deus, sendo eles: o debate e o diálogo. Para o povo kemético, a verdade não era ditada pelos deuses, mas, sim, encontrada a partir de uma discussão realizada pelos deuses que dialogavam entre si até chegarem a um veredito. Cabe salientar que, nessa perspectiva, existia uma igualdade fundamental entre os deuses. Essa ideia de racionalidade, que nasce no diálogo entre os deuses, nos faz pensar na maiêutica socrática e de como a África pode ter inspirado o pensamento grego e não o inverso.

Nesse ponto, retornamos novamente ao nome e ao pensamento de Cheikh Anta Diop, ele que possuía uma invejável competência pluridisciplinar, exercendo a profissão de egiptólogo, historiador, linguista, antropólogo, físico e químico. Diop, em suas pesquisas, deixa claro que a África negra não esperou o contato com os árabes ou com os mulçumanos, ou mesmo com o ocidente através da colonização para desfrutar de “uma estrutura social, cultural, religiosa, política, técnica filosófica e científica consolidada” (AMBRÓSIO. DEÉMÉ, 2004. p. 81). Ao analisar criticamente com argumentos sólidos tudo que já havia sido escrito sobre a África negra e sobre o Egito antigo, Diop chegou à conclusão de que seria impossível o Egito e tudo que nele fora realizado ser não negro.

Outro importante pensador que merece ser ressaltado nessa travessia conceitual é Kwame Nkrumah, isso porque em seus escritos fica evidente o delineamento do conceito de pan-africanismo e neocolonialismo. O primeiro conceito foi pensado, pela primeira vez, por Sylvester Willians, advogado negro de Trinidad, por ocasião de uma conferência de intelectuais negros realizada em Londres, em 1900. Sylvester levantava sua voz contra a expropriação das terras dos negros sul-africanos pelos europeus e conclamava o direito dos negros à sua própria personalidade. Já o segundo conceito está relacionado ao processo de dominação política e econômica instituído pelas potências capitalistas emergentes (Reino Unido, Arábia e Bélgica, Estados Unidos, Prússia, França e Itália) sobre a África, Ásia e Oceania ao longo do século XIX e início do século XX. Kwame Nkrumah foi um importante político e teórico que participou ativamente das lutas de libertação do continente africano e

da independência de Gana. Nkrumah, ao construir uma filosofia política, se aproxima muito do ideal pacificador utilizado por Mahatma Gandhi, ou seja, propõe uma postura baseada em um conjunto de meios legais e não violentos. À medida que seu pensamento tem um alcance político expandido, sua postura e seus ideais vão se modificando, passando a defender a luta armada e posturas violentas. O Pan-africanismo, defendido por Kwame Nkrumah, partia de um ideal de integração nacional que deveria atingir uma unidade política, cultural e econômica entre todos os países africanos. É importante ressaltar que, apesar de Kwame defender que a África deveria deixar de buscar seu desenvolvimento fora do continente, o Pan-africanismo não postulava uma ruptura econômica entre as antigas metrópoles e os novos Estados independentes.

O movimento da Négritude e o Pan-africanismo foram de fundamental importância na construção teórica e política de um “mundo africano”. É inegável que tais movimentos, enquanto fenômeno histórico, conseguiram estruturar uma identidade social que ressoaria na racialização e na cultura dos africanos, mas, ao apresentar a ideia de que existiria uma “essência negra”, os teóricos da Négritude encontram vários críticos, que passaram a se opor à forma como a Négritude apresenta o homem negro como possuidor de uma lógica distinta da do ocidente, mais ligada ao místico e abandonando a visão mecânica da realidade. É importante dizer que não há problema em se pensar uma lógica ligada ao místico, o problema está em pensar essa lógica a partir de um binarismo onde o mundo místico precisa estar apartado da realidade.

Ao chegarmos nos pensamentos construídos a partir das críticas feitas ao movimento da Négritude, nos deparamos com o nome do nigeriano e renomado escritor iorubá de língua inglesa Wole Soyinka. Ele que foi dramaturgo, poeta, romancista e autor de vários textos ensaísticos e memorialista ficou mundialmente conhecido por seu ativismo político, fato que colocou sua vida em risco. Na obra de Soyinka, fica evidente, mesmo para os leitores mais inexperientes, sua oposição ao pensamento instituído pelo movimento da Négritude. O crítico Eldred Durosimi Jones (1972), ao escrever a *Introduction to Nigerian Literature*, afirma que “há nos escritores da Négritude um tipo de veneração pela mãe África que está ausente na obra de Soyinka”. (JONES, 1972. p. 113). Uma das frases mais conhecidas de Wole Soyinka e uma clara oposição ao pensamento da Négritude é quando ele diz “um tigre

não sai por aí proclamando sua tigridade, mas só ataca⁴², entretanto, o próprio Soyinka, ao se posicionar enquanto crítico da Négritude, esclarece que há de se considerar a diferença entre a formação dos intelectuais africanos de língua francesa e os intelectuais africanos de língua inglesa. Em seu ensaio *Négritude and the Gods Equity*⁴³ (2000), Soyinka esclarece que a colonização francesa demarcou de forma mais acentuada a inserção da língua francesa na formação do colonizado, fato que propiciou a aproximação de intelectuais negros africanos e caribenhos. Essa aproximação pode ser comprovada quando percebemos que os dois maiores expoentes do movimento da Négritude pertencem a lados distintos do Atlântico, sendo Aimé Césaire, da Martinica, e Léopold Sédar Senghor, do Senegal. No caso da colonização inglesa, Soyinka pontua que praticamente não havia contatos entre os intelectuais africanos dentro do continente ou com intelectuais da diáspora de língua inglesa, como é o caso da Jamaica, Barbados ou Trinidad.

Wole Soyinka, ao se posicionar como crítico do movimento da Négritude, rejeita conceber a África a partir de uma visão idílica. Ao escrever seus textos, o autor se vê entre as exigências de uma nova nação. Suas análises partem da presença de um passado pré-colonial que deve ser recuperado, ou pelo menos considerado. Soyinka tem consciência de que sua voz, enquanto representante do continente africano, consegue ultrapassar as barreiras geográficas e ser ouvida no ocidente. O pensamento desse autor foi de fundamental importância para essa travessia conceitual. A partir do próximo tópico usaremos, assim como Soyinka fez, a imagem do òrìsà Ògùn para delinear metodologicamente o mundo africano a partir da escrita de três mulheres negras.

Um outro pensador que, apesar de não ser filho direto do continente africano, merece ser lembrado nessa travessia conceitual é Frantz Fanon, pois nós, assim como afirmou Walter Gunther Lippold (2004), também cremos que “sua obra estava calcada no tempo, tempo imediato, tempo do agora. Tempo de descolonização, de libertação dos corpos e das mentes, tempo de contraviolência, de afirmação-de-si e de negação dos valores da metrópole” (LIPPOLD, 2004. p. 199). O nome desse que, talvez, seja o martiniquenho mais reconhecido, ecoa hoje em todos os círculos acadêmicos como um testemunho intelectual em prol da libertação de todos os sujeitos africanos em diáspora. Deivison Mendes Faustino (2015), ao

⁴²essa resposta ao nigeriano Wole Soyinka, Léopold Sédar Senghor em seu famoso texto de *Qu'est-ce que la négritude?* Responde a essa famosa declaração da seguinte forma: “O tigre não fala de sua tigridade porque é uma fera. Mas o homem, ele, fala de sua humanidade porque é homem e pensa” (Senghor, 1977. P. 101)

⁴³A Négritude e a Equidade de Deus

investigar em sua tese de doutorado a figura de *Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*, diz que, ao nos debruçarmos sobre a obra de Fanon, devemos “saber quais as fronteiras implícitas a cada posição e, principalmente, quais as encruzilhadas que podem ser atravessadas, em nome do enfrentamento daquilo que estamos identificando como máscaras brancas”. (FAUSTINO, 20015. p. 215). Quando Lippold afirma que a obra de Fanon está calcada no tempo, ele chama nossa atenção para como a escrita desse pensador dialoga e é influenciada por intelectuais que o precederam, mas não se prende a nenhum desses pensadores anteriores e, talvez, por isso, consiga avançar tanto ao pensar a África negra e a diáspora.

A partir da década de 1970, com a explosão e concretização dos movimentos de independência, surge um grupo de teóricos menos envolvidos com o processo de libertação. São teóricos centrados em buscar referências mais aprofundadas nas Ciências Sociais e na Filosofia que possam contribuir na interpretação dos fenômenos observados no continente africano. Esse grupo conta com nomes como o do marfinês radicado na República do Benin, Paulin Hountondji; o de Valentin Mudimbe, que nasceu no Congo e radicou-se nos Estados Unidos; e o camaronês radicado na África do Sul Achille Mbembe, talvez o mais conhecido fora do continente. Sobre esse grupo, Macedo (2004) faz o seguinte comentário:

embora formados em disciplinas distintas (filosofia; literatura; ciências políticas), representam elites intelectuais africanas com trajetória acadêmica consolidada em importantes centros de ensino e pesquisa na Europa e Estados Unidos, vivendo, pois, em situação de diáspora. São articuladores privilegiados do debate sobre a África, dentro e fora do continente, com grande possibilidade de observação dos impasses do colonialismo, a partir do que se poderia considerar como o “centro” intelectual de onde emanam as interpretações “ocidentais” sobre a África (MACEDO, 2004. p. 315).

Há nesse grupo de teóricos formado a partir de 1970 vários outros expoentes, mas esses três nomes citados nessa travessia conceitual são, talvez, os que mais conseguem estabelecer um diálogo com autores consagrados de outros movimentos teóricos, dentre eles o movimento pós-colonial e movimento decolonial. Autores como Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivack são algumas das referências citadas por Valentin Mudimbe. Já Achille Mbembe deixa claro em seus textos que é leitor da obra de Paul Gilroy e Enrique Dussel. Mbembe, Mudimbe e Hountondji, ao problematizarem sobre os pressupostos teóricos, metodológicos e conceituais usados de maneira recorrente pelo ocidente para pensar a África e os africanos, podem ser colocados como a vanguarda teórica do continente

uma vez que, em seus textos, fica evidente “o protagonismo intelectual de africanos, de modo a deixarem de ser considerados meros objetos de estudo e serem reconhecidos como autores de interpretações dos fenômenos locais e mundiais” (MACEDO, 2004. p. 334).

Outro nome importante que não poderia ficar de fora de nossa travessia conceitual é o filósofo Mogobe Ramose (2011), em seu texto *Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana*, ao argumentar sobre a pluriversalidade da filosofia ubuntu afirma que a coletividade precede a individualidade. Para ele, a comunidade seria um “ente dinâmico que passeia pela esfera dos vivos, dos mortos e dos não nascidos” (SBARDELOTTO, 2010. p. 1). A partir do pensamento de Ramose, percebemos que o ubuntu, enquanto filosofia, pode ser compreendido como uma ontologia, uma epistemologia e uma ética que se manifesta nos princípios da partilha, da preocupação e do cuidado mútuos, assim como da solidariedade.

Não poderíamos finalizar esse primeiro tópico dessa travessia conceitual sem celebrar conceitualmente nomes femininos como os da filósofa nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí que, em sua tese de doutorado (1993), intitulada *A Invenção das Mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, e publicada em 1997, em seu trabalho Oyěwùmí, tece duras críticas ao feminismo ocidental. Suas análises partem da sociedade iorubá, propondo o oxunismo⁴⁴ no lugar do feminismo como caminho de superação dos papéis de gênero coloniais. Não podemos esquecer as pesquisas de Sobonfu Somé, pensadora de origem dagara, nascida no Burquina Faso. Seu livro *O espírito da intimidade* é também uma ode à sabedoria de seu povo. Ao mesmo tempo que investiga as relações entre o mundo dos humanos e o mundo invisível, narra de forma afetuosa como os costumes de seu povo fundamentam o seu pensar e o seu agir.

Essa travessia conceitual me fez navegar brevemente através da construção teórica de vários pensadores africanos ou em diáspora e também me ajudou a perceber como a colonialidade do Ser fundamentou o apagamento ontológico instaurado na África e se tornou pedra de sustentação do domínio colonialista e opressor sobre o povo da diáspora africana. Assim, o projeto de destituir o africano de um logos e de uma ontologia teve como consequência o esfacelamento das subjetividades negras. A partir dos próximos tópicos, continuaremos nossa travessia conceitual em direção a outros caminhos que nos ajudem a demonstrar como a literatura e a escrita de mulheres negras pode restituir subjetividades

⁴⁴ Proposta de um movimento que perpassa o conhecimento e a espiritualidade, é pensado a partir da categoria Ìyá, central para sua discussão de Oyèrónké Oyěwùmí e aponta um caminho possível de enfrentamento às trilhas coloniais que insistem em perseguir o pensamento africano.

esfaceladas e reontologizar o ser negro. Foi, por isso, que fiz esse percurso histórico acerca do pensamento, transitando pela África antiga, através da filosofia Kemetica, passando pelos pensadores que, mesmo aprisionados pela colonialidade, buscavam, a partir de múltiplas epistemes, compreender um continente atravessado pelo mito e pela racionalidade. Nessa travessia, também caminhamos por um pensamento africano pós-colonial forjado na pluriversalidade, no diálogo entre várias formas de se conhecer o mundo.

3.1 A BEIRA DE LÁ: ÒGÙN COMO LOGOS QUE CONTRA-COLONIZA O MUNDO

O òrìsà Ògùn é comumente conhecido pelos praticantes das religiões de matriz africana como o senhor da guerra, o òrìsà que vai à frente, abrindo os caminhos onde não existe nada, por isso ele é o ferreiro do òrun e do àiyè. Na África, seu culto está ligado à civilidade, pois é um guerreiro expansionista que busca novos territórios, mas de maneira diferente do expansionismo implantado pelo ocidente. Nesse tópico, Ògùn será usado como uma episteme, ou seja, um logos capaz de nos ajudar a compreender como a escrita de mulheres negras pode ser um lugar de devir negro. O logos-Ògùn está ligado a outros logos, a outras formas de Ser e entender o mundo, uma vez que ele nos ajuda a pensar uma ontologia, uma ética e uma estética negras. É importante ressaltar que, ao tratarmos esse òrìsà como uma episteme, não estamos nos lançando numa travessia conceitual que prioriza uma etnofilosofia, tampouco estamos nos filiando ao pensamento da Négritude no qual muitos autores recorriam a fantasias escapistas ou abstrações universalistas ao retratar o continente africano.

Na mitologia iorubá, Ògùn está ligado ao ferro e à tecnologia, sendo um grande ferreiro, responsável pela forja de ferramentas tanto para a guerra quanto para a agricultura. Foi o òrìsà que trouxe a tecnologia do ferro e da forja para a terra e possibilitou o desenvolvimento da agricultura a partir do manejo de suas ferramentas, como também o domínio e as conquistas, nas vitórias de suas batalhas, com o uso de suas ferramentas de luta, como as espadas. Há, no Brasil e na África, várias narrativas, que as gramáticas das religiões de matriz africana chamam de intã, sobre os feitos de Ògùn e um dos mais conhecidos está no livro *Mitologia dos orixás* de Reginaldo Prandi (2001), o qual conta que a terra fora criada

por Obàtálá em Ifè. Nesta, òrìsà e humanos viviam em harmonia trabalhando, caçando e plantando. Mas, ao realizar seus trabalhos, utilizavam instrumentos que não eram muito desenvolvidos e, por isso, tinham que fazer um grande esforço que acabava por cansá-los demais. À medida que a população de Ifè começou a aumentar, a comida foi ficando cada vez mais escassa e por essa razão os habitantes tiveram que aumentar gradativamente as suas áreas de plantio. “Os òrìsà então se reuniram para decidir como fariam para remover as árvores do terreno e aumentar a área da lavoura” (PRANDI, 2001. p. 86). Os òrìsà um por um se dispuseram a limpar o terreno, mas, por não possuírem ferramentas apropriadas, conforme tentavam, todos fracassavam. Ocorre que Ògùn era o único òrìsà que possuía o segredo do ferro e em decorrência disso foi o único que teve êxito ao tentar.

Os outros òrìsà, ao perceberem que Ògùn havia triunfado, perguntaram de que material era feito o seu facão e ele respondeu que era feito de ferro, um segredo dado a ele por Òrúnmìlà-Ifá. Percebendo como tal segredo poderia ajudar na agricultura, na caça e até mesmo nas guerras, os outros começaram a sentir inveja de Ògùn e por muito tempo importunaram-no para que ele revelasse o segredo, mas ele não contava a ninguém. Os demais òrìsà então lhe ofereceram um reino, para que em troca ele ensinasse tudo sobre o ferro. Ele, então, aceitou a proposta. Ao perceberem que Ògùn havia contado o segredo aos demais òrìsà, os humanos também vieram pedir que ele partilhasse o segredo com a humanidade. Ògùn, que nutria grande afeição pelos humanos, deu-lhes o conhecimento da forja. Mas a natureza primeira de Ògùn era ser caçador e mesmo tendo aceitado o reinado dado pelos outros deuses, certo dia o dono da forja decide sair pra caçar. Depois de uma longa temporada ausente, o òrìsà do ferro retorna a seu reino todo sujo e maltrapilho e por encontrar-se nesse estado é desprezado e destituído de seu trono pelos demais òrìsà.

Profundamente decepcionado pela ingratidão dos outros, Ògùn banha-se e veste-se com folhas de palmeiras desfiadas, pega suas armas e parte para um lugar distante chamado Irê. Os humanos, por sua vez, ao perceberem a ausência dele, como forma de gratidão pelo segredo do ferro, começam a celebrar a memória de Ògùn numa festa que para toda eternidade ficará conhecida como Iudê-Ògùn. Esse itã mostra que a forja é a parte mais importante do trabalho de Ògùn, pois é por meio dela que ele consegue, ao mesmo tempo, ser o òrìsà da força bruta utilizada na técnica de dobrar o ferro e o òrìsà da sensibilidade que, além da pujança, usa o ritmo e a leveza para conseguir manusear diferentes elementos que participam do processo. Na mitologia africana e no culto ancestral das religiões de matriz

africana, a existência de Ògùn não pode ser despreendida da materialidade do ferro. É a partir do mito desse òrìsà que pensamos uma episteme diferenciada e pluriversal, haja vista sua disposição para guerra não ser tomada como o terror das guerras ocidentais, mas sim como uma representação de sua dimensão civilizatória, pois sua vontade de dominação representa um logos que mobiliza e reorganiza o mundo. Há vários intês sobre Ògùn que evidenciam como ele é òrìsà da conexão que está em constante troca, aquele que compartilha o conhecimento e ao compartilhá-lo perpetua sua herança ancestral e se transforma num herói civilizatório.

Luiz Antônio Simas, em seu ensaio *Ògùn, senhor das técnicas e artes*, do livro *Pedrinhas miudinhas: Ensaio sobre ruas, aldeias e terreiros* (2013), comenta como tal òrìsà foi mal lido e interpretado desse lado do Atlântico, sendo cultuado na maioria das casas somente como o grande guerreiro implacável, intempestivo que “[...] tendo água em casa se banha com sangue”⁴⁵. Simas comenta que no Brasil e em Cuba essa face guerreira de Ògùn acaba por ofuscar a expressão mais marcante do òrìsà, que é a do ferreiro que compartilha seu saber, aquele que se fez professor de Òṣàògìnyán⁴⁶, o “[...] senhor das tecnologias que matou a fome do povo e permitiu a recriação de mundos como arte” (SIMAS, 2013. p. 49).

Simas explica que essa leitura apressada acerca da figura de Ògùn se dá principalmente por fatores relacionados ao processo de colonização dos corpos negros, pois nas Américas a agricultura estava fortemente ligada aos horrores aos quais os negros eram submetidos ao terem seus corpos escravizados e, sendo Ògùn o patrono da agricultura, é natural que o escravizado, ao ser submetido aos rigores da lavoura, passasse a não encarar mais o ferro da enxada como uma dádiva deixada à humanidade.

[...] como querer que um escravo, submetido ao infame cativo e aos rigores da lavoura, louvasse os instrumentos do cultivo como dádiva? Como enxergar no arado, na enxada e no ancinho instrumentos de libertação, quando os mesmos representavam a submissão ao senhor e sabendo que o fruto da colheita não pertencia a quem arava o solo? (SIMAS, 2013. p. 50)

⁴⁵ Referência a um itã muito conhecido no Brasil de que após uma longa temporada de caça Ogum teria retornado para seu reino no dia dedicado ao silêncio e por isso não foi festejado nem saudado por nenhum de seus conterrâneos o que o deixou muito enfurecido. Ogum então se considerando injustamente desprestigiado pegou sua espada, massacrou todo o povo e tomou banho com o sangue dos que acabara de matar. Esse fato deu origem a um dos versos mais famosos de Ogum: “aquele que tendo água em casa se lava com sangue”.

⁴⁶ É uma das qualidades do Orixá mais poderoso que existe, Oxalá. Ou seja, entre as características de Oxaguiã está toda a força e toda a perseverança de um jovem guerreiro, como é a figura que ele incorpora.

As palavras de Simas nos mostram como a colonialidade deturpou a disposição original das tradições africanas e transformou a epistemologia de Ògùn, que originalmente é criadora e civilizatória, em algo bárbaro e violento. Wole Soyinka é outro grande pensador a propor em sua obra a existência de um ‘mundo africano’. Em vários de seus textos ele nos apresenta a África através da figura do òrìsà Ògùn. O crítico Stanley Macebuh (2011) ao analisar a obra do nigeriano afirma que “Soyinka é, acima de tudo um mitopoeta, sua imaginação é, em um sentido bastante fundamental, uma imaginação mítica” (MACEBUH, 2011. p. 29). Já Migliavacca (2004) afirma que o mito assume um papel fundamental não somente na produção literária de Soyinka, mas também em sua filosofia. Apesar de em várias entrevistas Soyinka comentar não gostar de deuses, fica evidente a qualquer leitor de seus textos uma forte influência da metafísica e da espiritualidade, mas é importante ressaltar que tal autor está longe de ser um pensador religioso propriamente dito, em virtude de o mito oferecer a seus textos um estatuto de uma realidade diferente da materialista. Ao participar da mesa de abertura do *Myth, literature and the African World*⁴⁷ (2005), com o ensaio intitulado *Morality and Aesthetics in the Ritual Archetype*⁴⁸ (2005), Soyinka faz a seguinte afirmação: “Pois, vamos sempre nos lembrar de que os mitos surgem da tentativa do homem de externalizar e comunicar suas intuições interiores” (SOYINKA, 2005. P. 3). Vários críticos do pensamento de Soyinka concordam que sua escrita “[...] favorece não o ateísmo ou o secularismo, como grande parte dos intelectuais modernos, mas sim, uma espiritualidade “pagã”, animista e um agnosticismo poético” (JEYIFO apud MIGLIAVACCA, 2004. p. 300).

Nos seus últimos textos teóricos, Soyinka tem argumentado sobre a importância das religiões indígenas da África negra, particularizando a religião iorubá. No ensaio *Morality and Aesthetics in the Ritual Archetype*, citado acima, o autor inicia o texto fazendo uma saudação aos deuses por seu sacrifício no altar da literatura e a exortação de que ajam assim como Ògùn fez, a serviço da humanidade. Nesse ensaio, Soyinka fala de um mundo africano onde os deuses ainda estão vivos e coabitam-no com os humanos, assim como um dia os gregos fizeram. Como explica Migliavacca.

No mundo africano, explica-nos Soyinka, a totalidade do cosmos é o local onde vivem e agem os humanos, mas também onde se presentificam os

⁴⁷Mito, literatura e o mundo africano (tradução minha)

⁴⁸Moralidade e Estética no Arquétipo do Ritual (tradução minha)

deuses em cada ritual; as amplitudes geográficas são o palco onde se estabelecem as relações dos humanos com os deuses, com a eternidade, com os paradigmas do ser e do não ser na forma de rituais em que o estético e o litúrgico se mesclam; rituais que são em parte, uma forma de dramatização e uma forma de reverência, ou seja, um mundo entre a prática teatral e a evocação mística (MIGLIAVACCA, 2004. p. 301).

Entendemos que na obra de Soyinka (2005), a figura de Ògùn é, ao mesmo tempo, um paradigma simbólico e dinâmico. Ao pensar a partir da existência de um ‘mundo africano’, Soyinka prevê que a interação entre deuses e humanos acontece dentro de uma relação cíclica fundamentada metafisicamente a partir de quatro reinos que seriam o mundo dos presentes (os vivos), o mundo dos ausentes (os ancestrais), o mundo dos que ainda não nasceram e por último o abismo de transição que permeia esses três reinos (reino ctônico), que, segundo ele, é um reino atemporal, cíclico e indeterminado. Para Soyinka, quando Ògùn compartilha o segredo do ferro com a humanidade e com os outros òrìsàs ele se coloca no abismo de transição entre um mundo e outro, assim é o senhor do ferro que gera vida ao ajudar no plantio, mas também é o senhor do ferro das guerras. Com efeito, o que se sobressai é o Ògùn da engenhosidade, da criatividade, das artes e dos ofícios. O autor nigeriano afirma que o reino do abismo da transição que divide e separa os outros três reinos pode ser transposto por meio do ritual e todos os ofícios que o compõem, dentre eles: a dança, a música, a representação, a poesia e o sacrifício. Os agentes desses ofícios, dentre eles o escritor, assumiriam o mesmo papel de mediador assumido por Ògùn. O poeta, o escritor, seriam então aqueles que desafiam os padrões, aqueles que, através do texto, tem a possibilidade de *tornar-se* – é aquele que, assim como Ògùn, consegue atravessar o abismo e dá ao homem ‘o segredo do ferro’.

Nos textos teatrais de Soyinka, Ògùn, ao performar o òrìsà guerreiro, é também o retrato de uma África que ainda hoje se encontra em situação de luta contra várias opressões. Eliana Lourenço de Lima Reis (2011), ao analisar a figura de Ògùn dentro da obra de Soyinka, afirma que a predileção do autor nigeriano por tal òrìsà reflete o fato de o deus do ferro encarnar o espírito revolucionário do continente africano, um espírito que representa não só a identidade iorubá, mas a identidade de toda África, como o próprio Soyinka comenta:

Estudiosos europeus sempre traíram uma tendência a aceitar o mito, a tradição, as técnicas sociais de transmissão do conhecimento ou de estabilizar a sociedade como evidência de rigidez ortodoxa. Ainda assim,

o oposto, uma atitude de acomodação filosófica, constantemente se demonstra nos atributos da maioria das deidades africanas, (...) Experiências que, até o evento, jazem externas à cognição da tribo são absorvidas por meio da agência do deus, são convertidas em ainda outra peça de armadura social em sua luta por existência e entram na tradição da tribo (SOYINKA, 2006, p. 54).

Os filósofos ocidentais da modernidade preocuparam-se em responder à pergunta de como o homem pode conhecer o mundo. Para a cultura iorubá Ògùné essa episteme que nos ajuda a conhecer o mundo também nos possibilita agenciar conceitos para analisar melhor a África. Ao presentear a humanidade com a tecnologia – e pensando a escrita como uma tecnologia social também dada por Ògùn –, chegamos ao texto literário como um lugar que resguarda um devir negro, devir este que a racionalidade tentou invalidar. Assim, o escritor, seja ele literário ou não-literário, tal qual Ògùn, abre os caminhos através dessas ferramentas tecnológicas e consegue atravessar os abismos que dividem os mundos. A escrita, enquanto tecnologia da travessia, promove a circulação de ideias e principalmente a disputa de narrativas, fazendo com que caia por terra a construção de uma única e grande história da humanidade, sendo a literatura – mais dos que as outras escritas – capaz de dizer o indizível.

Após conhecer a epistemologia de Ògùn, podemos pensar a Literatura como forja e as palavras dessas três mulheres negras são o ferro-presente que Ògùn deu a elas e cabendo a elas compartilhá-lo com o mundo. Por conseguinte, o oceano atlântico pode ser representado pelo reino ctónico pensado por Soyinka e explicado alguns parágrafos acima. Isto posto, Chimamanda Adichie, Sefi Atta e Buchi Emecheta, ao se lançarem para atravessar tal oceano, passam a transitar entre dois mundos: o mundo ocidental e o mundo africano. Logo, as palavras-ferro compartilhadas pelas três autoras geram vidas ficcionais e transformam vidas reais.

Seguindo a epistemologia de Ògùn, continuaremos nossa travessia conceitual navegando por dois dispositivos teóricos que, apesar de terem surgido na beira de cá do Atlântico, têm uma forte conexão com o ‘mundo africano’ pensado por Wole Soyinka e podem nos ajudar a analisar a escrita de Chimamanda Ngozie Adichie, Sefi Atta e Buchi Emecheta como um lugar onde repousa um Devir negro. O primeiro dispositivo teórico surgiu na América do Sul como forma de entender a resistência e reexistência dos povos ameríndios e da população afrodiaspórica, nomeado como decolonialidade, uma tentativa de romper com a colonização no âmbito do saber. Entendemos que a decolonização se conecta ao logos de Ògùn ao se colocar no abismo de transição, pois, embora tenha nascido no

ambiente acadêmico, esse dispositivo possui os pés fincados nos mais de quinhentos anos de luta das populações africanas, ameríndias e afrodiaspóricas. Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel, ao escreverem a introdução do livro *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, definem a decolonialidade da seguinte maneira:

Uma das vantagens do projeto acadêmico-político da decolonialidade reside na sua capacidade de esclarecer e sistematizar o que está em jogo, elucidando historicamente a colonialidade do poder, do ser e do saber e nos ajudando a pensar em estratégias para transformar a realidade. [...] é preciso trazer para o primeiro plano a luta política das mulheres negras, dos quilombolas, da estética e da arte negras (TORRES; GROSGOUEL, 2018, p. 10).

A citação acima deixa claro que a decolonialidade, enquanto dispositivo teórico, se legitima também fora do ambiente acadêmico e leva em consideração os saberes locais e as vozes consideradas marginalizadas das populações tradicionais. O que a decolonialidade nos diz é que esses lugares, bem como essas pessoas, existem e resistem e que seu modo de entender e ser no mundo são tão legítimos quanto quaisquer outros. Ao visibilizar esses saberes que por tanto tempo foram considerados subalternos, a decolonialidade sistematiza as noções de geopolítica e corpo-política. Ademais, se para o projeto da colonialidade a negação epistêmica fundamentou a negação ontológica, aqui acontece o inverso, uma vez que a existência se afirma como ato de qualificação epistêmica.

Acredito que outro agenciamento conceitual importante para fundamentar esse texto-tese são as noções de geopolítica e corpo-política, dois conceitos que também nos remetem ao que fora pensado por Wole Soyinka, pois Ògùn é um logos organizador, mas também é espaço/geopolítico e corpo/política, que, através da transmissão dos segredos da forja, conquista mundos. É logos porque nos permite pensar numa dinâmica diferente daquela instituída pelo colonialismo; é espaço quando segue sendo cultuado como civilizador dentro das casas de culto mundo a fora e a partir se seu culto parte da África renasce fora dela; é corpo quando se conecta de maneira ancestral com a contemporaneidade. Se a colonialidade ludibriou a humanidade com um pseudo-universalismo⁴⁹, a decolonialidade é um agenciamento teórico que nos ajuda a pensar o mundo onde as diferentes subjetividades

⁴⁹Partimos aqui das ideias desenvolvidas por Abdias Nascimento, que propõe o quilombismo como uma possibilidade concreta de universalismo no qual há espaço para realização de uma democracia plurirracial. Essa proposta de Abdias Nascimento dialoga com as ideias de Aimé Césaire que vê no universalismo abstrato tão celebrado pela modernidade um particularismo que se estabelece como hegemônico.

possam coexistir. É importante ressaltar que tanto no decolonialismo quanto na ideia de mundo africano de Soyinka não há uma cisão entre a espiritualidade (que não é o mesmo que religião) e as instâncias de saber, poder e ser. Podemos ainda relacionar as teorias decoloniais com o que Luiz Antônio Simas (2020), em seu livro intitulado *Encantamento, sobre a política de vida*, vai tratar como *supravivente*.

Algumas “sobras viventes” conseguem virar sobreviventes. Outras, nem isso. Os sobreviventes podem virar “supraviventes”: aqueles capazes de driblar a condição de exclusão, deixar de ser apenas reativos ao outro e ir além, armando a vida como uma política de construção de conexões entre ser e mundo, humano e natureza, corporeidade e espiritualidade, ancestralidade e futuro, temporalidade e permanência. Uma disputa operada apenas no campo da política e da economia pode gerar ganhos efetivos, é claro. Mas o salto crucial entre a sobrevivência e a supravivência demanda um conjunto de estratégias e táticas para que saibamos atuar nas batalhas árduas e constantes da guerra pelo encantamento do mundo (SIMAS, 2020. p. 6).

Fica evidente, desse modo, que dentro do conceito de supravivente proposto por Simas (2020) há uma íntima ligação entre o ser e a espiritualidade, entre o homem do hoje e sua ancestralidade, entre a razão e o mito. Essa ligação da qual falamos é também uma forma de decolonizar o mundo, de ampliar o olhar e perceber a pluriversalidade na qual estamos imersos. Na leitura de Simas percebemos que o encantamento não se opõe à razão ou à vida, mas se apresenta como complementar.

Nas bandas daqui a noção de encantamento vem sendo ao longo do tempo trabalhada como uma gira política e poética que fala sobre outros modos de existir e de praticar o saber. O encantado é aquele que obteve a experiência de atravessar o tempo e se transmutar em diferentes expressões da natureza. [...] Dessa maneira, o encantado e a prática do encantamento nada mais são que uma inscrição que comunga desses princípios. Para nós, é muito importante tratar a problemática colonial na interlocução com essa orientação. Entendemos que a matriz colonial é uma das chaves para pensarmos a guerra de dominação que se instaura entre mundos diferentes (SIMAS, 2020. p. 9).

As teorias decoloniais que nascem nos territórios ameríndios, nas periferias e nas comunidades tradicionais são um convite ao encantamento⁵⁰, ou talvez seja mais apropriado dizermos reencantamento. São saberes que, assim como o segredo do ferro dado por Ògùn,

⁵⁰Nesse texto entendemos a palavras ‘encantamento’ como uma disposição para a vida e ‘desencantamento’ seria uma disposição para a não-vida.

conseguem transitar de forma harmoniosa entre o tempo do mito e o tempo histórico; conseguem invocar espiritualidades que dão ao corpo o estatuto de território; saberes que, em tempos de pandemia, geram tecnologias de cura para o corpo e para a mente; saberes que, mesmo não pretendendo alcançar o estatuto de ciência, evidenciam um outro logos e por isso são tão importantes na nossa emancipação ética e política. Simas (2020), ao escrever sobre o encantamento como uma política de vida, relaciona o desencantamento da humanidade com o desenvolvimento expansionista do projeto colonial. Para ele, esse projeto de arruinamento do outro enquanto diferente só será superado com uma educação de base comunitária, que leve em consideração as inter-relações existentes entre todos os seres e ancestrais.

Ou seja, o encante é fundamento político que confronta as limitações da chamada consciência das mentalidades ocidentalizadas. A morte como duplo da vida, passagem para outras dimensões da existência, travessia nos ciclos do tempo e cumprimento da ética ancestral não é um radical da escassez, da interrupção, mas sim da continuidade. Dessa maneira, a morte enquanto rito pode ser chave para a compreensão da esfera da vivacidade e não da dicotomia vivo e morto, como algo ativo e inativo ou útil e descartável. Não à toa, a dimensão da ancestralidade se manifesta como fundamento ético que interliga diferentes expressões da existência (SIMAS, 2020. p. 10).

A ancestralidade da qual Simas fala não se opõe ou reverencia a morte. Talvez ela se aproxime mais da ideia de uma ponte entre os mortos e os vivos; ou, se retornarmos a imagem dos quatro mundos proposta por Soyinka (2000), sendo o quarto mundo um abismo que separa os outros três, talvez possamos pensar a ancestralidade como possibilidade de interligação, como a que proporciona a travessia do abismo. Refletindo sobre a decolonização para além de uma teoria e mais como uma postura diante do mundo, podemos tomar o reencanto como consequência de tal postura e a escrita literária das três mulheres negras estudadas pode ser uma possibilidade de reencantá-lo.

Nessa pesquisa, decolonizar o olhar é caminho para reencantar o ser através de uma escrita fundada nas inter-relações e nestas entram, inclusive, a língua, uma vez que as três autoras não escrevem nas suas expressões nativas, mas sim na língua oficial imposta pelo sistema colonial. Contudo, é importante dizer que mesmo publicando e tendo visibilidade através do inglês, as três autoras conseguem dialogar com as línguas nativas ao manterem fortes laços com a oralidade, principalmente no caso das obras de Chimamanda. Assim como Dussel (2000), acreditamos que a crítica à modernidade não implica a rejeição aos

pressupostos da razão e da ética e, por essa lógica, decolonizar, afrocentrar, enfim reencantar leva em consideração os saberes keméticos, a criouliização dos saberes hegemônicos, e passa pelo pan-africanismo e pelo fundamental trabalho de Frantz Fanon. Pressupõe também transformar todas as teorias pensadas pra o bem viver dos diferentes em lutas concretas, exatamente como propôs Nelson Maldonado-Torres.

[...] o mundo “não é tão dicotômico como a modernidade o queria fazer ver”, mas também “não é tão fragmentado como os pós-modernos o anunciam” e, portanto, o desafio posto para as “ciências decoloniais” é “reconhecer a diversidade sem atropelar a unidade, reconhecer a continuidade sem menosprezar a mudança e a descontinuidade”, considerando, ainda, que aos olhos dos “sujeitos racializados” o mundo não mudou tanto assim (MALDONADO-TORRES, 2006: 128).

O outro ‘segredo do ferro’ dado por Ògùn tratei como afrocentricidade, um dispositivo teórico soprado ao professor Molefi Kete Asante e publicado por ele em 1980. Segundo Asante (2009), a ideia afrocêntrica está intimamente ligada à proposta epistemológica do lugar, uma vez que a colonização propositalmente deslocou os africanos e seus descendentes de suas culturas, de suas subjetividades, de seus sistemas econômicos e de suas histórias enfim. Para Asante, “[...] a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (ASANTE, 2009. p. 93).

Assim como os teóricos decoloniais, Asante (2009), acredita que há séculos os africanos vêm atuando na margem da experiência eurocêntrica e muito do que se pensou ou escreveu sobre a África foi a partir de uma visão racista que se adequava aos interesses do continente europeu. Ele acredita que a afrocentricidade seria um dispositivo para reorientar os africanos, inclusive cartograficamente, e retirar do continente europeu o título de centro do mundo. Essa reorientação vem através da conscientização sobre a “agência” dos povos africanos. Nesse sentido, é importante esclarecermos o conceito de agência pensado por Asante.

A agência é a capacidade de dispor de recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da sociedade humana. [...] Tome-se, por exemplo, o relato de Robert Livingstone sobre a África, em que toda uma história de uma região daquele continente se transforma naquilo que aconteceu a um homem branco em meio a centenas de milhares de

africanos. Não há agência em nenhuma das personagens africanas? Será que a historiografia da África Central deveria ser a do relato de Livingstone? Não haveria outras formas de abordar um tópico como esse? (ASANTE, 2009. p. 95)

Em minha escrita, a proposta de um pensamento afrocentrado assim como a proposta decolonial não querem instaurar uma camisa de força teórica ou um sistema fechado. Não há nesses dois dispositivos, portanto, ideias colocadas fora dos limites da discussão e do debate. Asante, no artigo *Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar*, publicado na coleção de artigos organizada por Elisa Larkin Nascimento e intitulada *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora* (2009), elenca algumas características mínimas que o projeto afrocêntrico devem incluir: interesse pela localização psicológica; compromisso com a descoberta do lugar do africano como sujeito; defesa dos elementos culturais africanos; compromisso com o refinamento léxico; e comprometimento com uma nova narrativa da história da África.

A primeira característica citada por Asante é a localização. Segundo ele, localizar-se é conectar-se de forma temporária ou permanente com determinado espaço. Para os afrocentristas, a análise de uma pessoa com frequência se relaciona com o lugar onde a mente está situada e essa característica nos faz entender melhor a fascinação de Léopold Sédar Senghor por Paris e sua predileção pela língua francesa. Localização, na perspectiva afrocentrista, refere-se a diferentes formas do sujeito perceber o lugar, seja ela psicológica, cultural ou histórica. Além disso, inclui como tal sujeito se vê em relação à sua cultura: se em lugar central ou em um lugar marginal.

A segunda característica citada por Asante é o compromisso com a descoberta do lugar do africano como sujeito e talvez essa seja a característica que mais valide essa escrita de tese. Molefi Kete Asante salienta que a discussão de tudo relacionado ao continente africano normalmente acontece a partir de um pensar, um dizer e um fazer fora da África, ditados pelos europeus. Por isso, seria urgente que cada pesquisador, ao construir suas análises, demonstrasse um forte compromisso de encontrar o lugar do africano em quase todo evento, texto e ideia. Essa postura de análise, apesar de parecer simples, tem desdobramentos muito complexos, uma vez que “[...] as complicações da identidade de lugar são frequentemente descobertas nos interstícios entre o que nós somos e o que desejamos ser” (ASANTE, 2009. p. 97).

Para Asante, a terceira característica importante na construção de um pensamento afrocentrado é a defesa dos elementos culturais africanos como parte de um projeto humano,

ou seja, a agência africana deve respeitar a dimensão criativa da personalidade africana dando lugar a ela. A quarta característica citada por ele seria o compromisso com o refinamento léxico. Tal compromisso busca desvelar e corrigir as distorções decorrentes de uma ideia de léxico convencional instaurado pela colonização. O pensamento afrocentrista usa a linguagem e constrói o texto pautado na certeza de que os africanos são sujeitos dotados de uma episteme. A quinta e última característica citada por Asante é o compromisso com uma nova narrativa da história da África. Esse compromisso implica em romper com uma conspiração da história mundial que até hoje insiste em retratar a África como um lugar inferior em relação a qualquer campo de pesquisa.

