

Universidade Federal de Ouro Preto
Instituto de Ciências Humanas e Sociais
Departamento de Letras
Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem

**UMA LEITURA A PARTIR DO FEMINISMO DECOLONIAL DA OBRA
HIBISCO ROXO, DE CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE**

TALITA FERREIRA FERRAZ

MARIANA-MG

2023

Universidade Federal de Ouro Preto
Instituto de Ciências Humanas e Sociais
Departamento de Letras
Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem

**UMA LEITURA A PARTIR DO FEMINISMO DECOLONIAL DA OBRA
HIBISCO ROXO, DE CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem (POSLETRAS), da Universidade Federal de Ouro Preto, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Letras.

Linha de pesquisa 1: Linguagem e Memória Cultural

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Corrêa Martins Silva Machado

MARIANA-MG

2023

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

F381l Ferraz, Talita Ferreira.

Uma leitura a partir do feminismo decolonial da obra hibisco roxo, de Chimamanda Ngozi Adichie. [manuscrito] / Talita Ferreira Ferraz. - 2023. 87 f.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Corrêa Martins Silva Machado.

Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro Preto. Departamento de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem.

Área de Concentração: Estudos da Linguagem.

1. Adichie, Chimamanda Ngozi, 1977-, - Crítica e interpretação. 2. Ficção nigeriana - História e crítica. 3. Literatura nigeriana (Inglês) - História e crítica. 4. Mulheres na literatura. 5. Feminismo e literatura. I. Machado, Rodrigo Corrêa Martins Silva. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU 821.111(669.1).09

Bibliotecário(a) Responsável: Iury de Souza Batista - CRB6/3841



FOLHA DE APROVAÇÃO

Talita Ferreira Ferraz

“UMA LEITURA A PARTIR DO FEMINISMO DECOLONIAL DA OBRA *HIBISCO ROXO*, DE CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras: Estudos da Linguagem.

Aprovada em 31 de julho de 2023

Membros da banca

Prof. Dr. Rodrigo Corrêa Martins Machado - Orientador - Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP

Profa. Dra. Carolina Anglada de Rezende - Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP

Profa. Dra. Bruna Araújo Cunha - Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP

Prof. Dr. Rodrigo Corrêa Martins Machado, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 31/07/2023.



Documento assinado eletronicamente por **Rodrigo Corrêa Martins Machado, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 11/09/2023, às 15:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0587256** e o código CRC **CE8B5DBF**.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Sandra e Aloisio, por todo amor e zelo. Minha mãe, sempre tão dócil, que me ensinou a ler e escrever, e meu pai, que nunca me deixou faltar nada.

Ao meu avô, José Raimundo, com quem tenho a alegria de compartilhar longos diálogos. Ele, com suas charadas, rezas e sabedorias, faz deste mundo um lugar melhor.

Ao meu irmão, Gabriel José Ferreira Ferraz, por ter me incentivado a fazer faculdade de Letras, dando-me forças quando mais precisei.

À minha irmã, Mirela Ferreira Ferraz, a primeira mulher da minha família a fazer faculdade e terminar o doutorado. Ela sempre foi minha inspiração, além de ser minha melhor amiga.

Ao meu noivo e companheiro, Gabriel Luís, por estar ao meu lado diariamente e compartilhar comigo não somente todo o processo do mestrado, como as demais vivências, afagando meus anseios com seus cafunés e palavras.

À Mariana, minha prima-irmã, que sempre me apoiou, agradeço a ela por ter feito da minha infância uma morada doce e lúdica e da minha vida adulta um ambiente de amor.

Ao meu tio Rogério, por ter me levado diversas vezes ao sebo e por ter me presenteado com gibis e livros, incentivando-me a criar o hábito pela leitura desde nova.

Ao meu tio Carlos Renato, que se preocupa e zela por mim, suas brincadeiras e perspicácias quebram a monotonia de uma rotina qualquer.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Rodrigo, por seu olhar atencioso e suas dicas preciosas. Sou muito grata a ele por ter acreditado em mim e me ajudado a concluir essa etapa, mostrando que a pós-graduação pode ser leve.

À Prof. Dra. Carolina Anglada de Rezende, por me acompanhar desde o pré-projeto e por tecer críticas enriquecedoras e pertinentes ao trabalho.

À Prof. Dra. Bruna Araujo Cunha, pela honra de se dispor a fazer parte de minha banca de defesa.

À Jociele, que não só foi uma colega de mestrado, mas também uma amiga que conseguiu diminuir a distância acarretada pela pandemia. Juntas, trocamos experiências, dúvidas e certezas, tendo a convicção de que, com perseverança, chegaríamos ao fim desta jornada.

À minha psicóloga Cristina Reis, pessoa tão significativa para mim. Cristina teve um papel fundamental na minha vida acadêmica, profissional e pessoal.

Ao meu amigo Alexandre, por tornar os meus dias mais leves e se fazer presente mesmo morando longe. Alê foi o meu parceiro de trabalhos da graduação e seminários, além de ser o meu melhor amigo.

À minha amiga Hêmille, pelas longas conversas acadêmicas e sobre a vida. A conheci em Ouro Preto, e seu riso sincero e sereno desabrochou assim como nossa amizade, que é serena e verdadeira.

Ao meu amigo Leonardo Ryu, cuja amizade já perdura desde 2011 e se mostra cada vez mais forte. Sou grata por saber que tenho alguém tão especial na minha vida e por todos os memes e risadas que compartilhamos.

Às minhas amigas de Lorena, Paloma Espíndola, Nelize Coelho, Camila Jofre, Lívia Maria, Gabriella Cardoso e Pamella Rodrigues, que carrego carinhosamente em meu coração.

À Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), por me proporcionar um ensino excelente e de forma gratuita.

EPÍGRAFE

“É assim que se cria uma história única: mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna.”

(Chimamanda Adichie)

RESUMO

A ficção *Hibisco roxo*, da autora nigeriana Chimamanda Adichie, retrata os efeitos da colonização britânica na Nigéria. A partir da narradora-personagem, Kambili, o leitor tem acesso às marcas de violência e injustiças que recaem sobre as personagens, sobretudo as femininas. Nesse contexto, o principal objetivo dessa pesquisa foi realizar uma leitura crítica da obra, sob a perspectiva do feminismo decolonial, expressão criada por María Lugones a partir dos fundamentos de colonialidade do poder estabelecidos por Aníbal Quijano (2005) e desenvolvida por outras autoras contemporâneas, como Ochy Curiel (2020), Suzana de Castro (2020), Lélia Gonzalez (2020), Sueli Carneiro (2011), Oyèrónké Oyěwùmí (2021), bell hooks (2020) e Angela Davis (2017). Assim, procura-se compreender como o livro engendra e questiona a memória moldada pela colonialidade, tendo como alicerce as vivências das mulheres retratadas na obra literária. Em seguida, busca-se analisar a formação das principais personagens femininas representadas no romance adichiano, sendo elas Kambili, Beatrice, Amaka e Ifeoma, a partir da proposta do feminismo decolonial.

Palavras-chave: Chimamanda Adichie; feminismo decolonial; colonialidade; mulheres.

ABSTRACT

The fiction *Purple Hibiscos*, by Nigerian author Chimamanda Adichie, portrays the effects of British colonization in Nigeria. From the narrator-character, Kambili, the reader has access to the marks of violence and injustice that fall on the characters, especially the female ones. In this context, the main objective of this research was to carry out a critical reading of the work, from the perspective of decolonial feminism, expression created by María Lugones based on the foundations of the coloniality of power established by Aníbal Quijano (2005) and developed by other contemporary authors, such as Ochy Curiel (2020), Suzana de Castro (2020), Lélia Gonzalez (2020), Sueli Carneiro (2011), Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021), bell hooks (2020) and Angela Davis (2017). Thus, we seek to understand how the book engenders and questions the memory shaped by coloniality, based on the experiences of the women portrayed in the literary work. Next, we seek to analyze the formation of the main female characters represented in the Adichian novel, namely Kambili, Beatrice, Amaka and Ifeoma, based on the proposal of decolonial feminism.

Keywords: Chimamanda Adichie; decolonial feminism; coloniality; women.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
1.1	Justificativa.....	20
2	A PERSPECTIVA DECOLONIAL	24
3	HIBISCO ROXO: POR UMA NOVA HISTÓRIA FEMININA.....	38
3.1	Chimamanda Ngozi Adichie	38
3.2	As mulheres de <i>Hibisco roxo</i>	51
3.2.1	Kambili	53
3.2.2	Beatrice	66
3.2.3	Amaka	70
3.2.4	Ifeoma	74
	CONSIDERAÇÕES FINAIS:	78
	REFERÊNCIAS.....	81

1 INTRODUÇÃO

O interesse em pesquisar a obra *Hibisco roxo*¹, de Chimamanda Adichie, surgiu em minha vida pela falta de obras escritas por mulheres e livros não canônicos em minha formação escolar, o que, de certa forma, indica que no ensino de literatura ainda predominam escritores homens, brancos, heterossexuais e cisgêneros. Isso revela que, mesmo “com o fim do colonialismo como constituição geopolítica e geo-histórica da modernidade ocidental europeia, a divisão internacional do trabalho entre centros e periferias, assim como a hierarquização étnico-racial das populações [...], não se transformou significativamente.” (CURIEL, 2020, p.126). Esse cenário excludente torna necessária a reflexão acerca do nosso lugar enquanto latino-americanas no mundo, dado que o cânone literário que circula nos ambientes educacionais brasileiros ainda não prioriza os grupos sociais marginalizados, como as mulheres, pessoas LGBTQIA+ (lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros e queer), escritores de baixa renda, pessoas com deficiência, e pessoas negras e indígenas. E essa literatura canônica, que ainda tem como influência o modelo ocidental, é a que faz parte dos currículos escolares, divergindo da realidade brasileira.

Nesta conjuntura, verifica-se que, mesmo com a implementação da Lei 10.639 de 2003, que tornava obrigatória a história e cultura africana e afro-brasileira, e sua posterior modificação, por meio da Lei nº 11.645, em 2008, a qual acrescentou também a obrigatoriedade do ensino da cultura indígena, a “cultura escolar dominante em nossas instituições educativas, construída fundamentalmente a partir da matriz político-social e epistemológica da modernidade, prioriza o comum, o uniforme, o homogêneo, considerados como elementos constitutivos do universal.” (CANDAU, 2011, p.241). Logo, ainda há desafios que giram em torno de uma educação antirracista e que reconheça a luta dos povos originários.

O papel de se trabalhar essas temáticas nas escolas, para Petronilha Beatriz Gonçalves² e Silva – professora emérita da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) que integrou a comissão responsável pelo parecer do Conselho Nacional de Educação (CNE) para as diretrizes curriculares concernentes à aplicação da Lei

¹ O meu objeto de estudo é a tradução de *Purple hibiscus*, a qual tem a tradutora Julia Romeu como mediadora.

² Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2017/01/08/ensino-de-historia-da-africa-ainda-nao-esta-nos-planos-pedagogicos-diz-professora/>. Acesso em 22 de jan. de 2023.

10.639/03 – acaba recaindo sobre as professoras e professores, sendo raro que esta disciplina esteja presente nos planos políticos pedagógicos das instituições. Nota-se, portanto, que descolonizar os currículos escolares ainda faz parte de um processo contínuo, requerendo que a formação de docentes seja também decolonial, a fim de que estes estejam preparados para ministrar aulas antirracistas. Essa busca pelo direito à diferença é fundamental, uma vez que, para Silva (2021), a criança negra desde cedo enfrenta a estereotipia que marca a sociedade brasileira, e os livros didáticos reproduzem a ideologia de dominação, contando a história das etnias negras por meio do período de colonização, omitindo os relatos de mulheres e homens negros, o que, segundo o autor, reduz o contato dos afrodescendentes com a história de seu grupo com seu grupo étnico-racial.

Somado a isso, o estudo sobre a cultura indígena ainda caminha lentamente, e a luta pela ruptura dos estereótipos que fazem parte da sociedade não-indígena continua. Embora a Lei Nº 11.645 reconheça as sociodiversidades étnicas, na prática, ainda há muito a se fazer. Conforme Munduruku (2009), os livros didáticos ainda representam os indígenas por meio de uma visão estereotipada, o que pode ocasionar preconceitos a respeito de pessoas que se destacam pela diversidade cultural. “Se a sociedade a que pertence engendra no indivíduo ideias que permitam uma leitura unilateral de outra sociedade, fatalmente ele crescerá tendo seus pressupostos teóricos e sua visão de mundo como determinantes na avaliação dos outros povos.” (MUNDURUKU, 2009, n.p.).