Ama Mazama (2009), em seu artigo *A Afrocentricidade como um novo paradigma*, argumenta que a afrocentricidade surge como uma resposta à supremacia branca, agenciando vários conceitos e articulando uma postura contra-hegemônica que questiona paradigmas e epistemologias enraizadas nas experiências culturais de uma Europa particularista e patriarcal. Ao articular essa postura, que leva em consideração cosmogonias diversas, a afrocentricidade considera que todas as experiências são dignas de estudo e é importante lembrar que, diferentemente do ocidente, esse ‘todas’ não pauta somente o ponto de vista patriarcal, pois, nos pressupostos do afrocentrismo, as mulheres não estão relegadas a segundo plano: elas são colocadas como parte integrante de todas as culturas africanas.

Ao revisar a história oficial do continente africano, percebi que, em várias das sociedades africanas da Antiguidade, as mulheres ocupavam altas posições. Asante (2009) cita como exemplo Kemet, Punt e Núbia, que tiveram governos femininos. Oyèrónké Oyěwùmí (2016), em seu artigo *Matripotência: iyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas (Iorubás)*, apresenta-nos uma análise afrocentrada no feminino e na maternidade ao analisar a categoria sócio-espiritual Ìyá. Segundo ela, essa seria uma instituição social importante em África, pois “[...] a introdução do gênero na sociedade, os sistemas de conhecimento e pensamento iorubás criaram uma abertura para uma mudança epistemológica de uma cosmo percepção não generificada para uma cosmovisão generificada” (OYĚWÙMÍ, 2016. p.3). Oyěwùmí salienta que, quando as realidades africanas são interpretadas com base em demandas ocidentais, o que se lê são distorções, disfarces ocidentais e, muitas vezes, uma total falta de compreensão em virtude da ausência de categorias conceituais que consigam abranger uma leitura de um continente plural.

A dificuldade em ampliar os conceitos feministas para expressar e analisar as realidades africanas é o desafio central dos estudos africanos de gênero. O fato de as categorias de gênero ocidentais serem apresentadas como inerentes à natureza dos corpos e operarem de maneira dicotômica - binariamente opostas masculino/feminino, homem/mulher -, em que o masculino é considerado superior em relação ao feminino e, conseqüentemente, a categoria definidora, é particularmente exógeno a muitas culturas africanas (OYĚWŪMÍ, 2018. p. 179).

É importante ressaltar que essa busca por uma diversidade epistêmica, tanto dos teóricos decoloniais quanto dos afrocentristas, não significa uma volta ao passado ou uma negação da modernidade. Não há nesses dois projetos teóricos nenhuma intenção fundamentalista, pois é exatamente esse diálogo com o passado que permite repensar o presente e um futuro em busca de uma nova forma de ser no mundo, de reconhecer e respeitar a natureza transitória do *eu*. Portanto, o decolonialismo e a afrocentricidade se dedicam a pensar um *eu* coletivo e um conhecimento que seja emancipador.

Ao aprofundar as leituras sobre os paradigmas afrocêntricos e decoloniais, percebia a importância de colocar os valores e ideias nativas no centro da vida e da discussão. A afrocentricidade e o decolonialismo caminham de mãos dadas com as cosmogonias, a estética, a ética, a axiologia e as epistemologias africanas, ameríndias e diaspórica. Para o sociólogo e pensador decolonial peruano Aníbal Quijano (2005), o abandono das ideias, impostas principalmente pelo europeu que instituiu um modelo de dominação, tem como consequência a superação das relações de dominação simbólica, histórica e colonial. Para ele, somente através dessa ruptura conseguiremos produzir novas epistemes. Já para os afrocentristas essa restauração deve acontecer pelas mãos de pessoas negras, de uma orientação que siga a agência africana, para finalmente constituir um senso de autorrealização baseado nos melhores interesses do povo africano. Cabe ressaltar que nem o decolonialismo nem a afrocentricidade buscam reproduzir os mesmos mecanismos de opressão eurocêntrica, pois tais perspectivas teóricas e paradigmáticas visam acionar, no campo político social e de disputa, os nativos ameríndios, os povos em situação de diáspora, os ribeirinhos, os remanescentes quilombolas e a população negra de modo geral, deslocando-a das margens para o centro da história, possibilitando que todos os que foram alocados à margem da história se reconheçam como atores e não coadjuvantes no núcleo de sua historicidade. Assim sendo, esses dois paradigmas nos ajudam nessa travessia conceitual, uma vez que permitem que as pessoas, por meio de suas próprias agências,

enquanto capazes de atuar na realidade, possam se reapropriar de suas subjetividades e reorientar o seu Ser no mundo, colocando-se como Devir.

Nesse sentido, pensar a escrita ficcional negra enquanto possibilidade de Devir negro no mundo não significa reduzir tal escrita à experiência, à emoção ou à intuição. Essa escrita é tudo isso, mas é também um *logos* que se manifesta através da expressão criativa, possibilitando experiências estéticas e revelando várias epistemes que nos permitem a superação de binarismos que aprisionam nossa racionalidade nos fazendo operar além da oposição entre mente e corpo, do eu versus o outro. Essa escrita, enquanto devir, problematiza as abordagens desinteressadas que supostamente alcançam uma objetividade ou uma cientificidade inquestionável. Reiland Rabaka (2004) adverte que é urgente que os africanos e diaspóricos se comprometam em pensar o mundo de maneira afrocentrada e entendemos que a escrita ficcional de Chimamanda, Atta e Emecheta são também uma possibilidade afrocêntrica. As três autoras são africanas, mas também são sujeitos deslocados que, em algum momento, se afastaram do continente e foram de alguma forma desenraizadas de suas culturas e de suas tradições. Como sujeitos do trânsito elas conseguem comunicar a diáspora ocidental à África, assim como também comunicam a África ao ocidente. Essa escrita ficcional materializa a africanidade de muitos que também tiveram que partir e possibilita a realocação e retomada da humanidade, da história e da herança que lhes foram negadas por séculos.

3.2 NA ENTREBEIRA: OSÁÀLA É DEVIR ONDE SER PARTE É SER TODO

Osáàla é um dos *òrìsà* mais cultuados e reconhecidos no Brasil e na África. Aqui ele é considerado o senhor da criação e dos seres humanos, sendo prestigiado como um *òrìsà Funfun*⁵¹, o que quer dizer que ele pertence à categoria mais elevada por ter participado da criação do universo, visto como ancestral espiritual de tudo quanto possa ocorrer nos dois planos de existência. O verso de Luiz Antônio Simas (2009) apresenta Osáàla como aquele em que a soma de cem é um. Como uma emanção direta de Olódùmarè, Osáàla é aquele que consegue ser uno e múltiplo, por isso se manifesta através de várias faces, a face jovem

⁵¹Quer dizer branco em Yorubbá. No *candomblé* é uma Deidade da criação e usa roupas brancas como sinal de sua divindade primordial e pureza moral.

conhecida como Òṣàḍògìnyán que carrega uma mão-de-pilão, a face adulta conhecida como Òrìsànlá, ou Osáàla, ou Obatalá, e a face velha conhecida como Osàlufan, aquele que carrega um cetro chamado de opaxorô. Todas as faces de Osáàla são representadas pela cor branca, sendo que a única que admite a cor azul é a face jovem em homenagem ao òrìsà Ògùn. Nesse tópico, partimos da cosmogonia de Osáàla para avançar em nossa travessia conceitual e adentrar a entrebeira com o intuito de analisar a escrita de Chimamanda Adichie, Sefi Atta e Buchi Emecheta.

Nesse ponto, você leitor deve estar se perguntando: o que ou quais elementos diferenciam a produção literária africana das demais produções e qual a relação dessas produções com as cosmogonias que narram a criação do mundo? Para responder tais questionamentos, tomemos como exemplo o renomado autor Amos Tutuola (1920-1997) e seu romance *O bebedor de vinho de palma* (1952), cujo título nos remete a um episódio vivido por Osáàla quando Olòdùmarè o incumbiu⁵² da criação do mundo. O protagonista de Tutuola, assim como Osáàla, não representa a perfeição. Os dois têm problemas com o consumo de vinho de palma, são seres teimosos e vivem aventuras sem se preocupar com a jornada do herói, mesmo que ao fim de cada jornada acabem realizando feitos considerados heroicos. Na produção literária de muitos autores nigerianos, inclusive das três autoras aqui analisadas, a escrita se mescla com as cosmogonias originárias, com as tradições orais e com o reconhecimento da tradição e dos pensamentos locais. São produções diferenciadas por evocar os contos, os mitos, a temporalidade e todas as particularidades ancestrais e culturais das muitas etnias nigerianas. Essa evocação escrita é também uma forma de resistir ao apagamento colonial e se firmar como escrita literária pós-colonial e contracolonial. É recorrente nas narrativas de autores e autoras nigerianos uma preocupação em compor o texto utilizando formas oralizadas de escrita, como comenta João Marcos da Silveira

⁵² Olòdùmarè, deus supremo, incumbiu Osáàla de criar o homem para habitar o mundo. Sabedor de tamanha responsabilidade, Osáàla ratou de convocar todos os outros orixás para ajudá-lo nessa difícil tarefa. Assim, cada orixá trouxe a ele um determinado elemento para a confecção do corpo humano, contudo, nenhum dos materiais trazidos se mostrou adequado: o ferro de Ògùn era rígido demais, a água de Òsùn não se permitia modelar e assim por diante. Então Ikú (a morte) entregou a Osáàla uma mistura de terra e água. Osáàla achou a mistura perfeita para modelar o corpo. Depois de moldado com o barro, ainda foi necessário leva-lo ao fogo para que secasse e se tornasse firme. Osáàla, orgulhoso de sua criação, apresentou o corpo pronto para Olòdùmarè, mas o grande deus não ficou plenamente satisfeito com o resultado, pois o corpo era inerte; então soprou em suas narinas o emi, o sopro divino que anima a matéria, o ar. Assim Olòdùmarè criou a vida e como recompensa pelo bom trabalho deu a Osáàla o título de pai de todos os seres humanos e a Ikú, que forneceu a matéria-prima, concedeu-lhe o direito de ser restituída dessa porção individualizada após a morte, quando o emi que se desprende é levado por Oyà para novamente se fundir à natureza e o corpo deve voltar à terra (SILVA, 2015, p. 34).

Martins, em seu artigo *Os elementos anticoloniais em O bebedor de vinho de Palma*, publicado na coletânea *Lugares de fala, lugares de escuta nas literaturas africanas, ameríndias e brasileira* (2018):

O propósito é mostrar que a construção da forma e o conteúdo presentes na obra são maneiras de lutar contra o ideal propagado pela colonialidade, originando uma obra anticolonial. Para isso, o autor utiliza maneiras oralizadas de escrever, trazendo repetições, jogos de palavras e dilemas lógicos, o que cabe na questão da forma, e personagens como a morte e monstros, rituais, temporalidade e espaços não-lineares ou não-realistas, o que cabe na questão do conteúdo (MARTINS, 2018. p. 66).

Há, no *corpus* literário de Ifá, vários itans sobre Osáàla, um deles contado na mitologia dos òrìsà de Reginaldo Prandi (2001). Este conta que, certa vez, Osáàla desceu ao àiyè, pois precisava de um escravo para trabalhar em suas terras no òrun. Ao retornar aos limites de seus campos, colocou um servo para plantar e suas terras floresceram. Osáàla ficou muito feliz com o esforço do servo. Entretanto, os homens no àiyè ficaram sabendo e a fartura da plantação gerou inveja em seus corações e eles decidiram subornar o servo de Osáàla. Certo dia, Osáàla caminhava por sua plantação quando o servo, subornado pelos invejosos, rolou uma imensa pedra sobre ele, esmagando seu corpo em mil pedaços, como a espuma de uma onda que se quebra. Olòdùmarè viu tudo isso e, descontente, mandou Èsù recolher os mil pedaços de Osáàla que estavam espalhados pelo òrun e pelo àiyè. Èsù recolheu todos os pedaços que encontrou, mas eram muitos e não pôde encontrar todas as partes. Levou o que pôde a Olòdùmarè e o Ser Supremo juntou os pedaços e de novo deu vida a Osáàla. Mas como Èsù não pôde de fato encontrar todos os fragmentos dizem que Osáàla está espalhado pelo mundo inteiro em todos os lugares. Conteí esse itan sobre a figura de Osáàla porque acredito que essa cosmogonia é também a metáfora de uma ontologia muito antiga passada de geração a geração através da oralização dos saberes tradicionais. As várias faces desse òrìsá e, sua espuma branca que se espalhou pelo mundo, podem aqui funcionar como um operador teórico que nos ajuda a perceber como a escrita de mulheres negras é parte dessa espuma, haja vista ser uma escrita que ao se performar como signo, significado e significante revela um Ser que, mesmo tendo sido fragmentado, consegue se refazer. Nessa perspectiva, essa escrita, ao reunir a espuma originária do Ser negro, revela também a condição de território de desconstrução dos silenciamentos históricos, um lugar que não está situado só na beira de lá, ou só na beira de cá. Um lugar que, assim como a espuma de Osáàla, ocupa tudo, inclusive a entrebeira metafísica, permitindo que identidades

retornem, se refaçam e se transformem. É na entrebeira que as outras histórias eclodem sendo contadas e recontadas como obra Aberta. Desse modo, a entrebeira, assim como Osáàla, é o lugar que permite imperfeições, onde, como disse Antônio Simas, a soma de cem é um e várias faces de um mesmo Ser coabitam em harmonia.

Nas cosmogonias africanas nenhum òrìsà existe ou opera sozinho. Suas existências entrelaçadas é que movem o mundo e nenhum deles é mais importante que o outro. Essa é outra subversão ao modo grego de pensar e ao mesmo tempo aos princípios aristotélicos da identidade, em que A só pode ser igual a A, e o princípio da não contradição que nos impede de pensar ao mesmo tempo A e não-A. As cosmogonias dos òrìsà nos lançam a instâncias do saber distintas do logos grego, onde a soma de cem pode perfeitamente ser um. Tomemos como exemplo a relação entre Ògùn e uma das faces de Osáàla. De acordo com essa cosmogonia, Òṣàḍògìnyán, a face jovem e guerreira de Osáàla, não tinha uma mãe e nasceu dentro de uma concha de caramujo. Nesse itan somos informados que Òṣàḍògìnyán nascera sem cabeça, pois ele não possuía um Orì, por isso trilhava os caminhos desorientado, sem destino certo. Em certo ponto do caminho, quando já estava quase chegando à beira da loucura, Òṣàḍògìnyán encontra Orì, òrìsà que representa a cabeça de cada um. Ao abordar o òrìsà guerreiro na estrada, Orì se compadece de Òṣàḍògìnyán e faz para ele uma cabeça branca feita de inhamé pilado. Apesar de feliz com sua nova cabeça branca, ela esquentava muito e fazia o jovem òrìsà sentir fortes dores de cabeça, criando para ele muitos conflitos. Mesmo sentido dores Òṣàḍògìnyán continuou sua jornada e em outro ponto do caminho encontrou a morte (Iku), que lhe ofereceu uma cabeça fria. Apesar do medo que sentia, o calor era insuportável e ele acabou aceitando a cabeça preta que a morte lhe oferecera. Mas essa cabeça era dolorida e fria demais. Òṣàḍògìnyán ficou triste, porque a morte, com sua frieza, estava o tempo todo com ele, atormentando-o onde quer que ele fosse. Então, em um terceiro ponto do caminho, Ògùn, o òrìsà da criação, apareceu e deu sua espada para Òṣàḍògìnyán, que espantou Iku. Ògùn, como òrìsà que transforma o mundo, também tentou arrancar a cabeça preta de cima da branca, mas tanto apertou que as duas se fundiram e Òṣàḍògìnyán ficou com a cabeça azul, agora equilibrada e sem problemas. A partir deste dia ele e Ògùn andam juntos transformando o mundo: Òṣàḍògìnyán depositando o conflito de ideias e valores que mudam o meio e Ògùn fornecendo os meios para a transformação, seja a tecnologia ou a guerra. Ou seja, na cosmogonia acima, o Ser e o saber caminham sempre lado a lado e um instrumentaliza o outro.

Juana Elbein dos Santos (1993), em seu livro *Os nagô e a morte*, ao escrever sobre Osáàla, afirma que esse òrìsà “[...] simboliza o elemento fundamental do início da criação, da matéria original de água e massa de ar que deram origem a novas formas de existência, tanto no aiyè (a terra) como no òrun (o céu), sendo ambos controlados por ele. O àlà, o grande pano branco, é seu emblema, onde ele abriga a vida e morte”. Nesse ponto, gostaríamos de estabelecer uma relação entre a entrebeira e a figura de Osáàla. É na entrebeira que as beiras de lá e de cá se tocam e é na entrebeira que o Ser Negro rompe a colonialidade e se põe novamente em devir. Em nossas travessias fica claro que usamos os òrìsà como forma de compreender e estar no mundo. No tópico anterior, abordamos Ògùn como uma episteme que gera condição de possibilidade para que o Devir Negro seja reterritorializado, ou seja, um logos capaz de devolver materialidade ao Ser. Nessa passagem da escrita desta tese, Osáàla assume uma importância fundamental enquanto Ser da entrebeira ou mesmo como a própria entrebeira. Se Ògùn é um logos criador, Osáàla é o lugar ou o Ser onde esse logos opera. Nesse sentido, Osáàla se diferencia das ontologias ocidentais por comportar ao mesmo tempo o Ser e a identidade.

Há um texto escrito e publicado por Omoloji Àgbára Dúdú (2020), cujo autor conta que, um dia, Osáàla sonhou que os colonizadores iriam invadir a África. Temendo que os segredos, os conhecimentos e a sabedoria africana fossem descobertos e roubados de seu povo, causando uma catástrofe impensável, ele decidiu fragmentar a cabaça dos saberes e segredos. Osáàla, então, começou a arquitetar uma forma de preservar a sabedoria ancestral de seu povo. De acordo com a narrativa de Omoloji Àgbára Dúdu, o òrìsà do pano branco demorou milênios escolhendo e preparando pessoas africanas para receberem os segredos da natureza. Osáàla, com a ajuda de Òsùn, pensou maneiras de ensinar o povo preto a aperfeiçoar e repassar os conhecimentos para as gerações mais novas: “*Oxum vestiu a primeira iyawó, noiva do Orixá, num casamento espiritual, pacto de compromisso e guarda dos saberes os quais protegem a natureza e a ordem do universo. Os africanos foram preparados para terem esse poder de conhecimento em si*” (ÀGBÁRA DÚDÚ, 2020).

No conto, Osáàla procura Olòdumarè que, após jogar seu opelé⁵³, orientou-o a colocar todos os segredos e saberes da natureza em uma cabaça e, junto com uma oferenda de farofa de mandioca, mel e outros elementos, a depositasse aos pés de Íròkò, o òrìsà do tempo. Assim Osáàla o fez, e, ao depositar a oferenda aos pés de Íròkò, as raízes da árvore-

⁵³ Prática divinatória feita com cocos de dendê ou com os búzios.

òrìsà a levaram para debaixo da terra. O tempo estava alimentado. Depois de saciado, Íròkò pediu a Osáàla que pegasse a cabaça e subisse até o topo da árvore para que de lá determinasse o que deveria ser feito. Osáàla subiu e lá do alto conseguia vislumbrar toda terra. Quando Osáàla chegou ao ponto mais alto da árvore, Íròkò determinou que a cabaça fosse jogada com força para cima, o mais alto que Osáàla conseguisse. Dessa maneira procedeu o Senhor do pano branco e a cabaça subiu muito alto, tão alto que saiu da terra. Um galho de Íròkò, como cipó longuíssimo, foi até a cabaça e a chicoteou fazendo com que várias partes suas se espalhassem por toda África e por todo o mundo. Osáàla viu a cabaça dividida em muitas partes como pingos de chuva que molha a terra. Íròkò então lhe falou: *“Ninguém tem o todo. Cada pessoa, comunidade ou família preta terá uma parte desse saber. Assim os saberes e segredos ancestrais estarão protegidos dos invasores e a sabedoria ancestral nunca será destrutiva”* (ÀGBÁRA DÚDU, 2020). A partir de então todo aquele iniciado no mistério dever caminhar buscando estes saberes, pois ninguém será tão novo para aprender ou velho o bastante para conhecer um pouco mais. O ofício do escritor é esse, portanto: olhar o mundo à procura dos saberes depositados na cabaça.

Omoloji (2020) comenta que escreveu esse conto para ilustrar que na matriz africana ninguém tem a cabaça da sabedoria absoluta. Os saberes estão espalhados e por isso não tem sentido disputar conhecimento. Ele, assim como Simas (2021), acredita que é através da soma da parte que cada um possui que conseguimos fazer a cabaça ficar mais forte, por isso em Osáàla “ser todo é ser parte”. Essa é uma importante sabedoria ancestral que nos ensina que nenhuma parte da cabaça é mais importante, pois a sua parte sozinha não é a cabaça completa. Osáàla é a entrebeira que, ao comportar as identidades e o Ser, resguarda, transforma e lança a sabedoria do povo preto.

Desde que o colonialismo foi implantado como parâmetro para ser e estar no mundo, os povos africanos foram obrigados a silenciar os segredos da cabaça jogada por Osáàla. Tiveram que aprender, ao mesmo tempo, a conformar e confrontar sua alteridade com o ideal da brancura imposto pelo colonizador. Conformar porque, naquele momento, tudo lido como não branco precisava ser alvejado e civilizado para continuar existindo, mas nesse processo de civilidade onde identidades eram sufocadas o Ser negro travava uma batalha subjetiva para que de alguma forma sua alteridade não se perdesse por completo. W. E. B. Du Bois, em sua obra *As almas da gente negra* (1999), aborda de maneira quase poética essa batalha travada pelos sujeitos negros colocados em diáspora forçada para manter sua alteridade.

O negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com um véu e aquinhoadado com uma visão de segundo grau neste mundo americano -, um mundo que não lhe concede uma verdadeira consciência de si, mas que apenas lhe permite ver-se por meio da revelação do outro mundo. É uma sensação estranha, essa consciência dupla, essa sensação de estar sempre a se olhar com os olhos dos outros, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que continua a mirá-lo com divertido desprezo e piedade. E sempre a sentir sua duplicidade – americano e negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços irreconciliados; dois ideais que se combatem em um corpo escuro cuja força obstinada unicamente impede que se destroe (DU BOIS, 1999. p. 54).

Essa tese entende que a batalha subjetiva da dupla consciência de ser negro e ser um negro fora do continente africano é travada também na entrebeiras, é no anti-espço da entrebeiras em que a parte e o todo se movimentam como algo inseparável. Frantz Fanon, no livro *Peles negras, máscaras brancas* (2008), ao falar sobre “[...] a experiência vivida do outro” afirma que “[...] aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica” (FANON, 2008. p. 104). Sua fala, apesar de revelada em um contexto antilhano, deixa claro que o sujeito negro, após o evento da colonização, seja dentro ou fora do continente africano, assume uma cultura e suporta o peso de uma civilização. De acordo com Fanon, a cor da pele negra passa a carregar, principalmente fora de África, as experiências de um povo subjugado, escravizado e violentado.

De um dia para outro, os pretos tiveram que se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e lhe foi imposta. O negro em seu país, em pleno século XX, ignora o momento em que sua inferioridade passa pelo crivo do outro (FANON, 2008. p. 104).

É na entrebeira que o ser negro, após ter seu corpo objetificado e explorado como mercadoria pela colonialidade, percebe que ser parte é ser todo e começa a relembrar dos saberes guardados por Osáàla na cabaça. É nesse lugar metafísico que a subjetividade negocia para manter sua identidade negra e se afirmar como diferente e existente. Se no plano físico há uma luta pela abolição das diferenças, no plano metafísico da entrebeira há uma luta contra o esquecimento das diferenças. É a entrebeira, enquanto lugar subjetivo e metafísico, que permite ao Ser negro se lançar no mundo, ou, como pensou Neusa Santos Sousa (1999), Tornar-se negro.

[...] tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada, *a priori*. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro (SOUZA, 1990, p. 77).

É nesse contexto de negociação que a entrebeira deixa de ser um espaço puramente metafísico e passa a ser também um lugar de travessia das identidades e da escrita. É nesse lugar onde as subjetividades se unem e se apartam simultaneamente que a memória, a linguagem e a voz do negro se reconstroem como devir, ressoando aqui no espaço físico tanto na oralidade quanto na escrita desses sujeitos. Lembremos do itan de Ògùn e Òṣàòg̀nyán: é na entrebeira que as cabeças fria e quente se fundem e encontram o equilíbrio.

A entrebeiras, enquanto espaço de negociação e travessia, nos remetem novamente ao pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011), especialmente ao que os dois denominaram como rizoma e que já abordamos na travessia memorial. Ou talvez seja mais apropriado evocarmos o que Paul Gilroy (2001) chamou de “culturas rizomórficas”, quando apresenta o Atlântico Negro como espaço de fluxos, trocas e diálogos interculturais que é constantemente reinventado pelos seres que habitam todas as beiras – um espaço que alimenta e é alimentado sincronicamente pela experiência física e metafísica de todos os africanos e afrodiaspóricos que habitam quaisquer umas das beiras. Para Gilroy, essas culturas rizomórficas são forjadas em “[...] padrões fractais de troca e transformação cultural e política” (GILROY, 2001. p. 08). Há também o termo afrorizoma, cunhado por Henrique Freitas Santos (2011), que dialoga diretamente com o que fora pensado por Deleuze e Félix Guattari (2011). Esses autores, ao problematizarem as limitações semânticas dos conceitos de raiz e enraizamento, decidiram trilhar outros caminhos na tentativa de um pensar pluriversal. Segundo Deleuze e Guattari (2011), o rizoma, diferentemente da raiz, apresenta-se como múltiplo e uno ao mesmo tempo, assim como Osáàla. A raiz está contida no rizoma e sem perder o seu caráter enraizatório ainda permite outras possibilidades de ser e estar.

Para Deleuze e Guattari (2011), pensar a partir dos rizomas é aderir ao pensamento múltiplo, constituído por linhas que surgem de forma insubordinada, quebram hierarquias e regras, fortalecendo-se na sua multiplicidade, heterogeneidade e dispersão. O pensar rizomático de Deleuze e Guattari, além de nos remeter à cosmogonia de Osáàla, também

dialoga com a proposta de Paul Gilroy (2001), pois o Atlântico, enquanto espaço formado a partir de uma complexa rede de relações nascidas de diversas culturas que se cruzaram por meio da travessia compulsória dos corpos negros escravizados, constituiria um aforizoma. Nesse sentido, a diáspora compreende o rizoma, o aforizoma, a entrebeira e Osáàla. Ela é a subversão do enraizamento enquanto fixidez, pois se desterritorializa ao mesmo tempo em que toma posse de outros espaços e assim como a cabaça que fora atirada ao mundo, reterritorializa-se e põe-se em devir. Esse processo dialético e simultâneo de desterritorialização e reterritorialização começa a ser forjado na entrebeira a partir da reconstrução das subjetividades negras.

O conceito de aforizomas é usado a partir da perspectiva de José Henrique de Freitas Santos (2011) e, apesar de ser aplicado pelo autor para fazer uma análise acerca das literaturas do Brasil e dos países africanos de língua portuguesa, entendemos que também nos permite analisar a literatura africana em outras línguas, como as produções de autores e autoras nigerianos. De acordo com Freitas (2011), “[...] o termo afro acompanha a ressignificação da diáspora, no sentido de Hall (2011) e Gilroy (2012), em que procura construir um novo espaço simbólico para reverter a condição subalterna imposta pela escravidão africana” (FREITAS, 2011. p. 223)

A condição diaspórica é capaz de conferir criatividade e gerar satisfação, oferecendo as bases para o transgredir o poder e o saber que tentaram ou que ainda tentam colonizar os afrodescendentes espalhados pelo mundo: a capoeira, a música afro-brasileira e a literatura-terreiro são exemplos desta experiência; as religiões de matriz africana e as redes de sociabilidade negras construídas no Brasil, como as irmandades, são também grandes modelos desta condição diaspórica. Elas operam a partir da transformação da experiência traumática de um passado colonial escravocrata em arte, em formas de empoderamento negro e de suas culturas na diáspora, fazendo com que as raízes africanas espalhem-se ainda mais produtivas pelo mundo (FREITAS, 2011. p. 224).

Nas travessias que nos propusemos a fazer nessa tese, as subjetividades e identidades construídas e enraizadas a partir da beira de lá – postas em travessia e reconstruídas na entrebeiras – e finalmente reterritorializadas na beira de cá formam uma corrente semelhante à marítima atlântica, que se movimenta subvertendo a perspectiva colonial essencializante, a qual percebia os corpos negros como uma massa idêntica de raiz fraca que precisava ser podada pelo Ser europeu de raiz mais forte. Nessa perspectiva, que julga o Ser por sua raiz e que tem modelos de classificação bem rígidos, o esfacelamento das subjetividades do

diferente torna-se natural e esses ditos diferentes passam a trilhar pelo mundo de forma longa e dolorosa em busca de uma identidade que deverá sobretudo se opor às desnaturações provocadas pelo conquistador. Para Freitas (2011), essas novas identidades encontradas dentro e fora do continente africano dão origem a “[...] seres complexos constituídos de múltiplas raízes, de matrizes diversas e fragmentadas” (FREITAS, 2011. p. 222). Ainda para Freitas, pensar a partir de um afrorizoma é ressignificar nossas ideias sobre o continente africano e passar a encará-lo como um continente plural, distante dos essencialismos ontológicos e próximos dos seres em devir.

Agora, cabe relacionar as três autoras escolhidas como *corpus* dessa pesquisa e seus romances com esse lugar metafísico das entrebeiras. Começemos lembrando que de alguma forma elas já visitaram as entrebeiras, pois são mulheres negras nigerianas que, em algum momento, se colocaram ou foram colocadas em diáspora para depois retornar, mesmo que em alguns casos o retorno tenha sido feito de forma literária, como é o caso da autora Buchi Emecheta (1944-2017). As produções literárias de Chimamanda Ngozi Adichie, Buchi Emecheta e Sefi Atta, que ora estão na beira de lá, ora estão na entrebeira e que de alguma forma chegam e influenciam a beira de cá, nos permitem acessar outras dimensões do existir. Assim, considero que essas três autoras são as “iyawó, noiva do Osáàla”, escolhidas por Òsùn, e suas produções estão comprometidas em contar parte dos saberes que foram espalhados pelo mundo, protegendo a natureza e a ordem do universo. Uma escrita que, ao acessar outras dimensões do existir, permite que as identidades sejam racializadas e ancestralizadas fora da entrebeira emergindo como linguagem literária. Uma linguagem-cabaça que, tal como Osáàla no itã contado acima, foi fragmentada, apesar de essa fragmentação não ter conseguido destruí-la, pelo contrário, a engrandeceu e a tornou parte de tudo que existe, a transformou em devir. Uma linguagem que carrega a teimosia e as imperfeições próprias de Osáàla.

Sobre esses fluxos e intercâmbios culturais que emergem a partir da travessia do Atlântico, Stuart Hall, em seu livro *Da diáspora* (2003), nos alerta sobre a importância de compreendermos as identidades nascidas na diáspora e suas relações com outros povos da própria diáspora e não apenas com a África. Chimamanda Ngozi Adichie, Sefi Atta e Buchi Emecheta nos possibilitam, através de seus escritos ficcionais e não ficcionais, ter uma experiência multirreferencial materializada numa escrita afrorrizomática produzida por mulheres negras que, em algum momento, tiveram suas identidades desterritorializadas e

suas subjetividades silenciadas. A escrita dessas três mulheres é uma maneira de reterritorializar a experiência negra no mundo, dando uma dimensão ontológica, ética e estética às cosmogonias africanas. Nos romances *Tudo de bom vai acontecer*, *Americanah* e *As alegrias da maternidade* a linguagem é uma forma de reterritorializar o Ser. A oralidade presente nos romances aproxima os leitores de uma tradição oral africana, dando a cada palavra uma carga ancestral e às narrativas um estilo de escrita e de pensamento diferenciados que direcionam os leitores a uma reflexão: a possibilidade de um pensar não ocidental, que envolve cosmo-sensações diferentes das apresentadas pelo ocidente e que nos dão condição de possibilidade de ser e viver a partir de outras epistemologias e ontologias. Como podemos observar na narrativa de Buche Emecheta em *As alegrias da maternidade*.

Oshia estava fascinado. Gostou da visita ao curandeiro e da sensação de importância que isso lhe deu, ainda mais que no caminho de volta sua mãe comprou uma grande banana assada para ele. Mais tarde, ele e Adim tiveram que engolir uma bebida feita com diversas raízes, e suas veias foram massageadas com cinzas negras. “Assim nós ficamos protegidos de Adaku?”, cochichou Oshia para sua mãe.

Nnu Ego confirmou com a cabeça e, apoiando um dedo sobre os lábios, disse muito séria: “Mas não contem a ninguém” (EMECHETA, 2018. p. 185).

Todas essas experiências de reterritorialização e reontologização, que acontecem na entrebeira e, de alguma forma, reverberam nas narrativas dessas mulheres negras, nos direcionam a um ponto de contato. Apesar de se tratar de obras escritas em diferentes contextos, são vozes femininas que contam histórias de uma Nigéria que foi geográfica e ontologicamente colonizada. Henrique Freitas, em seu texto *Dez-a-fios epistemológicos para as literaturas africanas no Brasil* (2013), ao comentar o romance do nigeriano Chinua Achebe, intitulado *O mundo se despedaça*, nos adverte que para Achebe “[...] o inimigo não é mais simplesmente o Outro colonial personificado: sua geografia, sua gramática, seu logos” (FREITAS, 2013. p. 41), mas a dualidade do pensamento de si. A entrebeira liberta o ser da dualidade e o lança como múltiplo, como o que sempre foi, ou seja, como devir. Entretanto, é importante lembrar que a libertação da dualidade não implica no apagamento das diferenças, mas sim no reconhecimento delas, implica, portanto, nas relações. A escrita de mulheres negras, como Buchi Emecheta, Chimamanda Ngozi Adichie e Sefi Atta, reivindicam uma subjetividade forjada na entrebeira e, por essa razão, dá à beira de lá e à beira de cá a oportunidade de uma existência anti-narcísica que, antes de falar para o Outro,

fala para o Eu enquanto espaço de construção de uma identidade de um Eu negro feminino que é, ao mesmo tempo, uno e múltiplo.

3.3 NA BEIRA DE CÁ: ÒSÙN E IYEMOJÀ REFLETINDO O MUNDO A PARTIR DE SEUS ABEBÉS

Os cruzos que encaminham a construção deste texto, diferentemente da proposta academicista ocidental que privilegia uma escrita regida pela lógica e pela objetividade, são caminhos escritos por uma forte pulsão afetiva. No ocidente fomos acostumados a privilegiar um logos dito racional e desacreditar o sentir afetivo como forma de conhecer o mundo. Penso ser impossível costurar a teoria e a análise dos romances escolhidos como corpos da pesquisa sem permitir que as palavras que os constituem sejam regadas por uma potência afetiva. Enquanto escrevo estas linhas, lembro-me de que, nesse momento, o Brasil alcança a marca de seiscentas mil mortes pela pandemia da Covid-19, causada pelo novo coronavírus. É ainda mais triste pensar que, dentre essas seiscentas mil vidas perdidas, mais da metade são de pessoas negras, periféricas e vulneráveis. Essas palavras que escrevo são atravessadas pela dor da perda de muitos, mas também pela certeza de que Òsùn e Iyemojà são mães que cuidam de seus filhos e olham por cada um deles. São elas também que dão a essa escrita um fundamento afetivo, ético-político e filosófico. Nesse sentido, a lembrança da morte de tantos me impele a uma escrita que luta pela vida, em todas as suas formas e em sua plenitude.

Essa escrita que luta pela vida toma de empréstimo as cosmogonias de Òsùn e Iyemojà e seus elementos para evocar experiências estéticas diferenciadas presentes na escrita ficcional de Buchi Emecheta, Sefi Atta e Chimamanda Ngozi Adichie. Na diáspora brasileira, Òsùn é tida como a rainha das águas doce, a dona dos rios. De acordo com João Augusto dos Reis Neto (2020), em artigo publicado na revista *Calundu* e intitulado *Pensar-viver-água em Oxum para (re)encantar o mundo*, “[...] em Òsùn a água é um elemento potencializador de uma vida plena, o eja (peixe) é símbolo de equilíbrio, tranquilidade e o abebê (popularmente tido como espelhode Oxum) nos inspira e convoca à alteridade e à reflexão” (NETO, 2020. p. 112).

No Brasil, Iyemojà é uma das òrìsàs mais celebradas, tanto nas religiões de matriz africana quanto no cristianismo, pelo qual foi sincretizada com muitas figuras católicas. Para Parizi (2020), Iyemojà é considerada a senhora das águas salgadas e “*Seus movimentos podem ser rápidos e velozes (como as ondas da beira do mar) ou lentos e profundos (como as ondas pesadas de alto mar)*” (PARIZI, 2020. p.123).

A água é o elemento fundamental da vida, como já comentei em outro ponto desta tese: somos gestados na água e essa gestação a partir do líquido amniótico já nos evidencia o poder civilizatório das yabàs. Carla Akotirene, em seu texto *Osun é fundamento epistemológico: um diálogo com Oyèronké Oyèwúmi* (2019), nos fala como a representação desta òrìsà no Brasil foi desvirtuada para se encaixar numa leitura sincrética do candomblé. Segundo Akotirene, Òsùn vive na oralidade e na escrita dispostas a traduzirem a beleza das mulheres negras, a sabedoria, a inteligência, a habilidade na administração das riquezas; ela é uma iyalódè maior que os equívocos linguísticos e conceituais sobre corpo, maternidade e destino biológico divulgados no Brasil principalmente através das pesquisas etnográficas de Pierre Verger.

O conhecimento a partir do lugar comum da representação branca de gênero, inviabiliza a multidimensionalidade de poder político, econômico, civilizatório existente em Osun, aliás, desperdiça a água contornada epistemologicamente para as Américas sob a forma de pancada e estrondos. Quando buscamos a epistemologia africana, percebemos logo que Osun significa fonte. (...) Ora, Osun faz parte da resistência dos escravizados trazidos pelas águas, das conexões religiosas e da espiritualidade cumpridoras da missão de fazermos-nos viver belas, autônomas, fortes suficientemente para carregar o ouro não somente por causa do brilho, mas pelo peso do valor de todas nós intelectuais engajadas no feminismo negro, bem longe de estereótipos da dondoca, frágil, superficial (AKOTIRENE, 2019. p. 5).

A fala de Akotirene nos ensina que Òsùn, enquanto elemento líquido presente em todos os viventes, nos possibilita decolonizar nossos sentidos, afetos, corpos e mentes e nos encaminha a uma experiência estética que é, ao mesmo tempo, individual e coletiva. Òsùn, enquanto òrìsà que nos leva a sentir o mundo, é também território-espaco-tempo-corpo coletivo capaz de gerar em nós o sentimento de cuidado, de responsabilidade coletiva.

Em muitas cosmogonias Iyemojà é retratada como aquela que inicia a criação, a mãe de todas as cabeças, aquela que alterna entre a força e a calma das marés. No Brasil, essa òrìsà foi, por muito tempo, representada como uma mulher grande, de seios fartos e bela,

uma representação limitada e sexualizada pelo olhar patriarcal. De acordo com Reginaldo Prandi (2011), Iyemojà teria sido violentada por um de seus filhos e, após tal violação, caiu em profundo desespero chorando compulsivamente e de seu choro formaram-se os oceanos.

Da união entre Obatalá, o Céu, e Odudua, a Terra, nasceram Aganju, a Terra Firme, e Iemanjá, as Àguas. Desposando seu irmão Aganju, Iemanjá deu à luz Orungã [...] Orungã raptou e violou Iemanjá.[...] Iemanjá caiu desfalecida e cresceu-lhe desmesuradamente o corpo, como se suas formas se transformassem em vales, montanhas, serras. De seus seios enormes [...] brotaram dois rios que adiante se uniram [...] originando o mar. O ventre descomunal de Iemanjá se rompeu e dele nasceram os orixás. (III) E outros e mais outros orixás nasceram do ventre violado de Iemanjá. E por fim nasceu Exu (PRANDI, 2011. p. 382).

Parizi (2020), ao analisar o mito de Iyemojà, explica que, na maioria das cosmogonias africanas, há uma personificação de Deus no feminino e Iyemojà seria uma dessas personificações. Assim sendo, todos os seres e coisas teriam sido criados a partir do feminino, inclusive os òrìsà teriam sido gestados no ventre de Iyemojà. Ao escrever *O livro dos Orixás: África e Brasil*, Vicente Galvão Parizi (2020) também nos alerta que o patriarcado, ao interpretar esse mito, propagou uma imagem em que “*o Feminino fica fechado em si; todas as coisas estão no ventre de Iemanjá, mas apenas enquanto possibilidade*” (PARIZI, 2020. p. 122). O fato é que, de acordo com a narração de Prandi (2011), tudo que entendemos como realidade só passa a existir a partir do ventre de Iyemojà. A descrição do estupro retratado no mito nos lembra como o masculino tenta subjugar o poder feminino através da violência. Há muitos itans que retratam a múltipla cosmogonia de Iyemojà, por isso, não nos enganemos imaginando Iyemojà como frágil. Em outro mito a rainha dos mares vai até Olódùmarè, o Ser supremo, reclamar sobre como a humanidade polui suas águas indiscriminadamente. Olódùmarè, vendo a indignação de Iyemojà, dá a ela o poder de devolver à terra tudo que não for de seu agrado. Há também um itan que nos conta que Iyemojà foi casada com Okere. Determinado dia, cansada de ser maltratada pelo marido, ela resolveu fugir para a casa do pai, Olòòkun. O marido abandonado, tomado pela raiva, mandou um exército atrás dela, mas, quando estava sendo alcançada, Iyemojà se transformou num rio para correr mais depressa. Okere, obstinado em capturá-la, finalmente consegue alcançá-la e pede que ela retorne para casa, ao que Iyemojà não atende seu pedido e continua sua fuga. Então, Okere se transforma numa montanha, na tentativa de barrar a passagem de Iyemojà. Nesse momento, a mãe de todas as cabeças pede a seu filho Šàngó

que a ajude. O filho, que detém o poder do fogo, juntou várias nuvens e com um raio provocou uma grande chuva e com outro raio ele parte a montanha ao meio e Iyemojà finalmente consegue correr para o mar e livrar-se dos maus tratos do marido. Todos esses Itans sobre Iyemojà nos ensinam que ela é aquela que sabe se defender e não aceita ser maltratada, que mesmo nutrindo um imenso amor por seus filhos, não se submete a eles, seu acolhimento não é sinônimo de ingenuidade ou fraqueza. Iyemojà, assim como Òsùn são representações de um feminino ativo, que não silencia seus desejos, um feminino que não se encerra da ideia de maternidade.

Nas cosmogonias africanas tanto Iyemojà quanto Òsùn carregam um abebé, sendo o da primeira prateado e o da segunda dourado. Foi através dos abebés dessas duas òrìsà que me aproximei de outros eus refletidos em um mundo sensível. Na África e nas diásporas mundo afora, as religiões de matriz africana e seus cultos aos òrìsà, ao ritualizarem através do corpo, da dança, do canto, dos sabores, dos alimentos e da escrita, nos propiciam experiências sensíveis que extrapolam os rituais públicos, estabelecendo uma comunicação sensível com o corpo, a natureza e a cultura. Nesse sentido, o ritual nos conduz a um diálogo ancestral com a tradição numa dimensão estética que se expressa por meio dos sentidos, do corpo que dança, come, cheira, ouve e escreve.

É importante dizer que a função dos abebés de Òsùn e Iyemojà não se reduz a refletir a beleza destas òrìsà, pois, no caso de Òsùn, ao contrário da leitura feita pelo ocidente, esta òrìsà é originalmente anti-narcísica. Òsùn tem consciência de sua beleza e não necessita de um auto reflexo para se afirmar, inclusive em vários itans de Òsùn o abebé é usado com a face do espelho virado para o outro, refletindo não a imagem da própria Òsùn, mas a imagem do outro. Isso nos ensina que precisamos do outro no processo de construção de quem somos e de nossas identidades. Nesse sentido, o abebé de Òsùn é um elemento que evoca a alteridade, nos lançando num duplo movimento que faz ao mesmo tempo pensar sobre o eu e sobre o outro. Esse processo de mirar a si e ao outro é fundamental para os negros e as negras como forma de resgatar imagens estilhaçadas pelo processo de colonização. João Augusto dos Reis Neto, em seu texto *Pensar-viver-água em Oxum para (re)encantar o mundo* (2020), faz a seguinte consideração sobre o espelho de Òsùn:

Mirar-se no espelho de Oxum significa ver em nossos olhos todos os nossos ancestrais, todos e todas que vieram antes de nós. A memória coletiva presente no rito que revive a memória é, na lógica da circularidade nagô, a possibilidade de reinvenção do presente e do futuro. Portanto,

Oxum nos permite pensar, nessa perspectiva, no reflexo como um processo de autocura e autoconhecimento e de criação (REIS NETO, 2020. p. 129).

Ao me debruçar sobre a análise da escrita de Chimamanda Ngozi Adichie, Sefi Atta e Buchi Emecheta, percebi que, em várias passagens os romances escritos por elas, a escrita funciona como um abebé, nos ajudando a pensar o Ser que atravessa as múltiplas identidades e a pensar também em como tais identidades são produzidas por um Eu e por um Outro que é alteridade. O romance *Americanah*, escrito por Chimamanda, evidencia isso de várias maneiras, quando, por exemplo, Ifomelu, a personagem principal do romance, pensa o Eu africano através do seu cabelo, um cabelo que dentro da narrativa funciona quase que como um personagem independente, mas que está sempre ligado às experiências do corpo de uma mulher negra e por isso não se aparta de Ifemelu, mas reafirma quem ela é. Em outra passagem do romance, Ifemelu, na condição agora de dispórica, pensa o negro afro-americano como o outro e um outro que, mesmo diferente, ainda é parte da negritude e sofre com o racismo.

Ifomelu tinha crescido à sombra dos cabelos da mãe. Era preto retinto, tão grosso que sugava dois frascos de relaxante no salão, tão cheio que tinha que passar duas horas sob o secador e, quando finalmente era libertado dos bobes rosa, saltava, livre e vasto, cascadeando pelas costas como uma celebração. Seu pai dizia que era uma coroa de glória. “É seu cabelo de verdade?”, perguntavam estranhos, esticando o braço para tocá-lo com reverência. Outros indagavam “Você é jamaicana?” como se apenas o sangue estrangeiro pudesse explicar cabelos tão abundantes que não rareavam nas têmporas. Durante toda infância, Ifomelu muitas vezes olhava no espelho e puxava seu cabelo, esticava os cachinhos, desejando que ficasse como o da mãe; mas ele permaneceu crespo e crescia com relutância; as cabeleireiras que trançavam diziam que os fios cortavam que nem faca (ADICHIE, 2014. p.49).

Esse abebé em forma de escrita literária, uma escrita negra e feminina que de alguma forma fora colocada em diáspora, é também o reflexo capaz de deslocar a norma colonial. Uma escrita que, ao se fazer reflexo, realocaliza a experiência estética e nos conduz a outro projeto de existência e de mundo. Uma experiência fundada no sensível, nos sentidos, nas águas doces e salgadas e no reflexo do abebé, uma experiência, enfim, que leva em consideração a natureza matripotente de Òsùn e de Iyemojã, capaz de se fazer escrita e através desta escrita nos apresentar outras formas de ser e estar no mundo, formas estas atravessadas por afro-sentidos que nos conduzem a outros projetos ético-políticos, em que a alteridade é fundamento do eu.

As cosmogonias de Òsùn e Iyemojà ressoam de maneira simbólica na escrita das três mulheres negras analisadas nessa tese. Nos três romances conseguimos acessar outras formas de conhecer o mundo através do belo, do gosto, dos cheiros e da espiritualidade e isso acontece dentro das narrativas sem oposição à razão. Em várias passagens do romance *Tudo de bom vais acontecer* de Sefi Atta, somos levados a conhecer a Nigéria através do sabor dos alimentos. A personagem Sheri, diferentemente da protagonista, não teve acesso ao ensino superior, logo o seu conhecimento de mundo deu-se principalmente através dos conhecimentos passados pelas esposas de seu pai. Com as mais velhas Sheri se tornou uma exímia cozinheira e por meio dela conhecemos a importância de determinados alimentos e como devem ser servidos. Assim, é a sensibilidade do paladar e do olfato agindo junto à razão e levando o corpo que escreve a interagir com o corpo que lê e os dois se alimentam da palavra. Sob essa perspectiva, Iyemojà e Òsùn, enquanto operadores teóricos, nos ajudam a decolonizar os sentidos, rompendo com a visão racionalista e dicotomizada imposta a partir do século XVIII.

Reginaldo Prandi (2001), no livro *A mitologia dos orixás*, conta em um dos itãs sobre Òsùn em como ela, ao dançar para Ògùn, consegue trazê-lo de volta à forja para restaurar o equilíbrio entre os mundos. Nesse itan Ògùn, diante de Obàtálà, condena a si mesmo a trabalhar duro na forja para sempre. Ocorre que o trabalho da forja era árduo e solitário e, certa vez, o òrìsà do ferro sentiu-se cansado da cidade e da sua profissão. Lembremos que, apesar de ser ferreiro, Ògùn também carrega a natureza da mata e da caça e talvez por isso desejasse poder voltar a viver na floresta, ou seja, voltar a ser o livre caçador que fora antes. Ògùn, como único òrìsà que manuseava o ferro, era muito poderoso e, à vista disso, sentia que nenhum outro òrìsà poderia obrigá-lo a fazer o que ele não quisesse. Ele, então, abandona o trabalho da forja na cidade e parte para a floresta, onde passa a desfrutar da companhia da natureza. Logo, os outros perceberam a ausência do ferreiro e procuram-no na mata, na tentativa de convencê-lo a voltar à cidade e à forja, pois todos precisam das ferramentas de ferro produzidas por ele: as armas, os utensílios e as ferramentas agrícolas.

Todas as tentativas dos òrìsà em reconduzir Ògùn à forja foram mal sucedidas, pois ele não ouvia ninguém e estava decidido a permanecer no mato. Sem o ferro produzido por Ògùn o òrun e o aiyè começaram a perecer. Os mundos começaram a entrar em colapso sem os instrumentos para plantar. As colheitas diminuíram e a humanidade começou a sofrer com a fome. Òsùn vendo tudo que estava acontecendo foi até a assembleia dos òrìsà e ofereceu-

se a convencer Ògùn a voltar à forja. Todos vendo a aparente beleza e pseudo fragilidade de Òsùn não acreditaram na potência dela e, zombando, diziam que ela seria escoraçada pelo dono da forja. Mas ela insistiu que conseguiria resgatar o ferreiro da mata e argumentou ter poderes de que os demais òrìsà nem suspeitavam. Na assembleia logo se criou um grande alvoroço. Nesse momento, Obàtálà, que tudo criou e por isso tudo escutava no mudo, pediu silêncio e disse que todos deveriam deixar Òsùn ir à floresta e tentar. Assim, Òsùn entrou no mato e se aproximou de onde Ògùn costumava ficar. Usando somente cinco lenços transparentes presos à cintura em laços, como esvoaçante saia, os cabelos da òrìsà das águas doces estavam soltos, o corpo coberto de mel, os pés descalços e ela dançava como o vento exalando um perfume arrebatador. Ògùn, ao perceber a chegada de Òsùn, manteve-se distante e se escondeu atrás de um arbusto encantado, atraído pela visão dela dançando. Ela, por sua vez, percebeu que estava sendo observada, mas fingia que não havia percebido. À medida que dançava, ela se aproximava cada vez mais dele, embora fingisse sempre que não dera conta de sua presença. Ao dançar, o vento fazia flutuar os cinco lenços da cintura, deixando à mostra sua pele. Ògùn estava tão inebriado que não percebera a proximidade dela. Ao se aproximar, ela lambuza os lábios de Ògùn com mel, deixando-o quase que em estado de transe. No seu bailar Òsùn começa a caminhar pela mata e, sem que o òrìsà do ferro perceba, ela sutilmente começa a dançar na direção da cidade. Ela ia à frente, ele a acompanhava embevecido. Quando Ògùn se deu conta, eis que se encontravam ambos na praça da cidade. Os òrìsà todos estavam lá e aclamavam a presença do casal. Temendo ser tomado como fraco, enganado por uma mulher, Ògùn fez parecer que voltara por gosto e vontade própria. Desde esse episódio, Ògùn nunca mais abandonou a cidade e seu ofício de ferreiro. Todos na cidade ficaram gratos a Òsùn que através de seu bailar restabeleceu o equilíbrio dos mundos.

Esse itan nos faz perceber como o sensível e a razão não precisam trilhar caminhos separados e como o sentir é uma forma de conhecer o mundo tão legítima quanto a racionalidade. Nessa cosmogonia, Òsùn pode ser percebida como experiência estética e sensível que ajuda a aflorar a racionalidade de Ògùn. Lembremos que no tópico sobre *Ògùn como um logos que decoloniza o mundo*, percebemos este òrìsà como um modelo de racionalidade pluriversal distinta da racionalidade cartesiana, uma racionalidade que caminha junto com as sensações, com o cheiro, o gosto, o tato, com a visão e com o corpo que dança. Os romances de Emecheta, Chimamanda e Atta estão repletos de cenas onde as

sensações dão a tônica da narrativa. Essa cosmogonia, contada acima, também nos alerta para como esse sentido da visão, tido como o mais confiável pelo ocidente, pode nos enganar. Sobre isso, a filósofa nigeriana Oyèrónkè Oyěwùmí, em seu texto *Visualizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos*⁵⁴, traça uma importante reflexão que pode também ser relacionada a essa cosmogonia de Òsùn.

Oyěwùmí começa a delinear sua reflexão rediscutindo a ideia historicamente difundida de que “o destino é a biologia”. Para ela, há no ocidente uma forte tentativa, mesmo dentro das ciências sociais, de entender o mundo através de explicações biológicas. Essa forma de pensar o mundo dá às ciências biológicas um *status* de superioridade e todos os corpos vistos como geneticamente diferentes são automaticamente classificados como os “outros inferiores” e, segundo Oyěwùmí, passam a ocupar uma posição social desfavorecida. Para tal filósofa, a noção ocidental de sociedade emerge dessa leitura biologicista que classifica e subalterniza os corpos ditos diferentes.

A noção de sociedade que emerge dessa concepção é que a sociedade é constituída por corpos e como corpos – corpos masculinos, corpos femininos, corpos judaicos, corpos arianos, corpos negros, corpos brancos, corpos ricos, corpos pobres. Uso a palavra “corpo” de duas maneiras: primeiro, como uma metonímia para a biologia e, segundo, para chamar a atenção para a fisicalidade que parece estar presente na cultura ocidental. Refiro-me tanto ao corpo físico como às metáforas do corpo (OYĚWÙMÍ. 2001. p. 392).

Para Oyěwùmí, a ordem social ocidental está ancorada no corpo como instância isolada, isto é, o Ser-corpo “está sempre em vista e à vista” (OYĚWÙMÍ. 2001. p. 393). Ele é aquilo que se mostra e, como tal, invoca um olhar que o diferencia dos demais. Muitos estudiosos das ciências sociais referem-se ao corpo através das expressões “o corpo social” ou “o corpo político” e, quando o fazem, não estão construindo uma referência metafórica, mas uma leitura literal. Para ilustrar essa premissa, a filósofa nigeriana usa como exemplo a Shoah, quando certos tipos de corpos foram eliminados na Alemanha nazista. Ainda para Oyěwùmí, o ocidente, diferentemente da matriz africana, glamouriza o corpo principalmente através da visão.

⁵⁴ Texto originalmente publicado em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B9nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_visualizando_o_corpo.pdf. Acesso 18 mai. 2021 as 12h20.

A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao “ver”. O olhar é um convite para diferenciar. Diferentes abordagens para compreender a realidade, então, sugerem diferenças epistemológicas entre as sociedades. Em relação à sociedade iorubá, que é o foco deste livro, o corpo aparece com uma presença exacerbada na conceituação ocidental da sociedade (OYĚWÙMÍ, 2001. p. 394).

Ao relacionar o sentido da visão à ideia de corpo, Oyěwùmí diz que o termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, para ela tem uma forte carga reducionista, uma vez que privilegia o visual em detrimento dos outros sentidos. Ainda de acordo com a filósofa nigeriana, seria mais adequado, mais inclusivo e menos eurocêntrico usar o termo “cosmopercepção” para descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Retornando a cosmogonia de Òsùn, vemos que sua tentativa de trazer Ògùn para forja envolve a articulação de todos os sentidos: a visão do seu dançar, o paladar que sente o sabor do mel, o olfato que se inebria com o aroma exalado pela òrìsà e o tato quando os lábios de Ògùn são tocados pelos dedos de Òsùn. É importante dizer, também, que toda essa experiência se dá no plano do sensível, das sensações e de alguma forma despertam em Ògùn o desejo de retornar.

Muitas interpretações sobre esse itan dão conta de Òsùn como uma mulher sedutora que teria enganado Ògùn, entretanto é importante dizer que o ferreiro poderia ter feito outra escolha, como simplesmente não ter aceitado voltar, ou mesmo aprisionado Òsùn na mata. O que essa cosmogonia nos informa que Ògùn, enquanto logos, pode ser atravessado por Òsùn enquanto experiência estética e os dois nunca estão muito distantes um do outro. Outro aspecto importante a se pensar sobre esse itan é que Òsùn atinge seu objetivo mediada pelo movimento, o que significa dizer que ela é um corpo que se move para atingir seu objetivo. Explorei essa cosmogonia de forma tão detalhada para que, no próximo capítulo, no qual se dará uma análise mais detalhada do romance, fique claro como Òsùn e Iyemojà podem funcionar também como categorias aos três romances.

Nas beiras de lá Iyemojà e Òsùn são lidas como uma só. Mas, nas beiras de cá, Òsùn é vista como Senhora das águas e dos rios, uma vez que, por possuir a fluidez das águas, consegue potencializar a vida nos ensinados a contornar aquilo que nos impede de acessar a vida em sua plenitude, ou parafraseando Krenak (2020), nos soprando aos ouvidos formas de adiarmos o fim do mundo. Já Iyemojà é tida, nas beiras de cá, como Senhora das águas salgadas, capaz de agir ora como um mar com suaves ondas, ora como tsunamis, passando

pelo vai-e-vem hipnótico das marolas. Suas ações podem guiar tanto para a criatividade quanto para a destruição, sendo portanto, ao mesmo tempo a Senhora da sanidade e a Senhora da loucura.

Segundo o professor e pesquisador Felix Ayoh'Omidire, especialista em Estudos Culturais da Obafemi Awolowo University na Nigéria, o culto à Iyemojà e Òsùn, realizados na beira de lá, apresentavam muitas semelhanças e ambos estavam ligados às águas doces. De acordo com Ayoh'Omidire, Iyemojà ficou conhecida como uma òrìsà das águas salgadas no Brasil a partir da travessia dos negros no processo de escravização. Assim, “[...] *ela acabou adquirindo essa qualidade de ser dona das águas salgadas, já que o mar foi o caminho pelo qual os filhos dela acabaram chegando ao Brasil através da diáspora*”⁵⁵. Sidnei Nogueira, além de Babalaorixá, é um pesquisador que tem trabalhado muito pela desconstrução da colonialidade do saber/poder, em nível acadêmico e religioso. Ao escrever sobre a epistemologia de Iyemojà, Nogueira diz que “[...] com sua cabeça mágica, ela caminha silenciosamente e sem deixar rastros. Sua palavra é magia e, por isso, ela trata a própria palavra como um grande tesouro. Senhora da palavra sempre fértil. Através de sua palavra nascem os filhos.”⁵⁶

Sidnei Nogueira, ao escrever sobre as lições epistemológicas de Òsùn, comenta sobre a urgência de contra-colonizar não só a figura dessa òrìsà, mas de todos os demais. Para pai Sidnei, “Òsùn é mãe, é cuidadosa, é carinho, mas não pode ser reduzida a isso. Ela é a estratégia, a política e o poder femininos”⁵⁷. Seu abebé é, sincronicamente, fonte de autocuidado e de alteridade, pois, ao se olhar no espelho antes de cuidar dos seus filhos, Òsùn nos ensina que ninguém pode ofertar o que não possui e esse mesmo espelho, que reflete o amor do Ser em si, também consegue refletir o outro e o perceber como diferente. Ainda segundo Sidnei Pereira, a palavra que sai da boca de Òsùn é capaz de adoçar até o mais amargo dos orogbôs⁵⁸. Isto posto, “[...] a semente de Şàngó, é extremamente amarga e só a palavra de Òsùn consegue transformar o amargo do orogbô em doce. Isso diz também acerca de suas habilidades políticas por meio do uso da palavra”⁵⁹.

⁵⁵ Entrevista concedida ao jornalista Alexandre Lyrio do jornal Correio 24horas

⁵⁶ Texto publicado em: <https://www.instagram.com/p/CVlojpSriIn/>. Acesso em: 18/10/2021 as 19:20

⁵⁷ Texto publicado em: <https://www.instagram.com/p/CVlojpSriIn/>. Acesso em: 18/10/2021 as 18:57

⁵⁸ Orobô ou orobó é um fruto sagrado de origem africana, muito utilizado nos rituais das religiões de matriz africana. São utilizados nos ritos de Orumilá, Xangô, Oçânime outrosaborós, indispensável em jogos divinatórios e nafeitura de santono sentido de alcançar a prosperidade. É utilizado também pela medicina tradicional africana.

⁵⁹ Texto publicado em: <https://www.instagram.com/p/CVlojpSriIn/>. Acesso em: 18/10/2021 as 18:57

Òsùn, é òrìsà matripotente e experiência sensível que habita a escrita de Sefi Atta e Buchi Emecheta, politizando-as e dando ao corpo-palavra um estatuto que é, a um só tempo, tempo histórico e ancestral. É através desse estatuto, que passeia entre o real e o ficcional, que Atta e Emecheta nos apresentam os sabores e dissabores de ser mulher negra em um país que um dia foi livre, transformado em colônia e hoje enfrenta as consequências do processo de descolonização, como fica evidente no seguinte trecho do romance de Atta.

Às vezes, eu me sentia uma leprosa ao apresentar meu passaporte nigeriano, com medo de que as autoridades da imigração me confundissem com traficantes de drogas que difamavam o país em todo o mundo; outras vezes me sentia feliz de agitar uma bandeira pelas mulheres nigerianas, mulheres africanas. Mulheres negras. Qual era o país que eu amava? O país pelo qual eu lutava? Esse país deveria ter fronteiras? (ATTA, 2013. p. 326).

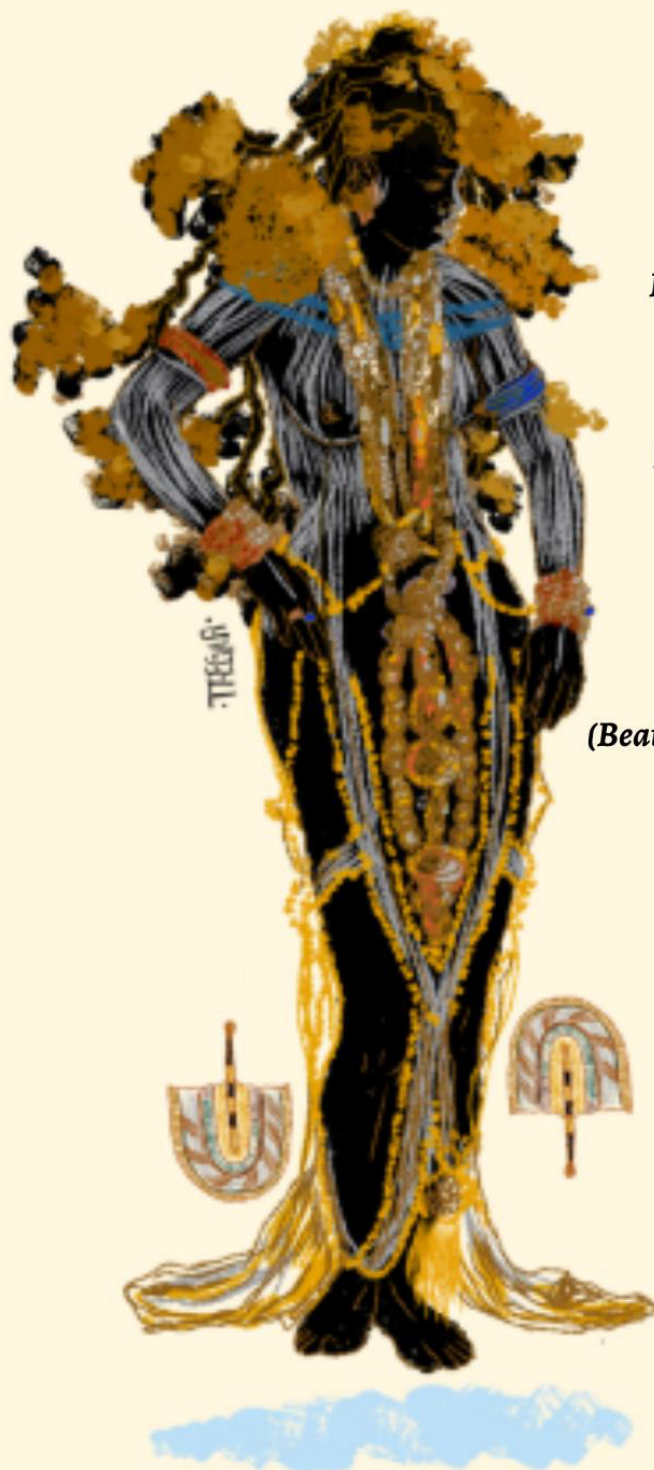
É importante ressaltar que na escrita dessas três nigerianas nada é dito de forma isolada ou desconectada do mundo africano. Assim como nas cosmogonias dos òrìsà, tudo se interliga, se atravessa e põe o mundo a girar. Em *Òsùn* se estabelece outra tríade, diferente daquela apresentada pelo filósofo alemão, onde corpo, fala, àsè e todos os seus desdobramentos estão interligados de forma indissociável. No romance *Americanah*, corpo, fala e palavra também se interligam e, dissonante da maioria das análises da crítica canônica, nesse romance nenhum dos desdobramentos se sobrepõem ao outro e essa harmonia entre corpo, fala e palavra permite que a autora, através do narrador, alcance o dizível e o não dizível. Em *As alegrias da maternidade*, Emecheta similarmente se vale do corpo e das sensações para nos fazer alcançar uma Nigéria diferente da que conhecemos através das narrativas oficiais. Por conseguinte, o que não chega ao leitor através da razão, vem guiado pelas sensações de uma experiência sensível. Uma estratégia muito usada por Emecheta é acionar uma experiência sensível de dor ou de alegria através do paladar.

Com um sorriso luminoso, exibindo plenamente os dentes perfeito, Iyawo Itsekiri entrou no quarto de Nnu Ego levando a vasilha com o cozido de inhame, ao qual adicionara nacos de porco e bastante óleo de palma e cebolas frescas, de tal modo que o menino doente sentiu o aroma dos vegetais ainda antes dela entra. Depositou o alimento sobre uma bandeja confeccionada com o bambu tão comum em Lagos. Sentia-se nervosa, não porque mãe e filho pudessem recusar, mas porque não queria que eles achessem que ela os estava alimentando, ou que pretendia ilhes dizer que

na verdade o problema que lhes afligia era falta de comida (EMECHETA, 2018. p.151).

Ao perceber essa estratégia usada por Emecheta, fica evidente como a matriz africana constitui-se de maneira circular. Essa experiência sensível por meio da degustação é uma forma de conhecer o mundo, pois este é também o gosto que as coisas têm. Essa experiência que aqui evocamos a partir dos sentidos de Òsùn, enquanto circular, também está interligada com a epistemologia de Èsù, já comentada nos capítulos anteriores. Retornamos a ele porque Èsù é aquele que tem uma fome insaciável e, por isso, devora o mundo. Logo, sua fome é uma metáfora para o conhecer, uma vez que ele é aquele que, ao se alimentar, passa a conhecer e re-conhecer o mundo.

4. TRAVESSIA FICCIONAL: a palavra como possibilidade de devir



Femme Erecta
Há quanto ao tempo pertenço?
Só esses anos? Impossível
Quantas cronologias
marcam meu corpo.
Infinitas...
Senão porque tanta expressão
Sensação imprevisível.
Átomos em explosão
Decerto não saberia,
como sei identificar
Foram precisos muito sentir
Armas a adquirir,
para por-se de pé
(Beatriz Nascimento.- 10.02.1990).

Começamos a partir deste tópico nossa última travessia e acredito ser importante traçar uma rota que passe por uma breve historicização sobre o que muitos críticos tratam como as três gerações de escritores nigerianos para entendermos como chegamos até aqui. A produção literária nigeriana não escapou ao que aconteceu à maioria dos países do continente e também teve sua escrita literária fortemente influenciada pelos eventos históricos e pelas consequências sociais decorrentes da colonização e dos movimentos de independência. A busca por uma identidade nacional ganhou força no início do século XX e teve como grandes aliados e expoentes a cultura e a literatura.

Assim como a maioria dos países do continente africano, a Nigéria também dispôs suas gerações de escritores organizada temporalmente, sendo a primeira considerada mais nacionalista com escritos dominados pelo sentimento anticolonial e atravessados pela pluralidade dos valores nativos. A maior parte desses escritores publicara na primeira metade do século passado, sendo que alguns se estenderam até o final da década de sessenta. É importante ressaltar que esse momento da prosa nigeriana é marcado por escritores homens, uma geração que conta com nomes como Wole Soyinka (Nobel de Literatura em 1986), Amos Tutuola, Cyprian Ekwensi, Christopher Okigbo (com vasta produção poética) e John Pepper Clark. Mas não podemos esquecer que é nessa inaugural geração que temos o primeiro romance nigeriano publicado por uma mulher, Fioira Nwapa.

A segunda geração seria atravessada pelas questões existenciais, preocupada com a busca por uma alteridade perdida em meio aos conflitos políticos e religiosos que emergiram no pós-independência. As tensões entre as regiões e etnias, principalmente igbo, iorubá e fulas, os constantes golpes militares disputando poder e a sangrenta guerra de Biafra foram acontecimentos que contribuíram tanto para a mudança dos temas na prosa nigeriana quanto para a diminuição da produção em prosa. Apesar da pouca elaboração de textos em prosa, é exatamente nesse momento que a criação poética floresce como nunca.

A segunda geração de escritores nigerianos, além de ser mais voltada para poesia, ainda conta com uma presença majoritariamente masculina, revelando grandes nomes como Ben Okri, que em 1991 publica *The Famished Road*. Outros nomes que compõem essa geração são Odia Ofeimun, Femi Osofican, Niyi Osundare e, como representante feminina, temos a prosadora Buchi Emecheta, umas das autoras escolhida como objeto dessa pesquisa. Emecheta começa a publicar na década de setenta e, a despeito de nesse período não residir mais na Nigéria, sua escrita sempre foi uma forma de fazer a travessia de retorno à sua terra

natal, uma escrita comprometida com a quebra dos estereótipos impostos aos corpos nigerianos femininos. A prosa de Emecheta chega ao leitor ocidental com um amargor da realidade diária e a opressão das normas sociais impostas aos corpos femininos. Uma escrita, portanto, questionadora, que não tem medo de tocar em temas delicados, como o casamento, a poligamia, a educação feminina e a maternidade. Conquanto comece a publicar na segunda metade do século passado, os romances de Buchi Emecheta só receberam tradução em português há pouco tempo, se compararmos esse fato com alguns autores da primeira e da terceira geração. A ausência de traduções de seus romances no mercado editorial português e brasileiro, e mesmo a dificuldade em acessar os exemplares em inglês, nos fez perceber como essa autora ainda é pouco estudada pela academia.

Há hoje, no Brasil, quatro romances de Buchi Emecheta traduzidos para o português, sendo eles: *As alegrias da maternidade* (2017), *Cidadã de segunda classe* (2019), *No fundo do poço* (2018) e *O preço da noiva* (2020). Em todos os romances de Emecheta percebemos uma escrita *escrevivente*, atravessada por memórias pessoais; uma escrita que urge em dizer os não-ditos existentes entre a cultura ancestral africana e a cultura capitalista trazida pelo ideal europeu; uma escrita, afinal, que busca acima de tudo palavrear as opressões vividas pelos sujeitos femininos na Nigéria, na África e no mundo.

A terceira geração toma a primeira como inspiração e retoma a partir de novos debates temas como: identidade, cultura, nacionalidade e valores africanos. Essa terceira geração começa a publicar em meados dos anos oitenta do século passado e conta com nomes como Helon Habila, Chris Abani, Akin Adesokan, Sefi Atta e Chimamanda Ngozi Adichie. O professor, escritor e crítico literário Pius Adebola Adesanmi, ao escrever o artigo *Nigeria's Third Generation Writing: Historiography and Preliminary Theoretical Considerations*⁶⁰ (ADESANMI, 2005. p. 11), em parceria com o também professor e crítico literário Chris Duntonao, caracteriza a terceira geração da prosa nigeriana pela predileção dos autores em compor espaços narrativos urbanos, mostrando uma Nigéria cosmopolita, que ainda mantém muito dos valores africanos locais, mas também está inserida no mundo contemporâneo; um mundo que usa os corpos negros como modismo, mas que também nega as subjetividades de tais corpos; um mundo, enfim, onde o lucro e o capital dominam as relações sociais. Se a preocupação da segunda geração era a existência, a terceira é dominada pela realidade,

⁶⁰A escrita de terceira geração da Nigéria: historiografia e considerações teóricas preliminares, publicado originalmente no livro *English in Africa*, vol. 32, no. 1, 2005, pp. 07-19, <http://www.jstor.org/stable/40239026>. Acesso em 10 de maio de 2022.

compondo personagens que vivem a atual Nigéria, assim a travessia do atlântico não é mais tratada como compulsória, mas como voluntária e, às vezes, até necessária.

Sefi Atta, autora que compõe a terceira geração, ainda é muito pouco lida no Brasil. Seu romance de estreia intitulado *Everything good will* foi publicado em 2005, mas a tradução em português, *Tudo de bom vai acontecer*, só chegou ao Brasil em 2013 sem conseguir grande projeção no mercado editorial. Sua reedição, feita por um clube de assinatura em 2020, finalmente conseguiu aumentar o número de leitores. Sefi, assim como os outros representantes jovens da chamada terceira geração, preocupa-se em narrar a Nigéria da atualidade onde mesmo após a independência a censura ainda impera e o colonizador britânico foi substituído por militares corruptos. Sua narrativa, com efeito, prende o leitor do início ao fim, trazendo à superfície ficcional temas reais, como feminismo, ativismo e maternidade. Essas abordagens são apresentadas sem perder de vista os valores locais.

A escrita de Atta e de muitos autores da terceira geração é sutilmente atravessada pelas migrações voluntárias. São, de fato, histórias transnacionais, que além de apresentar a Nigéria como país diverso, também mostram sujeitos que ao cruzar o Atlântico descobrem que no ocidente, seja ele americano ou europeu, é preciso tornar-se negro como disse Neusa Sousa (1983). A travessia e a descoberta de si enquanto sujeito negro é o mote que problematiza questões como imigração, religião e luta feminina negra versus feminismo branco e ocidental. Assim, Atta reflete sobre questões importantes para o espaço cultural nigeriano, mas também volta sua atenção para como os centros hegemônicos da atualidade tratam os diferentes.

Chimamanda Ngozi Adichie talvez seja a autora da terceira geração nigeriana com maior visibilidade editorial. Sua escrita está comprometida em questionar e revisar os costumes locais e internacionais, tendo seus romances traduzidos para muitas línguas. Adichie, ao se assumir literariamente como sujeito em diáspora, recria e nos apresenta ficcionalmente outra Nigéria, diferente da que nos foi difundida pela história 'oficial'. Conhecemos, por seu turno, através dos romances de Chimamanda, uma Lagos que, mesmo atravessada por uma internacionalização provocada pelo capital e por todas as demandas trazidas pela contemporaneidade, também resguarda uma memória ancestral. O romance *Americanah* ao lançar outro olhar sobre o que chamamos de história oficial, cria novas possibilidades de existência para as gerações nigerianas vindouras. Como teórica, Adichie

lança mão de outras categorias de análise, como o feminismo negro e o revisionismo histórico, permitindo-nos vislumbrar um Devir negro no mundo que, diferentemente das ontologias pensadas pelo ocidente, é mais que uma categoria metafísica ou fenomenológica: é um ser que ao ter sua memória fraturada se reorganizou a partir de um corpo, de uma voz, de um movimento e da palavra – ou, melhor afirmando, das palavras. Sobre a produção de Chimamanda atrelada à terceira geração de escritores nigerianos, Moraes (2019) faz a seguinte consideração:

Nas primeiras considerações teóricas acerca da escrita da terceira geração nigeriana, Adesanmi e Dunton (2005, p.14) reparam que as preferências temporais e ideológicas, categorias duais dentro do colonialismo, estão no centro da determinação geracional nas literaturas africanas modernas. Essa questão da ideologia também se faz presente no que observa Hewett (2005) acerca da ligação da obra de Adichie com a geração contemporânea de escritores, particularmente escritoras, no que diz respeito aos temas em *Purple Hibiscus*. Ogwude (2011), após reconhecer que Adichie desafia a priorização dos valores estrangeiros sobre valores nacionais, afirma que, ideologicamente, Soyinka, Ngugi e Achebe sempre insistiram e demonstraram que escritores criativos devem olhar internamente para o que elevaria, nutriria e educaria seu povo e a si mesmo, sem arriscar seu importante papel de manter o padrão moral de sociedade pela avaliação crítica de todos os aspectos da vida social. (MORAES, 2019. p. 78)

Tomando autoras da segunda e terceira gerações e focando no existencialismo da segunda e no revisionismo histórico e cultural da terceira é que penso essa travessia ficcional como um Devir negro através da palavra. Nesse ponto, a palavra ficcional de Chimamanda, Sefi e Emecheta assume um papel fundamental, pois ela não representa apenas uma Nigéria anterior ou posterior à colonização: é uma palavra que teve contato e encruzilhou-se com outras vozes nos mais diferentes cantos do mundo e é no cruzo teórico que evoco Conceição Evaristo (2014) e sua teoria da escrita *escrevivente*, para a qual toda palavra está ligada às visões de mundo de seu tempo por meio da experiência de quem a produz. Ocorre que a experiência em si é particular, enquanto as visões de mundo são tidas como universais. Nessa travessia da palavra ficcional naveguei buscando instâncias capazes de alargar a experiência e reconectá-la às múltiplas visões de mundo e hoje, passados quase quatro anos do início dessa pesquisa, acredito que a palavra é essa instância e, por isso, não pode ser percebida apenas de forma particular, pois além de palavra ficcional ela é instrumento capaz de revelar ao leitor outras epistemologias, outras ontologias e outras experiências estéticas.

É essa palavra que nasce numa encruzilhada e que, por vezes, aproxima-se da oralidade e revela os vários aspectos ideológicos e estéticos presentes nos três romances. *Americanah*, *Tudo de bom vai acontecer* e *As alegrias da maternidade* são narrativas que apresentam de forma despreocupada os ambientes sem necessariamente explicá-los, à maneira como o gosto de um alimento que é descrito e convida o leitor a uma experiência estética. A forma como a descrição dos costumes locais é feita faz o leitor questionar as éticas vigentes. São narrativas que também nos apresentam identidades, gêneros, racialidades e alteridades que demandam problematizações e, ao serem problematizadas, vemos cair por terra vários mecanismos de exclusão ainda presentes nas sociedades contemporâneas.

As três autoras, mesmo tendo nascido em décadas distintas, apresentam experiências e visões de mundo semelhantes. Uma das experiências que as une é a travessia voluntária das águas do Atlântico. Esse é tema recorrente nas produções das três e foi a partir dele que as três experimentaram o que é ser negro fora do continente africano, tornando-se sujeitos diaspóricos capazes de, através da palavra, ficcionalizar experiências históricas e sociais de um continente que, mesmo colonizado, descolonizado e neocolonizado, ainda resguarda memórias e costumes ancestrais. É importante dizer que as três autoras não romantizam esses costumes e constroem realidades ficcionais em que o ativismo ganha voz e é posto em evidência por meio de personagens resistentes, como fica claro no romance *Tudo de bom vai acontecer*, quando a personagem Grace Ameh chama a atenção da protagonista, Enitan, para o cenário político nigeriano: “No país em que vivemos, onde as palavras são tão facilmente eliminadas de nossa Constituição, de publicações e registros públicos, o ato de escrever é ativismo” (ATTA, 2013. p. 286). A própria Sefi Atta chegou a declarar em sua página na internet⁶¹ que acredita no poder e na importância do ofício da escrita como processo importante para que todas as histórias possam ser contadas sem silenciamentos. Essa declaração aproxima-se do alerta que Chimamanda nos lança em textos como *Os perigos de uma história única* (2013), *Sejamos todos feministas* (2015) e *Como educar crianças feministas* (2017).

Ainda sobre essa travessia ficcional feita por Sefi Atta, Chimamanda e Emecheta, cabe lembrar que muito do que essas três mulheres ficcionalizam é construído a partir daquilo que elas experienciaram como sujeito negro e feminino, trazendo à superfície

⁶¹Página da autora: <http://www.sefiatta.com/>

vivências que a colonização, a diáspora e a violência impediram de serem lidas como possíveis. Mesmo se tratando de três autoras nigerianas, tomo de empréstimo as palavras do crítico brasileiro Edmilson Pereira dos Santos, em seu texto *Territórios cruzados: relações entre cânone literário e literatura negra e/ou afro-brasileira*⁶², para dizer que a escrita dessas mulheres negras chegou até mim como o eco capaz de instaurar no texto literário uma consciência que só se percebeu negra ao atravessar o atlântico e que, ao fazer tal travessia, consegue através da palavra compor um “[...] eu lírico com o eu-que-se-quer-negro” (SANTOS, 2018, p. 3). Uma escrita que, através do trânsito, nos resgata da consciência ingênua de uma África mítica para uma consciência crítica da realidade do continente africano e da Nigéria, apresentando-nos, principalmente a partir da escrita de Buchi Emecheta, um país que foi e, também revelando a partir da escrita de Chimamanda e Atta, uma Nigéria que quer e pode ser. Os três romances, que passeiam narrativamente a partir da segunda metade do século passado, tornam-se voz de um discurso próprio e, por isso, conseguem ancorar um devir negro no mundo ao mesmo tempo em que se firmam simultaneamente como elaboração artística e como convite à mobilização política de todos os sujeitos negros, que ainda lutam por direitos.

Literatura enquanto arte não tem obrigação de se comprometer com a verdade ou com a realidade, mas é inegável que, enquanto produção individual e coletiva, consegue fornecer outros operadores capazes de nos ajudar a interpretar o mundo. A Literatura produzida por sujeitos negros, apesar das acusações feitas por muitos críticos, também é carregada de literariedade e, como qualquer outra, estabelece sua intertextualidade. São também estruturas que nos informam sobre os mecanismos de exclusão vividos pelos corpos negros e das experiências adversas trazidas pela diáspora. Em muitos textos literários produzidos por sujeitos negros, vemos chegar à superfície do texto o discurso oral que fora desmobilizado por outras escritas.

É importante lembrar que essas escritoras enfrentaram e enfrentam uma dupla barreira erguida a partir dos enfrentamentos e desafios próprios do fazer literário, pois são mulheres que escrevem em um mundo ainda dominado por homens. São mulheres que escrevem em terras de oralidade. Mulheres que escrevem desterritorializando um fazer que nasce territorializado; um fazer que, inevitavelmente, é atravessado pela vida real e por mais

⁶²Texto publicado em: <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/artigos/artigos-teorico-conceituais/1035-territorios-cruzados-relacoes-entre-canone-literario-e-literatura-negra-e-ou-afro-brasileira1>. Acesso em 18set. 2020 às 21h26

que essas três autoras aqui pesquisadas sejam fruto da contemporaneidade irremediavelmente carregam consigo as histórias e as memórias, boas e ruins, do continente africano e mais especificamente da Nigéria. Na encruzilhada teórico-metodológica que apresentei logo no início desse trabalho, essa escrita guardiã de um Devir negro é fruto e alvo do cruzamento e da sobreposição de gênero, raça e classe, três dos mais modernos aparatos coloniais de opressão. Entretanto, o fato de os fundamentos de raça e gênero ocuparem um lugar privilegiado nas narrativas oferece aos sujeitos ficcionais o peso de uma intelectualidade e de uma sensibilidade, propiciando concretamente um Devir escrito que nasce desprovido de universalidade e é marcado pela interseccionalidade como esclarece Carla Akotirene.