À vista disso, nota-se que ainda vivenciamos uma estrutura de poder concentrada no eurocentrismo, que, além de não englobar a literatura africana e indígena, as quais representam as culturas ricas que correm em nosso sangue brasileiro, não tem como foco central a literatura escrita por mulheres ou pela comunidade LGBTQIA+. Nesse caminho de busca, eu, uma mulher branca nascida no Brasil, senti a necessidade de estudar a escrita considerada subalterna³ (SPIVAK, 2010) e propiciar, através de uma pesquisa acadêmica, que se fale cada vez mais

³ A teórica indiana Gayatri Chakravorty Spivak parte dos pressupostos de Antonio Gramsci sobre o termo subalterno. Todavia, ela contradiz a definição dele de que a palavra se refere apenas a qualquer sujeito marginalizado, mas àquele que não é ouvido (SPIVAK, 2010). Nesse sentido, uso a expressão “escrita subalterna”, para me referir às obras de pessoas que fogem do padrão imposto pela Colonialidade, como àquelas escritas por mulheres, sobretudo mulheres não brancas e trans, e pela Comunidade LGBTQIA+.

sobre aqueles silenciados⁴ historicamente pela estrutura da Modernidade/Colonialidade (QUIJANO, 2005).

No mestrado, o contato com a disciplina *Literatura e Educação*, bem como as discussões teóricas realizadas no grupo de estudos *Literaturas, Culturas e Decolonialidade*, ambos ministrados pelo professor doutor Rodrigo Machado, foram e são essenciais para a construção deste trabalho, dado que me fizeram compreender como a colonialidade se faz presente em nossa sociedade, permeando, ainda, os nossos sistemas, dentre eles o educacional e o literário. Diante de tantas teorias e reflexões que juntos desmembramos, pude me aproximar dos estudos decoloniais, expressão que busca romper com a ideia de validação apenas do conhecimento europeu e invalidação do conhecimento não europeu. Em nossos diálogos, criticamos o pensamento hegemônico e propomos uma revisão epistemológica dos saberes eurocentrados, buscando alternativas que superem a colonialidade do poder, do saber e do ser (QUIJANO, 2005).

A crítica ao poder colonial, para Hollanda (2020), provavelmente, existe desde a chegada do primeiro colonizador na América. Todavia, “sua introdução como campo de conhecimento se dá somente nos anos 1970, ficando conhecido como estudos pós-coloniais.” (HOLLANDA, 2020, p.14). Estes dizem respeito ao conjunto de táticas interpretativas concernentes às práticas culturais das pessoas colonizadas ou que se libertaram da colonização da Europa, desde a Modernidade até agora, tratando do colonialismo como algo provocado pelo Ocidente. Os estudos pós-coloniais, portanto, investigam as consequências da colonização europeia nas ex-colônias, formando um discurso contrário ao etnocêntrico que tem como centro a superioridade da civilização ocidental sem considerar o lado obscuro de tal hegemonia (GOMES, 2015).

Apesar do pós-colonialismo ter se iniciado em 1947 – a partir da independência indiana do império britânico e do término da Segunda Guerra Mundial, estando também atrelado à emancipação asiática e africana –, a categoria pós-colonial advém das teorias pós-coloniais de 1980, na Inglaterra e EUA (CURIEL, 2020). Tal pensamento nasce da fusão de trabalhos e teorias desenvolvidos por “Frantz Fanon, Aimé Césaire, Albert Memmi, Kwame Nkrumah, Gayatri Spivak, Edward Said, Stuart

⁴ De acordo com Kilomba (2019), o Colonialismo ocasionou um silêncio imposto às pessoas negras, que marcou uma “história de vozes torturadas, línguas rompidas, idiomas impostos, discursos impedidos.” (KILOMBA, 2019, p. 27). A partir desta ideia, portanto, uso o termo “silenciados” para me referir a todas as pessoas que foram perseguidas pelos padrões coloniais.

Hall, e do Grupo de Estudos Subalternos, criado na década de 1970 pelo indiano Ranajit Guha.” (HOLLANDA, 2020, p. 14). Em 1980, conforme Ballestrin (2013), os Estudos Subalternos foram reconhecidos fora da Índia, com os nomes de Homi Bhabha, Stuart Hall e Paul Gilroy.

Embora as sociedades tenham vivenciado o feito colonial, isso não significa que elas foram colonizadas da mesma maneira. Portanto, elas não são pós-coloniais no mesmo sentido (CURIEL, 2020). Pelo fato de o conceito pós-colonial ter diferentes posicionamentos, para Shohat (2008 *apud* CURIEL, 2020), o prefixo “pós” do termo não deveria representar algo do colonialismo que já foi superado ou a algo que vem depois, uma vez que ultrapassa as relações binárias fixas entre colonizador/colonizado e centro/periferia. Por essa razão, seria mais apropriado que o prefixo “pós” se referisse a uma condição pós-Primeiro Mundo/Terceiro Mundo.

De acordo com Bonnici (1998), nos anos 60 e 70, parecia que o colonialismo já se remetia a algo do passado, e que as nações independentes já haviam se desenvolvido politicamente. Somado a isso, esperava-se que as literaturas destes povos também não estariam presas às manipulações coloniais. Entretanto, “os encontros coloniais deram um golpe duro à cultura indígena, considerada sem valor ou de extremo mau gosto diante da suposta superioridade da cultura germânica ou greco-romana.” (BONNICI, 1998, p.9). Assim, mesmo após o período colonial, as sociedades colonizadas e suas literaturas continuaram a seguir os padrões europeus devido à imposição cultural.

Segundo Grosfoguel (2010 *apud* CURIEL, 2020), a visão conhecida sobre os estudos pós-coloniais é cercada de problemas teóricos e políticos, já que, para o estudioso, a atividade colonial inicia em 1942, momento pelo qual se estabelece a relação modernidade/colonialidade, que impõe a superioridade epistêmica do Ocidente sobre o mundo. Logo, conforme o sociólogo porto-riquenho, o pós-colonialismo não só restringe o colonialismo aos séculos XVIII e XIX, como encontra-se limitado às experiências britânicas, na Índia, e francesa e britânica no Oriente Médio.

Posteriormente, no ano de 1992, foi fundado o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos – formado por latino-americanos e americanistas –, que depois foi desagregado para dar início ao Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), cujos primeiros encontros foram em 1998. (BALLESTRIN, 2013). Tendo como principais nomes Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Catherine Walsh e Nelson Maldonado-Torres,

o coletivo “oferece releituras históricas e problematiza velhas e novas questões para o continente. Defende a ‘opção decolonial’ – epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global.” (BALLESTRIN, 2013, p.89).

Para entender a definição de “decolonial”, é necessário compreender a diferença entre Colonialismo e Colonialidade. O primeiro diz respeito ao período histórico, isto é, ao Período Colonial, no qual as metrópoles dominaram e exploraram as colônias. Já o segundo foi desenvolvido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, o qual refere-se a uma lógica organizadora do poder que se estende para além do Período Colonial. A colonialidade, de acordo com Quijano (2009) surge e expande-se com a descoberta da América, sendo um dos elementos que compõem o poder capitalista. Nesse sentido, o “giro decolonial”, expressão criada por Nelson Maldonado-Torres, tinha o intuito de colocar no centro do debate a questão da colonização como componente constitutivo da modernidade e a descolonização como um número indefinido de formas contestatárias que proponham mudanças nas formas hegemônicas atuais de poder, ser e conhecer. (MALDONADO, 2008).

Nesse ínterim, Lugones (2020), desdobrando as ideias de Aníbal Quijano acerca da “colonialidade do poder”, fenômeno formado pela co-presença da dominação, exploração e conflito, que tanto afeta quanto é resultado da disputa entre as áreas: (i) trabalho; (ii) sexo; (iii) autoridade coletiva, pública; e (iv) subjetividade e/ou intersubjetividade (QUIJANO, 2002), desenvolve o pensamento decolonial feminista. Ela parte do princípio de que a visão deste teórico é limitada, uma vez que esta desconsidera a opressão da condição patriarcal e heterossexual. E isso porque ele “aceita o entendimento capitalista, eurocêntrico e global – mantém velado o entendimento de que mulheres colonizadas, não brancas, foram subordinadas e destituídas de poder.” (LUGONES, 2020, p. 56).

Reconhecendo a relevância da decolonialidade e do estudo de obras escritas por mulheres negras, iniciei uma investigação sobre as escritoras contemporâneas africanas e conheci a autora negra e feminista Chimamanda Ngozi Adichie, que nasceu em 1977, na cidade de Enugu, mas cresceu em Nsukka, ambas situadas na Nigéria. Sua mãe, Grace Ifeoma Adichie, era tabeliã, e seu pai, James Nwoye Adichie, era professor universitário de Estatística, o que fez com que eles e seus seis filhos morassem no *campus* da Universidade da Nigéria. Aos dezenove anos, ela se mudou para os Estados Unidos, onde iniciou seus estudos em Comunicação na Drexel

University (Philadelphia), mas, após dois anos, transferiu-se para Universidade Estadual de Eastern Connecticut, na qual graduou-se, *summa cum laude* (com a maior das honras, em latim), em Comunicação e Ciências Políticas. Depois, realizou seu mestrado em Escrita Criativa (2004), na universidade Johns Hopkins, e em Artes em História Africana (2008) pela Universidade de Yale.

Seu primeiro romance, *Hibisco roxo (Purple hibiscos)*, originalmente lançado em 2003, foi publicado, no Brasil, pela Companhia das Letras em 2011. A história se passa na cidade de Enugu, na Nigéria, país localizado na região ocidental do continente africano, que possui atualmente cerca de 213.784.664 habitantes, os quais, segundo Visentini (2011), coordenador do Centro de Estudos Brasil – África do Sul/ Cesul, estão divididos em torno de 250 grupos étnicos, sendo os quatro maiores os *housa* e os *fulani*, cuja maioria encontra-se situada no norte e é composta, em sua maior parte, por muçulmanos; os *iorubás*, que se predominam no sudoeste e seguem a religião *iorubá*, cristã e muçulmana; e os *igbos*, os quais se localizam no sudeste e têm o cristianismo como religião majoritária. Os idiomas mais falados, ainda de acordo com o estudioso, são inglês (língua oficial), *hausa*, *fulani*, *igbo* e *iorubá*.

O enredo é narrado e protagonizado por Kambili, uma menina de quinze anos que vive com os seus pais, Eugene e Beatrice – Papa e Mama –, e o irmão, de dezessete anos, Chukwuka, cujo apelido era Jaja. A protagonista cresce em uma Nigéria pós-independente, que sofre com a crise político-econômica e a violência dos Golpes de Estado. Além disso, em seu cotidiano, é possível identificar as marcas de uma herança colonial, na qual as crenças africanas de sua família se misturaram com a cultura imposta pelos colonizadores britânicos. Essa aculturação é representada por meio das famílias de Eugene e de sua irmã, Ifeoma. Ambos foram criados pelo pai, Papa-Nnukwu, que é profundamente arraigado às suas crenças e cultura *igbo*. Ele representa a resistência ao colonialismo e aos valores ocidentais, como é possível observar na passagem em que relembra o dia em que surgiu o primeiro missionário em Abba:

Lembro do primeiro que apareceu em Abba, o que chamavam de Padi John. O rosto dele era vermelho como dendê; dizem que nosso tipo de sol não brilha na terra dos brancos. Ele tinha um ajudante, um homem de Nimo chamado Jude. À tarde, eles reuniam as crianças debaixo da árvore de *ukwa* que há na missão e ensinavam sua religião a elas. Eu não me juntava a eles, *kpa*, mas às vezes ia ver o que estavam fazendo. Um dia, perguntei: “Onde fica esse deus que vocês adoram?”. Eles disseram que o deus deles era como *Chukwu*, que ele morava no céu. E eu perguntei: “Quem é essa pessoa que foi morta, essa que fica na madeira do lado de fora da missão? Eles disseram

que era o filho, mas que o filho e o pai eram iguais. Foi então que eu tive certeza de que o branco era louco. (ADICHIE, 2011, p.92-93).

No entanto, mesmo sendo contrário à religião católica, Papa-Nnukwu permitiu que Eugene e Ifeoma tivessem contato com a educação ocidental, que se deu, a princípio, por meio da influência dos missionários, os quais frequentavam as aldeias ensinando sobre o catolicismo. Posteriormente, os dois passam a estudar em colégios católicos. Contudo, apesar de terem recebido a mesma educação, Eugene muda-se para a Inglaterra para terminar os estudos e desenvolve um fanatismo religioso. Tal expressão pode ser melhor compreendida por meio dos fundamentos do escritor israelense Amós Oz, que, em sua obra *Como curar um fanático religioso*, apesar de ter como foco central a disputa entre Israel e Palestina, nos faz refletir sobre como a religião pode afetar os indivíduos. Para Oz (2016), os fanáticos são aqueles que não possuem senso de humor, sendo raramente curiosos, e a curiosidade é não somente uma condição fundamental para o trabalho intelectual como uma virtude moral. “Uma pessoa interessada é uma pessoa um pouco melhor, um progenitor melhor, um parceiro, vizinho e colega melhor do que uma pessoa não curiosa. Um amante melhor também.” (OZ, 2016, n.p.). Contudo, Eugene não se mostra como um personagem curioso, já que não indaga as questões que os envolvem, acreditando que suas conquistas só foram possíveis em razão dos padres e das irmãs, e fazendo dos preceitos religiosos a palavra final, o que condiz com a ideia de Oz (2016) de que o fanático precisa é de uma grande quantidade de imaginação.