É oportuno descolonizar perspectivas hegemônicas sobre a teoria da interseccionalidade e adotar o Atlântico como locus de opressões cruzadas, pois acredito que esse território de águas traduz, fundamentalmente, a história e migração forçada de africanas e africanos. As águas, além disso, cicatrizaram feridas coloniais causadas pela Europa, manifestas nas etnias traficadas como mercadorias, nas culturas afogadas, nos binarismos identitários, contrapostos humanos e não humanos. No mar Atlântico temos o saber duma memória salgada de escravismo, energias ancestrais protestam lágrimas sob o oceano (AKOTIRENE, 2019, p. 20).

Carla Akotirene, ao escrever sobre o que é interseccionalidade, alerta para isto: o povo preto dentro e fora de África “[...] deve buscar caminhos discursivos com atenção aos acordos estabelecidos com antepassados” (AKOTIRENE, 2019, p. 21) e é claro que tais caminhos discursivos não se submetem ao modelo de crítica literária que nasce e prospera pautado em uma pseudo-hegemonia, outorgada por um sistema editorial que encara a escrita negra, indígena e migrante como dissidente e determina que, por isso, tais escritas não mereçam tanto interesse. Sobre essa estruturação do cânone traçado em uma ideia hegemônica do fazer literário, Freitas (2016) faz a seguinte análise.

Categorias herdeiras de uma experiência formalista e ou estruturalista calcadas em sistemas (a própria noção de sistema literário), bem como as dicotomias fundadas na dobra discursiva dentro e fora: autor, leitor, narrador, personagem, dentre outros; ou de uma tradição marxista superestrutural e infraestrutural que a tudo explica, no seu ímpeto (supra) histórico, alicerçada ainda em dialéticas conformadoras de uma tensão produtiva, culminam em simulacros perigosos para o entendimento de um texto forjado em culturas nas quais muitas vezes, a ecologia humana não pode distinguir pela cosmogonia que a define, as dimensões social, pedagógica, formal, política, cultural e religiosa (FREITAS, 2016, p. 95).

O final da citação de Freitas (2016) mais uma vez me lança ao centro da encruzilhada de Èsù. Ele, como senhor da encruzilhada e, portanto, da interseccionalidade, me lembra como a palavra foi negada literariamente ao negro. O negro foi silenciado politicamente e impedido de beber de suas fontes epistêmicas compostas de mente e espírito. A crítica literária contemporânea, ao insistir em priorizar escritores e teóricos brancos, perpetua uma hegemonia que não comporta todos os fazeres e dá continuidade ao projeto de valorização de algumas Literaturas, sobretudo as arraigadas na escrita que atendem melhor aos interesses do mercado editorial e, como contraponto, desvaloriza muitas produções esboçadas na oralidade. É importante dizer que esse é um projeto histórico. No Brasil, por exemplo, durante o processo de escravização, os corpos negros eram impedidos de acessar a escrita e em alguns casos eram impossibilitados, inclusive, de acessar a oralidade, pois eram amordaçados por uma máscara de ferro. Esses impedimentos imputados aos corpos negros durante o período de vigência do escravismo revelam que não só a sociedade brasileira, mas a diáspora mundo a fora, imprimiu sobre os corpos ditos diferentes representações confusas e conflitantes de si. O que se ficcionalizou por muito tempo foi a visão do senhor que via nos corpos escravizados um potencial animalesco para o trabalho e que os desqualificava como forma humana. Essas ficcionalizações legitimavam a privação de memórias e de culturas e principalmente instituíam no imaginário coletivo a ideia do negro desprovido de linguagem. Vendo a partir desse prisma, percebemos que a escrita e o corpo negros foram transformados em uma espécie de *maafa*⁶³, um tipo de espólio que poderia ser livremente vilipendiado, e a encruzilhada, que originalmente é lugar onde por excelência o Devir negro repousa, foi transformada em espaço de aprisionamento, vitimização e asfixia racial.

Apesar dos cenários descritos acima, é importante ressaltar que, durante todo esse período, houve luta e resistência. Mesmo após quase três séculos de escravização, o corpo

⁶³Origem do termo em suaíle, *Maafa* significa "Grande Desastre". No inglês foi introduzido pela antropóloga Marimba Ani em seu livro de 1998, *Let the Circle Be Unbroken: The Implications of African Spirituality in the Diaspora*. Vem de um termo em suaíle para "desastre, terrível ocorrência ou grande tragédia". O termo foi popularizado na década de 1990. Alguns intelectuais afrocêntricos preferem o termo *Maafa* em vez de *Holocausto africano*, porque acreditam que a terminologia indígena africana transmite mais verdadeiramente os eventos. O termo *Maafa* pode servir "praticamente para o mesmo propósito psicológico cultural para os africanos que a ideia de *Holocausto* serve para nomear a experiência culturalmente distinta dos judeus sob o nazismo alemão." Outros argumentos a favor de *Maafa* em vez de *Holocausto africano* dão ênfase para o fato de que a negação da validade da humanidade africana é um fenômeno secular sem paralelo: "O *Maafa* é um sistema contínuo, constante e completo de total negação e anulação humana".

negro conseguiu, através de muita destreza, escapar da morte: a voz se fez insubmissa e conseguiu recontar as memórias e perpetuar a ancestralidade. A escrita conseguiu, a partir de forte organização política, ficcionalizar os ditos e não ditos, contestando os processos de silenciamento e aniquilação. Embora o corpo negro tenha sido mutilado, vigiado e marginalizado por um sistema que ainda hoje existe e se engendra na constituição dos Estados-nação, um sistema que se especializou em apagar as diferenças e os diferentes, ainda assim esse corpo, que em muitos momentos só existiu como carne, conseguiu, mediado pela escrita, recuperar sua alteridade e se pôr em devir, abalando todas as sentenças metafísicas ocidentais. Assim sendo, podemos perceber que esses abalos trazem pelo menos duas consequências imediatas para a escrita literária e para as filosofias ditas ocidentais e hegemônicas. A primeira delas é que a dialética, enquanto método que parte da união entre forma e conteúdo para compreender a realidade, evidenciando uma lógica unida a uma ontologia, deixa de ser o único discurso definidor do que seja Literatura. A segunda consequência é que se amplia aquilo que se convencionou chamar de objeto literário. Esses dois efeitos juntos obrigam a filosofia ocidental a pôr-se diante da escrita negra e se abrir conceitualmente, elaborando, como disse Lélia Gonzalez, “[...] o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção” (GONZALEZ, 1984, p. 226). Nesse sentido, a Literatura negra bebe nos vestígios da memória ancestral (mesmo que não a use como tema) e na ideia de coletividade, fazendo com que corpos pretos não apareçam mais somente como destinos das narrativas, pois eles agora são escritores de suas próprias narrativas e com isso provocam um giro epistemológico e literário.

De acordo com Freitas (2016), a escrita negra incorpora uma gramática outra que caminha na esteira das entrelinhas do texto ficcional, acompanhando aquela oficial. Quem apenas conhece a gramática oficial, ao ler as descrições de Chimamanda Ngozi Adichie sobre o akwamozu⁶⁴ do personagem Papa-Nnukwu no romance *Hibisco roxo* (2011), dificilmente vai identificar que os animais necessários para o ritual de morte da personagem não são para sacrifício ou para um banquete, como afirma o personagem Eugene. Quem é familiarizado com a gramática das religiões tradicionais da Nigéria e com o culto aos òrìsà perceberá que a imolação e ingestão de partes desses animais por aqueles que participam das

⁶⁴Funeral/ritual de luto ou cerimônias de despedida para os mortos.

cerimonias de despedidas dão outro significado à morte, ou ao descanso como os igbos preferem chamar.

É importante falarmos de outras gramáticas que possibilitem interpretações diversas do texto literário, porque, durante o período de escravização, a única gramática que o corpo negro podia acessar era a gramática da violência, por meio da qual as línguas nativas eram apagadas e a língua do colonizador instituída como idioma oficial. Esse corpo violentado vê na literatura a possibilidade de proporcionar ao outro uma experiência estética, uma forma de expressar seu logos, sua ética e sua resistência. Nesse sentido, o corpo negro, antes mesmo de ser palavra escrita, é voz, é movimento de luta, é paladar e é território onde o sagrado pode regressar e se transfigurar em múltiplas linguagens. Um corpo que ficcionaliza e é ficcionalizado deixando de ser descrito apenas como marginalizado e passando a ser narrado a partir de experiências afetivas de sujeitos que transitaram através das águas do Atlântico e tiveram que negociar com a dor e com o silêncio pra não sucumbir ao desencanto do esquecimento. Esse mesmo corpo que negocia seu *status* de Ser no mundo, ao aportar em outras beiras distantes e distintas das beiras africanas, redimensiona sua voz e sua linguagem e passa a resistir através da palavra. Nomes como os de Solano Trindade, Lima Barreto, Beatriz Nascimento, Paul Laurence Dunbar, Maya Angelou e Alice Walker ajudaram a repensar o Ser negro no mundo da diáspora. Ainda sobre essas outras gramáticas que compõem as narrativas, podemos citar a escolha de Chimamanda ao tematizar os cabelos afros no romance *Americanah*, ou as descrições de Sefi Atta sobre as vestimentas de Sheri em *Tudo de bom vai acontecer*, ou ainda quando Emecheta descreve detalhadamente a personagem Ona, em *As alegrias da maternidade*: “[...] quando andava, seu precioso cinto de contas, feitas do melhor coral, murmurava e para homens crescidos naquela cultura, que conheciam o som de cada conta isso a tornava mais atraente”. (EMECHETA, 2018, p. 19). Para a cultura igbo, essas descrições compõem parte de uma gramática com notificações corporais que permitem a leitura dos corpos. As contas carregadas por Ona revelam um código estético sofisticado, pois o fato de serem usadas perto do ventre são sinal de fertilidade e o barulho provocado por elas, além de anunciarem a presença de alguém, também informam sobre a importância dessa pessoa – quanto mais contas, mais barulho, quanto maior o barulho, mais importante a pessoa é.

Pensando no Devir negro que repousa na escrita de mulheres negras, encontramos também um corpo negro real e restaurado, um corpo que, mesmo tendo sido silenciado,

conseguiu aquilombar-se e fazer ecoar sua voz, desenvolvendo e visibilizando uma linguagem discursiva que, dentro da Literatura Negra e Afrodiaspórica, está em eterna negociação entre o que foi, o que é e o que pode vir a ser. O corpo passa, então, a ocupar um lugar de centralidade dentro da produção literária dessas mulheres, uma vez que ele é elemento que possibilita outras leituras do que não aparece em palavras.

Ao tratarmos da escrita de mulheres negras, é necessário destacarmos algumas particularidades dessas produções, haja vista tais mulheres terem atuado e atuarem de maneira decisiva na constituição de um tecido literário nacional dentro e fora da África, um tecido que, além de racializado, é generificado. Entretanto, é preciso salientar que as narrativas carregam duas possibilidades de entender o gênero, ou seja, tanto a interpretação ocidental quanto a interpretação do continente africano. Patrícia Hill Collins, ao propor sua *Epistemologia Feminista Negra* (2018), nos informa que “[...] as experiências de mulheres negras norte-americanas, bem como as experiências de mulheres negra afrodescendentes na esfera transnacional, têm sido distorcidas ou excluídas daquilo que é definido como conhecimento” (COLLINS, 2018, p. 139). Collins fala da produção de conhecimento e podemos alargar sua inferência e dizer que a produção literária de mulheres negras nigerianas também sofre a mesma exclusão. São produções que nascem em um cenário de tensões individuais e coletivas da sociedade nigeriana, contaminada pelo heteropatriarcalismo, que, a partir do evento colonial, reduziu a potência feminina a estereótipos que cerceiam suas trajetórias nas esferas pública e privada. Ainda sobre as particularidades da escrita de mulheres negras e suas lógicas discursivas diferenciadas, podemos usar como exemplo praticamente todos os romances de Buchi Emecheta e todos os romances de Chimamanda Ngozi Adichie. Percebemos que o processo criativo dessas duas autoras não envolve uma preocupação em explicar ou situar o leitor sobre a África e sobre a Nigéria. Há muitos trabalhos acadêmicos envolvendo a produção de glossários sobre a obra de Chimamanda, talvez por ela ser a autora nigeriana mais publicada e mais lida por aqui.

Além do corpo e das outras gramáticas que exemplificamos acima, a oralidade é outro elemento muito importante na produção dessas três mulheres negras, já que tanto na cultura iorubá quanto na cultura igbo a escrita, por muito tempo, ocupou um papel secundário e as histórias eram narradas pelos mais velhos. Na diáspora brasileira, as poéticas orais, produzidas pelos povos originários, ou as produções orais, compostas dentro dos barracões

de matriz africana, até bem pouco tempo, não haviam alcançado projeção discursiva dentro dos estudos das poéticas orais. Essa situação se agrava ainda mais quando consideramos que o cânone literário ocidental, a partir da perspectiva dos gêneros, relegou ao segundo plano a contribuição das mulheres escritoras, bem como as suas lógicas discursivas e preferências temáticas, como afirma Henrique Freitas em *O arco e a Arkhé*: “[...] a própria noção de literatura restringe-se, nessa lógica, a uma experiência artística específica de letramento formal e língua europeia, promovida pela empresa colonial e mítica portuguesa” (HENRIQUE FREITAS, 2016, p. 91). Quando examinamos as histórias da literatura escritas e publicadas em solo nacional, percebemos um apagamento da presença feminina.

Nessa ciranda entre a gramática oficial, gramáticas dissidentes, corpo e oralidade, nasce uma escrita atravessada por experiências reais, *escrevientes*, que permite narrar desde as relações amorosas, aparentemente simples, como faz Chimamanda em *Americanah*, aos embates familiares narrados por Sefi Atta em *Tudo de bom vai acontecer*, ou mesmo as rupturas e imposições de hierarquias impostas às mulheres, como narra Buchi Emecheta em *As alegrias da maternidade*. Outra peculiaridade observada na escrita de mulheres – sejam elas as três autoras nigerianas escolhidas como *corpus* dessa pesquisa ou a escrita escreviente de autoras como Conceição Evaristo, Cidinha da Silva, Geni Guimarães e Carolina Maria de Jesus, ou a escrita memorial da norte americana Toni Morrison, ou a escrita afrofuturista da Octavia Butler – é que parece haver uma subversão acerca da trajetória dos heróis, uma vez que as narrativas estão centradas nas experiências femininas e o herói, quando escrito, assume um valor menor dentro da narrativa e não pode ser observado através das lentes morais do ocidente. Dificilmente também encontraremos nessas narrativas a performance de grandes vilões, pois a vilania normalmente aparecerá associada ao trauma causado pela simples experiência de ser preto no mundo atual.

Nos três romances a raça, a etnia e novamente o gênero são marcadores importantes para entendermos os fatos históricos narrados. Edmilson de Almeida Pereira analisou as relações entre cânone literário e literatura negra e/ou afro-brasileira e embora sua avaliação esteja centrada nas produções da beira de cá no Brasil, penso que ela se aplique perfeitamente às produções das beiras de lá na Nigéria.

Em outras palavras, os discursos dessas autoras abordam ou tangenciam, em maior ou menor proporção, os conflitos que elas (na série social) ou suas personagens (na série literária) enfrentam por serem mulheres numa ordem social influenciada pelas heranças do patriarcalismo e por serem

negras num modelo social que as discrimina. A esse binômio gênero/etnia não raro se associa a precariedade das condições socioeconômicas, que registram o lugar subalterno reservado às mulheres negras e pobres (ALMEIDA, 2018, p.29).

Para justificar sua análise, Almeida usa como exemplo as produções da autora mineira Carolina Maria de Jesus. Porém, acredito que a escrita das três autoras aqui estudadas, assim como a escrita de Carolina, também sejam atravessadas por elementos biográficos presentes no discurso literário, um discurso que, ao tensionar conceitos como real e verossimilhança, consegue ultrapassar a dimensão individual para explicitar experiências de exclusão vividas pelos menos favorecidos. Há, ainda, que se considerar a forma como a diáspora, de modo geral, lidou com a produção literária africana e como alguns elementos estéticos ligados à oralidade foram “exilados” do que se considera “cânone literário”.

A teoria e a crítica literárias contemporâneas voltadas às literaturas africanas tem o desafio de conectar a África com o seu tempo e narrá-la como um epígono da história do homem, a contrapelo, portanto, da ideia de apêndice da Europa constante na pretensa História Universal. A indissociabilidade da ética, da estética e do discurso de muitos textos africanos, pela sua expressão em diferença, põe em xeque uma dada abordagem do texto literário calcada em aparatos conceituais tradicionais que provocam distorções para a apreensão da ficção, do drama ou da lírica africanos (FREITAS, 2016, p. 94).

Retorno mais uma vez ao elemento corpo, talvez por ele ser o que mais desobedece, de forma física ou simbólica, a lógica ocidental. É o corpo físico que ultrapassa os limites conceituais do território; é o corpo simbólico que consegue seguir existindo fora de um tempo linear, um corpo que é escrito e que, a partir dessas escrituras, é percebido ontologicamente. Quando pontuo que o corpo negro ultrapassa os limites conceituais de espaço, caminho por uma encruzilhada teórica onde as ideias de nação e território operam distintamente do proposto pelo ocidente, pois, no caso das produções literárias ocidentais, esses dois operadores determinam, respectivamente, eixos relevantes para o que se convencionou tratar como cânone. Já na escrita de mulheres negro-africanas, afrodiaspórica e ameríndia o corpo é território físico, é lugar material de escritura, é território metafísico inseparável do que foi, do que é e do que será. Na escrita negra e feminina de Sefi Atta, Chimamanda Ngozi Adichie e Buchi Emecheta há uma preocupação de narrar o corpo da mulher negra de modo a romper com os estereótipos atribuídos a estas mulheres. Há nos três

romances uma preocupação em retomar, através da narrativa, a gestão do próprio corpo e isso fica evidente quando percebemos que o estupro de mulheres negras e a negação do prazer é um tema que atravessa as três narrativas. O ato de construir narrativas as quais outorgam à mulher o direito de gerir seu corpo e seus desejos é um elemento importantíssimo no processo de reconstrução das identidades das mulheres negras, como fica evidente na belíssima fala de Conceição Evaristo feito no 25º congresso da ABRALIC.

Carrego a vivência coletiva de corpos negros e mais distintamente as experiências de corpos de mulheres negras, que atravessam profundamente a minha escrita. Se é para pedir licença para o meu corpo entrar, pois ainda não aconteceu formas de me desvencilhar no exercício da escrita, eu não peço. Enquanto crio, enquanto falo ou quando silêncio, sempre o meu corpo negro, de mulher negra me persegue. Ele invade a minha fala, assim como os corpos negros invadem lugares interditos. Espaços delineados para e por homens brancos e que as mulheres brancas apesar das limitações impostas conseguem avançar com menos dificuldade do que as mulheres negras. Se há uma teimosia de corpos, essa obstinação é nossa.

Cresci observando o mundo com corpos e os corpos no mundo, principalmente os das mulheres. Por isso, tanta escrita sobre mulheres e de observação em observação contínua de corpos vivos e de corpos de mortos antigos e atuais a minha escrita se corporifica. Mas, eu escolho que corpos eu quero recolher e tenho cuidado especialmente dos corpos das mulheres negras, pois entendo que eles estão machucados, torturados, mutilados por finos utensílios de uma outra escrita que também lida com corpos como o de Bertoleza, Rita Baiana, Gabriela, a personagem empregada de joia de família e outras. Esses corpos descritos, apropriados de outros lugares não são os corpos que eu escrevo (EVARISTO, 2019)⁶⁵.

A fala de Evaristo nos recoloca na encruzilhada e nos direciona a forjar os saberes nas margens, a fim de dar vazão às dobras que, em termos discursivos, não são abraçados como possibilidade de pensar as literaturas africanas em outras redes que não somente a da escrita lusófona. É importante produzir uma inteligibilidade sobre a estética que atravessa o fazer literário negro diaspórico, pois ignorar estas particularidades é ceder à força da colonialidade, provocando um epistemicídio. Pensar a partir de outras inteligibilidades é se colocar na encruzilhada epistêmica que possibilite pensar outras éticas, outras estéticas e outras ontologias, dentre elas uma ontologia negra que também repousa e se revela a partir da escrita.

⁶⁵ Texto apresentado por Conceição Evaristo no 25º congresso da ABRALIC.

4.1 AMERICANAH: CHIMAMANDA INTERROGANDO O SER E AS IDENTIDADES EM DEVIR

Os questionamentos ontológicos e identitários suscitados pelo romance *Americanah* de Chimamanda Ngozi Adichie nascem a partir de personagens que se inserem no contexto da diáspora contemporânea. Os personagens dos romances transitam entre o continente africano e o ocidente, mais especificamente entre a Nigéria, os Estados Unidos e a Inglaterra. Apesar de o romance se passar nos dias atuais, é impossível não notar como a engrenagem do racismo, criada a partir do colonialismo, movimenta a narrativa e, em alguns momentos, conduz diretamente o discurso das personagens.

Em *Americanah*, a protagonista transita por um ambiente demarcado pela cultura igbo e pelos costumes estadunidenses. Ifemelu, ao se colocar em diáspora e experimentar a dicotomia da colonialidade, permite que novas relações se configurem dentro da narrativa. Essas novas interações entre a protagonista e o ocidente também propõem novas possibilidades de (re)construção de uma identidade despedaçada, mas que, mesmo tendo sido espalhada pelo mundo, não se perdeu por completo.

Achille Mbembe talvez seja um dos pensadores que mais me ajudou a investigar o Ser e as identidades na obra de Chimamanda, isso porque, para esse autor, a questão identitária no continente africano se relaciona diretamente com ontologia. Mbembe (2003) acredita que o ocidente ainda concebe a identidade como una e acredita ser impossível que sujeitos de origens diferentes possam existir simultaneamente em diferentes lugares e sob diferentes signos. Para ele, essa forma de pensar ocidentalizada aprisiona o sujeito em uma única forma de ser. Portanto, inicio esse capítulo considerando a possibilidade de outras manifestações identitárias que não se enquadram na concepção ocidental de identidade e, às vezes, sequer na de literatura.

Ifemelu, a protagonista do romance, pode ser considerada um sujeito em devir. Sua trajetória de saída e retorno à Nigéria nos fazem lembrar das palavras de Edouard Glissant (2013), que percebe “o Ser como sendo”, ou seja, a identidade enquanto processo contínuo pode ser o lugar onde o Ser repousa. No romance *Americanah*, Chimamanda constrói um jogo narrativo ao elaborar um *blog* dentro do romance e essa ferramenta pode ser entendida como uma estratégia da autora para falar daquilo que, mesmo sem parecer, ainda é o Ser. A identidade se dá, nesse sentido, a partir da transformação, um constante devir que, por sua

natureza mutável, nega a rigidez. Ifemelu e Obinzie são personagens do romance que buscam essa transformação e tentam a todo instante escapar da fixidez.

Chimamanda, através de suas personagens, nos apresenta novas possibilidades de expressão das identidades. Harry Garuba (2018), teórico sul-africano, chama atenção para a necessidade de nós, enquanto sociedade, criarmos uma epistemologia que seja capaz de pensar uma nova conceitualização para as experiências vindas dos contextos africanos. Em seus escritos, ele aponta a literatura como perspectiva concreta para atingir tal necessidade. A jornada de Ifemelu por várias cidades estadunidenses revela, ao longo da narrativa, um processo de amadurecimento de sua identidade. Esse amadurecimento está ligado à conexão que a protagonista mantém com sua terra natal. Essa conexão, simbolicamente, representa a impossibilidade de apagamento do Ser. Essa identidade, entrelaçada entre a Nigéria e as Américas, informa-nos que aquilo que concebemos como fronteira, não passa de uma verdade imaginada e, como tal, pode ser ultrapassada.

Ifemelu, enquanto protagonista, é também a portadora de uma identidade que, como disse Frantz Fanon (2008), apesar da assimilação, consegue retirar a máscara branca sobre uma pele irremediavelmente negra.

4.1.1 A identidade em devir da autora

Chimamanda Ngozi Adichie nasceu na cidade de Enugu, Nigéria, em 15 de setembro de 1977, mas foi criada na cidade de Nsukka. Filha de Grace Ifeoma e James Nwoye Adichie, o pai foi professor na Universidade da Nigéria, tendo inclusive lecionado na turma da própria filha. Alguns anos mais tarde, passou a ocupar o cargo de Vice-Reitor da universidade. A mãe de Chimamanda foi a primeira administradora da mesma universidade.

Daria Tunca⁶⁶, em suas pesquisas sobre a vida e a obra de Chimamanda, informa que a autora sempre foi uma exímia escritora desde muito cedo. Como excelente aluna, logo após o término do ensino médio, é aprovada para o curso de medicina, mas algum tempo depois

⁶⁶Pesquisadora da Universidade de Liège, Bélgica que em sua tese de doutorado, intitulada "Language in Recent Nigerian Fiction", analisou romances de escritores como Ben Okri e Chimamanda Ngozi Adichie a partir de uma perspectiva que inclui elementos de estilística, sociolinguística e crítica literária. Ela também edita uma bibliografia online de obras sobre Ben Okri (<http://www.ulg.ac.be/facphl/uer/d-german/L3/boindex.html>) e tem um site sobre Chimamanda Ngozi Adichie (<http://www.ulg.ac.be/facphl/uer/d-german/L3/cnaindex.html>).

se transfere para o curso de farmácia, curso que Chimamanda também não conclui, pois opta por viajar para os Estados Unidos, mais especificamente para a cidade da Filadélfia onde recebe uma bolsa de dois anos para estudar Comunicação na Drexel University. Após a conclusão do curso de comunicação, Chimamanda muda-se para Connecticut onde se gradua em comunicação pela Eastern Connecticut State University. Depois de concluir a graduação, Chimamanda também recebe os títulos de Mestre em Escrita Criativa e em Estudos Africanos pela Johns Hopkins University e pela Yale University, respectivamente.

Chimamanda Adichie publica seu primeiro romance em 2003, intitulado *Hibisco roxo*. Esse romance foi imediatamente aclamado pela crítica e, no ano, seguinte recebeu o prêmio “Hurston/Wright Legacy Award (Best Debut Fiction Category)”. *Hibisco roxo* é um romance narrado em primeira pessoa, em que a autora apresenta um retrato muito verossímil da Nigéria atual, um país separado pela religião, pela violência dos ideais coloniais e pela violência contra a mulher. Em 2006, Chimamanda publica seu segundo romance, *Meio sol amarelo*, que também é premiado no ano seguinte com o prêmio “Orange Prize for Fiction”. O livro narra a história de sujeitos vivendo em tempos de exceção, em um país dividido pela guerra, uma narrativa, por essa razão, densa, que busca provar, através da construção das personagens principais, que, mais do que sobreviver a uma guerra, é possível reviver e reconstruir as relações e a Nigéria.

Em 2009, Chimamanda publica uma coletânea de doze contos intitulada *No seu pescoço*. Eles tratam de temas importantes e recorrentes na escrita da autora, discutindo imigração, relações familiares conturbadas, conflitos religiosos e desigualdade social e racial na Nigéria. Quatro anos depois, Chimamanda publica o romance *Americanah*, vencedor de vários prêmios. Este é um romance que tem como pano de fundo uma história de amor, mas também discute temas importantes para os jovens nigerianos. Um ano após o lançamento de *Americanah*, Chimamanda publica o ensaio *Sejamos todos feministas*, uma adaptação do discurso feito pela autora no TEDxEuston. Neste ensaio, Chimamanda parte da própria experiência como mulher, negra e imigrante para falar sobre a ilusória igualdade de gênero na sociedade contemporânea. Em 2017, a autora publica *Para Educar Crianças Feministas – Um Manifesto*. Este é uma espécie de carta que Chimamanda escreve para uma amiga, que acabara de se tornar mãe de uma menina. Mais uma vez, a autora parte da experiência pessoal para abordar temas indigestos, porém necessários. Em 2018, ela publica *Os perigos de uma história única*, livro adaptado de uma conferência ministrada em 2009, no qual a autora

discute importância de conhecermos outras narrativas além das contadas pela história oficial. Em 2021, Adichie publicou *Notas sobre o luto*, obra escrita após a morte de seu pai, em que a autora dialoga com o leitor sobre a dor da perda em meio a uma pandemia em que milhões de vidas foram perdidas.

Chimamanda, em entrevista ao médico e escritor nigeriano Ike Anyaem em 2005, diz que não planejou se tornar escritora e acredita que, talvez, a escrita tenha lhe escolhido, pois, segundo ela, narrar o mundo é uma atividade que faz parte de sua vida desde que aprendeu a soletrar. Logo, para ela, escrever é uma forma de Ser no mundo. Quando fala sobre os temas que atravessam sua escrita, Chimamanda diz que nunca sabe bem de onde vem sua inspiração.

I just write. I have to write. I like to say that I didn't choose writing, writing chose me. This may sound slightly mythical, but I sometimes feel as if my writing is sometimes bigger than I am. [...] I'm never sure what triggers [...] inspirations. [...] More mundanely, the rituals and geography of specific places inspire me – the chaotic energy of Lagos, the serenity of Nsukka, the insular calm of Mansfield, Connecticut. And I love observing people and tiny details about them. I often get the urge to write from imagining or inventing lives for people I don't know⁶⁷. (ADICHIE apud ANYA, 2005).

Chimamanda Ngozi Adichie é exemplo de uma escrita que, como disse Cláudio R. V. Braga, consegue ser movente. A sua escrita, atravessada pelas experiências individuais e coletivas da autora, entende que a construção da identidade dos sujeitos e, muitas vezes a própria sobrevivência desses sujeitos, passa pela mobilidade. Sendo assim, o Ser da escrita e o ente identitário se cruzam na mobilidade e como mobilidade falo de algo que está para além de uma imaginação geográfica. Tim Cresswell, em seu livro *On the move: mobility in the modern Western world*⁶⁸ (2006), discorre sobre a metafísica da fixidez e do fluxo e alerta que o ocidente nos ensinou a compreender o mundo a partir do lugar, do enraizamento, da ordem espacial e do pertencimento e tudo que não se enquadra nesse padrão é visto como ameaça, como explica Braga (2019).

⁶⁷Eu apenas escrevo. Eu tenho que escrever. Gosto de dizer que não escolhi escrever, escrever me escolheu. Isso pode soar um pouco mítico, mas às vezes sinto que minha escrita é maior do que eu. [...] Eu nunca tenho certeza do que desencadeia [...] inspirações. [...] Mais mundanamente, os rituais e a geografia de lugares específicos me inspiram – a energia caótica de Lagos, a serenidade de Nsukka, a calma insular de Mansfield, Connecticut. E eu adoro observar as pessoas e pequenos detalhes sobre elas. Muitas vezes tenho vontade de escrever imaginando ou inventando vidas para pessoas que não conheço.

⁶⁸Em movimento: mobilidade na palavra ocidental moderna

A mobilidade nessa formulação é vista como suspeita, tanto moral quanto ideologicamente, um subproduto de um mundo estável. É uma ameaça, uma desordem do sistema e, portanto, algo a ser controlado. A partir dessa definição, pondera-se, por exemplo, como o Estado-nação, desde que foi formado, procura controlar e conter povos que se movimentam. Aquele que vem de fora, como o caixeiro viajante, o cigano, e o judeu, tende a ser visto com suspeita e necessita ser disciplinado (BRAGA, 2019, p. 17).

Chimamanda consegue territorializar sua escrita e sua identidade sem supervalorizar o lugar ou marginalizar a mobilidade ontológica e epistêmica. Uma escritora que se coloca em travessia e permite que sua escrita se mova junto com o sujeito que escreve, criando personagens que povoam, se deslocam e sobrevivem fora do lugar. Nesse sentido, os sujeitos ficcionais criados por Chimamanda sofrem com o não pertencimento e têm que lidar com situações conflituosas. Talvez, por isso, a escrita de Adichie tenha conseguido suscitar identificação e afinidade em milhares de leitores pelo mundo afora.

4.1.2 O devir identitário do romance *Americanah*

O romance *Americanah* tem como fio condutor a história de um amor vivido por Ifemelu e Obinze. Uma história cheia de percalços que tem como eixo a experiência da migração. Ifemelu é uma jovem nigeriana que emigra para os Estados Unidos para estudar e, depois de alguns anos, retorna ao seu país na tentativa de responder alguns dilemas que lhe afligem desde a adolescência.

A maior parte da narrativa transcorre em solo estadunidense, lugar onde a jovem nigeriana precisa aprender a lidar com as diferenças culturais e com as questões raciais até então desconhecidas para ela. O título do romance é uma referência à expressão nigeriana criada para definir os imigrantes nigerianos que chegam aos Estados Unidos e são afetados pelo processo de americanização. Depois de algum tempo como residente na América do Norte, após inúmeros contratempos, Ifemelu consegue se estabelecer e começa a escrever um blog intitulado *Observações Diversas Sobre Negros Americanos Feitas Por uma Negra Não Americana*. Através do blog, Ifemelu começa a ser reconhecida e surgem convites para palestrar em empresas e conferências, fato ficcional que se cruza com a experiência da própria autora. O título *Americanah* também é um atravessamento entre a ficção e a

experiência pessoal da autora ao carregar uma crítica sobre o processo de “americanização” ao qual os imigrantes são submetidos, tendo que, inevitavelmente, absorver a cultura americana e, conseqüentemente, (des)racializar-se. É importante dizer que esse processo de (des)racialização, imposto estruturalmente ao sujeito negro imigrante, é uma contradição que envolve o próprio movimento negro estadunidense, que alcançou sua legitimidade através da racialização dos sujeitos negros americanos.

Chimamanda é sagaz ao construir uma narrativa que territorializa identidades sem supervalorizar o lugar (seja ele a Nigéria ou os Estados Unidos) ou negligenciar a construção de uma ontologia e de uma epistemologia africana. Por isso, as personagens principais do romance, mesmo imersas na cultura americana e inglesa, não permitem que suas identidades sejam deformadas pela imitação do Outro. Ifemelu e Obinze são construídos como sujeitos da diáspora, envolvidos numa trama ficcional de encontros e desencontros. Uma encruzilhada formada por três eixos narrativos situados em três continentes distintos: África, América do Norte e Europa. Esses eixos narrativos distintos, que se cruzam e descruzam se reencontrando no continente africano, mais precisamente na cidade de Lagos na Nigéria, são a representação literária da constante negociação imposta ao sujeito negro, que busca por sua identidade deformada pelo processo de colonização. São, também, o desvelamento de um devir negro que, diferente das ontologias propostas pelo ocidente, se constrói atravessado pela diferença, pelo tempo e pela raça.

A narrativa é construída de maneira não linear, contada por um narrador heterodiegético onisciente, alternando entre o ponto de vista da protagonista e suas experiências psicológicas e as experiências de Obinze durante seu percurso migratório. A vivência da diáspora sentida por Ifemelu e Obinze se desdobra em subtemas, como as diferenças linguísticas, as questões de gênero nas Américas e em África e a identidade antes, durante e depois da diáspora. O romance se estrutura em três grandes sequências narrativas. Logo na primeira, Chimamanda apresenta seus personagens ainda jovens a partir de uma Nigéria pós-colonial envolta em conflitos políticos. Na segunda, as personagens já se encontram na diáspora e veem suas identidades sendo transformadas através da migração. Essa transformação identitária chega ao leitor por intermédio das memórias da protagonista e das descrições do salão de cabeleireiro de imigrantes africanas num subúrbio de Boston frequentado pela protagonista. Na última sequência, a autora retoma o cenário da Nigéria ao narrar o retorno à terra natal. Essas três sequências são atravessadas por uma segunda

narrativa constituída pelas anotações da protagonista no seu *blog*. Essas anotações emergem como uma espécie de comentário crítico ao plano da narrativa, conteúdos que nos levam a pensar a protagonista Ifemelu como um alter ego da própria autora.

A construção da escrita em forma de *blog* dentro da narrativa é mais uma prova da sagacidade literária de Chimamanda, pois é através desse artifício que percebemos a protagonista assumindo sua própria identidade para descrever ou comentar os acontecimentos, dirigindo-se ao leitor, mesmo que de forma indireta, para nortear a leitura do romance e de mundo.

4.2.3 *Americanah*: o Ser e as identidades

Comecei esse texto-tese construindo um percurso teórico que possibilitasse outras formas de perceber o mundo sem serem calcadas na racionalidade ocidental. Nesse percurso, busquei agências afrocentradas que colaborassem com a análise da escrita literária de três autoras negras, dentre elas Chimamanda Ngozi Adichie. Entre essas outras formas de agenciar conceitos busquei pensar a ontologia a partir da epistemologia de Osáàla, a episteme através da epistemologia de Ògùn e a estética a partir da epistemologia de Òsún e Iyemojá. Aqui, essas três epistemologias são postas na encruzilhada de Èsù e de lá emergem como agências comunicáveis. Na tentativa de agenciar conceitos a partir de outros saberes ancestrais, como o dos òrìsà, aciono também a noção de devir (DELEUZE; GUATTARI, 2007), compreendendo outros modos de relação e de existir, que não transformam a identidade em algo raso e essencialista, sequer a formulação do uno como modelo. Assim, pensar conceitos filosóficos como a ontologia, a episteme e a estética a partir dos òrìsà é pensar a multiplicidade e que, na maioria das cosmogonias africanas, as diferenças se tocam, se cruzam e se afastam.

Pensar um devir a partir de Osáàla é também uma forma de visibilizar um devir não centrado na ideia de universalidade. Em Osáàla, assim como pensou Deleuze e Guattari (2007), o Ser é diferença, é multiplicidade e, portanto, nos permite pensar outros modos de existência nos quais o ritual e cotidiano, o sagrado e profano, o humano e extra-humano se envolvem, acionam e produzem a diferença. Ao traçar algumas relações possíveis entre os elementos cosmo-ontológicos ameríndios e africanos, somos levados a adotar outra forma

de pensamento que permite a gestão de determinadas idéias, cujo horizonte último tem uma aplicabilidade prática. Nesse sentido, Osáàla, enquanto diferença, é a possibilidade prática de tornar inteligível a forma de composição de modos de vidas distintos em que se produzirá uma unidade a partir da própria disjunção e diferença daquilo que é unido.

Deleuze (2011) trabalha com o conceito de “disjunção inclusa”, que é quando “cada ser implica de direito todos os seres”. Esse conceito apresentado por Deleuze dialoga diretamente com a filosofia Ubuntu, para a qual “eu sou porque nós somos”. Nessa encruzilhada teórica, as diferenças não formam uma unidade, mas operam mantendo as diferenças intensivas, enquanto tais: nada se faz sozinho e nada opera pelo uno, pois há as ligações e os distanciamentos possíveis. Essa univocidade de Osáàla – que é uno, mas também é o jovem Òṣàògìnyán, e é o velho Osáàlufá, contidos no mesmo Ser – nos leva a considerar a existência de um devir-outro, um devir-raça, um devir-mundo, um devir-povo. Posto isto, é importante dizer que o Ser pensado a partir de Osáàla não se esgota em um estado terminal, ou seja, não é um Ser para morte, e também não se resume a uma identidade final. A tradição metafísica em Heidegger nos induziu a pensar o Ser somente a partir do ente, sendo esse ente a própria identidade, mas devemos lembrar também que, na perspectiva heideggeriana, o *dasein* é sutilmente antropocentrado e essa correlação é também uma forma de dizer que o Ser não é pensado a partir de uma identidade qualquer, mas a partir de uma identidade branca, ocidental e cristã. Já na perspectiva deleuziana, na qual bebemos para pensar Osáàla enquanto devir, nada garante que o Ser será revelado sobre a forma de uma única identidade.

O romance *Americanah* apresenta uma narrativa similar ao devir-mundo da vida social contemporânea. A experiência de Ifemelu, que muito jovem parte de Lagos, sua terra natal na Nigéria, para tentar instalar-se em território norte-americano, começa sendo narrada a partir da des-construção identitária e esse processo envolve questionar o modo de ser nigeriano, sua forma de perceber e estar no mundo. O ocidente ancora sua percepção de mundo principalmente na visão, por isso utilizam com frequência o termo “cosmovisão”. Conquanto, logo na primeira página do romance, percebemos que a percepção de Ifemelu é construída de maneira diferenciada: uma cosmopercepção, que atravessa toda narrativa e se ancora também em um cosmo paladar em que não só a visão, mas todos os sentidos são formas legítimas de perceber o mundo. Chimamanda começa construindo as imagens do romance com o narrador evocando o olfato da protagonista para descrever o campus de

Princeton, que, diferentemente da Filadélfia, do Brooklyn e da cidade de Lagos na Nigéria, não tinha cheiro de nada, fato que agradava muito a protagonista, pois tal ausência lhe permitia ser outra pessoa: “E, acima de tudo, gostava do fato de que, nesse lugar de conforto afluente, podia fingir ser outra pessoa, alguém que tivera acesso a esse sagrado clube americano, alguém com os adornos da certeza” (ADICHIE, 2013, p. 9).

Essa des-construção do ente-identitário enfrentado por Ifemelu foi normalizada pelo ocidente e adotada por muitos sujeitos diaspóricos como única forma de suportar a diáspora. Os processos de colonização e de descolonização dos continentes invadidos e colonizados instituíram várias maneiras de desqualificar formas diferentes de pensar, conhecer ou mesmo outras formas de ser no mundo. Dentre elas, uma das mais eficazes foi construir o ideal de um Ser pautado numa pseudo-universalidade e um ente com uma identidade fixa. Nesse sentido, o sujeito em situação de diáspora via-se obrigado a desconstruir sua identidade e reconstruí-la pautada na mimese do sujeito ocidental, o que, na prática, representava fingir ser outra pessoa.

[...] e ela, com o tempo, passou a se sentir como um abutre se alimentando das carcaças das histórias dos outros em busca de algo que pudesse usar no *blog*. Às vezes, a ligação que Ifemelu fazia entre um fato e a questão racial era frágil. Outras vezes, ela própria não acreditava no que estava dizendo. Quanto mais escrevia, menos certa estava. Cada post arrancava mais uma escama do seu eu, até que ela passou a se sentir nua e falsa (ADICHIE, 2013, p. 12).

Americanah é um romance que se desenvolve a partir de uma complexa teia narrativa e, dentre os muitos temas que o atravessam, temos a experiência da diáspora com um eixo central, uma vez que é a partir de tais experiências de mobilidade que percebemos como as ideias de pluralidade das identidades e multiplicidade do Ser estão intimamente ligadas à concepção de lugar. É a partir da diáspora vivida por Obinze e Ifemelu que o narrador nos apresenta o fracasso de Obinze na Inglaterra, ao mesmo tempo em que testemunhamos o sucesso alcançado por Ifemelu nos Estados Unidos. Obinze, que sempre quis deixar a cidade de Lagos e quando jovem via felicidade no modelo de vida norte-americano, só consegue sucesso ao retornar para Nigéria. Ocorre que, mesmo após alcançarem o que o capitalismo denomina como sucesso, tanto Ifemelu quanto Obinze sentem-se como se faltasse algo, como se algo neles tivesse sido quebrado e não pudesse retornar à sua forma original.

No entanto, tinha cimento na alma. Estava lá havia algum tempo, numa fadiga matutina, algo sombrio e sem contornos nítidos. E trouxe consigo anseios amorfos, desejos indistintos, vislumbres breves e imaginários de outras vidas que ela poderia estar vivendo, que ao longo dos meses se tornaram numa lancinante saudade do país. A Nigéria passou a ser o lugar onde Ifemelu deveria estar, o único lugar onde poderia fincar suas raízes sem sentir a vontade constante de arrancá-las de novo e sacudir a terra (ADICHIE, 2013, p. 13).

Em *Americanah* não é só Ifemelu e Obinze que lidam com as questões referentes ao reposicionamento do Ser, um Ser que é constituído de pertencimento e enraizado pela memória, mas que também se forma e se desvela a partir do fluxo, da migração primeiramente imposta de forma compulsória através da escravização e depois de forma voluntária impulsionada pelo capitalismo. É esse o Ser do fluxo: tal qual a espuma de Osáàla que se espalhou por todo àiyé e que, ao povoar identidades fragmentadas pela colonização, disputa espaço social e estabelece negociações para produzir sua própria visibilidade. Esse Devir-fluxo, pensado a partir da epistemologia de Osáàla, nos remete ao que fora investigado por Eduardo Viveiros de Castro em *Metafísicas canibais* (2015), em que são refletidos devires alternativos não articulados a uma única forma de racionalidade, devires que independem do ente e que são atravessados por sentidos que não encontraram guarida na estrutura tipicamente positivista, branca, ocidental e colonizada (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Uma vez que esses sistemas não dão conta do Ser e não acolhem as identidades, as formas sociais de vida e o pensamento não-ocidental, inevitavelmente o Ser-outro encontraria formas diversas de se manifestar e penso que uma maneira muito eficaz de manifestação seja o que hoje o ocidente trata como alteridade. A condição das personagens Aisha, tia Uju, Kosi e Dike revela uma noção de alteridade individual, que, no entanto, é compartilhada por muitos sujeitos de gênero, origem e histórias variados, sujeitos outros, distintos do sujeito iluminista.

A escrita de Chimamanda nos lança em uma “virada ontológica” – acionada por uma crise existencial que se abate sobre os proprietários nominais do planeta (VIVEIROS DE CASTRO, 2012). Essa virada nos permite pensar um Ser que pode habitar o ente na forma de identidade, mas pode existir sem passar pela identidade. Um Ser que pode existir sozinho na figura de um òrìsà, que pode existir na natureza e que também pode existir na escrita. A autora de *Americanah* parece ter necessidade de construir discursos nos quais os diferentes modos de pensar e ser se aglutinem, provocando um diálogo entre o discurso literário, o discurso histórico e o discurso político. No romance em questão, o *blog* da personagem

Ifemelu pode ser entendido como uma estratégia da inserção da voz da autora que de forma sutil, a qual se aglutina com a ficção para discutir temas raciais polêmicos na África e no Ocidente. Essa estratégia de inserir um discurso autoral em forma de *blog* enxertado em um discurso ficcional exige do leitor uma leitura de mundo que reconheça os deslocamentos das personagens ficcionais interligados à diáspora negra e como tal forjou as concepções do sujeito contemporâneo. Trata-se, então, de pensar uma equivalência entre as experiências das personagens ficcionais e dos sujeitos contemporâneos, externos ao texto.

Ao analisar o romance lembrei-me de algo que meu orientador do mestrado repetia a cada reunião de orientação: “a escrita negra é costurada por dentro”. Recordo-me que sempre me preocupava qual seria a operacionalização dessa frase na construção do texto. Hoje, acredito que há várias formas de construir essa costura. No caso do romance *Americanah*, ela se dá através da experiência da protagonista narrada por outro eu, uma voz que conta a história com suposta objetividade e, usando a terceira pessoa do singular, sua visão é de cima. Entretanto, fica claro ao leitor que sua objetividade é interrompida ao descrever a personagem principal, pois a sua intensidade subjetiva ajuda na dinamização dos fatos narrados, que os narra com olhar de dentro, do interior do mais íntimo da personagem. A voz enunciativa se mistura com a da personagem Ifemelu que escreve o *blog*, que por sua vez se mistura com a da própria autora, formando uma narrativa costurada por dentro.

Querido Negro Não Americano, quando você escolher vir para os Estados Unidos, vira negro. Para de argumentar. Pare de dizer que é jamaicano ou ganense. A América não liga. E daí se você não era negro em seu país? Está nos Estados Unidos agora. Nós todos temos um momento de iniciação na sociedade dos Ex-Crioulos. O meu foi numa aula da faculdade, quando me pediram para dar a visão negra de algo, só que eu não tinha ideia do que aquilo significava. Então, simplesmente inventei. Além do mais admita: você diz “Eu não sou negro” só porque sabe que os negros são o último degrau da escada de raças americana. E você não quer estar ali. Não negue (ADICHIE, 2013, p. 239).

Essa mistura entre a voz do narrador, a voz da personagem principal e a voz da autora é mais uma demonstração de como as identidades negras são múltiplas, imersas em um tempo no qual o passado, o presente e o futuro se fundem e lhes obrigam, em alguns momentos, a falsear a si mesmo. Isso seria o que Stuart Hall (2011) chamou de tempo da impostura, cujo sujeito, ao se passar por outro, coloca em xeque a própria identidade, a chamada “crise de identidade”. Assim sendo, o leitor percebe que, em algumas passagens do romance, há uma tensão em relação à Ifemelu e Obinzie. Tal conflito parece colocar em

xeque a própria identidade do leitor. Lembrando que a grande maioria dos leitores são, historicamente, testemunhas da crise provocada pelo colonialismo, potencializada pelas atuais migrações. Ainda segundo Hall, estes deslocamentos estão relacionados às diversas rupturas do mundo moderno que descentrou o sujeito e permitiu o surgimento de “[...] identidades abertas, contraditórias, inacabadas, fragmentadas, opostas ao sujeito Iluminista, visto como tendo uma identidade fixa e estável” (HALL, 2011, p. 46). Essa crise identitária de Ifemelu e Obinze, ao invés de fragmentar, parece fortalecer ainda mais a identidade dos dois, pois, ao final do romance, após o reencontro das duas personagens em Lagos, o leitor ainda se depara com sujeitos identitariamente re-construídos, os quais, mesmo depois de todos os percalços vividos pela experiência da diáspora, não permitiram que suas identidades fossem esfaceladas.

Durante toda visita, Claire falou sobre seu safari no Quênia, sobre a elegância de Mandela, sobre sua adoração por Harry Belafonte, e Ifemelu temeu que fosse começar a usar as gírias dos negros americanos ou falar Suaíli. Depois que eles saíram deixaram sua enorme casa, ela disse: “Aposto que ela seria uma mulher interessante se fosse ela mesma. Não preciso que se esforce tanto para me assegurar que gosta de pessoas negras”.

E Curt disse que a questão não era raça, mas o fato de que sua tia tinha uma consciência aguda da diferença, qualquer diferença.

É claro que a tia dele não teria feito a mesma coisa com uma russa loura. [...] mas Ifemelu não disse isso a Curt, porque lamentou que não fosse óbvio para ele (ADICHIE, 2013, p. 318).

Através das memórias de Ifemelu, o leitor consegue perceber que a personagem não é a mesma que saíra da cidade de Lagos, pois já nos Estados Unidos, mesmo desejando ser outra pessoa em algumas ocasiões, ela também não se percebe americana e, ao retornar à Nigéria, algo novo retornará com ela. A protagonista de *Americanah* consegue se proteger do processo de fragmentação do eu e impedir que sua identidade seja esfacelada. Por conseguinte, é inegável que há muitas mudanças, mas algo permanece e um exemplo disso são as cenas do romance em que Ifemelu interage com os taxistas: “Os taxistas nigerianos nos Estados Unidos eram todos convencidos de que não eram realmente taxistas” (ADICHIE, 2013, p. 15). Ifemelu já havia percebido que, na maioria das interações, os taxistas nigerianos contavam histórias pouco prováveis de mestrados que fizeram em universidades americanas e de filhos na faculdade. Outra percepção era o fato de a maioria deles assumirem nomes americanos. A inserção dessas cenas no romance nos faz perceber o

incômodo da protagonista com tais mentiras, seja por lançá-la em um espiral de espelhamento no qual ela também se vê desejando ser outra pessoa; ou por fazê-la lembrar de quem ela foi e que um dia também precisou adotar uma identidade americana falsa para conseguir emprego ou por lembrá-la de quem ela de fato é e como permitiu ficar ausente de si mesma por tanto tempo. Ao compor essas cenas Adichie, lembra-nos de fatos que estão para além do dito pelo narrador, por exemplo, o fato de que todos são nigerianos e como tais carregam na mente marcas da diáspora atual e do passado colonial. Fanon, em seu livro *Pele negra, máscaras brancas* (2008), descreve os efeitos extremamente prejudiciais nas mentes dos negros e como a assimilação cultural provoca um complexo de inferioridade nesses sujeitos, tornando-o um ser para o outro.

Chego lentamente ao mundo, habituado a não aparecer de repente. Caminho rastejando. Desde já os olhares brancos, os únicos verdadeiros, me dissecam. Estou fixado. Tendo ajustado o microscópio, eles realizam objetivamente, cortes na minha realidade. Sou traído. Sinto, vejo nesses olhares brancos que não é um homem novo que está entrando, mas um novo tipo de homem, um novo gênero. Um preto! Deslizo pelos cantos, captando com minhas longas antenas os axiomas espalhados pela superfície das coisas, - a roupa do preto cheira a preto – os dentes do preto são brancos – os pés do preto são grandes – o largo do peito do preto, deslizo pelos cantos, permaneço silencioso, aspiro ao anonimato, ao esquecimento. Vejam, aceito tudo, desde que passe despercebido! (FANON, 2008. p. 108).

A fala de Fanon (2008) nos esclarece como o colonizado internaliza que o conceito de Ser humano é ser branco. Após a escravização, os negros tinham todos os motivos para odiarem os brancos, no entanto, o branco é quem rejeita os corpos negros vendo-os como sub-humano e consumindo com isso várias partes da totalidade do Ser negro. O que o branco não sabia é que na cosmogonia africana não há “a totalidade”, mas “múltiplas totalidades” pautadas na ideia de que a experiência negra é ambígua, pois não há “um preto”, há “pretos”. Nesse sentido a experiência de Ifemelu tem pontos de apoio que se assemelham a experiência dos taxistas como, por exemplo, o fato de acreditarem que ao se deslocarem para a América estariam libertos das amarras coloniais mentais e sociais, mas ao chegarem aos Estados Unidos descobrem que há novas formas de inferiorização no país que os recebe. Ainda pensando a experiência do Ser negro como múltipla, há vários outros aspectos em que a experiência da protagonista de *Americanah* se distancia da dos taxistas. Parece-nos que as personagens Ifemelu e Obinzie são representações de sujeitos que conseguem,

diferentemente dos taxistas e da maioria das outras personagens do romance, romper com suas posições irrefletidas, revelando uma consciência negra que é ao mesmo tempo imanente e transcendente a si própria. Uma consciência que não recorre ao universal, ou como disse Fanon: “minha consciência negra não se assume como falta de algo. Ela é” (FANON, 2008, p. 122).

No romance *Americanah* a perspectiva crítica de Adichie é traçada a partir da identidade como celebração da pluralidade, da descontinuidade e da heterogeneidade. O sujeito contemporâneo encontra-se imbricado em novas relações culturais, oriundas das mudanças ocorridas a partir da construção de um sujeito universal que de fato nunca existira. Bhabha (1998), ao investigar o *Local da Cultura*, esclarece que a enunciação da diferença coloca em questão o pensamento acostumado com os binarismos, como pensar a relação entre passado e presente, tradição e modernidade. Ainda segundo tal autor o que está em jogo são as significações do presente, "como algo vem a ser repetido, relocado e traduzido em nome da tradição" (BHABHA, 1998, p.64). Ifemelu e Obinzie têm seus eus duplicados pela experiência da diáspora e essa replicação experimentada pelos dois não é diferente do sujeito contemporâneo fragmentado que vive uma constante crise, indivíduo que, enquanto diaspórico, não consegue se localizar em um tempo e, por isso, tende a sabotar a própria existência. Uma estratégia utilizada por Ifemelu e Obinzie para escaparem dessa tensão é utilizar de suas memórias. Em várias passagens, a memória é o ponto de ancoragem da identidade e do próprio Ser. Mas a diáspora também resguarda memórias e, ao fazê-lo, impede que Ifemelu e Obinzie retornem à cidade de Lagos da qual partiram, pois, tanto eles quanto a cidade, já não são mais os mesmos. Retomando a explicação dada sobre a cosmogonia de Osààla e de como sua espuma se espalhou pelo mundo, ela ocupa tudo e cada um individualmente. É essa espuma, que é parte e é todo, que permite que identidades retornem, se refaçam, se transformem e se reposicionem a partir da diferença.

Uma das marcas mais fortes do romance é a tomada de consciência da protagonista acerca do seu deslocamento identitário. Ifemelu sai da cidade de Lagos na Nigéria imaginando que os Estados Unidos seriam mais ou menos como nas descrições apaixonadas de Obinzie. A partir daí, há um processo de desconstrução de uma falsa realidade harmoniosa, o contato com as diferenças culturais na universidade, o fato de não conseguir um emprego fixo, a falta de dinheiro e a necessidade de prostituir-se para conseguir pagar o aluguel: “Enroscou-se na cama e chorou, desejando colocar sua mão dentro de si mesma e

arrancar a lembrança do que tinha acabado de acontecer” (ADICHIE, 2013. p. 169). Esse último fato provoca uma mudança no plano da narrativa, pois, a partir desse momento, o romance ganha uma dimensão dramática. O narrador parece diminuir o seu movimento diegético interno na intenção de acompanhar a tristeza e o desespero de Ifemelu.

Ifemelu acordava entorpecida todas as manhãs, debilitada pela tristeza, assustada pelo dia interminável que tinha pela frente. Tudo tinha se tornado mais espesso. Fora engolida, estava perdida numa névoa viscosa, envolta em uma sopa de nada. Queria ligar, mas não sabia mais como; a habilidade de fazê-lo escapara de sua memória. Sabia que não fazia sentido estar ali, estar viva, mas não tinha energia para pensar de forma concreta em como se matar (ADICHIE, 2013. p. 2013).

Os primeiros meses nos Estados Unidos mostram à Ifemelu as dificuldades que um migrante encontra para levar uma vida feliz, sobretudo mulher, negra, africana e pobre. As primeiras experiências de Ifemelu em solo americano parecem encaminhar o leitor a concordar com a hipótese que des-construir o eu-identitário é a única forma de continuar existindo. A desconstrução do eu atenderia à necessidade de proteger-se, de continuar a ser no mundo e de não pensar em ser para a morte. O episódio da prostituição provocará muitas mudanças na protagonista, uma vez que ela abandona o namorado de adolescência, mantendo-o “amordaçado em sua mente para que pudesse pensar o mínimo possível nele” (ADICHIE, 2013. p. 175) e começa outro tipo de deslocamento, agora pelo interior de si mesma, trilhando caminhos que ora a fazem romper com o eu-nigeriano (des)construído, ora a fazem retornar para um ponto onde a Nigéria atravessa sua mente, sua linguagem, seu corpo e seu espírito. É, portanto, o caminho da (re)construção.

Ifemelu decidiu parar de fingir que tinha sotaque americano num dia ensolarado de julho, o mesmo dia em que conheceu Blaine. Era um sotaque convincente. Ela o aperfeiçoara, ouvindo com cuidado amigos e apresentadores de noticiário, a contração do *tê*, o enrolado profundo do *erre*, as frases começando com “então” e a resposta fácil “é mesmo?”, mas o sotaque tinha rachaduras, era consciente, precisava ser lembrado. Exigia um esforço, lábio retorcido, os volteios da língua (ADICHIE, 2013. p. 186).

No romance, o cabelo da mulher negra é outro caminho trilhado pela autora para discutir temas indigestos e aprofundar a composição da protagonista, por isso as discussões sobre o cabelo afro-feminino vão muito além do cabelo em si. É por meio de *flashbacks* e das memórias, muitas delas relacionadas ao cabelo afro, que o narrador informa o leitor sobre

o processo que levou Ifemelu a entender que identidade é algo que está em contínua formação e que é preciso aceitar quem ela foi, quem ela é e quem ela pode vir a ser. O cabelo ocupa, dessa forma, um lugar de centralidade na narrativa. Logo no início do romance, o narrador informa que o retorno à Nigéria é o motivo pelo qual a protagonista vai trançar o cabelo. De imediato o leitor pode pensar que a decisão de trançar o cabelo é uma afirmação de sua identidade africana, mas, à medida que a narrativa avança, o narrador usa a estratégia da digressão para informar o leitor que nem sempre a protagonista aceitou seu cabelo natural. Em algumas cenas, por exemplo as do alisamento, fica evidente que são experiências coletivas que envolvem Ifemelu e outras mulheres, como a amiga Ginika, sua tia Uju e sua mãe.

Em uma dessas digressões o narrador informa que “Ifemelu tinha crescido à sombra do cabelo da mãe” (ADICHIE, 2013. p. 49). Os cabelos longos e pretos de sua mãe eram motivos de orgulho para o marido, haja vista que era como se sua mãe, ao invés de cabelos, usasse na cabeça uma “coroa de glória”. Mas no aniversário de dez anos de Ifemelu tudo mudou rapidamente quando, um dia, sua mãe, ao chegar em casa com “olhos desfocados”, depois de haver se convertido à Igreja dos Santos Renascidos, busca desesperadamente por uma tesoura e começa a cortar os cabelos, queimando-os em seguida no quintal. Ao presenciar tal cena, Ifemelu viu que parte do que ela sempre acreditou ser a essência de sua mãe havia queimado na fogueira no quintal. A partir de agora o cabelo alisado de sua mãe ofendia o Deus neopentecostal que ela seguia.

A cosmogonia de Osáàla nos ensina que o Ser é aquilo que se mostra, podendo se mostrar de várias formas, inclusive esse òrìsà se manifesta através de três faces distintas. A religião é um aparelho ideológico e como tal é também uma forma de moldar as múltiplas identidades e de universalizar as manifestações do Ser. No romance, a conversão da mãe de Ifemelu envolve desde restrições ao comportamento como à liberdade. A mãe da protagonista, ao cortar os cabelos para agradar a um Deus, abre uma janela para o leitor pensar sobre o controle dos corpos e da aparência feminina. Mais tarde, já convertida à outra religião neopentecostal, em que Deus não se sente ofendido por cabelos longos e alisados, a mãe de Ifemelu volta a deixar os cabelos crescerem. À medida que a narrativa avança, o leitor começa a perceber que as lembranças do cabelo da mãe criaram em Ifemelu uma espécie de trauma que, por muito tempo, dificultou a relação da protagonista com o próprio cabelo.

Na narrativa, o cabelo parece dá a Ifemelu a percepção de pertencimento. A colonialidade do Ser desenvolveu um sistema sofisticado para operar o racismo e esse sistema sabe exatamente a hora de determinar quem é preto e quem não é. Na diáspora, há marcadores sociais bem específicos para operar o racismo e os dois mais utilizados são a cor da pele e a textura dos cabelos. Ocorre que o cabelo parece ser o marcador mais fácil de intervir e de modificar e, por isso, ele se transforma no parâmetro de como o negro deve ser na sociedade. Em virtude disso, dentro da narrativa, as intervenções que Ifemelu faz em seus cabelos também operam numa dimensão simbólica na (re)construção da identidade da personagem. À medida que a personagem começa a aceitar a textura natural do seu cabelo, ela passa a aceitar a si como identidade plural.

Tia Uju, tia de Ifemelu, é outra personagem usada para ilustrar na narrativa como a aparência, o Ser e a identidade fazem parte de uma mesma cosmogonia. Em Lagos na Nigéria, a protagonista sente-se fascinada pela aparência da tia, que, apesar ser médica, era sustentada por seu amante, um general poderoso envolvido nas corrupções e nos golpes militares que assolavam o País. Na Nigéria, tia Uju frequentava salões de beleza caros, usava os melhores apliques capilares e levava uma vida sofisticada. Após a morte do general, a tia de Ifemelu se vê obrigada a emigrar para os Estados Unidos e a partir daí é compelida a levar uma vida completamente diferente, uma vida onde a aparência fica em segundo plano.

Estou cansada. Tão cansada. Achei que, a essa altura, as coisas iam estar melhores pra mim e para Dike. Não tinha ninguém para me ajudar e não conseguia acreditar como o dinheiro ia embora rápido. Estava estudando e tinha três empregos. Numa loja no shopping, trabalhando como assistente de pesquisa e cheguei até a trabalhar algumas horas no Burger King (ADICHIE, 2013. p. 121).

Ao chegar a solo estadunidense, a realidade fez tia Uju perceber que os imigrantes são invisíveis em relação aos não imigrantes e, quando visíveis, são exóticos, estranhos e desconhecidos. Era, por seu turno, como se tia Uju “tivesse deliberadamente deixado algo de si mesma para trás, algo essencial, em lugar distante e esquecido” (ADICHIE, 2013. p. 124). A não aceitação das pessoas, no que diz respeito à aparência, desperta nas personagens, de modo geral, uma sensação de não pertencimentos, jogando-as em um não-lugar onde o não-ser e a não-identidade criam, no plano subterrâneo do texto, o desejo da volta. No caso de tia Uju, pensava: “A América a deixara submissa”.

No decorrer da narrativa, Ifemelu vai percebendo que o Ser negro e imigrante só é visibilizado quando adequa sua identidade ao modelo da aparência americana. Nesse sentido, fazer qualquer intervenção nos cabelos é também uma forma de ser aceita. Um exemplo disso é a construção da personagem Ginika, amiga nigeriana de Ifemelu desde a época de colégio. Quando a protagonista encontra Ginika em solo estadunidense percebe que a amiga está muito mais magra, com os cabelos muito lisos com mechas loiras brilhantes, com o sotaque americano e se veste diferente, com roupas sem curvas. Após passar por situações humilhantes para conseguir se manter, Ifemelu decide alisar os cabelos na tentativa de se adequar ao mercado de trabalho e conseguir um emprego. Essa adequação marca profundamente a protagonista, para quem estar excluída do mercado de trabalho era o mesmo que ser invisível nos estados Unidos. As descrições do alisamento químico provocam um choque em quem desconhece o processo e isso acontece dentro e fora da narrativa.

À noite, ela demorou para encontrar uma posição confortável no travesseiro. Dois dias depois, partes do seu couro cabeludo estavam em carne viva. Três dias depois havia pus ali. Curt queria que Ifemelu fosse ao médico e ela riu dele. As feridas iam sarar, disse, o que aconteceu. Mais tarde, quando passou sem problemas pela entrevista de emprego e a mulher apertou sua mão e disse que “se encaixaria maravilhosamente” na empresa, Ifemelu se perguntou se a mulher teria achado a mesma coisa se ela tivesse entrado naquele escritório com a coroa espessa e crespa que Deus lhe dera, seu afro (ADICHIE, 2013. p. 222).

À medida que Ifemelu vai se percebendo dentro de uma nova realidade, segue também permitindo a (des)construção de sua identidade e a (re)construção do seu Ser, um Ser que sente tudo na América, um Ser que lembra da Nigéria, um Ser que sabe não ser mais o mesmo de antes da travessia, que sabe que talvez nunca mais encontre seu espaço identitário, mas, ainda assim, um Ser que lembra e, a partir da lembrança, resiste. Após muitos anos de alisamento, o cabelo da protagonista começa a cair e a amiga Wambui surge dentro da narrativa como uma voz que ajudará Ifemelu a aceitar seu cabelo natural

Você sabe o que tem num relaxante? Essas coisas matam. Tem que cortar o cabelo e deixá-lo natural. [...] Relaxar o cabelo é que nem ser preso. Você fica numa jaula. Seu cabelo manda em você. [...] está sempre lutando para fazer o seu cabelo ficar de um jeito que não é o normal dele. Se o deixar natural e cuidar bem dele, vai parar de cair. Posso Ajudá-la a cortá-lo agora mesmo (ADICHIE, 2013, p. 226).

Se dentro da narrativa o alisante encarcera o Ser, a voz da personagem Wambui pode ser entendida como o que o filósofo sul-africano Archie Mafeje (1971) chamou de ontologia combativa. Uma ontologia pensada a partir de um ser-no-mundo não acabado, uma constatação da transformação do mundo e do devir constante das pessoas. Borges (2015), ao analisar as ideias de Mafeje, diz que: “Este ser em combate só pode se individuar na medida em que se reconhece e se reivindica como tal, ou seja, ao sentir que seus predicados emanam de uma auto-atribuição e não de uma classificação que lhe é exterior e imposta de forma assimétrica” (BORGES, 2015. p. 17).

Essa combatividade contida na voz de Wambui nos remete à face combativa de Òṣàḍògìnyán, que por ter nascido sem cabeça recebeu de Òrì uma cabeça branca e quente, feita de inhame pilado e de Iku uma cabeça preta e fria que lhe causava dores horríveis. Com a ajuda de Òg'Ùn, Òṣàḍògìnyán teve suas duas cabeças fundidas em uma única de cor azul marinho. A proposta de ontologia combativa pensada por Mafeje parte de duas cabeças conceituais, sendo elas a africanidade e a afrocentricidade, que se fundem para promover significados duradouros e enraizados.

[...] não falaríamos de liberdade se não houvesse uma condição anterior em que isso foi negado; não seríamos antirracistas se não fôssemos suas vítimas; não proclamariamos a Africanidade se ela não tivesse sido negada ou degradada; e não insistiríamos no Afrocentrismo se não fosse por sua negação eurocêntrica (MAFEJE, 2008, p. 2).

Ainda segundo Mafeje (2008), a africanidade desenvolveu-se em algo maior e mais complexo que um simples estado social e espiritual de ser, sendo, ao mesmo tempo, a afirmação de uma identidade que foi negada, uma recusa à ditadura dos outros e uma ontologia penetrante que confunde tempo e espaço, agregando africanos e os descendentes de africanos na diáspora. Nesse sentido, Mafeje, assim como Deleuze, consegue pensar uma ontologia que não se submete e não se subordina. Achille Mbembe é outro autor que, ao pensar o Devir Negro, consegue dar um salto a partir das ideias de Michel Foucault, que, em certo ponto de seus estudos, observou que existem vidas matáveis. Mbembe (2017), ao pensar o Devir Negro, afirma que existem vidas que são matáveis e elas são negras, assim sendo há uma estrutura de pensamento e de vida para a qual algumas vidas são abandonadas, uma estrutura atravessada pelo racismo que faz o viver, mas que também deixa morrer e na base dessa estrutura estariam as vidas negras.

O romance *Americanah* foi escrito a partir da travessia, uma escrita constituída pela experiência de Chimamanda com o ocidente, mas que também é atravessada pelas memórias de sua terra natal e pela identidade de ser sujeito negro e africano num mundo pós-colonialista bombardeado diariamente pelo neoliberalismo⁶⁹. Ao investigar o Ser e as identidades presentes no romance *Americanah*, foi preciso costurar conceitos que talvez sozinhos não deem conta de analisar uma escrita tão porosa. Em alguns trechos do romance, vemos que a ideia de alteridade abre a possibilidade da relação entre o eu e o outro como via de mão dupla e, talvez, a escrita do *blog* dentro da narrativa maior do romance seja uma das formas mais evidente dessa relação. Entretanto, há cenas em que o conceito de alteridade, enquanto relevância ontológica, não dá conta de interpretar o texto. Dentre essas cenas, podemos pensar as relações amorosas vividas por Ifemelu no solo americano. Os relacionamentos amorosos da protagonista colocam no leitor a expectativa de que a história, a memória e o esquecimento não orbitam as relações entre o eu e o outro, mas tal expectativa vai sendo quebrada à medida que os estranhamentos de Ifemelu se impõem e ela vai percebendo as dificuldades de uma relação interracial com Curt e, depois, mesmo já namorando com Blaine, que é um negro norte americano, ela percebe que as lembranças de sua terra estabelecem um abismo entre ambos, ao mesmo tempo que instituem uma ponte entre ela e suas memórias afetivas e a (re)construção de sua própria aparência.

A escrita de Chimamanda, de maneira geral, nos mostra que o sujeito contemporâneo em trânsito vive deslocado em meio a um mundo caleidoscópico, em que ser e não ser compõem um mundo sem essências, dominado pelo racismo. Evoco novamente a voz de Achille Mbembe (2017), que em sua obra *Políticas da inimizade*, fala que as ideias de raça e racismo são dois projetos muito bem sucedidos, sendo a raça uma forma de determinar que existam pessoas diferentes de outras e o racismo institui no sujeito que aquele que é diferente de mim, no caso o outro, não é o semelhante, mas sim dissemelhante. Nesse sentido, o racismo cria o negro como outro não-humano e também um outro não-animal. Esse sentimento de não-ser a partir da instituição do racismo afeta diretamente a construção de subjetividades negras e muitos deslocados começam a ser consumidos pelo banzo, como é o caso de Dike, primo mais novo de Ifemelu.

⁶⁹Doutrina socioeconômica que retoma os antigos ideais do liberalismo clássico ao preconizar a mínima intervenção do Estado na economia, através de sua retirada do mercado, que, em tese, autorregular-se-ia e regularia também a ordem econômica.

Dike lera na internet que uma overdose podia matar. [...] depois que teve alta do hospital e foi para casa, depois da lavagem no estômago e dos exames no fígado, Ifemelu observou seu rosto, seus gestos, suas palavras, procurando um sinal, uma prova de que aquilo realmente acontecera. Dike não parecia diferente do que era antes, não tinha olheiras escuras nem um ar fúnebre. [...] Por quê? Por que ele tinha feito aquilo? O que tinha na cabeça? (ADICHIE, 2013, p. 409).

Dike é um adolescente nigeriano, criado dentro da cultura americana e ensinado pela mãe, desde cedo, a não ser como os americanos. Na escola, Dike depara-se com as microagressões cotidianas, que nem sempre acontecem de forma explícita. Um exemplo disso é a cena em que, na escola, distribuem filtro solar para todos os alunos, exceto para Dike, alegando que por ele ter a pele retinta não precisaria. À medida que o tempo passa, Ifemelu percebe que o primo adota um comportamento e uma linguagem diante dos amigos, diferente da maneira que fala e se comporta quando está em casa. Essas microagressões, a ausência da mãe que trabalha por várias horas, a falta de pertencimento aos locais de convívio e o fato de a mãe lhe afirmar que ele não é negro levam Dike a questionar a própria identidade, não conseguindo mais se encaixar como nigeriano ou como americano e assumindo, por um tempo, um lugar de não ser.

“Lembra quando Dike estava te contando algo e disse ‘nós negros’ e você disse ‘não somos negros’?”, perguntou Ifemelu a tia Uju, em voz baixa porque Dike ainda estava dormindo no andar de cima. [...]

“Lembro, sim.”

“Você não devia ter feito aquilo”.

“Você sabe o que eu quis dizer. Não queria que ele comesse a se comportar como essa gente e pensasse que tudo acontece por ele ser negro.”

“Você disse o que ele não é, mas não disse o que é” (ADICHIE, 2013, p. 410),

Fanon alerta que “[...] uma criança negra, normal, tendo crescido no seio de uma família normal, ficará anormal ao menor contato com o mundo branco” (FANON, 2008, p. 129). A tentativa de suicídio surge na narrativa como consequência do banzo sentido por Dike, que, ao chegar à adolescência, começa a perceber o mundo a partir dos efeitos da colonialidade. O narrador descreve as cenas da tentativa de suicídio de forma breve, mas a autora parece utilizar tal fato para trazer o leitor para a experiência da travessia dentro do próprio romance. Isso porque, ao observarmos a estrutura do romance, a parte VI é composta pelo episódio da tentativa de suicídio de Dike, das descrições da dor de Ifemelu ao saber do ocorrido e das reflexões da protagonista geradas por esse fato. Nesse sentido, a ideiação

suicida do primo funciona como um divisor de águas, tanto na vida da protagonista quanto na perspectiva do leitor. É partir dos acontecimentos da parte VI que o leitor se depara com a transição entre as experiências de Ifemelu nos Estados Unidos, descritas nas cinco primeiras partes do romance, e a volta da protagonista à Nigéria, narrada na última parte do romance.

O desejo de Ifemelu de retornar à sua terra ganha força a partir da VI parte. É como se, até então, a narrativa tangenciasse esse desejo através da saudade dos costumes nigerianos, da falta da cidade de Lagos e também das lembranças do amor de adolescência. Mas, a partir do episódio da tentativa de suicídio, Ifemelu começa uma profunda reflexão sobre si e o retorno mais do que qualquer coisa passa a ser encarado como uma forma de resguardar sua sanidade, de (re)construir sua identidade e, principalmente, uma forma de Ser no mundo. Essa última parte do romance, por sua vez, permite pensar que é impossível o retorno à condição anterior à partida da cidade de Lagos, mas que o retorno é, de fato, o fortalecimento de suas raízes ontológicas, identitárias e culturais. Em *Americanah*, o retorno não representa o fracasso, mas sim a vitória de uma identidade posta na encruzilhada. O retorno é vitória porque, em uma narrativa marcada por deslocamentos impostos pela colonialidade e por encontros e desencontros das múltiplas identidades, retornar assume uma conotação política e afetiva.

4.2 AS ALEGRIAS DA MATERNIDADE: PENSANDO A PARTIR DAS ÁGUAS DE UM FEMINISMO NEGRO DECOLONIAL

Escrever sobre o romance *As alegrias da maternidade* é navegar em um mar de questionamentos acerca dos corpos negros e femininos. A sutil ironia contida no título do romance faz-nos perceber que, mesmo após o fim do mundo colonial, as estruturas coloniais se metamorfosearam e continuam presentes na contemporaneidade. Agora, tais estruturas utilizam mecanismos mais sofisticados de dominação e o corpo da mulher negra, que, por muito tempo, fora violentado através de estupros, agora, a partir de uma falsa ideia de liberdade, é sexualizado ao extremo. Um corpo que, sendo negro, mesmo depois do surgimento do feminismo, ainda se viu abandonado, desprotegido e, às vezes, até explorado

pelo próprio feminismo branco. Um corpo, portanto, que precisou aprender a resistir e lembrar dos ensinamentos de suas mais velhas para driblar a morte.

Segundo Freitas (2018), os feminismos negros na Nigéria só alcançaram visibilidade a partir da década de noventa do século passado. Parte importante dessa luta por direitos deu-se quando as percussoras do movimento feminista nigeriano “exigiram que o feminismo ocidental incluísse em sua análise aspectos importantes que iam além das questões de gênero, como o colonialismo, etnicidade e imperialismo” (FREITAS, 2018, p.2). É muito importante lembrar que, quando falamos do continente africano, independente da abordagem escolhida, estamos falando de culturas distintas, línguas diversas e religiões com práticas muito diferentes, ou seja, ao falarmos de África, devemos ter o cuidado de não essencializar ou generalizar o discurso, adotando uma enunciação que contemple sua diversidade cultural, histórica e religiosa. Assim sendo, não podemos tratar o pensamento africano e o feminismo africano a partir de um olhar homogêneo, que desconsidera as diferenças culturais entre seus países.

Desde o começo desta tese, talvez o conceito mais criticado seja o de universalidade, um ideal que, a partir da modernidade, ganha fôlego e consegue, aqui no ocidente, se engendrar – inclusive no feminismo ocidental. A filósofa nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2001) alerta que o problema de se universalizar as ideias do feminismo reside no tocante ao continente africano, uma vez que “[...] os estudos feministas em geral não fornecem nenhum afastamento sério do “Outro” da África que caracterizou escritos ocidentais sobre a África” (OYĚWÙMÍ, p. 146). É importante dizer que Oyěwùmí não despreza a contribuição do feminismo para a interpretação das questões de gênero na sociedade ocidental e como tais interpretações ajudaram a elucidar várias questões ocorridas no processo de colonização, mas para ela, ao pensarmos o feminino nigeriano, é preciso que vários conceitos sejam repensados, dentre eles está o conceito de “irmandade”. De acordo com Oyěwùmí (2001), pensar a irmandade é pensar conjuntamente a solidariedade, a fraternidade e o apoio entre as mulheres. Para ela, essa forma de pensar não é compartilhada pelo feminismo branco euro-americano, que deixa de fora as mulheres afro-diaspóricas e as mulheres africanas. Essa análise de Oyèrónké Oyěwùmí comunga com o pensamento de bell hooks, que afirma “[...] enquanto mulheres usarem poder de classe e de raça para dominar outras mulheres, a sororidade feminista não poderá existir por completo” (hooks, 2019, p. 36).

Abordamos o termo irmandade pois ele se relaciona tanto com o conceito de amizade, como também se estende a laços familiares, principalmente através da maternidade. Isso porque, diferentemente da cultura ocidental onde a maternidade é uma experiência solitária, na cultura de muitos países africanos, dentre eles a Nigéria, a maternidade é originalmente uma experiência coletiva, que une as mulheres em uma comunidade. É claro que precisamos lembrar que a contemporaneidade vive interconectada num “mundo plataforma”⁷⁰, e nesse mundo muito da experiência feminina vivida no continente foi se pendendo ou sendo sincretizada com costumes ocidentais. O romance *As alegrias da maternidade* alterna seu cenário entre a cidade de Ibuza e a cidade de Lagos. Essa alternância pode nos ajudar a perceber a distinção entre o continente africano e o ocidente ao exercer a maternidade.

Rodeada pela família do marido, por sua própria família e por uma comunidade solidária, ela sabia que quando chegasse o momento de partir de Ibuza ficaria muito penalizada; mesmo assim, também sabia que não deveria 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, 2018. p. 223).

No romance *As alegrias da maternidade* as descrições da experiência da maternidade em Ogboli, depois conhecida como Ibuza, envolvem não só a progenitora, uma vez que já na cidade de Lagos a maternidade é narrada como uma atividade mais solitária. Entretanto, fica evidente que, tanto em Ibuza quanto em Lagos, a maternidade é atravessada pelo sexismo. Isso nos mostra que, independente da geografia, a maternidade nunca é uma escolha fácil para a mulher e, especificamente na Nigéria, na qual em várias regiões adota a poligamia, após a chegada do colonizador e do cristianismo, essa escolha transformou-se em uma estratégia de subjugar os corpos femininos. Nesse sentido, a marginalização das mulheres na Nigéria e em vários outros países do continente começou, principalmente, a partir da imposição dos padrões patriarcais impostos pelos costumes do colonizador, dando fim a várias estruturas sociais nas quais o feminino assumia o protagonismo, o que Oyèronké Oyěwùmí chamou de sistema matripotente.

Oyèronké Oyěwùmí ao escrever sobre a possibilidade de uma sociedade estruturada a partir da matripotência em seu texto *Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e*

⁷⁰Tratamos aqui como mundo plataforma o universo hiper conectado das redes sociais, onde inclusive o poder do Estado parece está a mercê de tais plataformas.

instituições sociopolíticas [Iorubás] (2016). Ela analisa, a partir de narrativas pertencentes à Ifá, a categoria Ìyá⁷¹. Em sua análise, Oyěwùmí deixa claro que a maternidade tem um papel preponderante nas sociedades africanas de modo geral.

[...] yá está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza o que descrevo como princípio matripotente. A Matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de Ìyá. A eficácia de Ìyá é mais pronunciada quando considerada sua relação com a prole nascida. O ethos matripotente expressa o sistema de senioridade em que Ìyá é sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma Ìyá, todos nascemos de uma Ìyá, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que Ìyá. Quem procria é a fundadora da sociedade humana, como indicado em Osetura, o mito fundador iorubá (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 58).

Talvez por Oyěwùmí escrever sobre a matripotência partindo das narrativas de Ifá, sua análise sobre a importância do feminino no continente africano e em especial na Nigéria nos remete à figura de Iyemojà, que em um oriki iorubá muito conhecido no Brasil, é apresentada como aquela que tem seios de onde brotaram toda a água do mundo e também como a dona do ventre de onde saíram todos os òrìsàs. Assim sendo, Iyemojà é a mãe primeira e sua cosmogonia representa o feminino responsável pela gênese do mundo. Ela representa o ethos matripotente que Oyěwùmí fala e, se analisarmos o culto a Iyemojà realizado na diáspora, perceberemos que também carrega a senioridade em relação a suas crias.

Os iorubás acreditam que a humanidade descende dos òrìsàs e, de acordo com vários itans recontados aqui no Brasil, Iyemojà está sempre farta dos esposos, fugindo deles ou, no mínimo, eles estão ausentes. No romance *As alegrias da maternidade* esta face independente e ativa de Iyemojà pode ser associada à personagem Ona, mãe da protagonista Nnu Ego, uma mulher que fora criada para jamais inclinar a cabeça diante de homem algum. Logo no início do romance, o narrador faz a seguinte descrição sobre a figura de Ona: “seus movimentos lembravam os de um gato misterioso e ao mesmo tempo excitante” (EMECHETA, 2018, p. 19).