Por outro lado, "o fanático é um grande altruísta: está mais interessado em você do que nele mesmo. Muitos fanáticos nem sequer têm um *self*, ou qualquer vida privada. Eles são 100% públicos." (OZ, 2016, n.p.) A partir disso, é interessante evidenciar que Eugene tornou-se um homem muito influente na cidade, pois, além de ser proprietário do jornal Standard, fazia grandes doações para a comunidade, ganhando, inclusive, um prêmio de direitos humanos da Anistia Internacional e sendo sempre elogiado e usado como exemplo nos sermões do padre Benedict, de sua paróquia:

Em alguns domingos, a congregação prestava atenção mesmo quando o padre Benedict falava de coisas que todos já sabiam, sobre como Papa fizera as maiores doações ao óbolo de São Pedro e à igreja St. Vincent de Paul. Ou sobre como Papa pagara as garrafas de vinho usadas na comunhão, os novos fornos do convento onde as irmãs assavam a hóstia e a nova ala do hospital St. Agnes, onde o padre Benedict dava a extrema-unção. (ADICHIE, 2011, p.11).

Vemos, então, que Eugene ajudava as pessoas de baixa renda e também a igreja. Além disso, ele criticava severamente o governo em seu jornal e, como era um homem modesto, não gostava de dar entrevistas. Mas seus feitos eram tão grandes, que eram valorizados pelas pessoas da cidade, como demonstrado na passagem em que o padre Benedict o enaltece:

Vejam o irmão Eugene. Ele poderia ter escolhido ser como outros Homens-Grandes deste país, poderia ter decidido ficar em casa e não fazer nada depois do golpe, para não correr o risco de ver seus negócios ameaçados pelo governo. Mas não, ele usou o Standard para falar a verdade, apesar de o jornal ter perdido anunciantes por causa disso. O irmão Eugene se manifestou em nome da liberdade. Quantos aqui defenderam a verdade? Quantos refletiram a Entrada Triunfal? (ADICHIE, 2011, p. 10-11).

Todavia, o contato com a educação católica ocidental fez com que Eugene trocasse os costumes de seus ancestrais por tradições imperialistas, recusando-se a falar em igbo em público – idioma nativo do povo igbo, falado no Sudeste do país – e alimentando fortemente um fanatismo pela religião católica. “O crescimento do fanatismo pode ter relação com o fato de que quanto mais complexas as questões se tornam, mais as pessoas anseiam por respostas simples.” (OZ, 2015, n.p.) Sendo assim, Eugene resolve simplesmente acreditar que o cristianismo é o certo, enquanto tudo aquilo que é diferente deste é visto como algo errado. Abaixo, vemos uma passagem em que Papa se enfurece ao tomar conhecimento de que Jaja não havia recebido a comunhão.

Depois que Papa recebia a comunhão, ele se sentava e observava a congregação ir até o altar, e depois da missa ia falar preocupado com o padre Benedict caso alguém tivesse faltado à comunhão dois domingos seguidos. Ele sempre encorajava o padre Benedict a ir visitar essa pessoa e trazê-la de volta ao rebanho; pois nada além de um pecado mortal poderia impedir alguém de receber a comunhão por dois domingos seguidos. Por isso, quando Papa viu que Jaja não tinha ido até o altar naquele Domingo de Ramos em que tudo mudou, ele bateu com força seu missal de capa de couro, com as pontinhas das fitas verdes e vermelhas para fora, na mesa de jantar, depois que chegamos em casa. O tampo da mesa era de vidro, um vidro bem grosso. A mesa estremeceu, assim como os ramos de palmeiras que estavam sobre ela. (ADICHIE, 2011, p. 11-12).

O excerto acima nos mostra que Eugene se opõe às crenças ancestrais e, de forma autoritária, impõe o catolicismo aos seus familiares, agindo de forma violenta quando confrontado, o que acontece porque o “fanático acredita que se alguma coisa for ruim, ela deve ser extinta”. (OZ, 2016, n.p.). Essa aculturação (CURIEL, 2020) de Eugene é reflexo do colonialismo britânico na Nigéria, e, nesse sentido, é possível

fazer um paralelo com o pensamento de Franz Fanon, pois, embora este autor tenha como pano de fundo o cenário caribenho, ele trata da questão de como a branquitude afeta a sociedade e o comportamento do homem negro. Conforme Fanon (1968), o colonizador trata o colonizado como um ser sem valores, acusando suas tradições e mitos de serem um veneno, que merece ser combatido por meio da religião cristã. Dessa forma, o processo de catequização pela qual Eugene passa em sua infância faz com que ele veja a sua própria cultura como algo maléfico, ameaçando-a de extinção. Tal esquecimento nos revela um personagem que fora convertido pelos missionários e que, alienado à ideia de que a cultura branca é superior à sua própria cultura, aprisiona os seus filhos e a esposa sob o invólucro sistema patriarcal.

“Uma vez que nossa sociedade continua sendo primordialmente uma cultura “cristã”, multidões de pessoas continuam acreditando que deus ordenou que mulheres fossem subordinadas aos homens no ambiente doméstico” (HOOKS, 2020, p.18). Em conformidade a esse pensamento, Eugene acreditava que a sua esposa fosse submissa a ele e, então, a agredia verbalmente e fisicamente, conforme visto na passagem narrada por Kambili:

Eu estava no meu quarto após o almoço, lendo o capítulo V da Espítola de Tiago porque ia falar das raízes bíblicas da unção dos doentes durante a hora da família, quando ouvi os sons. Pancadas pesadas e rápidas na porta talhada à mão do quarto dos meus pais. Imaginei que a porta estava emperrada e que Papa estivesse tentando abri-la. Se imaginasse aquilo sem parar, talvez virasse verdade. Eu me sentei, fechei os olhos e comecei a contar. Contar fazia o tempo passar um pouco mais rápido, fazia com que não fosse tão ruim. Às vezes, acabava antes de eu chegar ao número vinte. Eu já estava no dezenove quando o som parou. Ouvi a porta se abrindo. Os passos de Papa na escada pareceram mais pesados, mais desajeitados do que o normal.

Saí do quarto no mesmo segundo que Jaja saiu do dele. Ficamos no corredor, vendo Papa descer. Mama estava jogada sobre seu ombro como os sacos de juta cheios de arroz que os empregados da fábrica dele compravam aos montes na fronteira com Benin. (ADICHIE, 2011, p.39).

Os episódios de violência doméstica advindos de Eugene em relação à esposa e aos filhos fazem com que eles se sintam oprimidos. Fechados em uma casa de muros altos, os membros da família encontram-se presos às ordens do patriarca e se tornam introvertidos e inseguros. Todavia, essa reclusão de Kambali e Jaja começa a se dissipar quando eles passam a frequentar o apartamento de tia Ifeoma, professora universitária que ensina aos sobrinhos a não terem medo de expressarem as suas opiniões. Assim, os personagens são como os hibiscos, isto é, florescem lentamente.

A obra *Hibisco roxo*, símbolo de resistência a uma história contada pelo lado dos colonizadores, nos traz o personagem Eugene como a figura patriarcal que se

baseia nos princípios eurocêntricos para criar os seus familiares. Dessa forma, ele os cria a partir do fanatismo católico, moldando seus filhos e a esposa para que estes não pecassem. A esse respeito, Oz (2016) nos explica que o fanatismo é um gene ruim, originando-se da vontade de modificar as pessoas a seu redor em busca de seu próprio bem. Essa aculturação nos mostra o quanto “a humanidade de certas populações (sobretudo indígenas e afrodescendentes) é negada por ser considerada um obstáculo para a cristianização e para a modernização.” (CURIEL, 2000, p. 145).

Diante desse contexto, surge, então, a proposta de estudar *Hibisco roxo* a partir de meu olhar decolonial feminista, analisando, as personagens Kambili, Beatrice, Ifeoma e Amaka, a fim de entender as vivências dessas mulheres e o modo como a obra apresenta, de forma híbrida, as esferas do colonizador e colonizado. Esse choque entre as culturas faz com que a protagonista, a qual foi criada pelos costumes ocidentais, passe a se aproximar dos costumes do povo igbo por meio do contato com sua tia Ifeoma, que lhe ensina sobre as crenças de seus ancestrais, as quais eram proibidas pelo seu pai. A decolonialidade feminista, conforme Hollanda (2020), repudia as epistemologias europeia e norte-americana, tendo como precursor o artigo *Por um feminismo afro-latino-americano*, de Lélia Gonzalez, que contesta a colonialidade do saber e reivindica a noção da categoria “amefricanidade”, mas sendo, de fato, nomeado mais tarde, pela filósofa argentina María Lugones, a qual insere a categoria gênero nessa linha de pensamento.

1.1 Justificativa

Ao iniciar o seu primeiro capítulo de *Memórias da Plantação*, Kilomba (2019) recorre à máscara do silenciamento imposta à Anastácia durante o Colonialismo para retratar a violência dos brancos europeus com os africanos escravizados. Tal instrumento de opressão era composto “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.” (KILOMBA, 2019, p.33). De acordo com ela, o objeto tinha a finalidade de impedir que os escravizados comessem e falassem. Essa prática de dominação era “justificada” pelo imaginário do branco sob o sujeito negro, isto é, o primeiro, além de negar a colonização (defendendo o seu ego), à impõe ao segundo, reprojutando no

Outro⁵ aquilo que se recusa a reconhecer em si. (KILOMBA, 2019). Diante disso, o presente trabalho tem o intuito de ouvir o Outro, falar com ele, recuperando a memória que outrora foi apagada pela imposição da cultura europeia sob a nigeriana.

Em complemento a isso, Chimamanda Ngozi Adichie, em sua palestra *The danger of the single story* (O perigo de uma única história), realizada pelo *Technology, Entertainment and Design* (TED), nos abre os olhos sobre os perigos que são carregados quando uma história é contada por um lado apenas. Nesse caso, a estudiosa se refere aos problemas decorrentes de uma história contada apenas pelos colonizadores e não pelos colonizados. Em seu discurso, a autora nos revela que, quando criança, lia obras infantis de origem britânica e americana e, como não havia personagens negras, ela reproduzia as suas histórias com personagens brancos e de olhos azuis. Todavia, após ter contato com escritores africanos, Chimamanda percebeu que a literatura também era espaço para uma mulher negra.

Nesse ínterim, a proposta de estudar a obra a partir de um viés feminista decolonial é fundamental, dado que a violência da colonização e escravização do povo negro afetou tanto a Nigéria quanto o Brasil. De acordo com Gonzalez (2020), a sociedade brasileira herdou as ideologias referentes à classificação social, que envolve o preconceito racial e social. Ela ainda reitera que os latino-americanos são racialmente estratificados, de forma que os brancos assumem segmentos superiores e mantêm negros e indígenas nas posições mais baixas. “O racismo estabelece a inferioridade social dos segmentos negros da população em geral e das mulheres negras em particular, operando ademais como fator de divisão na luta das mulheres pelos privilégios que se instituem para as mulheres brancas.” (CARNEIRO, 2019, n.p.). A partir disso, vemos que o preconceito no Brasil existe sim e é velado. “Nós nos descrevemos a partir do olhar do colonizador e essa é a marca da heteronomia. Isso que hoje se chama “Brasil” foi construído em cima do apagamento de memórias de povos originários que aqui habitavam.” (CASTRO, 2020, pg. 141). De forma similar, a Nigéria também foi vítima da exploração e do violento apagamento de memórias. Em *Hibisco roxo*, temos o reflexo da primazia dos colonizadores britânicos sob a cultura Igbo, o que nos faz refletir acerca da importância de ir contra a máscara do

⁵ A escrita de “Outra” é baseada em *Memórias da Plantação*, de Grada Kilomba. Nesta obra, a autora enfatiza que ela mesma quer contar a sua história, uma vez que ela não é o objeto e sim o sujeito. Nesse sentido, também optei pela escrita com a inicial maiúscula, para exaltar que as pessoas que foram vítimas da colonização são os sujeitos de suas histórias.

silenciamento abordada por Kilomba (2020) e recuperar as memórias dos povos originários tanto do Brasil quanto da Nigéria.

A memória pode representar o âmbito social, individual ou os dois ao mesmo tempo, “pois traz as lembranças, muitas vezes desconexas, de histórias que formam um mosaico identitário. A memória ajuda os indivíduos a se lembrarem de quem são, ou os ludibria com imagens borradas daquilo que já foram.” (OLIVEIRA, 2015, p.21). Posto isso, no que concerne à obra *Hibisco roxo*, é possível constatar que, ao mesmo tempo em que Kambili busca se autoconhecer, ela representa a sua cultura em um âmbito social. E isso porque a aproximação da menina com a sua cultura ancestral faz com que ela se permita vivenciar experiências que antes eram proibidas, reconhecendo o conhecimento Igbo como campo de conhecimento e contradizendo, assim, a epistemologia eurocêntrica.