Há outro itan de Iyemojà que revela que ela teve vários problemas com seus filhos. Segundo esse itan, Ossain, um dos seus, saiu de casa muito cedo e resolveu ir morar na mata para estudar vegetais, depois de abandonar o lar materno, e, sentindo-se sozinho, Ossain fez

⁷¹As palavras Ìyá ou Yèyè são normalmente traduzidas como a palavra inglesa “mãe”. Essa tradução é altamente problemática porque distorce o significado original de Ìyá no contexto iorubá, deixando de captar o significado central do termo (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 58).

uma poção e deu ao seu irmão, Òsòòsi, para que ele o acompanhasse na vida no mato. Iyemojà, ao ver Òsòòsi com a poção, pediu que o filho não tomasse, mas ele não deu ouvidos à mãe. Depois que o efeito da poção passou, Òsòòsi pediu à mãe que o deixasse retornar para casa. Entretanto, ela estava tão magoada que não permitiu que o filho retornasse. Ògun, irmão de Òsòòsi pediu à mãe que permitisse o retorno do filho e ela, ao perceber que havia entrado em conflito com os três filhos, chora muito a ponto de transformar-se num rio que segue em direção ao mar. A face de Iyemojà revelada nesse itan pode ser associada à personagem Nnu Ego, protagonista do romance de Emecheta. Nnu Ego é uma mãe que, depois de tanto sacrifício para criar os filhos, assim como Iyemojà, acaba sendo abandonada por todos.

Retornando ao pensamento de Oyèronké Oyěwùmí percebemos que um feminismo que contemple os corpos das mulheres negras precisa incorporar, no debate sobre gênero, questões como a pluralidade das experiências femininas e a impossibilidade de universalização e homogeneização de vivências tão particulares que jamais deveriam ser pensadas de forma desconectada da identidade cultural do sujeito. A Nigéria, com sua diversidade cultural, nos convida a pensar o feminino e os feminismos a partir de outras agências. Refletir a partir de um paradigma que permita acessar os saberes ancestrais por intermédio de novos olhares para construir um feminismo decolonial e interseccional, ou seja, construir feminismos que reivindiquem o direito de existir de todas as mulheres, como afirma Françoise Vergès (2020) ao falar sobre o feminismo decolonial.

Dizer-se feminista decolonial, defender os feminismos de política decolonial hoje não é arrancar a palavra “feminismo” das mãos ávidas da oposição, carente de ideologias, mas também afirmar nossa fidelidade às lutas das mulheres do Sul global que nos precederam. É reconhecer seus sacrifícios, honrar suas vidas em toda sua complexidade, os riscos que assumiram, as hesitações e as desmotivações que conheceram. É receber suas heranças. Também é reconhecer que a ofensiva contra as mulheres atualmente justificada e reivindicada publicamente pelos dirigentes estatais, não é simplesmente a expressão de uma dominação masculinista descomplexificada, e sim uma manifestação da violência destruidora suscitada pelo capitalismo. O feminismo decolonial é a despatrialização das lutas revolucionárias. Em outras palavras, os feminismos de política decolonial contribuem na luta travada durante séculos por parte da humanidade para afirmar se direito à existência (VERGÈS, 2020. p. 35).

É importante perceber o cuidado que Françoise Vergès tem ao pluralizar o termo feminismo. Essa prudência demonstra a importância de teorizar baseando-se em

experiências diversas do que é ser mulher em um mundo construído em alicerces de práticas coloniais e patriarcais. Esses feminismos decoloniais caminham lado a lado com a interseccionalidade, ajudando-nos a entender que a construção de um mundo melhor para o feminino “[...] não permite a hierarquização das opressões, da dominação e da discriminação” (AKOTIRENE, 2019, p.35). Como disse Ângela Davis, em *Mulheres, Raça e Classe*, livro que teve sua primeira edição publicada em 1981 – antes mesmo de o termo interseccionalidade ganhar visibilidade –, para conseguir romper a estrutura, é necessário que percebamos que raça, classe e gênero não podem ser categorias pensadas isoladamente. E esse exercício de pensar em conjunto só estará completo quando o feminismo levar em conta questões como acessibilidade, idade, religião, etnia, identidade e nacionalidade, ou seja, quando considerar a própria pluralidade da existência feminina.

bell hooks, teórica estadunidense, ao apresentar sua *Teoria feminista* (2019), traz importantes reflexões sobre sexismo, solidariedade e sororidade que podem contribuir muito para o debate sobre a condição do feminino na Nigéria. hooks (2018, p. 17) insiste que o feminismo precisa caminhar lado a lado com o processo educativo do sujeito. Para ela, a construção do discurso deve ser coletiva e acessível, livrando o pensamento das prisões instituídas pela academicização e aproximando-se, cada vez, mais das experiências concretas. Em uma cena do romance, a protagonista Nnu Ego encontra com Adaku, a segunda esposa de seu marido Nnaife. Adaku, não suportando mais o casamento poligâmico e as agressões de Nnaife, decide abandoná-lo. Após sair da casa do marido e encontrar com Nnu Ego, Adaku comenta que suas filhas agora estão estudando num colégio de freiras. Ao ouvir isso, Nnu Ego comenta:

Estou começando a achar que talvez haja um futuro para as mulheres instruídas. Vi muitas jovens ensinando nas escolas. Seria realmente uma grande conquista para as mulheres, serem capazes de ganhar algum dinheiro mensalmente, como os homens’. [...] ‘Mas Kehinde e Taiwo ainda estão na escola, não estão?’, perguntou Adaku. ‘Ah, não. Elas só frequentaram a escola por dois anos. Temos de pensar em Adim e Nnamdio e, com o que vamos pagar pela escola de Oshia, não temos como pagar também para as gêmeas. Acho que elas sabem ler um pouco. Pessoalmente, não me incomoda. Daqui a alguns anos, estarão casadas. Podem reforçar o orçamento de casa vendendo alguma coisa. Para elas, o mais importante é encontrar bons maridos’, declarou Nnu Ego, encerrando a conversa (EMECHETA, 2017, p. 262).

Nessa cena, uma análise que considere apenas o feminismo negro ocidental e desconsidere a situação de pobreza extrema de grande parte das mulheres nigerianas e a tradição que determina que é responsabilidade dos filhos homens cuidarem dos pais quando estes envelhecem, provavelmente julgará Nnu Ego como uma mulher fraca que, mesmo vendo o exemplo da segunda esposa, não consegue romper com os costumes tradicionais que priorizam o masculino, mesmo sabendo do desejo que as filhas têm de estudar. Entretanto, Nnu Ego é refém de uma estrutura que dificilmente será desconstruída individualmente. hooks (2018) ressalta que o feminismo, enquanto “[...] um movimento para acabar com sexismo, exploração sexista e opressão”, deve ser uma luta de protagonismo feminino, mas também deve permitir que homens, principalmente os que se encontram em situação de opressão, sejam aliados.

Mulheres e pessoas pobres, da classe baixa, normalmente não brancas, não costumam pensar a libertação de mulheres como um tipo de igualdade com os homens, pois em seu dia a dia, são continuamente lembradas de que nem todas as mulheres partilham entre si o mesmo status social. Ao mesmo tempo, sabem que muitos homens de seu grupo social são explorados e oprimidos. Sabendo que esses homens não possuem poder político, econômico e social, elas não almejam a sua situação. E por terem consciência de que o sexismo também concede certos privilégios aos homens, terminantemente negados às mulheres, relativizar o machismo de seus pares, enxergando no comportamento deles o reflexo de um sentimento de impotência (hooks, 2018, p. 48).

A escrita de Buchi Emecheta pode, à primeira vista, parecer uma escrita puramente pessimista, mas é, na verdade, uma escrita visceral, crua, sem medo de apresentar suas fraquezas e, principalmente, sem medo de apresentar como o sexismo e as opressões impostas pelo patriarcado remodelaram as tradições e as transformaram em uma clausura para os corpos das mulheres negras. Trata-se, por essa razão, de uma escrita que, a partir das vivências da própria autora, consegue ficcionalizar as opressões de raça e classe, impostas aos corpos negros independentemente do gênero.

Susan Arndt, em seu livro *The Dynamics of African Feminism Defining and Classifying African-Feminist Literatures*⁷² (2001), comenta que foi a produção literária de autoras como Buchi Emecheta que a transformou em feminista. Arndt cita a Nigeriana Chikwenyé Okonjo Ogunyemi que cunhou o conceito de womanism⁷³. Partindo do

⁷²A Dinâmica do Feminismo Africano Definindo e Classificando Literaturas Afro-Feministas

⁷³Mulherisma

pensamento de Ogunyemy, Susan escreve um prefácio explicitando as ignorâncias do feminismo europeu por não considerar que, no mundo não europeu e não branco, as questões de gênero não podem ser separadas das realidades vividas por mulheres não europeias. Talvez seja uma tarefa impossível construir um pensamento feminista homogêneo, mas levar em consideração o contexto familiar, comunitário e local poderá nos encaminhar a um pensamento feminista mais honesto e a uma luta mais justa para todas. Sobre a maternidade dentro do feminismo africano, Arndt faz a seguinte consideração.

Motherhood is never questioned by African feminism; as a rule it is defended. Yet African feminists do insist that women should be able to realize and define themselves beyond wife and motherhood. Moreover, they are concerned with ways of making women's daily work easier. Another aspect of family structures which African feminists criticize is woman-to-woman violence - especially the discrimination against daughters-in-law. The criticism of African gender relationships is the only obligatory characteristic of African feminism⁷⁴ (ARNDT, 2001, p. 64).

É preciso ressaltar que, originalmente, dentro da sociedade iorubá, as linhagens e a maternidade estão intimamente interligadas e a figura da mãe é encarada como aquela que, através de sua descendência, consegue manter a ordem e a estrutura social. Mas também precisamos lembrar que essas sociedades, originalmente matriarcais, tiveram muitas de suas tradições abandonadas, após o contato com o mundo não negro. A partir do tráfico negreiro, a maternidade foi transformada em algo compulsório e várias violências foram geradas desde então. No romance *As alegrias da maternidade*, há várias descrições de violência doméstica e talvez a mais chocante seja a de quando Amatokwu, primeiro marido de Nnu Ego, dá duas pancadas em sua cabeça e a devolve para seu pai, Agbadi, e, mesmo após tamanha violência, o pai de Nnu Ego ainda diz que "não o culpo por ter batido nela com tanta violência" (EMECHETA, 2017, p. 49). Em vários momentos da narrativa, o leitor, provavelmente, deve se revoltar com o comportamento submisso da protagonista, mas é imperativo ler o romance tendo em mente que a história de Nnu Ego é atravessada não somente pelo sexismo, mas por estruturas sociais patriarcais. Por conseguinte, assim como a maioria das mulheres nigerianas, também é vítima do racismo, do neocolonialismo, do imperialismo cultural, do

⁷⁴A maternidade nunca é questionada pelo feminismo africano; como uma regra é defendida. No entanto, as feministas africanas insistem que as mulheres devem ser capazes de se realizar e se definir além da esposa e da maternidade. Além disso, preocupam-se com as formas de facilitar o trabalho diário das mulheres. Outro aspecto importante é a família. Estruturas que as feministas africanas criticam é a violência mulher-a-mulher - especialmente a discriminação contra enteadas.

A crítica às relações de gênero africanas é a única característica obrigatória do feminismo africano (Tradução minha)

fundamentalismo religioso, de mecanismos socioeconômicos de opressão e de sistemas ditatoriais corruptos. A escrita visceral de Emecheta nos apresenta o feminismo negro e a mulherisma africana como duas agências capazes de analisar uma escrita tão porosa quanto a escrita negra. Essas duas agências, que partem da afrocentricidade, aliadas ao mito de Iyemojã operam dentro da presente pesquisa como um logos diferenciado que nos possibilita interpretar a escrita de Buchi Emecheta considerando os elementos ancestrais da cultura nigeriana, sem desconsiderar as opressões sofridas pelos corpos femininos.

4.2.1 As águas que movem a autora

A escrita de Florence Onyebuchi Emecheta, mais conhecida como Buchi Emecheta, é o que podemos chamar de uma escrita *escreviente*. Emecheta foi uma das precursoras do feminismo negro e da mulherisma africana. Sua escrita ficcional, sempre atravessada pela experiência pessoal da própria autora, conseguiu não só cativar muitos leitores, mas também representar os abismos existentes dentro dos discursos feministas. Emecheta foi uma escritora Nigeriana, nascida na cidade de Lagos no ano de 1944 e mais tarde radicada na cidade de Londres. Buchi ficou muito conhecida literariamente pela publicação de três romances, intitulados originalmente como *The Joys of Motherhood* (1979), *Second Class Citizen* (1974) e *The bride price* (1976).

A experiência de vida compõe diretamente a escrita ficcional de Buchi Emecheta. Muitos dos acontecimentos vividos por suas protagonistas foram alimentados pelo sofrimento real de Emecheta. O seu pai, assim como o personagem Nnaife do romance *As alegrias da maternidade*, foi um trabalhador de ferrovia. Ambos, personagem e pai real, foram obrigados a servirem em guerras que não eram suas. O pai de Buchi morreu quando ela estava com apenas nove anos, em decorrência de um ferimento adquirido quando ele serviu para a Lord Louis Mountbatten.

Buchi Emecheta passou parte de sua infância na cidade de Ibuza. Foi nesse local que aprendera a ser uma contadora de histórias ao ouvir as tias e os parentes contarem suas memórias. Emecheta, assim como a maioria de suas personagens femininas, também sofreu com o preconceito de gênero e essa, talvez, essa tenha sido a primeira forma de preconceito que a pequena Buchi conheceu. Ainda menina, foi obrigada a ficar em casa enquanto o seu

irmão mais velho podia frequentar a escola e se instruir. Essa situação é narrada no romance *As alegrias da maternidade* através da relação entre os filhos e as filhas da protagonista Nnu Ego. Emecheta não desistiu e, depois de retornar a Lagos, conseguiu convencer os seus pais sobre a importância da educação formal na vida de meninas nigerianas. Sempre muito dedicada aos estudos, Buchi logo é reconhecida e ganha uma bolsa para estudar em uma escola metodista só para meninas no Yaiba, um subúrbio de Lagos.

Alguns anos após começar a frequentar a escola, Buchi Emecheta perde sua mãe. Órfã, sua tutela fica sob a responsabilidade de parentes. Aos onze anos, Emecheta é dada em noivado a Sylvester Onwordi. Ao completar dezesseis anos e terminar o ensino médio, os dois se casam. Parte desses acontecimentos são ficcionalizados no romance *Preço de noiva* (2020). Após o casamento, seu marido consegue ingressar no curso de medicina em uma universidade em Londres e a família toda se muda para a capital inglesa. Ao chegar a Londres em 1962, já com dois filhos, Buchi dedica-se integralmente à criação dos filhos e, em apenas seis anos de união, o casal já tem cinco filhos. Aos 22 anos de idade e grávida de seu quinto filho, Buchi reúne forças e decide largar o marido e a relação infeliz. Sem a ajuda do ex-marido, após a separação, Emecheta busca meios de sustentar a si e aos seus cinco filhos. Ela consegue um emprego na biblioteca do Museu Britânico ao mesmo tempo em que começa a cursar um bacharelado pela Universidade de Londres em 1972. Alguns anos mais tarde, mais precisamente em 1991, a autora receberá o título de Doutorado pela mesma universidade.

Assim como suas protagonistas, Emecheta viveu uma relação infeliz e abusiva. Durante os primeiros anos em Londres, a escrita torna-se um refúgio, uma maneira de manter a sanidade e suportar as violências diárias impostas pelo marido. Seu primeiro romance foi escrito nesse período, mas acabou sendo queimado pelo cônjuge. Alguns anos depois, Emecheta reescreve o que fora queimado e em 1976 publica com o título *The bride price*⁷⁵.

Emecheta tentou publicar seus escritos em diversos canais, mas parece que quanto mais tentava mais era rejeitada, até que o periódico inglês *New statesman* lhe deu uma oportunidade de publicar semanalmente sobre suas experiências pessoais. Foram esses textos semanais que serviram de base para seu primeiro livro, *In the ditch*⁷⁶, publicado em 1972 e traduzido para o português com o título *No fundo do poço*. Dois anos depois, ela publica

⁷⁵O preço da noiva

⁷⁶Na vala

Cidadã de segunda classe. Nesses dois primeiros romances, Emecheta adota um tom quase autobiográfico e, ao ficcionalizar, permite que suas experiências pessoais transbordem na narrativa. O primeiro livro narra a história de uma imigrante nigeriana, que, assim como Emecheta, vive no subúrbio londrino e precisa lutar para criar sozinha os cinco filhos e ainda trabalhar durante o dia e estudar durante a noite para conseguir seu tão sonhado diploma. O segundo romance traz como protagonista Adah, que intencionalmente é a mesma protagonista do primeiro romance. Nesse livro, os acontecimentos começam na Nigéria dos anos 1960 e narram a história de uma mulher em luta contra as opressões culturais impostas aos corpos femininos. À medida que a narrativa avança, a protagonista imigra para Londres imaginando que lá estaria livre das opressões de gênero que sofria na Nigéria e teria uma vida mais independente. Entretanto, ao imigrar para a capital inglesa, ela percebe que terá que travar novas batalhas como contra o racismo, a xenofobia e novamente as questões de gênero, só que agora imposta por outras mulheres. Adah, então, chega à conclusão que, esteja onde estiver como mulher, ela sempre será vista como cidadã de segunda classe e desses sujeitos espera-se apenas submissão.

Suas publicações seguintes, são *Preço de noiva* (1976); *The Slave Girl*⁷⁷(1977), vencedor do prêmio Jock Campbell no ano seguinte à sua publicação e ainda sem tradução para o português; *As alegrias da maternidade* (1979); *The Moonlight Bride*⁷⁸(1981); *Our Own Freedom*⁷⁹ (com fotos de Maggie Murray, 1981); *Destination Biafra* ⁸⁰(1982); *Naira Power*⁸¹ (1982); *Adah's Story [In the Ditch/Second-Class Citizen]*⁸² (1983); *The Rape of Shavi*⁸³(1983); *Double Yoke*⁸⁴ (1982); *A Kind of Marriage*⁸⁵ (London: Macmillan, 1986); *Gwendolen* (1989); *Kehinde* (1994); *The New Tribe*⁸⁶(2000).

Outra grande preocupação da escrita de Buchi Emecheta é recuperar a história da Nigéria igbo colonial do início do século XX e contar sobre a luta de muitas mulheres nigerianas contra a instituição de uma sociedade patriarcal. Em 2010, Emecheta teve um acidente vascular cerebral e, desde então, sua saúde foi ficando cada vez mais debilitada. No

⁷⁷ A garota escrava

⁷⁸ A noiva do luar

⁷⁹ Nossa própria liberdade

⁸⁰ Destino Biafra

⁸¹ Poderosa Naira

⁸² A história de Adah [Na vala/Cidadão de segunda classe]

⁸³ O estupro de Shavi

⁸⁴ Jugo duplo

⁸⁵ Um tipo de casamento

⁸⁶ A Nova Tribo

dia 25 de janeiro de 2017, aos setenta e dois anos, Buchi Emecheta partiu desse plano deixando três de seus cinco filhos: Sylvester, Alice e Jake. Seus outros dois filhos, Christy e Floresce, faleceram antes dela. Buchi Emecheta partiu, mas seus escritos permanecem como inspiração para muitas jovens escritoras nigerianas. Sua forma poderosa de narrar, nos ajuda a repensar os efeitos do colonialismo, do sexismo e do racismo na vida de mulheres negras.

A vida e a escrita de Emecheta contribuem muito na desconstrução de estereótipos impostos aos corpos negros no continente africano de modo geral e no ocidente. A vida de Emecheta foi também um testemunho de que a educação consegue proporcionar outros caminhos, mudando aquilo que antes parecia imutável.

4.2.2 As águas que movem o romance

Durante muito tempo, a História da Literatura ignorou as produções literárias consideradas periféricas pelo sistema canônico. Isso porque tal sistema sempre se fundamentou a partir das experiências ocidentais de gênero, raça, classe, religião e cultura. A Literatura africana de autoria feminina, assim como a produções dos povos originários e da diáspora, precisaram buscar outros caminhos para conseguirem produzir, tematizar e publicar narrativas, distantes dos estereótipos construídos pelo mundo masculino, não negro e não indígena. A escrita feminina no continente africano, em especial, conseguiu ficcionalizar um mundo feminino que teve que aprender a caminhar entre a tradição e a modernidade, um mundo que precisou negociar com os feminismos e interseccionalizar o discurso e a luta. Essa escrita feminina ganha destaque no continente africano através das vozes de autoras como Paulina Chiziane, Chimamanda Ngozi Adichie, Nadine Gordimer (vencedora do prêmio Nobel de Literatura em 1991), entre tantas outras. Buchi Emecheta foi também uma voz ativa na luta contra as opressões impostas aos corpos femininos. Sua escrita potente apresentou ao mundo outras possibilidades de construção da luta feminista e toda sua produção está comprometida com essa luta dentro e fora do continente africano. O romance *As alegrias da maternidade*, publicado em 1979, só chegou a terras brasileiras em 2017, cuidadosamente traduzido pela parceria firmada entre a TAG Experiências Literárias e a editora Dublinense.

O romance narra a saga de Nnu Ego, filha de Agbadi, um grande chefe igbo, e Ona, uma mulher independente e ativa. A história começa em 1934, em Lagos, na colônia britânica da Nigéria. A protagonista está com apenas vinte e cinco anos e corre desesperada pelas ruas do bairro onde morava. A intenção de Nnu Ego é finalmente alcançar o mundo dos mortos e lá nas profundezas das águas do mar questionar sua chi sobre o porquê de tão grande punição. Ela queria entender por que seu primeiro filho havia morrido com apenas quatro semanas de vida e de forma tão repentina. O livro está dividido em dezoito capítulos que recebem títulos relacionados aos acontecimentos da vida da protagonista. Após o leitor ser apresentado à protagonista de forma tão dramática, o narrador volta vinte e cinco anos para contar as origens de Nnu Ego.

Dizem que as pessoas que estão para morrer, seja afogada seja por uma doença terminal gradativa, dedicam os últimos poucos momentos de consciência percorrendo a própria vida caleidoscopicamente, e Nnu Ego não era exceção a regra. A dela começara vinte e cinco anos antes, numa cidadezinha igbo chamada Ibuza (EMECHETA, 2018, p. 14).

O segundo capítulo, intitulado *A mãe da mãe*, apresenta de forma leve os costumes tribais que comporiam a identidade da protagonista. Emecheta descreve como o feminino dentro das sociedades igbo e iorubá é originalmente matripotente, dotado de uma altivez que complementa a força masculina. Há também uma preocupação em narrar as tradições ancestrais e como elas consideram a sabedoria dos mais velhos. O capítulo também nos apresenta o masculino e o feminino como complementares através do amor entre Agbadi e Ona, pais de Nnu Ego. A relação entre o casal não obedece às tradições do povo igbo, pois ele já possui muitas esposas fruto de casamentos poligâmicos, além de várias amantes e escravas. Ela é filha de outro grande e respeitado chefe tribal, Obi Umunna, e fora criada para não se submeter a homem nenhum. Talvez por isso ela passa a ser a mais bela aos olhos de Agbadi e, ao longo da narrativa, revela-se o grande amor de sua vida.

Esse desvio cronológico dos fatos narrados é também uma estratégia de escrita que possibilita ao leitor diferenciar a Nigéria rural, ainda carregada de tradições, e a Nigéria urbana, fortemente influenciada pelos costumes do colonizador. É também uma forma de apresentar ao leitor a história de Nnu Ego, a qual, apesar de ter sido concebida com muito amor e criada pelo pai com muito cuidado, o nascimento foi atravessada pelo sofrimento, por tragédias, pela pobreza e pelos maus tratos do primeiro e do segundo casamento.

O primeiro casamento de Nnu Ego fracassa porque ela não consegue engravidar. Então, o marido sente-se no direito de devolvê-la ao pai. Após algum tempo, Agbadi consegue arranjar um segundo casamento para a filha e Nnu Ego é obrigada a deixar sua aldeia em Ibuza e mudar-se para Lagos, onde Nnaife, o novo marido, espera por ela. Nas culturas tradicionais da Nigéria, tanto os igbo quanto os iorubás consideram a maternidade como uma instituição muito maior que o ato de parir. Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2016) analisa a maternidade através da figura da Ìyá. Segundo ela, a Ìyá “está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza o princípio matripotente. A Matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de Ìyá” (OYĚWÙMÍ, 2016. p. 03). Mas é importante lembrar que tais culturas tradicionais foram influenciadas pela presença do colonizador: quanto maior a presença, mais influenciada a cultura. A cidade de Lagos foi uma das maiores colônias Britânicas e ainda hoje é uma das mais extensas e populosas da Nigéria. O contato tão próximo e tão duradouro com o colonizador trouxe a exploração, a pobreza, a fome e a violência doméstica. Nnu Ego, ao mudar-se para Lagos, percebe imediatamente que a vida que levava até então em Ibuza havia acabado e sabia que precisaria se adaptar às modernidades que a cidade lhe impunham.

Nnu Ego foi criada em uma cultura em que as mulheres possuíam o propósito de dar continuidade à linhagem familiar. Portanto, ela, desde muito jovem, desejava se enquadrar em tal cultura e acreditava que suas alegrias só seriam verdadeiras quando tivesse um marido e muitos filhos. Ao chegar a Lagos, Nnu Ego finalmente consegue engravidar, mas seu filho morre repentinamente após quatro semanas. Essa é só a primeira das muitas tragédias que a protagonista terá que enfrentar. Após o nascimento do segundo filho, nomeado como Oshia, que em igbo significa “o mato não o quis”, a postura de Nnu Ego diante do marido muda: antes ela o achava feio e delicado demais, diferente dos homens másculos e fortes de Ibuza, além de sua barriga ser tão grande que se assemelhava a de uma mulher grávida. Depois do nascimento do filho, ela passa a tratá-lo com mais respeito e começa a acreditar que Lagos é uma cidade onde é preciso sobreviver e a luta por sobrevivência não dá espaço ao amor. O ambiente urbano e hostil da cidade obriga Nnu Ego a trabalhar como comerciante de rua para complementar a renda do marido que é muito baixa para alimentar a família que começa a crescer com o nascimento dos outros filhos.

Com a explosão da guerra, Naife é obrigado a se alistar e, com a ausência do marido, Nnu Ego vê-se sozinha sem condições de sustentar agora os muitos filhos. Em alguns

momentos, ela não consegue sequer o alimento diário para os filhos e é ajudada por alguns vizinhos. Além da falta de dinheiro para as necessidades básicas, Nnu Ego sente-se sozinha, pois, distante da família e precisando trabalhar o dia todo e a noite cuidar dos filhos e dos afazeres domésticos, ela não tem tempo de fazer amigas. Logo, a protagonista vê-se envelhecida e presa a uma relação totalmente diferente da que sonhara, uma relação muito diferente da que seus pais tiveram. Entretanto, nada do que Nnu Ego vivera se compara à decepção de se ver abandonada por todos os filhos que tanto desejara, principalmente, pela ingratidão dos filhos homens de quem esperava um amparo na sua velhice e pelos quais tanto lutara para que tivessem uma boa educação.

Nnu Ego cresceu idealizando a maternidade e imaginando que sua existência só teria sentido se conseguisse gerar muitos filhos. Mas, à medida que os filhos vão chegando, as dificuldades e as decepções só aumentam. Os filhos vão crescendo e começam a buscar seus próprios caminhos, os quais os distanciam da mãe. Depois de tanta luta para criar os filhos, Nnu Ego percebe-se obrigada a retornar para sua aldeia em Ibuza, abandonada pelos rebentos e criticada por familiares que diziam que ela não havia sido uma boa mãe. Nnu Ego, apesar de ter parido oito filhos e criado sete, morre sozinha, à beira de uma estrada, cansada de lutar. Após a morte da mãe, os filhos aparecem para o seu sepultamento e decidem fazê-lo de forma grandiosa, na tentativa de convencer a todos que sempre foram bons filhos. Um grande túmulo é erguido em homenagem a Nnu Ego para que sua descendência, caso precisasse de fertilidade, pedisse a ela. Mesmo depois de morta, a protagonista continuou sendo julgada por muitos.

Mais tarde, porém, circularam histórias dizendo que Nnu Ego era uma mulher má até na morte porque, embora muitas pessoas lhe suplicassem por fertilidade, ela nunca atendia aos pedidos. Pobre Nnu Ego, mesmo na morte não lhe davam paz! 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, 2018. p.316).

O romance *As alegrias da maternidade* é um romance subversivo por apresentar temas delicados, como o lugar da mulher negra numa sociedade na qual costumes ancestrais e novas ideias femininas não conseguem mais caminhar juntos. Uma narrativa em que os corpos negros são vitimados pelo colonialismo e no caso dos corpos femininos a situação ainda é pior, pois estes habitam um não-lugar criado pela disputa de espaço entre as tradições e os novos costumes. Esse não-lugar passa a ser o lugar da violência, da maternidade

compulsória e da rivalidade entre mulheres. É um romance que problematiza o futuro sem esquecer que esse futuro é também constituído de muitos passados.

4.2.3 As Alegrias da maternidade: o cruzo do Eu, da Mãe e do Outro

Ivan Poli (2019), ao analisar a civilização iorubá a partir de seus mitos, seus orikis e sua diáspora, adverte que “[...] uma sociedade que se expressa através de linhagens, a maternidade e a condição de mãe expressam antes de tudo, a condição de dar continuidade a um determinado ciclo que mantenha esta ordem e estruturas sociais” (POLI, 2019, p. 152). O romance *As alegrias da maternidade* nos apresenta as várias faces da maternidade sem romantizar tal acontecimento e, principalmente, nos descreve literariamente como o feminino e a maternidade podem nem sempre caminhar juntos. Isso porque, nas sociedades ocidentais, normalmente quando nasce uma mãe é necessário que o eu feminino que existia antes seja silenciado.

A literatura produzida por Emecheta apresenta uma estética diferenciada, uma narrativa que vagueia entre a *escrevivência*, a tradição e as lutas femininas por direitos. Ao conseguir harmonizar dentro da narrativa múltiplas personagens femininas, a autora consegue discutir temas delicados, possibilitando a desconstrução do discurso colonial que romantiza a maternidade e enclausura o eu feminino e também consegue propor a (re)construção das identidades femininas, através do corpo, da espiritualidade e da ancestralidade. O romance começa nos apresentando ‘a mãe’, ou o desespero da personagem principal, que não consegue pensar sua existência desvinculada da maternidade. Ser mãe para Nnu Ego é naturalizar uma vida de sacrifícios constantes e obedecer cegamente à tradição. Portanto, é Ser para os filhos.

A narrativa avança e o leitor é apresentado ao passado de Nnu Ego. É por meio das descrições de subjetividades ancestrais e míticas que conhecemos Ona, mãe da protagonista. Ona é a representação da matripotência e é a aliança entre o feminino e a maternidade. A mãe de Nnu Ego é descrita como independente, bela, sedutora, respeitosa e amorosa. São todos esses atributos que compõem sua feminilidade, pois, antes de ser filha, esposa e mãe, ela tinha consciência de que era Ona e que sua potência não estava em ser filha de um grande líder tribal, em deitar-se com um grande guerreiro, ou em parir uma criança. Talvez essa

consciência tenha tornado-a uma filha obediente aos pedidos de seu pai, uma companheira amorosa e cuidadosa com Agbadi e, principalmente, uma mãe que, a despeito de ter convivido pouco com sua filha, tinha desde o parto a consciência de que sua criança deveria ter oportunidade de fazer suas escolhas. Em seu leito de morte, apesar de fraca, sua mente lúcida pensava no futuro de sua pequena Nnu Ego.

“Agbadi”, disse com voz rouca, “está vendo como não era meu destino viver co você? Mas você é teimoso, meu pai era teimoso, e eu também sou teimosa. Por favor, não lamente minha morte por muito tempo; e não se esqueça de que, por mais que ame nossa filha Nnu Ego, deve permitir que ela tenha vida própria, um marido, se desejar. Permita que ela seja mulher” (EMECHETA, 2018, p. 39).

Ona sabia exatamente o que era ser mulher naquela sociedade nigeriana e desejava que sua pequena criança tivesse oportunidade e coragem para fazer e viver suas escolhas. A figura de Ona no romance evoca um antigo itan sobre a òrìsà Òsùn. Nesse itan, Òsùn entra num rio e, antes mesmo de lavar seus filhos, ela lava suas joias. Ona, assim como Òsùn, tinha consciência de que só é possível Ser para o mundo quando você permite antes Ser para si, e a maternidade não deve invalidar a mulher que existiu antes da mãe.

No capítulo dois, além de conhecermos Ona, também somos apresentados à personagem de uma escrava⁸⁷, que é enterrada viva contra sua vontade⁸⁸. Segundo o costume, “[...] o certo seria que a boa escrava pulasse na sepultura por vontade própria, feliz de partir ao lado da ama; mas aquela jovem e bela mulher ainda não desejava morrer” (EMECHETA, 2018, p. 32). É importante dizer que, na narrativa, a maioria das mulheres considerava aquele costume revoltante, mas não conseguiam se organizar para oporem-se à tradição. A personagem da escrava torna-se importante na diegese no momento em que, quase desfalecendo dentro da cova, promete retornar como filha legítima e cumpre sua promessa retornando como a *chi* que acompanha a cabeça da protagonista Nnu Ego. De acordo com a tradição igbo, o *chi* é um espírito, uma espécie de guia ou um deus pessoal,

⁸⁷O termo escrava como é descrito no romance se distingue da escravização imposta pelo colonialismo. A relação escrava e ama se assemelha ao que Claude Meillassoux (1995) chama de escravidão linhageira muito comum na África Subsaariana da qual a Nigéria faz parte. Segundo Meillassoux na escravidão linhageira o escravizado normalmente estava integrado na estrutura social da tribo, as crianças vindas de fora acabavam sendo adotadas pelas famílias da tribo.

⁸⁸ O romance relata um costume antigo em que a escrava pessoal e os equipamentos de cozinha fossem enterrados junto com as esposas dos líderes tribais.

que irá acompanhar o indivíduo desde o seu nascimento até sua morte. É o que os iorubás chamam de òrì. Chukwukere (1983) esclarece que o chi é “[...] um ser ou força espiritual que teoricamente falando, cada pessoa igbo (adulto ou criança) ‘possui’” (CHUKWUKERE, 1983, p. 07, tradução nossa).

O narrador explica que, de acordo com o pensamento igbo, existem bons e maus chis, sendo que orações e sacrifícios devem ser realizados para manter a benevolência de um e reverter o destino de outro. Nnu Ego nasce pouco tempo depois de a escrava ter sido sacrificada e, ainda criança, começa a sentir dores horríveis na cabeça. Um sábio curandeiro é chamado e identifica um caroço na cabeça da pequena, exatamente onde a escrava sacrificada foi golpeada pelo filho de Agbadi. A família é alertada que a menina terá problemas na cabeça e que deve fazer sacrifícios para agradar a chi da criança, pois, enquanto Nnu Ego estiver feliz, sua chi também estará e não irá se manifestar.

Nnu Ego cresceu escutando de todos da aldeia sobre o amor entre sua mãe e seu pai e parece ter cristalizado em sua mente a relação dos pais como um modelo a ser alcançado.

“A cabeça de sua filha não está aqui. Ela sonha com seu homem e sua própria casa. Não a deixe sonhar em vão. Afinal, suas companheiras de idade já estão tendo os primeiros e segundos filhos. Pare de rejeitar os rapazes, Agbadi; permita que um deles se case com Nnu Ego” (EMECHETA, 2018, p. 44).

Como filha de um chefe guerreiro, Nnu Ego é dada em casamento a Amatokwu e, depois de quase dois meses de casada, ao não conseguir engravidar, começa a internalizar que a culpa é sua ou que deve ser um castigo de sua Chi. “O problema agora era dela e apenas dela. Ia em segredo de um díbia para outro, e todos diziam a mesma coisa: que 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, 2018, p. 46). A culpa fê-la aceitar a violência física e psicológica por parte do marido.

“O que você quer que eu faça?”, perguntou Amatokwu. “Sou um homem ocupado. Não tenho tempo para desperdiçar minha preciosa semente masculina com uma mulher estéril. Tenho de criar filhos para minha linhagem. Se você realmente quer saber, você já não me atrai. É seca e arisca. Quando um homem procura uma mulher, quer ser acolhido com carinho, e não arranhado por uma mulher nervosa que é puro osso” (EMECHETA, 2018 p. 47).

Depois de ouvir essa fala do marido, Nnu Ego lembra-se da mãe e deseja ter tido a personalidade forte dela. Após a nova esposa de Amatakwu dar um filho a ele e a violência contra Nnu Ego aumentar, Agbadi pede permissão para levá-la para que, assim, ela possa se recuperar mentalmente e se tornar fértil. Mas o casamento acaba sendo desfeito e Nnu Ego é devolvida e um segundo casamento é arranjado. A protagonista é, então, enviada para o segundo marido que reside em Lagos, cidade onde ela precisará aprender a Ser e se expressar de outro modo.

Nesses primeiros capítulos, fica evidente que a prática dos saberes tradicionais africanos tem um papel de destaque na trajetória da personagem central. Esses saberes operam dentro da narrativa como um *logos*. A trajetória de Nnu Ego parece ser prevista por sua *chi*, que evita lhe conceder um filho, mas depois acaba concedendo esse desejo à protagonista. Ela segue todos os preceitos de sua tradição na esperança de ser mãe. Algum tempo após chegar a Lagos, Nnu Ego começa a ter sonhos com sua *chi* e, em um deles, ela, assim como Òsùn, está à margem de um rio segurando uma criança, mas Nnu Ego não consegue alcançar o infante porque as águas começam a subir. Logo, a protagonista do romance irrita-se e grita com sua *chi* dizendo não ser culpada por sua morte. Mais uma vez, Nnu Ego não dá ouvidos ao aviso de sua *chi* sobre como alegrias da maternidade são enganosas e como a maternidade pode preceder o afogamento do Eu-Mulher-Nnu Ego. Enquanto a única preocupação de Nnu Ego é conseguir gerar um filho, seu novo marido, ao suspeitar da gravidez, preocupa-se com seu emprego, seus patrões e com o que as pessoas iriam dizer, uma vez que os dois não eram casados na igreja. Para Nnu Ego, que fora criada em outros costumes, as preocupações de Nnaife não faziam o menor sentido, mas o marido comenta sobre o caso de um amigo Ubani, que precisou casar para não ficar desempregado, pois os patrões eram cristãos. Nnu Ego, que até então vivia em uma Nigéria onde os costumes do colonizador não determinavam os modos de ser, passa agora a negociar o seu Ser com costumes e ideologias trazidas do outro lado do Atlântico, pois, em Lagos, os britânicos costumavam utilizar a religião e as ideologias das igrejas para ter controle da população em suas colônias.

Nnu Ego começou a perceber que a gravidez de uma mulher em Lagos não tinha o mesmo peso e valor que recebia dentro de um casamento em Ibuza, onde a gravidez era uma obrigação e uma forma de validar o caráter da esposa. Ao contar para o marido que está

esperando o primeiro filho, Nnu Ego dá-se conta de que, para Nnaife, um filho é mais uma boca para alimentar.

“Claro que estou feliz em saber que sou homem capaz de engravidar uma mulher. Mas isso é coisa que todos os homens conseguem. O que você quer que eu faça? Quantos bebês nascem nesta cidade todo dia? Você só está procurando motivo para arrumar briga. Vá brigar com sua amiga Cordelia. Me deixe em paz. Mas não se esqueça de que sem mim você não estaria com esse filho na barriga” (EMECHETA, 2018, p. 72).

As nigerianas Oyèrónké Oyěwùmí e Ifi Amadiume são duas intelectuais que têm ampliado a discussão sobre gênero no continente africano. A primeira parte da experiência do povo iorubá e a segunda discute gênero a partir da cultura igbo. As duas linhas de pensamento têm apresentado novos caminhos teóricos que ajudam a sedimentar o que aqui no ocidente a afro-estadunidense Clenora Hudson-Weems cunhou como Mulherismo Africana, uma categoria teórica que nos permite pensar a (re)ontologização do corpos negros e femininos que foram apagados pelo colonialismo.

Em seu livro *Male daughters, female husbands*⁸⁹, publicado em 1987, Ifi Amadiume nos apresenta a categoria gênero a partir da rasura que há entre o feminino e o masculino na cultura igbo, para a qual o sexo biológico, a identidade de gênero e a orientação sexual operam de maneiras distintas, mostrandos-se de forma não generificada a partir dos papéis familiares e sociais ocupados por marido-esposa-filho-filha. De acordo com Amadiume (1987), um homem sem filhos herdeiros, como o personagem Obi Umuna, avô de Nnu Ego no romance *As alegrias da maternidade*, poderia deixar seus bens para uma filha, que passaria a desempenhar um papel semelhante ao masculino na cultura igbo.

Uma mulher em tal posição poderia, para salvaguardar e aumentar seu patrimônio, se casar com outras mulheres: nesse caso, a filha masculina também se torna um esposo feminino – female husband, já que ocupa uma posição social masculina. Se suas esposas se casassem fora da patrilinhagem, esta mulher receberia o chamado "bridewealth", e se as esposas tivessem filhos com eventuais amantes esses entrariam para a patrilinhagem desta female husband (AMADIUME apud ASSUNÇÃO, 2020, p. 03).

⁸⁹Filhas do sexo masculino, maridos do sexo feminino.

Ainda segundo Assunção (2020), os colonizadores, ao chegarem ao território que hoje conhecemos como Nigéria, assustavam-se com a postura ativa e independente das mulheres igbo. Eles não entendiam como as sociedades tradicionais na Nigéria se organizavam através de sistemas sociais de duplo sexo, nas quais uma mulher poderia ser considerada homem e vice-versa. Essa organização aparece em vários momentos nos romances de Emecheta. Por exemplo, a relação de Ona com o seu pai evidencia que “[...] quando não há um filho homem na família, a filha (única ou a mais velha) como filha homem, poderia ter o status de filho, isso significa que herdaria as propriedades e riquezas do pai e mais tarde seria um "marido mulher” (ASSUNÇÃO, 2020, p. 05). É importante ressaltar que o processo de colonização foi alterando lentamente os costumes das sociedades tradicionais nigerianas e o modelo anterior começou a dar espaço às desigualdades de sexo e classe, desvirtuando o papel da mulher e do feminino. Nesse sentido, podemos dizer que nas sociedades nigerianas tradicionais havia um eu-feminino desvinculado da ideia de maternidade.