Analogamente, evidencia-se que “a significação mais ampla da condição pós-moderna reside na consciência de que os “limites” epistemológicos daquelas ideias etnocêntricas são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes.” (BHABHA, 1998, p.23-24). Portanto, verifica-se que Bhabha (1998) refere-se aos grupos subalternizados, isto é, as vozes que outrora foram silenciadas, como as mulheres e demais sujeitos colonizados. A partir disso, vemos a necessidade de exaltar a obra de Chimamanda Ngozi Adichie, escritora negra que, por meio de sua narrativa feminista, rompe com os estereótipos associados aos africanos e nos mostra a importância do feminismo como forma de se refletir sobre o colonialismo que ainda se faz presente nas nações que foram colonizadas.

Em sua ficção, Adichie questiona a história imposta pelo sistema eurocêntrico às mulheres nigerianas, desmantelando o padrão colonialista de gênero. Sendo assim, a autora, em sua reinvenção da história, recupera as noções do Outro, a saber, a personagem principal resgata os valores de seus ancestrais ao mesmo tempo que aprende a se impor no mundo como mulher, rompendo com os estereótipos machistas. A partir de tal pressuposto, verifica-se que o presente estudo se enquadra na linha de pesquisa 1: Linguagem e Memória Cultural, à medida que a obra exalta as tradições nigerianas ensinadas pelo personagem Papa-Nnukwu que representava fortemente a cultura do povo Igbo, bem como se mantém fiel à recordação, uma vez que a narradora Kambili, através da escrita, leva a cultura africana para mundo fora.

Esta pesquisa tem o objetivo de realizar uma leitura crítica, sob a perspectiva do feminismo decolonial, de *Hibisco roxo*, compreendendo, então, como a obra engendra e questiona a memória moldada pela colonialidade. Em seguida, objetiva-se investigar como os processos da colonização britânica na Nigéria afetam a formação das principais personagens femininas da ficção – Kambili, Beatrice, Ifeoma e Amaka – e como elas se relacionam com o feminismo decolonial.

Neste primeiro capítulo, apresento a metodologia utilizada para a construção desta pesquisa. No segundo capítulo, faço uma breve explicação sobre o nascimento da Modernidade e as explorações violentas do capitalismo, que escravizava pessoas para obter lucros para as metrópoles. Início a escrita com a história da colonização da Nigéria e sua relação com o tráfico negreiro rumo ao Brasil. Em seguida, trago a ideia de colonialidade do poder, do sociólogo peruano Aníbal Quijano, para explicar sobre como os escravizados eram inferiorizados pelos colonizadores, os quais se nomearam superiores aos não brancos, e de como as diferenças culturais e fenotípicas foram desculpas para escravizar, agredir, torturar e estuprar os negros e indígenas. Em continuidade, trago a importância da perspectiva decolonial como resposta à colonialidade, aprofundando a ideia de feminismo decolonial de María Lugones para combater as injustiças que permeiam a sociedade, sobretudo, em relação às mulheres negras. Além disso, apresento a biografia de Chimamanda Adichie, autora negra, feminista e decolonial, cujas obras e palestras trazem temáticas sobre o feminismo, preconceito e desigualdade, contribuindo para um mundo mais justo.

Já no terceiro capítulo, farei uma análise aprofundada sobre o livro. Dessa forma, me basearei em *Decolonizing the mind*, de Ngũgĩ WaThiong e *Pele negra, máscaras brancas*, de Frantz Fanon, para entender como o racismo impõe a necessidade de que negros usem máscaras brancas para que se sintam humanos. A partir disso, analiso a figura de Eugene, o pai da personagem principal. E, então, passo à análise das principais figuras femininas da ficção – Kambili, Beatrice, Ifeoma e Amaka – a partir do feminismo decolonial, tendo como pressuposto a obra *A Invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021), com o intuito de entender como o feminismo se faz presente na cultura nigeriana, e os estudos das feministas Ochy Curiel (2020), Suzana de Castro (2020), Lélia Gonzalez (2020), Sueli Carneiro (2011), bell hooks (2020) e Angela Davis (2017).

2 A PERSPECTIVA DECOLONIAL

Apesar de estarem geograficamente distantes, o Brasil e a Nigéria aproximam-se historicamente, visto que ambos foram vítimas das Grandes Navegações do Império Português. Tais invasões europeias ocorreram entre os séculos XV e XVIII e tinham o intuito de expandir a economia da Europa, marcando o início da Modernidade. A partir de 1450, com os portugueses – primeiros europeus a embarcarem em solo africano –, flibusteiros compravam jovens escravizados, saudáveis dos reis nativos da costa africana, para revenda. Inicialmente, eles eram trocados por ouro, na Costa do Ouro, sendo depois levados para o Novo Mundo – termo que se refere ao continente americano – onde lucravam muito. Ao longo do tempo, o local foi ocupado pelos franceses, holandeses, dinamarqueses, suecos, alemães, espanhóis e, por último, pelos ingleses (FORSYTH, 1977).

O tráfico negreiro era muito lucrativo para as metrópoles e para os traficantes de escravizados, que os transportavam pelo Atlântico em condições desumanas. “O bojo dos navios da danação e da morte era o ventre da besta mercantilista: uma máquina de moer carne humana, funcionando incessantemente para alimentar as plantações e os engenhos, as minas e as mesas, a casa e a cama dos senhores” (BUENO, 2002, p.11). Tal circuito comercial do Atlântico, conforme Mignolo (2005), foi fundamental para a história do capitalismo e da colonialidade. E isso porque a globalização nasce com a constituição da América e o novo padrão de poder mundial – o sistema capitalista colonial/moderno e eurocentrado. (QUIJANO, 2005), o qual encontra-se dividido em dois eixos:

Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial. (QUIJANO, 2005, p.117).

É possível perceber que as diferenças fenotípicas qualificavam os seres, isto é, os brancos eram considerados os sábios e os negros, aos olhos dos europeus, eram seres inferiores e desprovidos de conhecimento. Quijano (2005) também esclarece que, com a Constituição da América, as relações sociais ganham novas identidades, como os índios, negros e mestiços, as quais, além de passarem a ter

conotação racial, foram atreladas às hierarquias. Assim, os europeus podiam receber salários, enquanto os negros foram forçados ao trabalho escravo.

Como a venda de escravizados era feita pelos reis nativos africanos, estes eram contra a entrada dos europeus na costa. Além do comércio de escravizados, passaram a ser comercializados outros produtos, como óleo de coco, madeira e marfim, sendo George Goldie o comerciante que mais se destacou, dado que reuniu os mercadores britânicos na costa africana, contra os franceses. (FORSYTH, 1977). Ele “coagia, bajulava e matava para obter o controle do comércio do óleo de dendê” (ADICHIE, 2008, p.139). O notável mercador almejava que a Grã-Bretanha fizesse dos rios Oil e do Baixo Níger suas colônias, fato recusado pelo governo britânico. Conforme Forsyth (1977), a proibição do comércio de escravizados, em 1807, pela Inglaterra, fez com que os mercadores europeus quisessem adentrar o interior da costa africana, contrariando os reis nativos e gerando conflitos. Já instalados na costa, os mercadores ingleses, liderados por Sir George Goldie, em 1879, lutaram contra os franceses e Whitehall por cinco anos. No ano de 1884, o Chanceler alemão Bismark convocou a Conferência de Berlim, com o intuito de cessar as atividades britânicas na bacia do Congo. Em tal reunião, Goldie “garantiu que a Grã-Bretanha ficasse com dois protetorados a mais que a França, em torno do rio Níger: o Norte e o Sul”. (ADICHIE, 2008, p.139), ou seja, concedeu-se o direito do Estado Livre do Congo, criado pelos belgas, a administrar o Congo e da companhia de Goldie a administrar a bacia do rio Níger – que durou dez anos, interrompendo-se quando o governo britânico, através da liderança do soldado Sir Frederick Lugard, ajudou na expulsão dos franceses, estabelecendo o acordo anglo-francês de junho de 1898, o qual marcava as fronteiras da nova colônia britânica, e, em 1914, nasce a Nigéria, nome escolhido por Lady Lugard, a esposa do governador-geral.

A Nigéria era caracterizada por sua grande diversidade climática, territorial, que ia desde pântanos localizados na Costa à floresta tropical no interior, e étnica, a qual contava com mais de 250 etnias. Dentre elas, na “parte ocidental do sul, o grupo predominante era o iorubá, um povo com uma longa história de reinos altamente desenvolvidos” (FORSYTH, 1977, p.17); os igbos, os quais habitavam a parte leste do sul, além de outras tribos; os hausas, kanuris e fulanis na região norte, e os povos não-hausas, localizados no Cinturão Intermediário, estes eram “basicamente pagãos, de religião animista,” (FORSYTH, 1977, p.18) e eram vassalos dos Hausa-Fulani. O primeiro contato dos europeus foi com os iorubás, já que a ocupação britânica se deu

por Lagos. Lugard passou três anos em guerra com o Norte, conquistando os emirados, pois, apesar de o exército dos fulanis ser mais forte e numeroso, os britânicos possuíam armas. É importante ressaltar que os britânicos optaram por manter os emires no poder depois de terem vencido a guerra, pois a região a ser governada era muito extensa, o que demandaria um grande número de administradores e, além disso, Lugard não tinha o apoio de Londres. Sendo assim, ficou acordado o domínio britânico indireto: os emires controlavam as comunidades por meio do arranjo judicial, fiscal e administrativo, mantendo os princípios ocidentais distantes, o que fez com que o Norte estivesse despreparado para lidar com a modernização (FORSYTH, 1977).

Os britânicos preferiam o Norte. O calor, ali era agradavelmente seco; os hauçá-fula tinham traços menos largos e, por isso, eram superiores aos sulistas negroides, além de serem muçulmanos, o que significava que eram tão civilizados quanto era possível ser, entre os nativos, sem contar que eram feudais e, portanto, perfeitos para o governo indireto. Emires equânimes recolhiam os impostos para os britânicos, e, em troca, os britânicos mantinham os missionários cristãos bem longe (ADICHIE, 2008, p. 139-140).

Por outro lado, o Sul, onde se encontravam os igbos, no Sudeste, e os iorubás, no Sudoeste, foi marcado por missionários, que tinham a pretensão de converter os nativos ao cristianismo e ensiná-los a cultura ocidental. Tal conversão negava a cultura africana, e mesmo que os pregadores não separassem a sua própria religião da cultura, pregavam a necessidade de separação entre religião e outros aspectos da vida, a qual resultava em duas esferas, a espiritual e a secular. (OPOKU, 2010). “Os missionários obtiveram licença para domar os pagãos; a cristandade e a educação que levaram floresceu” (ADICHIE, 2008, p.140). Assim, os igbos não só estavam bem instruídos para exercer profissões de chefia, como representavam o maior número de médicos, advogados e engenheiros da África negra. (FORSYTH, 1977).

Nota-se, portanto que a “civilização branca e a cultura europeia impuseram ao negro um desvio existencial.” (FANON, 2020, p.27), dado que, além de os dominarem e os escravizarem, descartaram suas tradições, associando-as a valores errados e diabólicos, impondo-os a cultura e religião ocidentais. A colonização apagou memórias dos povos originários que viviam na terra que hoje se chama Nigéria. De maneira similar, é possível fazer uma correlação entre o que se passou nesse país com o que também ocorreu no território brasileiro, visto que os colonizadores portugueses se apropriaram das pessoas e recursos naturais de nossa região. A abolição da escravatura, ocorrida no Brasil em 1888, por meio da lei Áurea, e na

Nigéria em 1936, não significou o fim do tratamento desigual entre as pessoas, uma vez que a colonialidade ainda permeia nesses locais.

À luz de Quijano (2005), é possível compreender que a ideia de raça foi algo criado para legitimar a relação de dominação causada pela conquista europeia na América. Assim, a nova identidade da Europa e sua expansão sobre o resto do mundo levou à naturalização da ideia de raça como algo que reflete a superioridade dos europeus sobre os não europeus, de modo que a nova classificação social da população mundial passou a ser dividida em níveis, nos quais os mais baixos eram atribuídos às pessoas negras e indígenas, e os mais altos, às brancas. Esse novo padrão de poder, que gira em torno do capitalismo e atribui papéis e lugares para cada um, é preconceituoso e ainda faz parte da sociedade contemporânea. Nota-se, portanto, que o “racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e indígenas na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas” (GONZALES, 2020, p.43-44).

No tocante ao Brasil, a filósofa e doutora em Educação, Sueli Carneiro, fundadora do Geledés Instituto da Mulher Negra e ativista do Movimento Negro do Brasil e do Movimento Feminista, baseada na ideia de Joaquim Nabuco de que a escravidão marcaria por muito tempo a sociedade brasileira pela ausência de medidas a favor dos recém-libertados, reflete a questão de que estes eram vistos como menos humanos, levando à naturalização da desigualdade social (CARNEIRO, 2011). Em complemento a esse pensamento, Lélia Gonzalez, doutora em antropologia política e pioneira dos estudos acerca da cultura negra no país, alega que a sociedade, ao mesmo tempo em que vê o racismo como algo natural, também finge que ele não existe no Brasil:

Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... Nem parece preto. (GONZALEZ, 1983, p. 226).

A questão é que, embora o artigo Art. 5º da Constituição Federal de 1988 assegure que “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade” (BRASIL, 1988), as pessoas negras ainda são vítimas de um sistema discriminatório. Todavia, segundo Carneiro (2011), o reconhecimento das práticas discriminatórias ainda é algo

postergado pelo pensamento social brasileiro, mesmo com o fato de o Índice de Desenvolvimento Humano revelar que a população autodeclarada negra apresenta indicadores socioeconômicos mais baixos que os das pessoas que se declaram brancas. Isso comprova que “raça é um marcador determinante da desigualdade econômica e que direitos sociais e políticas universais de combate à pobreza e distribuição de renda que não levem em conta o fator raça/cor mostram-se pouco efetivas.” (ALMEIDA, 2018, p.122).

Além disso, diariamente em solo brasileiro, as pessoas negras são vítimas de racismo e violência, o que comprova que a herança escravagista ainda está presente em nossa sociedade. Todavia, mulheres negras e mulheres trans ainda são as mais prejudicadas neste sistema colonial. Segundo o Atlas da Violência do ano passado, realizado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), em parceria com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública e com o Instituto Jones dos Santos Neves, 66% das mulheres assassinadas no Brasil em 2019 eram negras, e “o risco relativo de uma mulher negra ser vítima de homicídio é 1,7 vezes maior do que o de uma mulher não negra, ou seja, para cada mulher não negra morta, morrem 1,7 mulheres negras.” (IPEA, 2021, p.38). Somado a isso, conforme o Dossiê Assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2021, o Brasil prevalece sendo o país que mais assassina pessoas trans do mundo, contabilizando pelo menos 140 assassinatos, nos quais 135 foram de travestis e mulheres transexuais. Nota-se, portanto, a urgência de se estudar o feminismo, sobretudo, o feminismo negro, a fim de combater toda forma de preconceito contra a mulher negra, cis e transgênero. E para tanto, recorro aos fundamentos da ativista do movimento social negro do Brasil, Sueli Carneiro, fundadora do GELEDÉS – Instituto da Mulher Negra:

No Brasil e na América Latina, a violação colonial perpetrada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas e a miscigenação daí resultante está na origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturando o decantado mito da democracia racial latino-americana, que no Brasil chegou até as últimas consequências. Essa violência sexual colonial é, também, o “cimento” de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades. (CARNEIRO, 2019, n.p.).

É essa hierarquia de gênero e raça que, consoante a Carneiro (2019), nega o papel da mulher negra dentro da sociedade. Portanto, a ideia de ordem social democrática ainda não é algo que existe na prática, uma vez que o imaginário social ainda mantém as reminiscências do Período Colonial vivas. Logo, o “feminismo negro, construído no contexto de sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas– como são

as sociedades latino-americanas – tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero.” (CARNEIRO, 2019, n.p.)

Em relação à Nigéria, nota-se que, no ano de 2022, o país se encontrava na posição 123 de 146 países no índice global de gênero⁶, enquanto o Brasil ocupava a posição 94 (WEF, 2022). Todavia, em 2023, a Nigéria teve um recuo ainda maior, ficando em 130, e o Brasil apresentou uma melhora, subindo para a colocação em 57 (WEF, 2023). Isso mostra que a desigualdade de gênero ainda é um desafio a ser superado por ambos os países. No entanto, o primeiro ainda enfrenta um desafio maior, já que está em escala inferior no ranking. De acordo com o *The Policy Innovation Centre* (PIC)⁷, as mulheres, bem como as pessoas com deficiência e outros grupos vulneráveis, enfrentam forte discriminação, limitando, de forma significativa, sua participação na sociedade, o que é agravado por fatores interseccionais (idade, etnia, raça, religião, deficiência e status socioeconômicos).

Segundo Oyekale (2014) a violência doméstica contra as mulheres nigerianas é um problema que ocorre independente da etnia destas, podendo se manifestar através do abuso verbal, da discriminação, de ataques físicos, estupros e até mesmo deliberação dos direitos humanos fundamentais. Ainda de acordo com o estudioso, há casos em que a violência doméstica ocorre por meio de insinuações diretas em que as chamam de bruxas ou de portadoras de alguma influência espiritual. Somado a isso, o autor afirma:

Precisamente, algumas questões culturais muitas vezes dão preferências para membros individuais da família com base no sexo, idade e ordem de nascimento. Portanto, apenas em virtude de diferenças físicas entre masculino e feminino, alguns papéis prescritos cultural ou socialmente (questões de gênero) já estão designados, muitos dos quais promovem a violência doméstica. (OYEKALE, 2014, p.31).

Sendo assim, é visível que os papéis de gênero ainda se predominam na sociedade nigeriana, estabelecendo diferenças no tratamento entre homens e mulheres. O feminismo decolonial surge então para questionar e refutar essas diferenças que tentam apagar as mulheres, rompendo com verdades, antes consideradas absolutas, estabelecidas pela hegemonia branca e eurocêntrica. Seu

⁶ O índice global de gênero é um ranking produzido anualmente pelo Fórum Econômico Mundial que mede a igualdade de gênero, levando em consideração fatores como a participação econômica e oportunidade, o nível educacional, a saúde e sobrevivência, além de questões políticas.

⁷ O *Policy Innovation Center* (PIC) é a primeira iniciativa comportamental nacional institucionalizada na África. Ele surgiu a partir Nigeria Economic Summit Group (NESG) e tem o intuito de aplicar lições das ciências comportamentais e sociais para a tomada de decisões.

intuito é questionar a ausência de políticas que protejam as pessoas vítimas da colonialidade, enfrentando o império europeu e norte-americano (HOLLANDA, 2020).

Apesar de o presente capítulo focar na relação entre Brasil e Nigéria, ao longo do trabalho é feito um diálogo com Angela Davis, ativista e filósofa norte-americana. E isso porque seu nome é símbolo de militância pelos direitos da população negra e das mulheres. Acreditamos que, mesmo focando nos Estados Unidos, as ideologias defendidas por Davis (2017) podem ser aplicadas no contexto brasileiro e nigeriano. A estudiosa traz em seus discursos a necessidade de combatermos as injustiças e as desigualdades sociais atreladas ao sistema capitalista, cujas estruturas macropolíticas recaem, sobretudo, sobre a mulher negra. Segundo ela, a sociedade impõe uma invisibilidade forçada às mulheres negras. No encontro internacional sobre feminismo negro e decolonial, chamado *Decolonial Black Feminism in The Americas*, realizado em Cachoeira, município no estado da Bahia, no Brasil, a teórica cita: “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela, porque tudo é desestabilizado a partir da base da pirâmide social onde se encontram as mulheres negras, muda-se a base do capitalismo.” (DAVIS, 2017). As mulheres negras formam, portanto, a base da sociedade, constituindo a estrutura política e social. Essa movimentação desestabiliza as relações desiguais do capitalismo. Logo, em razão das mulheres negras sempre estarem posicionadas na base da hierarquia de gênero racial e econômica, quando as mulheres negras se movimentam, o mundo inteiro se movimenta com elas. É por isso que, independentemente das mudanças e dos reveses políticos e econômicos, as mulheres negras representam a resistência e a esperança do mundo. (DAVIS, 2017).

O legado da escravidão na vida das mulheres negras ainda persiste na contemporaneidade. Estas sempre trabalharam mais fora de casa do que as brancas. O trabalho compulsório era o que as definia desde o tempo da escravidão – quando elas eram vistas somente como propriedade lucrativa – e segue refletindo nos dias atuais. Além de serem submetidas a longas jornadas de trabalho no sistema escravista, as mulheres negras eram vítimas de abuso sexual e maus-tratos pelos senhores. Assim, percebe-se que elas eram consideradas como seres sem gênero, exceto quando eram sexualmente exploradas. Em adição a isso, as mulheres negras eram vistas como animais reprodutores, cuja função era apenas aumentar o número de escravizados para as fazendas, portanto, tinham suas funções maternas negadas,

tendo que trabalhar na lavoura e deixar seus bebês com terceiras, aguentando o inchaço das mamas por não poderem amamentar seus filhos (DAVIS, 2016).

A partir de tais pressupostos, vê-se que apesar de o feminismo lutar pelos direitos das mulheres, não é possível dizer que o termo é universal, uma vez que as mulheres negras não apenas sofreram muito mais violências do que as brancas, como foram jogadas na classe mais baixa da hierarquia. “Mesmo antes de raça se tornar uma questão debatida nos círculos feministas, estava claro para as mulheres negras (e para as revolucionárias aliadas da luta) que jamais alcançariam igualdade dentro do patriarcado capitalista de supremacia branca existente” (HOOKS, 2020, p.20). E isso porque, com a ascensão de classe possibilitada pelo feminismo reformista, mulheres brancas passaram a ter melhores cargos no mercado, explorando as mulheres mais pobres (HOOKS, 2020).

A fim de combater o feminismo hegemônico branco, surge a proposta do feminismo decolonial, que abre caminho para a compreensão das relações entre raça, sexo, sexualidade, geopolítica e classe. Antes de mais nada, é importante ter em mente que as práticas descolonizadas são reflexo das lutas que libertaram os negros e indígenas do feito colonial, sendo que estas são antecedentes ao termo ‘decolonial’. Nesse ínterim, o conceito chamado de feminismo decolonial foi criado por María Lugones, que tem como alicerce as críticas feministas do *Black Feminism* e o viés da Teoria Decolonial, proposto pelo Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), o qual é formado por intelectuais latino-americanos. Assim, a estudiosa recupera a ideia de decolonialidade, termo que visa desconstruir perspectivas coloniais, dado que o fim do colonialismo não significou o fim da hierarquia étnico-racial e das desigualdades entre as populações. Além disso, baseada no M/C, a filósofa compartilha do conceito de colonialidade do poder, elaborado por Aníbal Quijano, que diz respeito às relações sociais de exploração, domínio e conflito sustentadas pela divisão de raça e etnia: negros, índios, brancos, amarelos e mestiços, além da classificação geocultural, mas ela complementa esta ideologia de colonialidade do poder com gênero e sexualidade. (CURIEL, 2020).

Com o feminismo decolonial, Lugones (2020) analisa a interseccionalidade entre raça, classe, gênero e sexualidade para entender como é possível a indiferença dos homens diante da violência que acomete as mulheres não brancas, a qual coloca obstáculos nas lutas libertadoras das mulheres de cor. Uma das facetas da colonialidade do poder é vista na divisão de trabalho, que, além de ser racializada,

diverge geograficamente. O trabalho assalariado, por exemplo, era algo exclusivo aos europeus brancos, e o sistema capitalista, direcionado pelos fundamentos eurocêntricos, naturaliza as relações colonialistas de exploração, subordinando aqueles considerados inferiores na hierarquia social e objetificando-os. Para Castro (2020), esse sujeito do conhecimento e a racionalidade universal propagados pela concepção moderna eurocêntrica eram condizentes com o DNA, isto é, a racionalidade instrumental justifica a acumulação de capital dos brancos por meio da mão de obra escrava dos não brancos e exploração dos recursos das colônias. Além de escravizar e se apropriar das terras dos povos originários, os europeus coibiram as tradições deles.

Esse processo de dominação pelo imaginário, de desenraizamento cultural dos povos originários se assemelha a situação dos povos africanos trazidos da África para a América. A retirada forçada de seus países de origem, o dismantelamento de seus laços familiares e nacionais, somados à situação iníqua da escravidão, foram estratégias de opressão e dominação física e psíquica utilizadas pelos colonizadores escravocratas. A política e a economia europeia estavam assentadas no racismo colonial. (CASTRO, 2020, p. 214-215).

Perante o exposto, é perceptível que, embora a Modernidade estabeleça que todos são racializados e um gênero lhe seja atribuído, sempre haverá um dominante e um dominado. Isso ocorre com a categoria “mulher”, que inviabiliza as mulheres negras, uma vez que seleciona apenas as burguesas brancas heterossexuais. Portanto, o feminismo decolonial prega a fusão entre gênero e raça, ligando as categorias “mulher” e “negra” (LUGONES, 2020). Além disso, para Lugones, a visão de sexo de Quijano é hiperbiologizada, visto que ele traz em sua análise o dimorfismo sexual – diferenças entre machos e fêmeas condizentes a seus comportamentos e características físicas –, heterossexualidade e estrutura patriarcal. Vale salientar que, conforme Oyěwùmí (2020), gênero é algo socialmente construído. A título de exemplo, ela cita que a instituição social representada pela família nuclear ocidental é formada pela mulher subordinada, pelo marido, o patriarca, e os filhos. Nessa base, a colonialidade do gênero está enraizada na criação dos filhos e filhas, que são educados de forma generificada. Assim, as meninas crescem se reconhecendo como mulheres e identificando-se com sua mãe e irmãs – tornando-se depois mães e esposas – e os meninos com seus pais e irmãos – tornando-se depois os maridos que sustentarão a casa.