O romance *As alegrias da maternidade* aborda também a importância das crianças na sociedade igbo e como a presença do colonizador subverteu a figura da mãe e a reconstruiu a partir de uma ideia romântica de dor (na hora do parto), sacrifício e abnegação. O primeiro parto de Ona, que gerou uma menina, é descrito da seguinte forma: “A filhinha teve consideração com ela. ‘Ela simplesmente escorregou para o mundo’, disseram as mulheres que a cercavam. Ona ficou ofuscada de felicidade” (EMECHETA, 2018, p. 36). A narrativa segue contando sobre a felicidade do pai de Nnu Ego em ter uma menina. Já a descrição do primeiro parto de Nnu Ego, que esperava um menino e já morava na cidade de Lagos, fortemente influenciada pela presença do colonizador, dá-se da seguinte forma:

Nnu Ego não demorou a se habituar com esse modo de vida, a tal ponto que, na noite em que, entrou em trabalho de parto, primeiro se ocupou em fazer as compras da tarde no mercado. Como o marido ainda adormecido, saiu e bateu na porta ao lado, a da mulher do cozinheiro. Juntas, as duas conseguiram abafar seus gritos durante o trabalho de parto e Nnu Ego sofreu durante horas, no fundo da cozinha partilhada dos casais, de modo a não acordar os maridos adormecidos, nem a madame no prédio principal. Só depois que o bebê nasceu, Nnaife foi despertado de sua modorra masculina (EMECHETA, 2018, p. 75).

Nnu Ego, diferentemente de sua mãe, anseia pela maternidade e seu sonho de mãe está ligado a um ideal de parir filhos homens, tanto que, em certo trecho do romance, a

protagonista afirma que só se transformou numa mulher de verdade quando pariu seu primeiro filho e foi essa gravidez de menino que a fez amar seu marido.

Nnu Ego sorriu cansada. “Sei o que você que você quer dizer. As meninas são filhas do amor. Mas, entenda, só agora, com esse filho, vou começar a amar aquele homem. Ele me transformou numa mulher de verdade – em tudo que quero ser: mulher e mãe. Então já não tenho motivos para odiá-lo (EMECHETA, 2018. p. 75).

É importante dizer que nem sempre Nnu Ego pensou a si somente a partir da maternidade. Antes dos casamentos, ela desejava viver um amor como o de seus pais e saber que era respeitada por ser filha de um grande chefe e guerreiro. Ela entendia o seu valor e a narrativa demonstra isso quando a protagonista se mostra insatisfeita com o segundo marido, Nnaife. O emprego na casa dos brancos britânicos a envergonha; seu físico é descrito por ela com "barriga de vaca prenhe", "aspecto de um barril", "cabelo de uma mulher enlutada", "homem todo molenga". Em uma das cenas, Nnu Ego diz a Nnaife que se ele tivesse conversado com seu pai para propor o casamento, seria expulso pelos seus irmãos. A narrativa também deixa claro que, à medida que a protagonista vai se envolvendo nos costumes do colonizador, sua visão sobre o feminino e sobre a maternidade vão se distanciando, cada vez mais, da perspectiva das sociedades tradicionais na Nigéria. Segundo a tradição igbo e ioruba, ter gêmeos é sempre uma dádiva, pois era entendido como sinal de boa sorte e riqueza para as famílias em que nascem. No caso de filhas, os pais ainda pensavam nos dotes prometidos pelas famílias dos futuros noivos. Entretanto, Nnu Ego, já imersa nos costumes e na correria de Lagos, ao dar à luz a seu primeiro par de gêmeas, só imagina em como fará para alimentar tantas bocas e em como o nascimento de duas meninas irá desagradar seu marido. No segundo parto de gêmeas, Nnu Ego se sente ainda mais inadequada. Nnaife, o marido, dessa vez ajudou no parto, mas "não ficou muito satisfeito com o resultado: tanto tumulto para que nascessem mais duas meninas?! Se a pessoa era obrigada a ter gêmeos, por que meninas, pelo amor de Olisa?" (EMECHETA, 2018, p. 262).

Com quarenta anos de idade e já tendo passado por sete gestações, sendo duas de gêmeas, Nnu Ego ainda teve uma última gravidez resultando na morte do bebê. Apesar de só a idade mencionada, a protagonista aparenta e sente-se muito mais velha do que realmente é. Durante toda a gestação, Nnu Ego sente como se estivesse carregando todo peso do mundo e, logo após o parto, ao ver a criança natimorta e perceber que se tratava de uma menina, ela sente uma espécie de alívio: “Ah pobre bebê, pensou. Lamento tanto você não ficar por aqui!

Ao mesmo tempo, me alegro que Deus tenha julgado adequado levar você de volta” (EMECHETA, 2018, p. 262).

Apesar de sua obsessão em ligar sua existência à maternidade, em vários momentos do romance Nnu Ego é também a provedora da família. Durante as ausências de Nnaife, é ela que, de alguma forma, consegue alimentar a família, pagar o aluguel e ainda pensar na educação dos filhos. Enquanto Nnaife pensa nos benefícios que a instrução dos filhos pode lhe trazer no futuro, Nnu Ego diferente dele só pensava no sucesso dos filhos, sem necessariamente esperar uma recompensa por isso.

Como os olhos marejados de lágrimas de alívio, prometeu-se que todos os filhos, meninas e meninos, receberiam uma boa educação. Se ela própria tivesse tido 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, 2018, p. 254).

O romance *As alegrias da maternidade* também retrata como as mulheres existiam a partir da solidariedade entre elas. A luta para sobreviver dentro de um sistema patriarcal e capitalista, que as massacravam, ultrapassava a tradição e os novos costumes coloniais. Em várias cenas do romance, vemos ressoar a sororidade proposta por hooks (2019), pela qual as personagens femininas deixam de enxergar umas às outras como inimigas e se unem contra as injustiças sofridas por elas. Emecheta aborda esta questão no romance a partir das relações entre as esposas de Nnaife. Mesmo não existindo um afeto genuíno entre elas, as esposas conseguem entender a dor umas das outras e, em certos momentos, até colaboram entre si. Em um determinado episódio do romance, Adaku, a segunda esposa, sugere que deveriam fazer uma greve contra o marido, já que ele não consegue dinheiro suficiente para alimentar a todos. Adaku é também a representação dos novos ideais e direitos acerca do feminino. Ela é a única das esposas que tem a coragem de deixar Nnaife e de pensar primeiro em si e em suas filhas.

‘Quero ser uma mulher sozinha digna. Vou trabalhar para dar educação a minhas filhas, embora não pretenda fazer isso sem a companhia masculina’. Com outra risada completou: “Eles até que servem para certas coisas”

Nnu Ego percebeu que Adaku estava mais bem vestida; não que estivesse usando alguma peça nova, mas envergava suas melhores roupas nos dias

comuns de mercado. Agora Adaku ria com gosto; Nnu Ego nunca percebera que ela possuía tanto senso de humor (EMECHETA, 2018, p. 244).

A maternidade tem um significado importante na cultura e literatura nigerianas. Muitas das filosofias africanas abordam a maternidade como algo sagrado. Essa abordagem é (des)(re)construída por Emecheta, que consegue ficcionalizar de forma caleidoscópica a maternidade. Primeiro, ela nos apresenta Ona, personagem para quem a maternidade é parte e não o todo. Ona é a representação do poder feminino de tantas guerreiras e rainhas africanas que não tornaram a maternidade o fim de suas existências e nos lembra, por exemplo, a rainha Amina, uma grande guerreira da cavalaria hauçá, que mais tarde se tornou Zazau, uma província da atual Nigéria.

Depois, nos apresenta Nnu Ego, personagem que parece habitar um não-lugar do feminino na sociedade nigeriana, uma mulher que é atravessada pela tradição e pelos novos costumes trazidos pelo homem branco. Na composição da personagem Nnu Ego, percebemos que a maternidade e a morte caminham lado a lado. Sua mãe morre quando ela é muito jovem e sua morte é provocada pelo parto do segundo filho. Talvez, esse evento tenha influenciado o desejo que a protagonista carrega em ser mãe. Já no segundo casamento, Nnu Ego perde o primeiro filho algumas semanas após o nascimento e essa perda desperta na protagonista o desejo de morte: sem o filho ela não é mais mãe e esse não-ser retira todo o sentido de continuar a ser vivente. Impedida de cometer suicídio, Nnu Ego segue vivendo até que consegue parir o seu primeiro filho e só então ela começa a se pensar novamente como mulher e esposa. Ao todo, Nnu Ego passa por nove gestações, sendo que na última sua filha nasce morta. Logo, se a morte de seu primeiro filho lhe trouxe desespero e desesperança, a morte de sua última filha lhe trás alívio e compaixão. As duas reações tão distintas diante das mortes dos filhos é também uma revelação de como, ao longo da narrativa, o ideal de maternidade vai se metamorfoseando na cabeça de Nnu Ego. A morte dos filhos emerge também como antítese e como suporte para a ironia das alegrias trazidas no título do romance.

Ao ficar grávida de Oshia, seu segundo filho, Nnu ego imagina que ele prosperará e tomará conta dos pais na velhice. Parece que, a partir do nascimento desse filho, a protagonista projeta o seu eu por meio do outro, e esse outro, ao longo da narrativa, ora apresenta-se como filho e ora como os novos costumes dos brancos. Nesse sentido, a colonialidade do Ser atravessa a personagem Nnu Ego pelos seus ideais de maternidade.

“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. “Afinal, nasci sozinha e sozinha hei de morrer. O que ganhei com isso tudo? Sim, tenho muitos filhos, mas com que vou alimentá-los? Com minha vida. Tenho que trabalhar até o osso para tomar conta deles, tenho que dar-lhes o meu tudo. E se eu tiver a sorte de morrer em paz, tenho que dar-lhes minha alma. Eles adorarão meu espírito morto para que zele por eles: ele será considerado um bom espírito enquanto eles tiverem fartura de inhame e de filhos na família, mas, se por acaso alguma coisa der errado, se uma jovem esposa deixar de conceber ou se houver escassez, meu espírito morto será culpado. Quando ficarei livre?” (EMECHETA, 2018, p. 265).

Nnu Ego, já mãe de muitos filhos e na meia idade, ao retornar para Ibuza, escuta do motorista que ela é uma senhora rica, importante e deve ter muitas alegrias por ser mãe de muitos filhos. Mas a verdade é que, apesar de todas as renúncias, todo esforço e enorme sofrimento para criar os filhos, no fim da vida, Nnu Ego morre só e mesmo depois de seu enterro é considerada por muitos uma mulher má. Parece que seu grande castigo foi nascer e viver como mulher numa Nigéria onde a colonialidade do ser não permitiu que ela transcendesse a tradição, ou mesmo que escapasse das novas prisões culturais do ocidente.

4.3. *TUDO DE BOM VAI ACONTECER* E O LUGAR DO CORPO NEGRO FEMININO

Pensar a escrita negra a partir do corpo é uma forma de descentrar o imaginário coletivo que aparta o discurso da pessoa que o profere. Quando falamos na escrita negra, devemos lembrar que, mesmo ela tendo nascido no continente africano⁹⁰, nos séculos em que o colonialismo se apoderou do continente, os corpos negros sofreram vários interditos e um deles foi a escrita. Assim sendo, o corpo passa a ser o lugar onde as inscrições de sentido e valores impostos pela sociedade são fixados, passando a funcionar de maneira pluriversal, ou seja, o corpo assume múltiplos papéis, ora sendo corpo significante, ora sendo corpo significado.

⁹⁰Trabalhamos aqui com a hipótese de que cerca de seis mil anos, três milênios antes dos gregos, e paralelamente aos sumérios, os povos do Nilo no antigo Egito já escreviam e registravam suas histórias. Nesse sentido, adotamos a ideia de que o continente africano detém o pioneirismo da escrita.

O sistema escravista operou violentando os corpos negros física e simbolicamente. As identidades foram dilaceradas e as subjetividades foram impedidas, motivos que transformaram o corpo negro em um simulacro que carrega inverdades e estigmas normatizados pela história oficial. Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2002) comenta, em seu texto *Visualizando o Corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos*, que a noção de corpo no ocidente tem uma significação diferente, pois o mundo não africano percebe o corpo principalmente e primeiramente através da visão e para Oyěwùmí “[...] o olhar é um convite para diferenciar”. Para os iorubás, o conceito de corpo está intimamente ligado ao de sociedade e, por isso, talvez, se distancie do ideal binarista cartesiano que separa corpo e mente.

O tão falado dualismo cartesiano era apenas uma afirmação de uma tradição na qual o corpo era visto como uma armadilha da qual qualquer pessoa racional deveria escapar. Ironicamente, mesmo quando o corpo permaneceu no centro das categorias e discursos sociopolíticos, muitas das pessoas que pensaram sobre isso negaram sua existência para certas categorias de pessoas, mais notavelmente elas mesmas. A “ausência do corpo” tem sido uma pré-condição do pensamento racional. Mulheres, povos primitivos, judeus, africanos, pobres e todas aquelas pessoas que foram qualificadas com o rótulo de “diferente”, em épocas históricas variadas, foram consideradas como corporalizadas, dominadas, portanto, pelo instinto e pelo afeto, estando a razão longe delas. Elas são o Outro e o Outro é um corpo (OYĚWÙMÍ, 2002, p. 394).

Culturalmente, o corpo pode ser lido como elemento de poder, de dominação ou de representação do poder. No ocidente, somos diferenciados através de nossos corpos, e a partir da diferença são determinados nossos lugares perante a sociedade. O colonialismo inaugurou o que podemos chamar de tecnologia de controle do corpo, ou seja, criou uma estrutura para controlar e dominar o corpo do outro. É importante lembrar que essa dominação não aconteceu somente no plano físico, mas também no campo simbólico. Se por um lado o corpo negro foi, a partir do colonialismo, subjetivamente construído como indesejado, pensado a partir de uma condição simbolicamente fantasmagórica que assombra e envergonha até hoje o homem branco, por outro lado é um corpo que, apesar de todas as atrocidades a que fora submetido e a despeito das versões distorcidas contadas pela história oficial, conseguiu resistir e ressignificar-se, buscando uma imagem de si desvinculada da figura do eu-colonizador-branco, rastreando uma auto-representação desvinculada do

passado colonial. Em entrevista concedida ao site ECOA⁹¹, Oyèrónké Oyewùmí argumenta que, na cultura iorubá, antes da colonização, não havia uma hierarquia social baseada em gênero.

A diferença entre a sociedade iorubá e o ocidente é a maneira como eles veem o corpo. No Ocidente, o corpo é central para as categorias sociais. É por isso que existe racismo e machismo. Na sociedade iorubá, o corpo não está no centro da categorização social. Portanto, não havia regra, havia mulheres "obá", monarcas, havia mulheres sacerdotes, mulheres caçadoras. O mais importante sobre a sociedade iorubá e muitas sociedades africanas — e estamos vendo isso mudar agora — é que nossas categorias sociais são baseadas no comum, no coletivo. Sua família, sua linhagem é mais importante do que se você é homem ou mulher...— (OYEWÙMÍ. Entrevista concedida em 28/05/2021).

Sefi Atta, em *Tudo de bom vai acontecer*, trava um diálogo histórico entre o ideal de corpo no ocidente e no continente africano, mais especificamente na Nigéria. Assim sendo, o corpo, dentro da narrativa, assume um papel estético e político. É importante pensar o viés estético, uma vez que, por muito tempo, o corpo negro carregou a marca da negativização na escrita, por exemplo, que foi representada através de signos que atrelavam sua aparência sempre a características ruins, uma aparência retratada amiudamente como oposição ao ideal de brancura e essa representação escrita reforça, no imaginário coletivo, que o corpo negro carrega na própria aparência a marca da inferioridade social e o branco, como extremo oposto, é retratado como ideal de bondade, de ética e, principalmente, de beleza.

Na tentativa de fugir das prisões teóricas que enclausuraram simbolicamente a figura dos negros, confrontaremos o mito de narciso com o abebé de Òsùn e usaremos o espelho desta òrìsà para vislumbrar o reverso do pacto narcísico firmado pela branquitude. Nesse sentido, o corpo negro, mais uma vez, será colocado na encruzilhada da aparência para que se veja refletido no espelho de Òsùn sem precisar buscar em seu reflexo o ideal da brancura. Ao mirar-se no espelho narcísico, o corpo negro passa a ocupar um entre-lugar que lhe conferia alguma identificação social e, ao seguir pelo caminho da imitação, o homem negro passa a representar o outro da brancura, enquanto os corpos femininos passam a ser vistos como o outro do outro. Há de se atentar, também, que para homens e mulheres negras esse entre-lugar mimético é solitário, pois representa onde o “Nós” é interditado. No romance

⁹¹<https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2021/05/28/oyeronk-oywumi-hierarquia-baseada-no-genero-nao-existia-entre-os-iorubas.htm>

Tudo de bom vai acontecer, de Sefi Atta, o corpo negro da personagem principal, Enitan, desde muito cedo, começa a trilhar o caminho do entre-lugar da aparência ao se comparar com a figura da mãe, que segue todo o padrão de beleza ocidental e depois com a figura de Sheri, sua melhor amiga, que também não se parece com a maioria das mulheres nigerianas.

Houve uma época em que eu queria muito crescer para usar as roupas da minha mãe. Ela tinha sapatos de fivela, com miçangas, que eu enfiava nos pés com esperança de que breve coubessem em mim. [...] Eu gostava em especial de um de seus cafetãs, de veludo vermelho enfeitado com espelhos circulares que brilhavam como candelabros. A primeira vez em que minha mãe o usou foi no aniversário do meu pai. [...] Em noites assim, eu ficava vendo minha mãe cuidar do cabelo do começo ao fim (ATTA, 2013, p. 28).

Toda essa construção cultural acerca do corpo, erguida desde o colonialismo, atribui ao negro o não-lugar de tudo que existe. Com efeito ao longo dos séculos, foi introduzindo na mente dos corpos escravizados configurações psíquicas particulares, que se perpetuaram até a atualidade. Mesmo após cessar a escravização dos corpos, a mente permanece cativa ou adoecida pelo racismo. As tecnologias de aprisionamento podem até serem outras, mais sofisticadas, atualizadas com o fenômeno das redes sociais, mas a estratégia ainda é a mesma: fazer o negro recusar sua própria imagem, estabelecendo que não se perceba como corpo político e, conseqüentemente, sofrendo com a experiência do próprio corpo.

4.3.1. Sefi Atta como corpo que escreve

Sefi Atta nasceu em 1964, na cidade de Lagos na Nigéria. Teve mais quatro irmãos, frutos do relacionamento de Abdul-Aziz Atta, seu pai, e Iyabo Atta, sua mãe. Abdul-Aziz ocupou cargos importantes no Governo Federal da Nigéria, tendo assumido os cargos de Secretário Geral e chefe da Casa Civil. Após sua morte, em 1972, Sefi passa a ser criada somente pela mãe. A autora começa sua formação ainda em Lagos, frequentando primeiro o *Queen's College*. Depois de mudar-se para a Inglaterra, ela passa a frequentar a *Millfield School*. Em 1985, Sefi torna-se contadora pela Universidade de Birmingham. Em 1994, ela emigra pra os EUA onde recebe a equivalência do título conferido pela Universidade inglesa. Em 2001, ela conclui o mestrado em Belas Artes pela Universidade Antioch e começa, de fato, a dedicar-se exclusivamente à escrita criativa.

Apesar de suas obras ainda serem pouco lidas no Brasil, seu trabalho recebeu vários prêmios literários, como o *Fish International Short Story Prize*, o *BBC Meridian Short Story Competition*, em 2002, o *Red Hen Press Story Award*, em 2003 e o *PEN International David TK Wong Prize*, em 2005, dentre outros. Sefi Atta é dona de uma escrita envolvente e preocupada em apresentar reflexões indigestas sobre a complexa realidade do imigrante nigeriano no contexto de um mundo atravessado pelo liberalismo e pela discriminação contra os corpos negros. A autora também aborda, de forma recorrente, as questões feministas e a condição feminina na Nigéria. Sua abordagem é dura, mas sem perder a afetividade. Nwokocha (2020), ao comentar a produção de Atta, afirma que ela, através da escrita, consegue subverter as estruturas neocoloniais, criando personagens como Enitan, a protagonista do romance *Tudo de bom vai acontecer*.

Em suas produções, as personagens femininas conseguem ressignificar o horizonte de expectativa do leitor, uma vez que driblam a lógica patriarcal culturalmente pré-estabelecida pela tradição. Em 2011, Sefi Atta publicou a novela *Swallow*⁹², ainda sem tradução em português, que em 2021 foi adaptado para o cinema pela plataforma de *stream* Netflix. A história se passa em Lagos, na década de 1980, quando a guerra contra a indisciplina e as medidas de austeridade do governo estão em pleno vapor. A protagonista, Tolani, uma secretária de banco, vê-se envolvida em uma sucessão de eventos conturbados e sua colega de quarto, Rose, tenta convencê-la a se tornar traficante de drogas. A protagonista, então, começa a travar uma batalha moral que a faz embarcar em uma turbulenta jornada de autodescoberta.

Em 2018, Sefi publica *The Bead Collector*⁹³, um romance que também se passa em Lagos, seis anos depois da Guerra Civil Nigeriana. Um período instável política e socialmente, em que paira sobre a população a possibilidade de um novo golpe. A protagonista é Remi Lawal, uma nigeriana que administra sua própria loja de cartões comemorativos e, ao visitar uma exposição de arte na cidade, conhece a enigmática Frances Cooke, que se apresenta como uma negociante de arte americana, negociadora de miçangas raras. Uma amizade improvável surge entre as duas, que passam a confiar uma na outra a ponto de compartilharem suas aspirações sobre política e a Nigéria, trocando confidências sobre fidelidade, casamento e maternidade. O marido de Remi parece não simpatizar com a

⁹²A *andorinha*, publicado em 2011 pela AAA Press. Lagos, impresso na Nigéria pela Quramo Publishing.

⁹³O *Colecionador de miçangas*, publicado em 2018 pela Myriad Editions.

repentina amizade das duas e começa a suspeitar que Frances guarda algum segredo, mas a protagonista não considera a desconfiança do marido até o assassinato do general Muhammed, quando começa a questionar os motivos por trás da amizade de Frances. Remi vive uma vida abastada e, como toda a elite de Lagos, prefere alienar-se sobre a instabilidade interminável do país. Entretanto, após o assassinato do general, sua alienação é superada pelo patriotismo e ela começa a duvidar das histórias de Frances. É um romance penetrante que consegue aprofundar as camadas multifacetadas das tradições nigerianas.

*Selected Plays*⁹⁴ foi publicado em 2019 e aborda temas como a maternidade e a passividade feminina. Trata-se de uma peça teatral repleta de personagens complexos, dentre eles os gêmeos que nutrem uma rivalidade. O texto também aborda questões sobre as religiões locais e como estas confinam os corpos femininos ao espaço doméstico. Os diálogos também buscam questionar os regimes políticos opressivos e a crescente desigualdade social. Sefi Atta é uma escritora multifacetada, transitando entre vários estilos e gêneros ficcionais. Em sua coleção de contos, intitulada *News From Home*⁹⁵ e publicada em 2010, vemos mais uma faceta dessa autora que consegue navegar entre os gêneros narrativos.

Há, na escrita de Sefi Atta, uma preocupação em visibilizar vozes feministas que ressoam por toda Nigéria. Atualmente, a autora divide seu tempo entre a Nigéria, a Inglaterra e os Estados Unidos. Ela é casada com Gboyega Ransome-Kuti e juntos têm uma filha chamada Temi. Sefi Atta também é proprietária de uma produtora, a Atta Girl, que está localizada na cidade de Lagos. Sua produtora apoia um programa social idealizado por Sefi para arrecadar fundos para instituições de caridade legítimas por meio de leituras dramatizadas.

4.3.2. Tudo de bom vai acontecer como corpo escrito

Tudo de bom vai acontecer é o primeiro romance publicado por Sefi Atta. No Brasil, ele foi primeiramente lançado pela editora Record em 2013, a qual, em 2020, firmou uma parceria com a TAG para republicar a obra. O romance é narrado em primeira pessoa pela

⁹⁴*Jogos Seleccionados* publicado em 2019 pela Interlink books.

⁹⁵*Noticias de casa*

protagonista Enitan, que apresenta ao leitor memórias coletivas atravessadas pela história oficial da Nigéria e lembranças individuais sobre a condição feminina desde sua infância até a idade adulta. É uma obra que aborda temas importantes, como gênero, raça, classe, religião e política. É a partir destes temas que Sefi consegue traçar o retrato de um país desestabilizado por sucessivos golpes, assolado pela violência e onde parte da população é silenciada por um regime totalitário.

A narrativa é conduzida temporalmente e está dividida em quatro partes, começando no ano de 1971, com a protagonista ainda criança. A família vive uma situação abastada se comparada à maioria das outras famílias da cidade. Enitan parece ser uma criança solitária até que conhece sua vizinha, Sheri, que se tornará uma grande amiga. Logo no primeiro contato, Enitan percebe que sua amizade com Sheri provavelmente não seria aprovada por sua família, pois seus modos não se adequavam aos de uma garota iorubá normal e, além disso, sua família praticava a religião mulçumana. À medida que a narrativa avança, Sheri e Enitan se distanciam e seguem caminhos bem diferentes na vida. Enitan é enviada para um internato feminino e depois para a Inglaterra para seguir seus estudos. Mas, apesar do distanciamento físico, as duas conseguem manter a amizade.

Nessa primeira parte, através da amizade entre Enitan e Sheri, o leitor vai se familiarizando com a estratificação de classe, pois notamos que a família da protagonista tem posses, vários funcionários e uma propriedade de quase quatro mil hectares, enquanto a família de Sheri é retratada de maneira bem mais simples. A amizade das duas também revela a divisão étnica e religiosa, uma vez que Sheri possui a pele mais clara e na escola é tratada por todos como mestiça por ser filha de uma mãe inglesa. Ela também pratica a religião mulçumana, diferentemente da família de Enitan, que é adepta do cristianismo. No caso de sua mãe, essa prática beira o fanatismo, pois, quando o filho mais novo adoece, ela tenta salvá-lo levando-o à igreja e esse episódio parece marcar a memória da protagonista, fazendo com que Enitan crie uma imagem incompleta da mãe e da própria maternidade. Após a morte do filho, a situação familiar deteriora-se a cada dia e fica evidente que a protagonista não se sentia à vontade na religião agora praticada somente por sua mãe e isso as distanciava cada vez mais. Logo, ao invés de amor, Enitan passou a sentir medo e também vergonha da mãe.

Minha mãe nunca teve uma conversa comigo; ela falava e sabia que eu ouvia. E eu sempre ouvia. O mero som dos passos dela acelerava minha respiração. Ela quase nunca me batia, ao contrário das outras mães que surravam os filhos com galhos de árvores, mas nem precisava. Um dia no

colégio bateram nos meus dedos com uma régua porque eu estava distraída na sala de aula; Achei a punição mais fácil que o olhar que minha mãe me dava, como se me flagrasse brincando com as próprias fezes. Era um olhar difícil de esquecer. Pelo menos os vergões da régua nos dedos desapareciam com o tempo (ATTA, 2013, p. 22).

O romance dá um salto temporal para 1975 e nessa segunda parte são narrados acontecimentos traumáticos para as duas amigas, agora adolescentes. Uma dessas cenas é o estupro sofrido por Sheri e como a amiga Enitan reagiu a tal situação. No começo, a protagonista parece não entender o que está vendo e, por isso, não consegue reagir e ajudar a amiga. Após o abuso, Enitan leva Sheri para casa e auxilia a amiga a livrar-se das roupas sujas. Nesse momento, Enitan percebe que, mesmo sabendo que Sheri é uma vítima, não consegue não culpar a amiga pelo acontecido. Ao repensar os acontecimentos, vários ‘e se’ começam a passar pela cabeça de Enitan: e se ela não tivesse fumado maconha; e se ela não tivesse bebido demais; e se elas tivessem ido embora mais cedo nada teria acontecido... Apesar de Enitan ser a amiga que, desde muito cedo, já pensava de forma progressista, por exemplo, ser a primeira mulher a se tornar presidente na Nigéria, ou abandonar o futuro marido caso ele a tratasse mal, nesse momento ela percebe que culpa a amiga pelo estupro.

Sim eu estava culpando-a. Se ela não tivesse fumado maconha, isso não teria acontecido. Se não tivesse ficado tanto tempo na festa, isso certamente não teria acontecido. Meninas más e travessas acabam sendo estupradas. Nós todas sabíamos disso. Meninas soltas, meninas atiradas, meninas avançadas. Rindo com meninos, seguindo-os, pensando que era um deles. Senti o cheiro de sêmen no corpo dela, e meu estômago ficou embrulhado. Tudo por culpa dela (ATTA, 2013, p. 73).

As duas primeiras partes contam os acontecimentos da infância e da adolescência e mostram ao leitor como as meninas na Nigéria são preparadas para serem boas esposas e despreparadas para enfrentar o mundo e terem opiniões próprias. É a partir do episódio do estupro que vemos como as duas amigas começam a perceber a si e ao mundo de formas totalmente diferentes.

A terceira parte começa em 1985 e, nesse momento, a protagonista está na Inglaterra. O distanciamento físico faz com que a narradora consiga lançar outro olhar sobre seu país e sobre os costumes que condicionam o corpo feminino como aquele que sempre pertencerá a outro. Na Inglaterra, Enitan também enfrenta problemas com o racismo entre alguns colegas de curso e, apesar de confrontá-los bem, ela percebe como, no ocidente, o corpo negro é considerado diferente e como os ingleses transformaram a vergonha da escravização em

condescendência. É na Inglaterra que Enitan descobre sua sexualidade e essa descoberta a faz repensar suas opiniões sobre Sheri. Nesse período, alguns pensamentos sobre si, sobre a amiga e, principalmente, sobre seu país parecem se transformar. Durante sua estadia na Inglaterra, a situação política da Nigéria se deteriora ainda mais e outro golpe de Estado acontece, depondo o governo civil. Talvez por estar distante de seu país, naquele ínterim a visão de Enitan sobre a situação política da Nigéria é muito baseada na opinião pública inglesa, o que não reflete o que está acontecendo, de fato, no país. A narradora parece preocupada em apresentar um detalhado mapa do contexto político da Nigéria e como os diversos golpes dão suporte para a corrupção e a impunidade dos militares.

Depois as notícias começaram a chegar: chicotadas naqueles que furavam filas de ônibus, leves castigos físicos para os funcionários do governo que chegavam tarde no trabalho; um dia de faxina compulsória em casa; tribunais militares para ex-políticos; Decreto Dois, segundo o qual os jornalistas podiam ser presos por publicarem quaisquer informações sobre autoridades públicas. Meu pai insistia para eu voltar, mas eu disse que nunca mais queria ir à Nigéria (ATTA, 2013, p. 87).

A última parte do romance é também a mais longa e começa a partir de 1995. Nesse período, a protagonista já é adulta e vive uma relação conturbada com a mãe, agora uma fanática religiosa. Enitan, mesmo com a reprovação dos pais, casa-se com Niyi, um homem sem muitas qualidades e que parece não a amar. No começo, a relação mostra-se fadada ao fim, pois o marido tenta de forma silenciosa subjugar-lá e colocá-la no lugar de esposa e dona de casa, enquanto Enitan busca sua independência financeira e profissional. Contudo, apesar dessa batalha silenciosa, a relação segue mesmo que conturbada. A narrativa avança e Enitan engravida duas vezes, mas, nas duas, a gravidez não vai adiante. O medo de carregar o estigma da mulher estéril começa a deixar Enitan angustiada e, finalmente, aos trinta anos, ela consegue engravidar. Entretanto, essa gestação, diferentemente das outras, é considerada de risco. Por essa razão, a protagonista vê-se obrigada a abandonar o emprego e, mesmo não sendo considerada pobre, a vida fica mais difícil, pois o governo passa por mais um período autoritário e a cidade de Lagos vive a turbulência das constantes faltas de água e de gás e várias doenças começam a atacar parte da população. A tensão política na Nigéria chega ao seu ápice quando o pai da protagonista desaparece sem que ninguém saiba de seu paradeiro, até que Enitan descobre que ele fora preso pelo regime autoritário que vigora no país.

Falaram sobre o desaparecimento do meu pai como o povo de Lagos falava da morte. De início fizeram as perguntas usuais. Como? O que? Quando? Depois veio a resignação. Meu sogro começou a citar outras pessoas detidas, jornalistas, advogados, um líder socialista (ATTA, 2013, p. 236).

Na última parte, a narrativa é, em grande medida, consumida pelas preocupações da narradora com o cenário político da Nigéria e, talvez, por esse motivo, surjam lacunas na narrativa, pois a composição das personagens parece perder espaço diante dos relatos históricos. Em alguns momentos fica evidente o distanciamento entre a narrativa do cenário político e a narrativa da vida dos sujeitos e o leitor permanece esperando explicações que não são narradas. A protagonista e narradora demonstra estar confusa em relação ao casamento, à maternidade e ao papel feminino na emancipação política do país. Conquanto haja ausências percebidas no último capítulo, esse é um romance poderoso e instigante, no qual as subjetividades das figuras femininas refletem o próprio caos que é a Nigéria naquele momento.

4.3.3. O corpo escrito e a escrita do corpo em *Tudo de bom vai acontecer*

Tudo de bom vai acontecer é um romance em que podemos perceber várias representações do corpo. Aqui, analiso a perspectiva física que é interseccionalizada por gênero, raça e classe. Há, também, o corpo político que engendra a narrativa e os personagens, dando espaço para uma narrativa epistemologicamente insubmissa. E, por fim, analiso o corpo como outro lugar estético e como o ideal da brancura afeta a mulheridade das personagens. O primeiro corpo ao qual o leitor tem contato é o da narrativa, enquanto corpo simbólico, da mulher negra e em diáspora que escreve e, ao fazê-lo, consegue descentrar vários imaginários coletivos sobre o que é ter o corpo negro e feminino na Nigéria. Sefi Atta, na condição de sujeito que escreve, usa a linguagem para ficcionalizar a imagem de um corpo negro dotado de um discurso político capaz de atingir o imaginário social com um impacto que outros discursos, sem o elemento ficcional, talvez não conseguissem. O romance *Tudo de bom vai acontecer* é então um corpo onde há convergência e disputa entre as memórias reais e recentes da Nigéria e a construção ficcional de um discurso questionador, que dessacraliza instituições, como matrimônio, família, maternidade e religião.

Eu via minha mãe regularmente porque não tinha escolha. Calculava minhas respostas e meus silêncios. Quando me lembrava dos maus momentos, parava de pensar neles. Sempre que me sentia muito criticada, sabia que esse sentimento passaria. Eu não retaliava de forma alguma, e não analisava como ou porque agia assim. Para mim, era como pegar frutas frescas de uma cesta cheia de frutas podres (ATTA, 2013, p. 244).

As relações familiares descritas no romance são marcadas de forma conturbada pela tradição e pelos novos costumes nascidos a partir do pós-colonialismo e do contato com o mundo globalizado. A relação de Enitan com a mãe baseia-se, principalmente, no medo. Quando criança, ela não entende a rigidez e a religiosidade extremada da mãe, fato que a faz crescer sendo muito próxima ao pai, homem que sempre fora para ela a representação da inteligência, da simpatia e do carinho. À medida que se torna uma mulher adulta, agora já casada e prestes a se tornar mãe, ela começa a reelaborar a figura do pai, naquele momento desaparecido. Enitan passa a perceber várias opressões de gênero praticadas pelo pai contra sua mãe e contra ela própria. Compreendeu, também, os salários miseráveis que os empregados do escritório de seu pai recebiam e não entendia como um homem que fora preso por lutar por um país mais justo, por uma nova Nigéria, era capaz de tais atitudes. À medida que a figura do pai começa a ser desconstruída, a protagonista também passa a entender que as ações de sua mãe eram também uma forma de existir naquela sociedade.

O corpo narrativo do romance de Sefi Atta é um lugar de memória individual e coletiva e, como tal, é capaz de produzir subjetivações. Isso fica evidente na construção da protagonista do romance, que, apesar de ter sido criada numa família abastada e ser considerada na Nigéria uma nova rica, é a responsável por questionar as estruturas sociais e políticas de seu país ao mesmo tempo em que percebe que a maioria das pessoas à sua volta parecem completamente alienadas. É através do discurso de Enitan que o leitor vislumbra como a Nigéria é um país estratificado socialmente, com pouquíssimos ricos e muitos pobres. Há uma espécie de segregação velada por parte das classes dominante e média. Com tantas divisões sociais e étnicas, ficava cada dia mais difícil construir uma unidade nacional.

Os fulânis eram tradicionalmente criadores de gado, mas os que moravam em Lagos trabalhavam em estábulos ou eram artesãos, vigias noturnos ou vendedores de rua. O povo de Lagos dizia que eles espalhavam tuberculose porque estavam sempre cuspiendo. A elite dos fulânis era composta do tipo de gente que Niyi responsabilizava pela degradação do nosso país, os

vendedores de poder. Eram mulçumanos, influenciados pela cultura árabe, e ricos (ATTA, 2013, p. 265).

O corpo físico é usado na narrativa para demarcar as categorias de gênero, raça e classe. O corpo feminino e negro de Enitan, ao longo de toda a narrativa, é aquele que teima, aquele que fala, aquele que, mesmo na ausência, sente, é um corpo que se sente deslocado socialmente e que tenta escapar dos costumes que institucionalizam as diferenças de gênero, principalmente por meios culturais. Mesmo sem sucesso, a protagonista não desiste, tanto que no romance os personagens verbalizam um ditado muito usado para advertir ou aconselhar os outros contra algo ruim. O título do romance é uma oposição de Enitan ao ditado, que é: “Nada de bom vai lhe acontecer”. Na cena final, Enitan escuta alguém dizer esse ditado e, em um momento de epifania e libertação, ela é tomada por um sentimento de liberdade, pensando exatamente o contrário “Tudo de bom vai acontecer”.

Enitan é a narradora e, em grande parte da narrativa, ela é também a guardiã da memória, da história de seu país e, mesmo que de forma conflituosa, esse corpo que fala é também fruto e vítima da herança de seus antepassados. Ela quase que de forma autobiográfica começa a contar sua vida desde a infância até a fase adulta e nesse contar ela descreve detalhadamente a história política da Nigéria pós-colonial. Fala da divisão étnica e linguística e principalmente em como as tradições africanas, no mundo globalizado, se transformaram em mecanismo de opressão para os corpos femininos.

Ao analisar a personagem Sheri, percebo um corpo que ora é erotizado, ora é disciplinado pela tradição. Sheri é fruto de um lar poligâmico. Perdeu a mãe muito cedo e, conseqüentemente, passava parte de sua infância com a vó e outra parte na casa do pai, com as madrastas e os irmãos. A narradora começa descrevendo o corpo de Sheri como exótico, pois, por ser filha de uma mãe branca, sua pele é mais clara e suas orelhas são mais compridas “como a dos brancos”. Desde muito cedo, Sheri apresenta atitudes que destoam de sua idade e de sua cultura e, talvez, essas atitudes a transformam num corpo erotizado e julgado desde cedo. Ainda criança, ao conversar com a amiga Enitan, ela dizia que, quando crescesse, seria atriz, moraria em Paris e teria muitos fãs, mas não consegue conceber o sonho da amiga em ser presidente “ – Mulheres não são presidentes. Nossos homens não aceitarão isso. Quem irá cozinhar para o seu marido?” (ATTA, 2013, p. 35). Na adolescência, Sheri é vítima de um estupro que gera uma gravidez indesejada, mas ela perde o bebê. O trauma da violência sexual transforma o atrevimento de Sheri em conformação e ela, a partir do trauma, se

transforma em alguém completamente diferente: ela, que sempre pareceu ser tão independente, avançada para seu tempo, agora vivia com um homem mais velho e rico, casado com mais duas esposas. Era agora um corpo disciplinado pela religião mulçumana, pelos traumas e pela busca do sustento dos irmãos mais novos.

Morando com Sheri, aprendi como era a vida de uma garota sustentada por um cara mais velho. Ela limitava o envolvimento nos negócios da família para agradar o brigadeiro. Limpava a casa para mim e para os sobrinhos e sobrinhas que vinham visitá-la. Tirava o pó da casa com trapos e, às vezes, até com os dedos. Ajeitava as almofadas quando se levantava, pegava lanugens do tapete, ouvia as músicas tristes de Barbara Streisand. Durante o resto do tempo, preparava-se para o brigadeiro Hassan – cuidava das unhas, usava perfumes e preparava comidas gostosas (ATTA, 2013, p. 174).

Patricia Hill Collins (2019), ao falar sobre a política sexual para as mulheres negras e como se dão as relações afetivas dessas mulheres, afirma que a sexualidade também pode ser concebida como um sistema opressor e, como tal, assemelha-se às opressões de raça, gênero e classe. Apesar de Collins analisar o contexto norte americano, notamos que, na Nigéria, a exploração, a erotização e o disciplinamento do corpo e da sexualidade das mulheres também constituem um sistema de opressão. Após a chegada do colonizador, o estupro se transformou em uma ferramenta de subordinação, usada pela tradição, e em uma tecnologia de morte, usada pelo homem branco.

O corpo da Mãe de Enitan, em grande parte da narrativa, é descrito como adoecido física e psicologicamente. Um corpo que tem consciência do que é ser mulher na Nigéria e como essa condição, às vezes, obriga-lhes a aceitar uma vida limitada, de escolhas castradas e muitos silenciamentos. No início da narrativa, ela parece outra mulher, mas a morte do filho e o fanatismo religioso levam ao fim do casamento e, como a narradora-protagonista parece ter cristalizado a figura do pai como um bom homem, o leitor é levado, assim como a narradora, a culpar a figura materna. Entretanto, à medida que a protagonista se torna adulta, vai desconstruindo a figura do pai e percebendo que as atitudes dele provocaram o adoecimento da mãe.

Eu não podia tocar meu próprio filho. E por quem eu o tive? Por um homem que saía o tempo todo, como se meu filho não existisse, como se eu não existisse. Dizia que eu não me cuidava mais. Eu não tinha tempo para mim mesma. Dizia que eu vivia com raiva. Era como engolir cacos de vidro.

Não se pode expelir cacos de vidro do corpo. É melhor guardar tudo lá dentro (ATTA, 2013 p. 190).