Conforme Butler (2020), a categoria “mulheres” é reprimida pela mesma estrutura de poder que busca a emancipação feminina, isto é, pelas próprias

mulheres. Outro problema encontrado pela autora é que o referido grupo não representa uma identidade comum. E isso porque o fato de alguém ser mulher não é tudo o que ela é:

o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da “pessoa” transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. (BUTLER, 2020, p. 21).

Nesse sentido, é um equívoco dizer que o termo “mulher” é universal, uma vez que, além de o fato das mulheres terem um passado diferente e de terem vivenciado situações únicas, há a questão de elas vivenciarem culturas e tempos distintos. Nota-se, ainda, que a categoria “gênero” é acompanhada pela visão ocidental de que as mulheres devem ser esposas e submissas aos maridos. Todavia, nem todas as sociedades compartilham desse ideal. Conforme Oyeyùmí (2020), os iorubás, localizados no sudoeste da Nigéria, por exemplo, possuem outro tipo de organização familiar, a qual não é generificada, visto que os integrantes não têm papéis restringidos por gênero. A família iorubá tem como alicerce a ancianidade, que se baseia nas idades cronológicas. Sendo assim, eles não utilizam palavras diferentes para se referirem às categorias de esposa e marido; ambos são chamados de “*oko*”, exceto as pessoas que entram para a família através do casamento, estas são chamadas de “*iyawo*”. Logo, o relacionamento do povo iorubá não impõe papéis sociais de gênero, pelo contrário, as condições sociais são situacionais, dependendo do contexto em que se encontram inseridos. Além disso, nessa cultura, a maternidade é símbolo de instituição, correspondendo ao centro do eixo familiar, sendo os filhos e filhas da mesma mãe chamados de “*omoya*”. Assim, a ligação pelo ventre é tão forte que faz com que os irmãos e as irmãs vivam experiências compartilhadas, e os primos por parte de mãe também têm laços mais estreitos, possibilitando que eles vivam na mesma casa. (OYĚWÙMÍ, 2020).

De acordo com Greenberg (2002 *apud* LUGONES, 2020), a sociedade impõe um padrão sexual binário em que todos são classificados como masculinos ou femininos, e, mesmo que haja pessoas intersexuais, as leis não reconhecem a intersexualidade. Para se encaixarem na comunidade, elas são submetidas às cirurgias e aos hormônios, a fim de se encaixarem nas restritas categorias sexuais – macho ou fêmea. “Mas como esclarece Paula Gunn Allen e outros/as, indivíduos intersexuais eram reconhecidos em muitas sociedades tribais anteriores à

colonização, sem serem assimilados à classificação sexual binária” (LUGONES, 2020, p.64).

Em sua obra *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, Oyèrónke Oyěwùmí critica a colonização africana e a imposição da categoria “gênero” ocidental sob os povos iorubás. Segundo ela, a categoria “mulher” não existia na “Iorubalândia” antes do contato com os colonizadores, e a utilização da biologia para a organização social é um costume do Ocidente, visto que o corpo não definia papéis sociais. Na sociedade iorubá pré-colonial, a ordem social não era dividida pela biologia, isto é, machos e fêmeas não definiam uma hierarquia. Enquanto a sociedade europeia possui identidade de gênero baseada na anatomia, os iorubás caracterizavam-se por sua identidade relacional, que mudava conforme interagiam com pessoas diferentes. Um exemplo disso é a liderança da aldeia feita por mulheres, como ocorreu em 1966 em Ògbómosò pela figura de Baálè Máyà. Todavia, desde a colonização, a história dos iorubás foi apagada e lhes foi imposta a generificação, dividindo homens e mulheres em categorias sociais.

Oyěwùmí trata dois processos como cruciais para a colonização: a imposição de raças, com a conseqüentemente inferiorização dos africanos, e a inferiorização das anafêmeas. Esta última estendeu-se amplamente, abarcando desde a exclusão dos papéis de liderança até a perda da propriedade sobre a terra e outros importantes espaços econômicos. (LUGONES, 2020, p. 66).

Com o ofuscamento do passado africano e de suas tradições, as categorias de homem e mulher passaram a existir entre os iorubás. Em razão disso, houve aquilo que Oyěwùmí (2021) chama de invenção das mulheres, dado que foi adotada a visão eurocêntrica de gênero de que as anafêmeas eram inferiores na escala global. Esse fenômeno de alienação cultural, para Lugones (2020) se deu pela força interna que os colonizadores brancos exerciam sob as tribos indígenas, cooptando homens para ocuparem funções patriarcais. Conforme Allen (1997 *apud* LUGONES 2020) isso ocorreu também com os cheroquis e iroqueses, nações indígenas norte-americanas cujo sistema de poder era ginocrático, mas, pela influência dos britânicos, passou a ser patriarcal. Antes da colonização também havia muitas tribos que reconheciam a homossexualidade. Nesse sentido, Lugones traz a definição de terceiro gênero exposta por Michael Horswell (2003 *apud* LUGONES, 2020), a qual, ao invés de

significar a existência de três gêneros, é conhecida como o ato de se desatar o nó da bipolaridade do sexo e do gênero.

Todavia, Lugones (2020) tece sua crítica de que a heterossexualidade foi algo imposto pelo sistema eurocêntrico, permeando a colonialidade do gênero. Para entender o sistema moderno/ colonial de gênero, a filósofa feminista argentina foca seu estudo nas sociedades pré-colombianas, as quais passaram por mudanças em sua estrutura social, que imediatamente inferiorizavam as mulheres colonizadas de forma violenta. Segundo ela, há uma relação mútua entre a imposição do sistema de gênero e a colonialidade do poder, e a primeira depende da segunda para existir, uma vez que a divisão racial é condição de sua existência. A fim de compreender a redução de gênero ao controle do sexo e a estrutura de racialização, a estudiosa aponta a necessidade de analisar em qual medida a divisão pelo sexo, do ponto de vista pré-colonial, inscreveu a diferença sexual em todas as esferas da vida, sendo estas para Quijano todas atribuídas ao gênero. Logo, Lugones reitera a relevância de problematizar o dimorfismo biológico, isto é, a existência de apenas duas formas diferentes entre os humanos, e associá-lo à ideologia também dicotômica do gênero para entender a colonialidade do gênero.

A redução do gênero ao privado, ao controle do sexo, seus recursos e produtos é uma questão ideológica, apresentada como biológica, e é parte da produção cognitiva da modernidade que conceitualizou a raça como atribuída ao gênero e o gênero como racializado de maneiras particularmente diferenciadas para europeus/ eias brancos/ as e para colonizados/as não brancos/as. A raça não é nem mais mítica nem mais fictícia que o gênero – ambos são ficções poderosas. (LUGONES, 2020, p. 73).

A partir de tal fragmento, é possível observar que as ideias de raça e de gênero foram invenções do Ocidente, que serviam para maltratar e discriminar os negros, os indígenas, as mulheres e os homossexuais. Em continuidade, Lugones (2020) critica a omissão dos grupos feministas do século XX a respeito da relação entre gênero, classe e heterossexualidade como racializados, pois o feminismo era algo que defendia apenas os interesses da mulher branca burguesa, enquanto as mulheres negras, além de serem subordinadas, eram tratadas como animais. “As fêmeas não brancas eram consideradas animais no sentido de seres “sem gênero”, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade” (LUGONES, 2020, p. 74). O tom da pele e o sexo “justificavam” as atrocidades dos colonizadores europeus, os quais abusavam, estupravam e exploravam as mulheres não brancas. Mas esse sentimento de superioridade não vinha apenas dos homens brancos, “as

mulheres burguesas brancas, em todas as épocas da história, inclusive a contemporânea, sempre souberam orientar-se lucidamente em uma organização da vida que as colocou em posições muito diferentes daquelas das mulheres trabalhadoras ou de cor.” (LUGONES, 2020, p. 74).

Para Lugones (2020), a luta feminista de 1970 assumia que existia uma irmandade e sororidade entre as mulheres, mas os ideais requeridos pela emancipação feminina ainda eram brancos, por desconsiderar a qualificação racial. Em complemento, ela afirma que enquanto as mulheres brancas eram vistas como sexualmente passivas, as negras recebiam estereótipos de mulheres sexualmente agressivas. A erotização, conforme McClintock (1995 *apud* LUGONES, 2020), sob os colonizados por parte dos colonizadores era tanta que estes imaginavam os indígenas como hermafroditas com pênis e peitos enormes, e a forma sexual era o que acobertava o medo que eles tinham de serem devorados sexualmente, ou seja, o temor pelo desconhecido fazia com que eles inventassem a história daquilo que eles não conheciam, a história do outro.

Por séculos, os continentes desconhecidos – África, as Américas, Ásia – foram imaginados eroticamente pela erudição europeia como libidinosamente eróticos. As histórias de viajantes estavam repletas de visões de sexualidade monstruosa das terras distantes onde, como contavam as lendas, os homens tinham pênis gigantes e as mulheres se casavam com macacos, os peitos dos rapazes afeminados vertiam leite e os das mulheres militarizadas eram cortados por elas mesmas. (MCCLINTOCK, 1995, p. 22 *apud* LUGONES, 2020, p.76).

A incompreensão cultural dos viajantes europeus perante o modo de viver daqueles que habitavam as terras desconhecidas por eles e as diferenças fenotípicas fez com que estes julgassem a cultura dos negros e indígenas como inferior, inventando a hierarquia racial e de gênero. Com o surgimento da teoria evolutiva, passou-se a usar os critérios da anatomia para estabelecer a posição relativa das raças, colocando na posição mais alta o homem branco inglês, seguido pelas brancas inglesas de classe média, depois as trabalhadoras domésticas, as das minas e as prostitutas, que representavam o limiar entre a raça branca e negra. (MCCLINTOCK, 1995 *apud* LUGONES, 2020).

Tendo em vista que as normas de gênero dos Estados Unidos estão atreladas às experiências dos europeus de classe média, percebe-se que elas refletem expectativas às pessoas de cor, as quais o racismo não as permite cumprir. Elas projetam nos homens de cor a imagem de agressores e nas mulheres de cor a

hipersexualidade. (ESPIRITO, 1997 *apud* LUGONES). Esse sistema de gênero se consolidou na modernidade tardia e se divide em dois lados: i) o visível/iluminado, cuja organização é em torno dos homens e mulheres brancos burgueses, associando estas últimas à pureza e passividade sexual, ou seja, elas são as reprodutoras da raça, mas são excluídas das funções de autoridade coletiva e de conhecimento, pois são classificadas como fracas tanto em relação ao corpo quanto à mente; e ii) o oculto/obscuro, que é extremamente violento. Este lado reduziu os anamachos, as anafêmeas e as pessoas do “terceiro gênero” a animais, além de terem sido violentados sexualmente pelos colonizadores brancos e obrigados a trabalharem até a morte.

Lugones (2020) informa que as feministas de cor e as mulheres do Terceiro Mundo enxergam o gênero de forma mais extensa que Quijano, visto que o reconhecem em termos raciais, isto é, englobam o controle do sexo, seus recursos e produtos, e o controle do trabalho como racializado e atribuído de gênero, já que o sistema de gênero colonial/moderno reduz homens e mulheres de cor à sujeição em todos os domínios da existência. Elas identificam, portanto, a relação entre trabalho, sexo e colonialidade do poder. A filósofa argentina traz a necessidade de ampliar ainda mais os estudos sobre o que ela chama de sistema de gênero colonial/moderno, que está ligado à colonialidade do poder e perdura até hoje, pois a organização do aspecto social ainda revela uma violência de gênero racializada em nosso cotidiano (LUGONES, 2020).

Considerando a perspectiva de Lugones (2007), gênero é entendido como uma construção colonial violenta, criada para destruir as pessoas e comunidades, a partir do parâmetro ocidental. Ela oferece uma estrutura para se pensar a heterossexualidade como parte fundamental de como o gênero e a raça se fundem na operação de poder colonial. Para tanto, a estudiosa afirma que a heterossexualidade é fruto de uma dominação violenta que marca a multiplicação da carne ao obrigar os corpos não livres a terem relações diferenciais, o que revela a materialidade torturada do poder. Diante disso, o feminismo decolonial é o caminho para lutar contra a colonialidade do gênero e preservar um feminismo que rompa com os preconceitos eurocêtricos.

3 HIBISCO ROXO: POR UMA NOVA HISTÓRIA FEMININA

3.1 CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE

Chimamanda Ngozi Adichie é uma escritora negra e feminista nigeriana que se tornou um dos nomes mais reconhecidos na literatura contemporânea mundial. Com 45 anos de idade, ela já publicou onze livros, divididos em ensaio, romance e contos, os quais foram traduzidos para mais de trinta idiomas. Em suas produções, a autora traz à tona questões prementes relacionadas ao feminismo, ao preconceito e à desigualdade de gênero, recuperando as verdades africanas que por muito tempo foram silenciadas pelo mundo ocidental, além de realizar diversas palestras sobre as referidas temáticas.

Filha de um professor universitário de Estatística e de uma administradora, Chimamanda cresceu em um campus universitário localizado em Nsukka, no leste da Nigéria, estando sempre rodeada por livros. Por vivenciar um regime militar que desvalorizava a educação, havia momentos em que seus pais não recebiam seus salários, o que fez com que ela desde pequena sentisse na pele o medo político. Após concluir o ensino médio no colégio da universidade, Chimamanda estudou medicina e farmácia também em Nsukka, onde atuou como editora da *The Compass*, a revista dos estudantes de medicina. Todavia, ela desistiu do curso e, aos dezenove anos, mudou-se para os Estados Unidos para cursar comunicação na Universidade Drexel, mas depois transferiu-se para a Eastern Connecticut State University, na qual, além de trabalhar para o jornal *Campus Lantern*, formou-se em comunicação e ciências políticas.

No ano de 2003, Chimamanda defendeu o mestrado em escrita criativa pela Universidade Johns Hopkins e publicou *Hibisco roxo*, que ganhou o *Commonwealth Writers' Prize* e o *Huston/ Wright Legacy Award*. Em 2006, lançou *Meio sol amarelo*, obra vencedora do *Orange Prize for Fiction* e que foi adaptada para o cinema. Em 2008, ela concluiu seu segundo mestrado, cuja dissertação levava o título: "O mito da cultura: delineando a história das mulheres igbo na Nigéria colonial e pré-colonial". No ano seguinte, ela publicou *No seu pescoço* e, em 2013, foi publicado o livro vencedor do *National Book Critics Circle Award*, *Americanah*, que também teve seus direitos vendidos para o cinema. Em 2014, Chimamanda lançou *Sejamos todos feministas*; em 2017, *Para educar crianças feministas* e, em 2021, ela publicou *Notas sobre o luto*,

na qual escreve sobre o falecimento de seu pai e as dificuldades de se lidar com as perdas dos entes queridos.

Ao participar do evento, em 2022, *Goalkeepers Summit*, no qual dialoga com a grande defensora de gênero, Melinda French Gates, Chimamanda informa que, crescendo na Nigéria, frequentemente se opunha às coisas que diminuam as mulheres.

Eu tenho muito orgulho de ser igbo, amo minha cultura, minha linguagem, minha história. Mas há muitas coisas que eu brigo na cultura, e todas essas coisas diminuem as mulheres. Então, quando eu reclamava delas [coisas], pessoas diziam 'bem, é cultura'. Mas eu penso: cultura não cai do céu, nós a fizemos. Na verdade, o que aconteceu foi que os homens, ao longo de nosso tempo na Terra, como seres humanos, criaram coisas que os beneficiaram e chamaram isso de cultura. (GATES FOUNDATION, 2022).

Complementando essa passagem, a autora informa que é necessário refazer essas coisas para beneficiar a todos. Então, quando ela fala e escreve, tenta imaginar como seria se, em nome da cultura, não tivéssemos que diminuir as mulheres, aceitando que elas também são humanas. (GATES FOUNDATION, 2022). Em seu ensaio *Sejamos todos feministas*, versão de uma palestra realizada no TedxEuston, Adichie (2015) revela que a primeira vez em que foi chamada de feminista foi por seu amigo Okoloma, aos catorze anos. Os dois discutiam sobre livros que haviam lido: “eu estava no meio de uma argumentação quando Okoloma olhou para mim e disse: ‘Sabe de uma coisa? Você é feminista!’. Não era um elogio. Percebi pelo tom da voz dele – era como se dissesse: ‘Você apoia o terrorismo!’” (ADICHIE, 2015, p.12).

Outrossim, quando retorna a Lagos, a maior cidade da Nigéria, Chimamanda tem o costume de sair com os amigos à noite e, em uma de suas saídas, deu uma gorjeta ao rapaz que manobrou o carro, porém, este, ao invés de agradecê-la, agradeceu ao homem que estava ao seu lado. Somado a isso, ela informa que mulheres não podem entrar sozinhas em baladas, dando a mão a desconhecidos para ingressarem nos recintos. Cenas como essas mostram o quanto as mulheres negras são alvo do sistema de gênero moderno/ colonial, que Lugones (2020) define como a necessidade de quebrar o vazio da intersecção entre gênero e raça, uma vez que ambas as categorias não devem ser separadas. Para tanto, a teórica, baseia-se nos pressupostos da pesquisadora Oyèrónké Oyěwùmí:

Oyèrónké entende o gênero, introduzido pelo Ocidente, como uma ferramenta de dominação que produz duas categorias sociais que se opõem de maneira binária e hierárquica. “Mulheres” (enquanto gênero) não é um termo definido pela biologia, ainda que seja designado a anafêmeas. A associação colonial entre anatomia e gênero é parte da oposição binária e

hierárquica, central à dominação das anafêmeas introduzida pela colônia. As mulheres são definidas em relação aos homens, a norma. Mulheres são aquelas que não têm pênis; não tem poder; não podem participar da arena pública. (LUGONES, 2020, p. 66).

Notamos, dessa maneira, que a colonização impôs o sistema de gênero institucionalizado, o qual ainda permanece na Nigéria e no Brasil. Essa forma de preconceito contra as mulheres faz com que estas tenham que lutar pelos seus direitos de existir, dado que muitas vezes elas passam despercebidas pelos homens, como relata Chimamanda:

Sempre que vou acompanhada a um restaurante nigeriano, o garçom cumprimenta o homem e me ignora. Os garçons são produtos de uma sociedade onde se aprende que os homens são mais importantes que as mulheres, e sei que eles não fazem por mal - mas há um abismo entre entender uma coisa racionalmente e entender a mesma coisa emocionalmente. Toda vez que eles me ignoram, eu me sinto invisível. (ADICHIE, 2014, p.23).

Em complemento a essa necessidade de resistirem e de se fazerem ser vistas pela sociedade, Chimamanda, em sua participação na 4ª edição do “Ler, Salão Carioca do Livro”, por meio da Conferência “Contando histórias para empoderar e humanizar”, homenageia as brasileiras, sobretudo as negras, que lutam diariamente para abrir portas que para elas estiveram fechadas por muito tempo:

Eu estou especialmente inspirada pelas mulheres do Brasil. Essas que levaram às ruas um milhão de mulheres, tão inspirador. E especialmente as mulheres negras do Brasil [...]. Assim como todas as mulheres negras brasileiras que estão fazendo, abrindo portas, às vezes forçando para que essas portas abram. Ficando de pé pela justiça, tentando acertar coisas que estão erradas há muito tempo. (ADICHIE, 2022).

As sociedades latino-americanas herdaram a categorização racial e sexual que garante a superioridade dos brancos, fortificada pela ideologia de branqueamento, a qual é dissipada pelas mídias e pelos sistemas ideológicos tradicionais (GONZALES, 2020). Isso faz com que apenas os valores ocidentais sejam vistos como universais, além de fazer com que as pessoas não brancas sejam vítimas da discriminação. Assim, Adichie (2017), em sua obra *Para educar crianças feministas: um manifesto*, afirma que as crianças, desde cedo, notam qual o tipo de beleza que se valoriza nos meios de comunicação de massa e que, por isso, é necessário que os pais dialoguem com elas sobre a beleza da mulher negra:

Chizalum desde cedo notará – pois as crianças são muito perspicazes – qual é o tipo de beleza que se valoriza. Verá nos filmes, nas revistas, na televisão. Verá que se valoriza a pele branca. Perceberá que o tipo de cabelo que se

valoriza é o liso ou o ondulado, e é um cabelo que cai, em vez de ficar armado. Ela vai deparar com tudo isso, quer você queira ou não. Então, garanta que ela veja alternativas. Faça-a perceber que mulheres brancas e magras são bonitas e que mulheres não brancas e não magras são bonitas. Faça-a perceber que, para muitas pessoas e muitas culturas, a definição limitada não é bonita. É você quem mais conhece a sua filha, e assim é você quem sabe melhor como afirmar o tipo de beleza dela, como protegê-la para que não se sinta insatisfeita ao se olhar no espelho. (ADICHIE, 2019, p.59).

Esse padrão de beleza branco, conforme Oyěwùmí (2020), é decorrente da Modernidade, que evoca a expansão do capitalismo, da industrialização, dos estados-nação e das disparidades regionais no sistema-mundo. Assim, segundo a estudiosa, a era moderna é marcada pelo crescimento da Europa e da cultura euro-estadunidense. “Como resultado, os interesses, preocupações, predileções, neuroses, preconceitos, instituições sociais e categorias sociais de euro-estadunidenses têm dominado a escrita da história humana.” (OYĚWÙMÍ, 2020, p. 85). Tal dominação é exemplificada por Chimamanda Adichie em *O perigo de uma história única*, visto que ela cita que, em sua infância, mesmo nunca tendo viajado para outro país, desenhava personagens parecidos com os dos livros britânicos e americanos que lia:

[...] escrevi exatamente o tipo de história que lia: todos os meus personagens eram brancos de olhos azuis, brincavam na neve, comiam maçãs e falavam muito sobre o tempo e sobre como era bom o sol ter saído. Escrevia sobre isso apesar de eu morar na Nigéria. Eu nunca tinha saído do meu país. Lá não tinha neve, comíamos mangas e nunca falávamos do tempo, porque não havia necessidade. Meus personagens também bebiam muita cerveja de gengibre. (ADICHIE, 2019, p. 12).

A reprodução da cultura ocidental em seus textos e ilustrações demonstra, para Adichie (2019), o quão vulneráveis são as pessoas diante de uma única história. Além disso, ela revela que é preciso tomar cuidado com as histórias únicas. A título de exemplo, a autora cita que, quando se mudou para os Estados Unidos, a sua colega de quarto ficou espantada com seu inglês fluente, sem saber que este idioma é o oficial da Nigéria, e ela também esperava que Chimamanda ouvisse músicas tribais. Tais estereótipos caracterizavam a história única sobre a África. “Naquela história não havia a possibilidade de africanos serem parecidos com ela de nenhuma maneira; não havia possibilidade de qualquer sentimento mais complexo que pena; não havia possibilidade de uma conexão entre dois seres humanos iguais.” (ADICHIE, 2019, p. 17).

Em contrapartida, na 4ª edição do “Ler”, a escritora ressalta a importância da contação de histórias para a sua formação, uma vez que é por meio delas que ela

passa a conhecer os seus ancestrais: “Através das histórias do meu pai, meu passado se tornou vivo, minha história se tornou viva. Eu sentia como se tivesse conhecido o meu avô, como se tivesse conhecido minha bisavó.” (ADICHIE, 2022). Além disso, elas possibilitaram à Chimamanda conhecer sua origem igbo:

Meu pai sempre falava em igbo, exceto quando precisava explicar um provérbio particularmente complexo, e sempre nos narrava com bastante humor e sagacidade. E eu absorvia essas histórias, guardava-as. Ao me tornar mais velha, comecei a desenvolver um sentimento de profundo orgulho da minha cultura igbo, orgulho de ter vindo de pessoas sábias, bem humoradas, empreendedoras e gentis. Pessoas que resistiram à colonização britânica, que descartaram seus deuses que não eram mais úteis a eles. E dessa forma, ao me contar histórias, meu pai me presenteou com minha autoconfiança”. (ADICHIE, 2022).

Dessa maneira, Chimamanda escreve histórias que rompem com a visão estereotipada da “história única” sobre a etnia igbo, recuperando em suas produções a memória de seus antepassados e de seu país. Em *Meio sol amarelo*, Adichie (2008), sob o ponto de vista literário, escreve a respeito da Nigéria pós-independente e a criação da República de Biafra, além de fazer críticas à colonização, repudiando a ideia de que os livros didáticos ainda defendem a visão europeia sobre a Nigéria.

Existem duas respostas para as coisas que eles vão lhe ensinar sobre nossa terra: a resposta verdadeira e a resposta que você dá na escola para passar de ano. Você tem que ler livros e aprender as duas versões. [...] Eles vão lhe ensinar que um homem branco chamado Mungo Park descobriu o rio Níger. Isso é besteira. Nosso povo pescava no Níger muito antes que o avô de Mungo Park tivesse nascido. (ADICHIE, 2008, p.21).

Nesse sentido, a autora traz a necessidade de romper com a colonização do pensamento ocidental na educação, recuperando assim a memória dos povos de diferentes etnias que já habitavam a região que hoje se chama Nigéria. A colonização britânica unificou esses povos em 1914, a fim de extrair as riquezas e, portanto, elegeu os hausa-fulani como intermediários, mas com a “independência, em 1960, sobe ao poder o Congresso do Povo do Norte (Hausa) - *Northern People’s Congress* (NPC), em coalizão com o *National Council of Nigerian Citizens* (NCNC), o Conselho Nacional de Cidadãos Nigerianos, de alinhamento igbo.” (VISENTINI, 2011, p.6). A Nigéria só conseguiu tornar-se independente da Inglaterra em 1963, quando proclamou-se República, mas as divergências entre o Norte e o Sul não foram atenuadas. Assim, após eleições fraudadas, foi eleito o Partido Nacional Democrático Nigeriano, partido iorubá conservador que fez aliança com o Congresso do Povo do Norte (Hausa) e

alienou o Conselho Nacional de Cidadãos Nigerianos (Igbo), o que fez com que este último tenha se aliado ao partido progressista iorubá.