Grace Ameh representa o corpo censurado, que é impedido de expressar-se, como forma de denunciar as violências sofridas. À Grace é negado o bem precioso da palavra. Historicamente, sabemos que o sequestro da palavra no continente africano, seja ela escrita ou oral, foi uma estratégia colonial muito eficaz, tanto que, até hoje, grande parte dos países do continente usa a língua do colonizador como idioma oficial. Na Nigéria, mesmo nos dias atuais, a retirada da palavra de meninas na parte mulçumana do país se constitui um grande problema. No romance, que em grande parte se passa durante regimes ditatoriais, a censura paira sobre a narrativa, como se tivesse sempre à espreita de algum personagem.

Os censores leram um dos meus textos originais e disseram que meu material era subversivo. Perguntei como uma obra de ficção poderia ser subversiva. Eles me levaram a Shangisha para explicar por que eu havia feito menção a um golpe militar em uma obra de ficção. Eu implorei para sair daquele lugar. O que mais eu podia fazer com os filisteus? Não ia ficar naquele lugar. Pedi que tivessem piedade de mim (ATTA, 2013, p. 255).

O corpo das detentas revela mulheres subalternizadas pela fome, pela violência doméstica e pelo Estado opressor que as abandona em selas miseráveis e sem direito a um julgamento justo. Gayatri Spivak (2014), em *Pode o subalterno falar*, analisa como o corpo feminino é relegado ao lugar de subalternidade por não possuir voz política. É um corpo esquecido que a maioria não se dispõe a escutar, atravessado por uma dupla opressão de gênero e classe imposta pelo patriarcado.

Segunda feira de manhã meu marido morreu. Terça-feira raspavam minha cabeça e disseram que eu tinha que ficar em um quarto sozinha. Nua. Não podia tocar meus filhos. Gêmeos. Gêmeos, que tive por aquela família miserável – disse a mulher, voltando a chorar.

As detentas lhe pediram para ser forte. Ela limpou a garganta e continuou. Disseram que eu não podia ver meus gêmeos. E me deram para beber a água que usaram para lavar o corpo do meu marido, para provar que eu não fizera bruxaria contra ele. Eu disse que era uma secretária-datilografa, formada em 1988e que não ia beber aquela água. Eles falaram que eu tinha matado meu marido.

- Eu não matei meu marido. Eles é que disseram que sim. (ATTA, 2013. p. 295)

É importante ressaltar que há um elemento que liga todas essas representações de corpos físicos: Enitan, Sheri, a Mãe de Enitan, Grace Ameh e as detentas, todas, de alguma forma, resistem. Enitan é a voz contestadora de tudo e todos. Sheri, ainda que sustentada

por um homem mais velho, não suporta as violências dele, rebelando-se e o surrando com uma panela cheia de cozido; a mãe de Enitan, mesmo adoecida psicologicamente, consegue sair de seu casamento infeliz, conseguindo inclusive transformar seu fanatismo religioso em revolta; Grace Ameh é outro corpo que, sendo diariamente vigiado e perseguido pelos militares, não desiste de continuar escrevendo, pois sabe que a palavra é sua maior arma. As detentas, ainda que na ausência de tudo e todos, conseguem amparar umas às outras. Resistindo cada uma à sua maneira elas subvertem o *status quo* e seguem vivendo.

A partir de agora, abordaremos o corpo da mulher negra nigeriana numa perspectiva mais fenomenológica, que denomino como o corpo do lugar estético. Um corpo que, aqui, não será refletido no espelho narcísico, mas sim no espelho do abebé de Òsùn. Na cultura iorubá, há uma cosmopercepção em que o corpo físico está diretamente ligado a outra dimensão, a outros corpos de seres que transitam entre o òrun e o àyé. Essa ligação estabelece uma identidade coletiva muito importante para os iorubás, pois, para eles, essa confluência de corpos é também uma forma de perpetuar memória.

Ao instituir uma identidade coletiva onde todo ser é acompanhado por seu òrìsà, os iorubás nos dão operadores para pensar outras epistemologias, outros sistemas éticos e outras estéticas. A cultura ocidental, a partir do colonialismo, transformou o corpo branco em modelo e a brancura passou a ser tratada como a estética hegemônica. Assim, a pele branca, os cabelos louros e os olhos azuis passaram a ser sinônimo de beleza e bondade. Oyèrónké Oyěwùmí (2020), em seu texto *O fardo da mulher branca: mulheres africanas no discurso ocidental feminista*, analisa como mulheres africanas são retratadas no discurso feminino ocidental. “Literalmente, a imagem não só constrói a mulher, a imagem torna-se mulher. É esta dominação discursiva do Ocidente que ponho em questão” (OYĚWÙMÍ, 2020, p. 3).

Cida Bento (2002) criou o termo “pacto narcísico da branquitude” para ilustrar como a população negra no mundo é impactada com os acordos subjetivos ou firmados pela branquitude para sua autoproteção e manutenção de seus privilégios. Pensado esse pacto, uma das muitas heranças coloniais, podemos dizer que o corpo e a estética negra, desde o colonialismo, são subjetivados a partir de imagens que não correspondem àquilo que ele vê refletido no espelho. Dessa forma, sua estética passa a ser retaliada pela cor da pele.

Em um dos capítulos anteriores, tratamos da ontologia negra e precisamos lembrar que o Ser é também aquilo que aparece. Nesse sentido, a aparência também determina nossa forma de Ser no mundo. No mito de Narciso, quando vê o reflexo de seu rosto na água, ele

deseja a si mesmo, um desejo que o encaminha para a morte. Seu reflexo o fascina de tal maneira que cria a ilusão do outro que, na verdade, é ele mesmo. O refletido e o reflexo passam a formar um todo. É a partir dessa experiência narcísica que o pacto da branquitude se firma e o sujeito branco passa a encarar o outro branco como seu reflexo. Mas, nesse processo refletivo, como ficam os corpos negros?

É na tentativa de responder a essa pergunta que lanço mão de outro espelho pertencente a outra mitologia. O abebé está ligado à figura da òrìsà Òsùn e é importante lembrar que para ela, diferentemente do espelho narcísico, o abebá é usado principalmente para refletir os perigos que há por trás de si. Nessa perspectiva, em vez de refletir a morte, o abebé protege o corpo feminino, livrando-o da morte e emancipando tal corpo. Òsùn, uma mulher negra que segura um abebé, é a possibilidade dos corpos negros contemplarem a si a partir de uma estética distinta da ocidental imposta pelo espelho narcísico. O espelho de Òsùn é, também, um instrumento que os corpos pretos têm para contemplar sua beleza e mais que a contemplação do belo, ele é um instrumento estratégico que pode revelar quem é o opressor. Todos os itans sobre Òsùn contém epistemologias insurgentes e descrevem uma òrìsà insubmissa que transgride o que está posto para ela.

No romance *tudo de bom vai acontecer*, vemos como o ideal narcísico afeta a subjetividades das personagens. Enitan, desde criança, descreve sua aparência de forma depreciativa. Como vê a si como alguém que não possui a beleza, ela acredita tanto nisso que aceita se casar com um homem medíocre por conceber que não conseguiria alguém melhor. Mas, se a protagonista vê seu reflexo como alguém indesejável, ela também tem consciência de seu corpo e de sua potência enquanto mulher, tanto que não se submete a ninguém. Sheri é o oposto de Enitan: uma mulher que tem consciência de sua beleza e sabe como usá-la para conseguir o que quer. Mas Sheri, ao contrário de Enitan, parece ainda não ter consciência de sua potência feminina, por isso, em vários momentos, acaba se submetendo a várias opressões. Enitan, ao conversar com a amiga sobre o episódio do estupro, silenciosamente agradece por não ser bonita, pois, segundo ela, a beleza faz com que os homens acreditem que podem tratar as mulheres mal. Nesse trecho, fica claro que Enitan estava mirando-se no espelho narcísico onde a beleza é meio e fim, porém, ao longo na narrativa, a perspectiva muda e a protagonista passa a mirar-se no abebé de Òsùn e, ao fazê-lo, ela passa a aceitar a si e ao outro como cada um é.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

ou Um Porto sobre as Águas

Jornada
Mesmo chegado ao fim da viagem,
jamais senti que tinha chegado.
Peguei a estrada lentamente
a subir a encosta das perguntas,
e que me leva
inclusive a descer à terra
que conduz a casa. Sei
que a minha carne
está claramente mordiscada,
perdida
para o perturbado peixe
entre as vagas sussurrantes –
deixei-os para trás em minha rota
Wole Soyinka
Tradução: Marie Antoinette



Depois de uma longa travessia, aportar, onde quer que seja, é, ao mesmo tempo, uma angústia e um alívio. Angústia porque concluir tantas travessias gera um sentimento de apego ao próprio caminho e de incerteza sobre as novas jornadas. Alívio porque, ao finalizar, você pode olhar para os caminhos e contemplar tudo que foi trilhado e, se a travessia foi bem sucedida, sabe que cumpriu o que havia pensado antes de começar a jornada. Comecei essa trajetória escrita pedindo licença e agora finalizo agradecendo a permissão de me tornar palavra, gratificando aos meus ancestrais por todos os sopros teóricos sussurrados ao pé do ouvido nas horas mais inusitadas. Agradeço, portanto, aos que caminharam comigo e me guiaram pelos bons caminhos.

Comecei essa tese explicando a escolha dos caminhos e, logo na introdução, deixei claro que, para atingir os objetivos, precisaria dialogar com conhecimentos ainda não muito explorados na academia, um conhecimento ancestral que possibilitou, ao longo da história, a criação de tecnologias sociais que ajudaram o povo negro a resistir ao apagamento. Com efeito, mergulhei na leituras de itans e orikis para, a partir deles, agenciar velhas teorias a partir de novos olhares. Ao pensar o Ser, o corpo e a escrita negra por meio de outros atravessamentos, distantes da escravização e do racismo, pude, em meu texto, desconstruir o imaginário coletivo centrado na inferioridade do negro, um imaginário que, até hoje, gera nos corpos negros o auto-desprezo e a autodegradação, perpetuando a colonialidade do Ser. A colonialidade, de fato, colocou em xeque a inteligência, a beleza e o potencial dos sujeitos negros, fazendo com que se vissem – e se vejam – paralisados e aprisionados nesse lugar imaginário operado pela brancura, onde o corpo negro sinta uma necessidade constante de aprovação por parte dos brancos com quem convive. Essa é também uma estratégia que a colonialidade opera para desmobilizar das lutas negras.

Minha pesquisa se ancorou na escrita de três mulheres negras nigerianas para pensar o Ser, o saber e o corpo negro. Delimitei a pesquisa a partir dos romances *Tudo de bom vai acontecer* de Sefi Atta, *Americanah* de Chimamanda Ngozie Adichie e *As alegrias da maternidade* de Buchi Emecheta. Foi a partir desses três romances que naveguei ora lançando um olhar analítico mais amplo sobre o continente, ora fazendo uma análise mais restrita sobre a Nigéria e suas problemáticas. As personagens compostas pelas três romancistas nos serviram de ponte entre a análise ficcional e as análises sociais e históricas dos fatos.

A tese foi estruturada a partir de várias travessias e a primeira delas foi a memorial, por meio da qual evocamos a presença do senhor dos caminhos e utilizamos suas encruzilhadas como estratégia metodológica para pensar uma memória ancestral que existe a partir de um tempo espiralar. Essa memória ancestral é uma agência que permite ao corpo negro (re)sentir o que fora esquecido, desfazendo, assim, voltas em torno da árvore do esquecimento apresentada a partir do poema Banzo de Cleber Menezes. É nesse espiral das voltas no entorno de uma árvore que, entre memória e esquecimentos, proponho a libertação de um Ser negro aprisionado, um Ser que navega entre as águas doces e salgadas, que ora precisou ser água turva, cheia de mistérios e encantos; ora precisou ser água cristalina para que as palavras flutuassem até a superfície dos textos analisados e revelassem a experiência estética vivida pelo eu ficcional e experienciada pelo eu-autor.

Os textos ficcionais de Sefi Atta, Chimamanda e Emecheta me revelaram personagens que evocam a verdade de si a partir das suas próprias histórias e dos seus territórios para alcançarem o leitor e, com isso, possibilitar a reconstrução da alteridade do Eu feminino. Esse processo de reconstrução da alteridade através da escrita ficcional pode ser lido como possibilidade de aquilombamento literário, ou seja, um projeto que, além de ficcional, é político e coletivo e, talvez por isso, permitiu-me problematizar a identidade negra enquanto identidade em eterno devir. Uma escrita, pois, na qual repousa um Ser em devir que antes de começar sua travessia náutica deu sete voltas na árvore do esquecimento (ou talvez da lembrança) como forma de resistir a todas as perversidades impostas pela colonialidade. Uma escrita literária, enfim, que revela uma preocupação com a construção de uma nigerianidade e de uma identidade nacional.

A Nigéria é o sétimo país mais populoso do mundo e o primeiro da África. Sua economia está principalmente ligada à produção de petróleo e, hoje, o país figura entre os maiores produtores do mundo. Os três romances analisados têm a Nigéria como cenário e direta e indiretamente abordam temas relacionados aos problemas enfrentados pelo país desde pós-colonialismo, como o nacionalismo e questões tribais e religiosas. Em *As alegrias da maternidade*, Emecheta ficcionaliza a presença dos ingleses, que colonizaram o país pelos primeiros sessenta anos do século passado e governaram mais de 250 tribos, às vezes, jogando umas contra as outras e utilizando a estratégia de dividir para governar. No romance *Tudo de bom vai acontecer*, Sefi Atta escreve a partir de um pós-independência onde o tribalismo vigora em praticamente todo território nacional. Fica evidente, com isso, que

alguns personagens guardam laços identitários e de fidelidade mais em relação às suas etnias do que para com o Estado nigeriano. Já Chimamanda constrói uma narrativa que aborda o desmoronamento das instituições tradicionais diante das forças de modernização. Essas três nigerianas conseguem ficcionalizar, cada uma à sua maneira, o sentido profundo do movimento contra-colonial, pois são sujeitos de uma Nigéria já descolonizada, que experienciaram a diáspora e retornaram para escrever retratando o local e o não-local, uma escrita que é atravessada pelo olhar-fêmea e que, apesar de estar em eterna negociação, não abandona ou mascara as tradições.

Busquei aprofundar a discussão sobre o tempo ancestral consciente de que o tempo cronológico e cartesiano seria insuficiente para analisar as cosmogonias escolhidas como operadores conceituais, sendo elas: a cosmogonia de Èsù, a cosmogonia de Ògùn, a cosmogonia de Íyemoja, a cosmogonia Òsùn e a cosmogonia de Osáàla. Foi também o tempo espiralar que permitiu o meu distanciamento das epistemes já consagradas pelo europeu.

Ainda no primeiro capítulo, sob a presença exúlica do menino brincante que come primeiro e que tem fome de conhecer o mundo, lancei-me para pensar o lugar das lembranças para os corpos negros dentro e fora do continente africano. Durante a análise dos textos teóricos e literários, deparei-me com escritas negras que desobedecem a linearidade do tempo ocidental e nos apresentam outras possibilidades temporais, escritas que, assim como os caminhos de Èsù, começam e terminam no centro da encruzilhada, ou, se pensarmos na escrita como travessia das águas, poderíamos dizer que são escritas que nascem e desaguam em si mesmas.

Segundo a cosmogonia nagô, no Brasil Èsù é conhecido como Elegbara (a força do princípio universal dinâmico do mundo) e Bará (a força singular-universal que anima cada corpo). Ele fala com a voz e com o corpo ao mesmo tempo e, por ser puro movimento, Èsù dança e esse movimento, de alguma forma, está presente nos três romances. Está presente, inclusive, nos deslocamentos de Ifemelu no romance *Americanah*, pois a personagem está sempre em movimento: mesmo quando está na disporá estadunidense ela continua a se deslocar de um lugar para o outro. Ifemelu também é corpo que fala como narradora e como alter ego da autora. Já no romance *As alegrias da maternidade*, quem detém o movimento é Nnu Ego: ela move a narrativa através de um corpo coletivo compartilhado por ela e sua chi, corpo esse coletivo que faz de Nnu Ego uma voz dividida entre a tradição e o modelo de maternidade que apaga a figura da mãe e a voz narradora irônica, afiada e atenta a todas as

injustiças às quais seu corpo feminino é submetido. Sefi Atta, no romance *Tudo de bom vai acontecer*, nas cenas finais do romance, descreve Enitan, a narradora e protagonista, exatamente em um cruzamento, que começa a dançar uma música iorubá no ritmo palongo⁹⁶.

- “Nunca dance o palongo, pois ele pode te enlouquecer”.

Eu o ouvi. Dancei o palongo sem pensar na minha sanidade mental, nem no meu bom senso. Acrescentei uns passos estrangeiros para desorientar os passageiros: flamenco, canção, dança irlandesa. Nada podia tirar minha alegria. O sol me enviava sua benção. Meu suor me batizava. (Atta, 2013. p. 366)

Enitan dança no cruzamento para saudar o novo. Ela também se põe em movimento como revolta aos olhares censuradores. Em seu dançar exílico, ela finalmente aceita que a vida é movimento. Os corpos das protagonistas estão inscritos, por conseguinte, no tempo espiralar, transformados em linguagem e chegam ao leitor como narrativa literária. Na concepção iorubá, o corpo é animado por Èsù e do movimento torna-se palavra, a um só tempo emissor e receptor igualmente a Èsù, o corpo é fluxo e, por isso, consegue atravessar e ser atravessado por todos os movimentos do mundo. No caso dos três romances, esse fluxo de atravessar tudo e permitir que tudo os atravesse acontece através da diáspora. No tempo cronológico e linear os corpos considerados dissidentes são severamente censurados, sobretudo quando se fala do corpo feminino negro. Já no tempo espiralar, esses corpos são animados pela potência do matriarcado.

Depois de navegar pelo tempo e pela memória, comecei uma travessia conceitual apresentando outras possibilidades epistemológicas através das figuras dos òrìsàs. Ocorre que, antes de chegar a essas outras epistemes, foi necessário historicizar a produção de conhecimento no continente africano para demonstrar que muito do que fora produzido como ciência no ocidente descende de conhecimentos e tradições milenares na África. Sociedades como a desenvolvida no antigo Kemet produziram uma sofisticada estrutura de pensamento, como afirma Moraes (2019).

As leituras tradicionais insistem em uma imagem do Egito perverso, despótico, em que o faraó escravizava o povo, logo não havia experimentado a liberdade. Portanto, por serem privados da liberdade, também não poderiam possuir um pensamento filosófico devido à incapacidade de abstração, uma vez que seria uma sociedade completamente

⁹⁶ Dentro da narrativa é descrito como um ritmo da cultura iorubá capaz de enlouquecer aquele que decide dançá-lo.

submissa, religiosa e teocrática, não conseguindo alcançar um pensamento racional desprovido de mitos (MORAES, 2019. p. 04).

Percorri uma longa travessia conceitual, conjurando nomes de pensadores negros que em suas pesquisas têm denunciado o epistemicídio sistemático que os povos africanos sofreram devido aos processos de colonização impetrada pelos europeus. Ainda durante esse capítulo, utilizei dois dispositivos teóricos importantíssimos, sendo eles o decolonialismo, como uma teoria preocupada em denunciar as pilhagens epistêmicas do ocidente, e a afrocentricidade, que, segundo Asante (2009), seria um sistema de pensamentos e práticas africanas que contemplam os africanos como sujeitos que produzem cultura e podem agir orientados por suas próprias concepções de mundo, crenças e valores. Esses dois dispositivos foram, para mim, mais que teorias norteadoras, pois a partir deles consegui traçar uma crítica à dominação cultural, econômica e política diante da hegemonia eurocêntrica, além de terem me ajudado deslocamento psicológico comprometido com o continente africano.

Conjurei, nessa travessia, a presença de Ògùn e Osààla, sendo que no texto o primeiro é evocado como uma episteme, já que para a cultura igbo e iorubá este òrìsá é considerado o senhor do conhecimento. Evoquei também Osààla, o senhor da criação, como a representação do devir, ele que se transmuta em três faces distintas e interligadas é para essa análise a representação pluriversal do Ser negro no mundo.

A última travessia é a ficcional, em que abordo a palavra inventiva de três mulheres negras como lugar onde repousa um devir negro. Nesse capítulo, conceitos como identidade, alteridade, feminismo negro, diáspora e corpo são abordados a partir dos romances *Tudo de bom vai acontecer*, *Americanah* e *As alegrias da maternidade*. Compreender o corpo-palavra das três autoras escolhidas a partir das experiências de travessia nos ajudou a pensar como o Ser é também fruto da memória, da ancestralidade e da lembrança e como ele se projeta na palavra, na oralidade, na performance e na experiência. Os três romances, mesmo narrados conforme o que chamamos de contemporaneidade, permitem que o passado caminhe pelas frestas e uma leitura mais atenta revela vários intertextos relacionados à história da Nigéria e a outros textos de autores nigerianos renomados. Desta maneira, quando o corpo-palavra faz a travessia, apesar da colonialidade do Ser, ele se reconstrói e o que era só corpo passa a ser reivindicado como um assentamento coletivo de memórias e como um agenciamento de saberes ancestrais como forma de conhecer o mundo.

Durante a pesquisa, encontrei pouquíssimas histórias da literatura nigeriana e nelas percebi que o estudo das literaturas africanas é estruturado sobre pilares epistemológicos nos quais as temporalidades circulares ou de espaços/tempo que se interpenetram não são considerados como formas legítimas de ver o mundo. No caso das produções nigerianas, há uma preocupação de alguns historiadores em construir uma linha histórica focada em territórios materiais, cartografados, valorizando as narrativas que privilegiam a construção da história da nação e, às vezes, desprezando espaços imaginados, flutuantes, nômades, híbridos ligados a uma Nigéria que existiu antes do contato com o europeu. Os romances *As alegrias da maternidade*, *Tudo de bom vai acontecer* e *Americanah* carregam dois elementos importantes que parecem ser fundantes em suas prosas. O primeiro elemento é o protagonismo da figura feminina, pois a maioria dos romances produzidos pelas três autoras mencionadas são narrados por vozes femininas. O segundo elemento é a preocupação em ficcionalizar a partir de elementos locais, considerando os traços nacionais, mas sem esquecer que a diáspora hoje também é parte importante do continente e, por conseguinte, da Nigéria.

Em minha pesquisa procurei analisar os romances a partir de um olhar estético e crítico que ultrapassasse a lógica binária de oposição entre sociedade tradicional e modernidade colonial, privilegiando situar os romances a partir das especificidades sociais, políticas e culturais que cada um apresenta. As três autoras, ao criarem suas personagens, conseguem fazer o que Viveiros de Castro (2015) situa na dimensão teórica da virada, ou seja, conseguem reconfigurar os conceitos de tradição e modernidade e reposicionar a experiência africana para além de uma mera resposta ao colonialismo. A partir de autores como Deleuze, Guattari e Viveiros de Castro, ao compor minhas análises, pude perceber a necessidade de uma virada crítica e conceitual que consiga emancipar as literaturas africanas de epistemologias essencialistas que privilegiam agenciamentos políticos de experiências culturais ancoradas no tempo cronológico, no espaço geográfico e numa história única.

Os três romances também demonstram, alguns em maior grau, uma preocupação em visibilizar a ideia de construção da nação nigeriana assolada por longas guerras e que vive as consequências dos sucessivos golpes militares numa Nigéria pós-colonial. As autoras, ao narrarem a partir de um olhar feminino e uma perspectiva negro-feminista, inevitavelmente também apresentam ao leitor toda uma gramática da violência, que ora aparece ligada à ao peso da tradição sobre os corpos femininos, ora ligada aos valores coloniais também

imputados a esses corpos. Entretanto, há de se ressaltar que os olhares das autoras lançados sobre os corpos femininos são diferenciados, uma vez que não há preocupação em erotizar o corpo feminino e nos três romances percebemos que a apropriação do corpo passa também pela violação. Assim, podemos afirmar que a forte presença de femininas ajuda a desconstruir modelos epistemológicos androcêntricos que sustentam a hermenêutica textual ocidental. A escrita dessas três autoras nigerianas, através da marcante e constante presença feminina, subverte o modelo canônico e a periodização eurocentrada que, por muito tempo, silenciou as vozes femininas, colocando-as em um lugar de não-sujeito e relegadas ao não-ser de corpos objetificados e marginalizados. É importante ressaltar que a abordagem dada aos corpos femininos dentro dos três romances é uma forma de validar e empoderar a palavra elaborada por mulheres negras. Uma escrita que, às vezes, performa-se na afetividade para dizer o indizível da experiência de ser mulher em um mundo ainda dominado pela masculinidade. As narradoras de Buchi Emecheta e Sefi Atta conseguem a simpatia do leitor ao deixarem transparecer, ao longo dos romances, rasuras de suas subjetividades fundadas num entre-tempo.

Nas narrativas de Sefi Atta, Buchi Emecheta e Chimamanda Adichie os corpos de mulheres negras aparecem como eixo estruturante das narrativas. As autoras apresentam uma Nigéria que cresceu e prosperou sustentada pela potência feminina. A captação sensível das autoras compreende aspectos da contemporaneidade, denunciando a violência institucionalizada, a injustiça e a hipocrisia de valores debruçados sobre interesses hegemônicos. Dentro das narrativas, são esses corpos femininos que irão subverter toda a lógica do pensamento colonial, seja questionando a ordem política vigente, seja construindo reportório simbólico que leve em consideração as relações de poder quando se trata de gênero e raça ou mesmo re-elaborando as significações sobre a realidade em que vivem. Em relação à escrita de Chimamanda no romance *Americanah*, percebemos que a autora costura os fatos ficcionais a histórias transnacionais, que viajam do continente africano ao americano, fazendo críticas nada sutis sobre às problemáticas da imigração no continente americano e sobre a luta feminina. Ou seja, nos romances das três autoras, a mulher detém a palavra e o Ser repousa nessa palavra.

Dentro do texto, a apresentação das figuras dos òrìsàs visou alcançar outros instrumentos operacionais para pensar categorias como tempo, espaço, corpo. Os mitos de Òsùn e Ìyemoja nos ajudaram a fundamentar a análise sobre como para muitas culturas

africanas, inclusive na Nigéria, o feminino agrega papéis e poderes múltiplos, gerando sociedades, por vezes, exclusivamente matripotentes. As três autoras parecem escrever a partir de um lugar que o feminismo ocidental não conseguiu acessar, um lugar onde o feminino, antes de passar pelo gênero passa pela etnia, pela classe e pela nacionalidade. Os textos de Oyèrónkẹ Oyěwùmí, já mencionada acima, foram importantes para ampliar a minha ideia sobre gênero. Segundo ela, na sociedade iorubá, do sudoeste da Nigéria, a família está organizada a partir da senioridade e não a partir do gênero como acontece no ocidente.

As três autoras privilegiam a caracterização das personagens. Nos três romances analisados, cada personagem carrega um traço escrito, uma espécie de personalidade que perdura por toda a narração. Outro ponto semelhante nos três romances é a utilização de *flashbacks* e saltos narrativos. Essa estratégia parece dar uma carga de autenticidade aos personagens fictícios, que ao mesmo tempo que aparecem envoltos dentro do tempo da narrativa, também estão mergulhados em representações realistas da sociedade nigeriana contemporânea.

Essa tese percorreu longas travessias na tentativa de repensar o saber, o ser e o corpo dentro dos romances de Buchi Emecheta, Sefi Atta e Chimamanda Ngozie Adichi. Ocorre que, para se repensar algo, é preciso encontrar outros caminhos que nos levem a conhecer, por isso o saber, o ser e o corpo aqui nesta escrita foram capturados pelos agenciamentos das epistemologias de alguns òrìsàs que evidenciam outras formas de pensar. Ao capturar esses agenciamentos, ficou evidente que a aniquilação do Ser negro foi só mais umas das muitas invenções do colonialismo: o Devir negro nunca deixou de existir na cultura, nas tradições, na oralidade e na escrita dos sujeitos africanos e a escrita de mulheres negras nigerianas figura como lugar onde esse Devir repousa e se relaciona com identidades diversas. Essa escrita de mulheres negras, além de assentar o Devir negro, também elabora subjetividades de sujeitos periféricos femininos que questionam a colonialidade do ser disfarçada sob a forma hetero-patriarcal. Fica evidente, portanto, a potência do discurso dessas três autoras nigerianas como forma de combate à colonialidade do ser, pois, se consideramos a colonialidade do ser um veneno, essas narrativas podem ser lidas como um antídoto para os efeitos da colonialidade nas experiências vividas.

O EPILOGO DO CORPO- PALAVRA:
Um ebó para Chimamanda Adichie,
Sefi Atta e Buchi Emecheta

eIlê T'Aiyo
Minha Alma tem
a profundidade oblíqua das Águas,
este pretume espelhado
que engana o céu,
esta morada de bichos estranhos
todos feitos de breu.
Aquietada, a Água imita o chão
e sinto que posso caminhar
na face luminosa de seu mistério.
Livia Natália



Mais uma vez me encontro na encruzilhada: eu não estou só, três mulheres me acompanham, cada uma em seu caminho. Elas carregam algo em suas mãos, mas não sei dizer bem o que é. Elas, de alguma forma, parecem me conhecer e, mesmo sem dizer uma só palavra, eu também, de algum modo as reconheço. Em silêncio elas se encaminham ao centro da encruzilhada e me entregam, cada uma a sua vez, aquilo que estava em suas mãos. Ao receber, eu percebo que são livros, então pergunto a elas o que devo fazer com cada um deles. Elas riem entre si e a mais velha das três me diz que na hora certa eu saberei.

Distraio-me folheando os livros e, sem que eu perceba, as três mulheres desaparecem. Sem entender muito bem o que acabara de acontecer, eu escolho um dos caminhos e me ponho calmamente a caminhar lendo o livro da mulher mais velha. É uma narrativa forte, envolvente e, ao mesmo tempo triste. Em alguns momentos a leitura exige que eu diminua o passo e sinto que, além de lentos, meus passos estão mais pesados. Termina a narrativa sentindo o peso de tudo que a mulher mais velha me contou. Vejo que o livro já não é mais o mesmo. Minhas mãos e minhas lágrimas o transformaram em outra coisa. Procuro em suas páginas pelas palavras que me acompanharam durante a caminhada, mas elas não estão mais lá. Procuro por todos os lados e não consigo encontrá-las.

Em minha ânsia por encontrar as palavras da mulher mais velha, eu não percebo que já não estou mais no mesmo caminho. Compreendendo que não havia mais como retornar ao primeiro caminho, eu escolho outro livro e, novamente, ponho-me a caminhar, agora acompanhada da mulher do meio. As palavras dela parecem tornar meu corpo mais leve. Em alguns momentos sinto como se ela própria sussurrasse as palavras aos meus ouvidos. Sua narrativa me comove e me toca em um lugar diferente de onde as palavras da mulher mais velha me tocaram. Ao terminar a narrativa, vejo que a tristeza trazida pelas palavras da mais velha já não existe mais. As palavras da mulher do meio me fazem querer gritar, dançar e abraçar a mim mesma como um ato de perdão e de gratidão. Enquanto me abraço, percebo as palavras do livro sendo levadas pelo vento, cada uma parece um pequeno pássaro que enfim alcançou a liberdade tão desejada.

Resta-me, agora, mais um caminho e mais um livro. É o livro da mulher mais nova que era uma, mas ao sorrir parecia tantas, inclusive eu. Começo a ler as palavras da mulher mais nova e percebo que pelo caminho há muitas outras pegadas e isso parece que, de alguma maneira, tranquiliza-me. Leio a mulher mais nova sem esquecer as palavras das duas primeiras e, para acompanhar minhas lembranças, uma fina e refrescante chuva começa a

cair. Procuro um abrigo e dou-me conta de que não há o que temer: os pingos de chuva desviam do livro e posso continuar minha leitura tranquilamente. A mulher mais nova escreve de uma forma diferente, pois parece que escreveu cada palavra para mim, como se já nos conhecêssemos. Termino a narrativa como alguém que acabou de conversar com uma irmã, com uma sensação de intimidade com a mulher mais nova. Assim como as das outras, as palavras da mulher mais nova também desaparecem, parecem ter se transformado nas gotas de chuva que antes desviavam do livro.

Ao fim do último livro, sou novamente lançada ao centro da encruzilhada e, ao retornar ao centro, vejo novamente as três mulheres, mas agora elas estão comigo no centro da encruzilhada. Eu olho para os caminhos e vejo que no primeiro deles as palavras que tanto procurei haviam se transformado em sementes que agora começavam a germinar. As palavras da mulher mais nova, ao se tornarem chuva, ajudaram no processo de germinação das palavras da mulher mais velha. No segundo caminho, as palavras-pássaro se alimentam de algumas sementes-palavras e usam o broto como uma espécie de refúgio. No terceiro caminho, a água da chuva se transformou num belo rio que nunca poderá ser represado.

No centro da encruzilhada, eu olho para cada uma das três mulheres e agradeço por me acompanharem em minhas jornadas e também por cada palavra escrita e transformada. Silenciosamente, eu faço uma prece pra cada uma delas, pedindo-as que nunca deixem de palavrear a vida, pedindo também que cada palavra delas seja sempre um elemento de transformação no mundo. Peço, ainda, que todos tenham oportunidade de trilhar os caminhos escritos dessas três mulheres e que suas palavras nunca se submetam a nada ou a ninguém – que possam tocar quem as lê e que a tristeza necessária escrita pela mulher mais velha possa alcançar outras leitoras como eu e transformá-las como me transformaram.

Após a minha prece, eu vejo as três mulheres agora de mãos dadas. Elas me apontam um novo caminho, diferente dos três primeiros. Elas sentem o meu medo de recomeçar a caminhar e pegam as minhas mãos, começando a caminhar junto comigo. Ao longo desse caminho, há muitas outras mulheres negras, algumas eu reconheço, outras nunca havia visto. Elas têm algo em comum: todas carregam um livro em suas mãos e sorriem para mim como se os ofertassem. Eu sigo caminhando com passos leves, agora sem medo, certa de que ainda há muitos caminhos a serem trilhados.

REFERÊNCIAS

ACHEBE, Chinua. **O mundo se despedaça**. Tradução Vera Queiroz da Costa Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ADICHIE. Chimamanda Ngozi. **Hibisco roxo**. Tradução Júlia Romeu. – São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ADICHIE. Chimamanda Ngozi. **Americanah**. Tradução Júlia Romeu. – São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AKOTIRENE, Carla. Osun é fundamento epistemológico: um diálogo com Oyèronké Oyèwúmi. **Carta Capital**. São Paulo. Ed. Domingo, 27 de setembro de 2020. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/opiniaosun-e-fundamento-epistemologico-um-dialogo-com-oyeronke-oyewumi/>. Acesso: 20/09/2020.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na Casa de Meu Pai: a África na Filosofia da Cultura**. 1ª ed. Trad. Vera Ribeiro; revisão de tradução: Fernando Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 1997.

ASANTE, Molefi K. **The Egyptian Philosophers: Ancient African Voices from Imhotep to Akhenaten**. African American Images; 1 edition, 2000.

ATTA, Sefi. **Tudo de bom vai acontecer**. Tradução: Vera Whately – Rio de Janeiro: Record, 2013.

BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África I: metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 1998, p. 167- 212.

BARBOSA, Muryatan S. **A razão africana: uma breve história do pensamento africano**. São Paulo: Todavia, 1. ed. 2020.

BENTO, M. A. S. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresárias e no poder público**. São Paulo: s.n., 2002.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

BIDIMA, Jean-Godefroy. **La Philosophie Nègro-Africaine**. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Lisboa: Letras Contemporâneas Oficina Editorial LTDA, 2010.

COLLINS, Patrícia. **O Pensamento Feminista Negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. Tradução Heci Regina Candiani. . ed. -São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018.228

DE CASTRO, Eduardo Viveiros. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

DELANY, S. R. A necessidade de amanhã. Trad. Juliana Berlim. In: **Afrofuturismo**. Revista Ponto Virgulina, 1. ed. 2020.

DELEUZE, Gilles . **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia. 2. ed., Vol. 1; Tradução Ana Lucia de Oliveira. São Paulo: Editora 34. 2011

DELEUZE, Gilles. **Conversações**.1972-1990. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed.34, 1992.

DIOP, Cheikh A. **A Unidade Cultural da África Negra**. Esferas do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica. s.l.: Edições Pedagogo, Lda/ EdiçõesMulemba, 2014.

EMECHETA, Buchi. **As alegrias da Maternidade**. Tradução Heloisa Jahn. 2. ed. Porto Alegre: Dublinense, 2018.

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

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscara Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOURSHEY, Catherine Cymone; GONZALES, Rhonda M. SAID, Christine. **África Bantu**: de 3500 a.c. até o presente. Petrópolis: Vozes, 2019.

FREITAS, Henrique. **O arco e a arkhé**. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2016.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **African cosmology of the bantu-kongo**: principles of life and living. 2.ed. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001.

GEDEA. Carlos A. **Negritude e pós-africanidade**: crítica das relações raciais contemporâneas. Porto Alegre: Sulina, 2013.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2001.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. Portugal: Porto Editora, 2011.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 13º. ed. Rio de Janeiro : Record. 2017.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas Negras**. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Coletânea organizada e editada pela UCPA (União dos Coletivos Pan-Africanistas). Diáspora Africana, 2018.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**. São Paulo: Filhos da África, 2018.

GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine la Guardia Resende *et al.* 2.ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1997.

HEIDEGGER, Martin. O que é isto – a filosofia? In: **Conferências e escritos filosóficos**. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 12ª edição. Editora Vozes. São Paulo, 2005.

HOOKS, bell. **E não sou eu uma mulher: mulheres negras e feminismos**. Tradução BhuviLibanio – 1. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

HOOKS, bell. **Teoria Feminista: da margem ao centro**; tradução Rainer Patriota. – São Paulo: Perspectiva, 2019.

IVAN, Poli. **Antropologia dos Orixás: a civilização iorubá a partir de seus mitos, seus orikis e sua diáspora**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação – Episódios de racismo cotidiano**. Tradução Jess Oliveira. 1. ed. – Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LEITE, Fábio. **A Questão Ancestral**. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Ensaios sobre a Exterioridade. Portugal: Edições 70, 2017.

LORD, Audre. **Irmã outsider: Ensaios e conferências**. Tradução Stephanie Borges. São Paulo: Editora Autêntica, 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**. O Reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo tela**. Kindle 2022.

MAZAMA, Ama. A afrocentricidade como um novo paradigma. In. **Afrocentricidade**: uma abordagem inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

MBEMBE, Achille. **África Insubmissa**. Cristianismo, Poder e Estado na sociedade póscolonial. Portugal: Edições Pedagogo, 2013.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Editora Antígona, 2014a.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Portugal: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. **Sair da Grande Noite**. Ensaio sobre a África Descolonizada. Portugal: Edições Pedagogo, 2014b.

MORAES, José Derzi. Filosofia, ética e política de origem africana egípcia. **Revista: Interfaces da Filosofia Africana**. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39948/html>. Acesso em: 14/09/2020.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**. Processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. In: Elisa Larkin Nascimento (org.). **Afrocentricidade**. Uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Beatriz. **Quilombola e Intelectual**: possibilidades nos dias da destruição. Maria Beatriz Nascimento. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

NATÁLIA, Livia. **Sobejos no Mar**. Salvador/BA: Caramurê, 2017.

NOGUERA, Renato. **Dos condenados da terra à necropolítica**: Diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe. Disponível em: <https://filosofiaafricana.weebly.com/textosdiaspoacutericos.html>. Acesso em: 18 jan. 2019.

NOGUERA, Renato. **Mulheres e Deusas**: como as divindades e os mitos formam a mulher atual. 1. ed. – Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.

OBENGA, Théophile. Egypt: Ancient History of African Philosophy. In: KWASI, Wiredu (ed.). **A Companion to African Philosophy**. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2004, p. 31- 49. Tradução para uso didático para o projeto de pesquisas. Edições Pedagogo, Lda./ Edições Mulemba, 2013.

OLIVEIRA, Eduardo David. **A Ancestralidade na encruzilhada**. Curitiba: Editora Gráfica popular, 2007b.

OLIVEIRA, Eduardo David. **Cosmovisão Africana no Brasil**: elementos para uma filosofia Afrodescendente. 3. ed. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

OLIVEIRA, Eduardo David. **Deriva**. In: Ogum's Toques Negros: Coletânea Poética. Org: GuellwaarAdún, MelAdún, Alex Ratts. Salvador: Editora Ogum's Toques Negros, 2014.

OLIVEIRA, Eduardo David. **Filosofia da Ancestralidade**: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira. Curitiba: Editora gráfica Popular, 2007a.

OLUPONA, Feyi de Ajayi. **Uma guerra Chamada Biafra**: guerra civil nigeriana. Tradução Denise Maria Perissini da Silva. São Paulo: Called, 2019.

OXÓSSI, Mãe Stella de. **Òṣósi**: O Caçador de Alegrias. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2006.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres**: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução para uso didático por Wanderson Flor do Nascimento e revisão de Aline Matos da Rocha. Título original: The invention of women: Making an African Sense of Western Gender Discourses Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónkẹ. "Matrpotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions". In: **What Gender is Motherhood?** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, p. 57-92. Tradução didática de Wanderson Flor do Nascimento.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónkẹ. "Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects". In: COETZEE, P. H.; ROUX, A. P. J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução didática de Wanderson Flor do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2012.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO (Colección Antologías), 2014. pp. 285-327.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. **Debate**, n. 44, p. 227-238, agosto de 1998.

RAMOSE, Mogobe B. **Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana**. Rio de Janeiro: Estudos Filosóficos- Revista de Filosofia, 2011.

RICCEUR, Paul. **A memória , a história , o esquecimento**. Tradução: Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte**: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Encantamento**: sobre política de vida. Rio de Janeiro: Editora Mórula, 2020. (Versão E-book).

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Fogo No Mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Editora Mórula, 2019. (Versão E-book).

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

TOWA, Marcien. **A ideia de uma Filosofia negro-africana**. Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: NEAB-UFPR, 2015.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo**. Salvador: Editora Corrupio, 2002.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo Ubu. 2017

VERNANT, J-P.. **Mito & pensamento entre os Gregos**. 2ª ed. Tradução: HaiganuchSarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010.