Posteriormente, militares do Sul, cuja maioria era igbo, deram um Golpe de Estado, no qual assassinaram o primeiro-ministro do Norte Sir Abubakar Tafawa Balewa, e os governadores Ahmadu Bello e Ladoke Akintola, encerrando a República e elegendo o general igbo Johnson Aguiyi-Ironsi como presidente. Em *Meio sol amarelo*, obra vencedora do *Orange Prize* e do *National Book Critics Circle Award*, Chimamanda escreve por meio de uma ficção, o momento em que tal golpe militar é anunciado na rádio pelo general Patrick Chukwuma Nzeogwu:

A Constituição foi suspensa, e os governos regionais e as assembleias eleitas foram dissolvidos. Meus queridos compatriotas, o objetivo do Conselho Revolucionário é estabelecer uma nação livre de corrupção e de lutas internas. Nossos inimigos são os aproveitadores políticos, os vigaristas, aqueles que ocupam tanto altos postos quanto cargos de segundo escalão e que exigem suborno de dez por cento, são os tribalistas, os nepotistas, aqueles que fazem nosso país parecer bom para coisa nenhuma nos círculos internacionais, aqueles que corromperam a nossa sociedade. (ADICHIE, 2008, p.148).

O regime de Ironsi almejava a unificação da Nigéria, fato bem visto pelos igbos e repudiado pelos hausas, que defendiam o regionalismo – inclusive, estes haviam aprovado, alguns anos antes, a Constituição Richards, que assegurava proteção da sua sociedade contra incursões dos sulistas. O general Ironsi suspendeu e modificou a Constituição por meio do Decreto da Unificação, que serviu de pretexto para os massacres dos nortistas contra os igbos (FORSYTH, 1977). Após alguns meses, militares nortistas deram um contragolpe e elegeram, em 1966, como presidente o tenente-coronel Yakubu Gowon (VISENTINI, 2011).

Desde o golpe de 29 de julho, os soldados orientais passaram a ser perseguidos, maltratados e assassinados pelos hausas, os que conseguiram escapar foram para o Leste. Em meados de setembro, os civis do Norte se juntaram ao Quarto Batalhão para matarem os orientais. À vista disso, no dia 29 de setembro, Gowon fez um discurso, cujo intuito era acabar com as matanças, mas fez efeito reverso e aumentou o holocausto.

O massacre começou no aeroporto, perto da base do Quinto Batalhão, na cidade de Kano. Um jato com destino a Lagos acabara de chegar de Londres. Os passageiros que iam desembarcar em Kano tinham sido escoltados ao galpão da Alfândega quando apareceu um soldado de aparência desvairada, brandindo um rifle e gritando: *— Ina Nyamiri?* Isso é hausa e significa “Onde estão os malditos ibos?” Havia ibos entre os funcionários da Alfândega. Largaram imediatamente o que estavam fazendo

e fugiram, para serem mortos a tiros no terminal principal por outros soldados. Gritando palavras de ódio e proclamando uma Guerra Santa Muçulmana, os soldados hausas transformaram o aeroporto num verdadeiro matadouro, matando a golpes de baionetas os trabalhadores ibos do bar, metralhando-os nos corredores, arrancando passageiros ibos dos aviões para alinhá-los na pista e fuzilá-los. [...] Os soldados não precisaram se encarregar de toda a chacina. Não demorou muito para que a eles se juntassem milhares de civis hausas, que se espalharam pela cidade armados de pedras, facões, machados e armas de fabricação doméstica, na base de metal e vidro quebrado. (TIME *apud* FORSYTH, 1977, p.78).

Os motivos por trás do massacre de 1966, “– vingança pelo ‘golpe ibo’, protesto contra um decreto unitário que faria o povo do Norte sair perdendo no funcionalismo público – não tinham a menor importância. Assim como também não importava o número variável de mortes: três mil, dez mil, cinquenta mil.” (ADICHIE, 2008, p.240). A importância, para Adichie (2008) era de que tal massacre uniu o povo igbo, fez com que eles lutassem juntos pela sua liberdade. Assim, desde tais massacres, o clamor pela separação da Nigéria fez com que governador militar Chukwuemeka Odumegwu Ojukwu decretasse, no dia 30 de maio de 1967, a região oriental da Nigéria como um estado independente, chamado de República de Biafra, cuja bandeira, assim como a capa de *Meio sol amarelo*, é formada pelas cores vermelha, preta, verde e amarela. “O vermelho era o sangue dos parentes massacrados no Norte, o negro era um sinal de luto pelos mortos, o verde era pela prosperidade que Biafra teria, e, por fim, o meio sol amarelo, que significava um futuro glorioso.” (ADICHIE, 2008, p.328).

Os igbos “não eram nem um pouco dóceis e tinham uma ambição preocupante.” (ADICHIE, 2008, p. 140). Essa ganância, associada à boa educação que eles tiveram, permitiu que Biafra tivesse a melhor economia da África, destacando-se por sua alta renda per capita, seu grande número de indústrias, escolas e hospitais. As tradições antigas dos igbos, sua força de trabalho e o aprendizado ocidental instigaram a sua sede pelo conhecimento e a facilidade em prosperar. Apesar de ser governada por um regime militar, Biafra contava com o parlamento formado pela Assembleia Consultiva e o Conselho Consultivo de anciãos, os quais participavam das decisões políticas junto com Ojukwu. Tal assembleia era constituída por 170 igbos e 165 não igbos, os quais participaram da decisão de separação da Nigéria. (FORSYTH, 1977).

Todavia, tanto o governo da Nigéria quanto o da Inglaterra foram contrários à República de Biafra, dado que a consideravam ilegítima. Além disso, os biafrenses haviam dominado a região petrolífera do Delta do Níger, a qual era rica em recursos naturais, o que, somado às divergências étnicas, culturais e religiosas, fez com que

Gowon iniciasse a Guerra. Esta teve início em 6 de julho de 1967 e acabou em 13 de janeiro de 1970, quando Biafra se rendeu. A sangrenta guerra civil abalou o mundo. É em *Meio sol amarelo* que Chimamanda homenageia o seu povo e sua família, e a obra faz com que a história dos igbos nunca seja esquecida.

Logo, é a partir da escrita que Chimamanda conta as histórias oficiais, posicionando-se sobre as verdades em que acredita, e que por muito tempo foram ofuscadas. Ela combate os estereótipos e perigos da história única e leva a sua cultura e suas crenças para o mundo afora. A partir de suas obras, palestras e seus posicionamentos, Chimamanda se mostra uma autora com postura decolonial feminista, resgatando a sua cultura ancestral, explicando sobre o feminismo e possibilitando que as pessoas tenham acesso à literatura africana.

3.1 Uma análise decolonial de *Hibisco roxo*

No Ocidente, a literatura africana ainda é muito limitada à visão enganosa da mídia ocidental, que tem popularizado a ideia de que tudo relacionado à realidade africana diz respeito às tribos e suas disputas, desviando as pessoas de enxergarem que o imperialismo ainda é a causa de muitos problemas no continente. (WA THIONG'O, 1986). Essa ideia abre o presente capítulo como forma de introduzir a análise feminista decolonial de *Hibisco roxo*, porque Ngugi wa Thiong'o é um célebre escritor queniano e grande representante da escrita africana. Em sua obra *Decolonising the mind: the politics of language in African literature*, este pensador aborda como a tradição imperialista e a de resistência afetam a realidade africana, algo muito presente no objeto desta pesquisa.

Antes de mais nada, é válido entender que uma boa literatura, conforme Oz (2016), é aquela que é capaz de nos abrir um terceiro olho, que nos faça ler sobre coisas antigas, mas de uma forma nova. Nesse quesito, vemos que Chimamanda Adichie cumpre o seu papel de eminente escritora quando nos permite conhecer sobre as disputas políticas nigerianas e as tradições dos povos originários, bem como trazendo suas críticas decoloniais para a construção de uma sociedade mais justa. O romance *Hibisco roxo*, escrito *in medias res*, técnica literária que permite ao leitor se afeiçoar aos personagens pelos momentos cruciais da narrativa, traz em suas páginas as consequências da colonização britânica na Nigéria narradas pela adolescente Kambili. A obra, ao mesmo tempo em que critica as questões políticas, econômicas e sociais de um país que sofre com frequentes golpes de Estado, nos mostra o amadurecimento de uma menina tímida, que cresce em meio à violência doméstica e à diversidade de um país com pluralidades culturais.

Nesta ficção, “Adichie apresenta personagens cujos conflitos de identidade revelam as diferenças que constituem a sociedade nigeriana. Nesse encontro, as relações mostram-se dilemáticas, segregacionistas e, por vezes, apaziguadoras.” (SCHUCH, 2018, p.31). Tais trocas se dão por meio da convivência entre as duas famílias centrais da obra, formadas pelos filhos de Papa-Nnukwu, Eugene e Ifeoma. A primeira é composta pelo patriarca Eugene, um homem bem-sucedido e muito católico, que vivia conforme os mandamentos da igreja, repudiando sua cultura igbo e a maneira como seu pai vivia, por causa da influência da religião católica que aprendera em sua juventude. Ele cria seus filhos a partir dos fundamentos cristãos,

obrigando-os a irem às missas e a se confessarem frequentemente. Essa maneira de viver e educar seus filhos a partir dos fundamentos ocidentais pode ser associada àquilo que Wa Thiong'o (1986) chama de efeito da bomba cultural da tradição imperialista, já que:

O efeito de uma bomba cultural é aniquilar a crença de um povo em seus nomes, em suas línguas, em seu ambiente, em sua herança de luta, em sua unidade, em suas capacidades e, finalmente, em si mesmos. Isso os faz ver seu passado como um terreno baldio de não realização e isso os faz querer se distanciar eles mesmos daquele deserto. (WA THIONG'O, 1986, p.03, tradução nossa).⁸

É possível perceber que Eugene é vítima de um sistema opressor que, conforme Wa Thiong'o (1986), faz com que os africanos queiram se identificar com aquilo que está mais distante deles mesmos, buscando a língua e cultura de outras pessoas ao invés de sua própria, como visto na passagem: “Papa gostava que o povo de Abba se esforçasse para falar inglês perto dele. Dizia que se mostrava que tinham bom senso.” (ADICHIE, 2011, p.67), que demonstra que Eugene preferia que as pessoas conversassem com ele em inglês, escolhendo o idioma do colonizador como o mais civilizado. E para compreender as atitudes de Eugene como homem negro perante a colonização europeia, dialogamos com Fanon (1968) pois, apesar de Frantz Fanon falar sobre a sua origem antilhana em contradição aos colonizadores franceses e enfatizar que suas considerações só valem para as Antilhas – no tocante ao homem negro e seu lar –, seus estudos podem ser associados à colonização britânica sobre a Nigéria. E isso porque este país é composto em grande parte por pessoas de ascendência africana, além de também ter sido alvo do império cognitivo europeu. Sendo assim, conforme Fanon (1968, p.32):

Todo povo colonizado – isto é, todo povo cujo seio se originou um complexo de inferioridade em decorrência do sepultamento da originalidade cultural local – se vê confrontado com a linguagem da nação civilizadora, quer dizer da cultura metropolitana. O colonizado tanto mais se evadirá da própria selva quanto mais adotar os valores culturais da metrópole. Tão mais branco será quanto mais rejeitar sua escuridão, sua selva.

Nesse sentido, é possível perceber que Eugene desenvolve um complexo de inferioridade em relação a sua cultura igbo, priorizando os costumes ocidentais e o idioma inglês, como demonstrado na passagem em que Eugene altera o sotaque

⁸ The effect of a cultural bomb is to annihilate a people's belief in their names, in their languages, in their environment, in their heritage of struggle, in their unity, in their capacities and ultimately in themselves. It makes them see their past as one wasteland of non-achievement and it makes them want to distance themselves from that wasteland. (WA THIONG'O, 1986, p.03)

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

De forma similar, a narradora informa que seu pai não gosta de se confessar em igbo e que um padre negro não era tão espiritual quanto um branco: “Esse era o problema com nosso povo, explicara Papa: nossas prioridades estavam erradas, nos importávamos demais com igrejas enormes e estátuas imponentes. Um homem branco jamais faria isso.” (ADICHIE, 2011, p.114). Tal fenômeno pode ser explicado por meio daquilo que Fanon (1968) chama de dimensão *para-outrem* do homem de cor, que diz respeito às duas dimensões do homem negro, a dimensão com seu semelhante e com um branco, cissiparidade decorrente da colonização. À vista disso, é por meio do ato da fala que o homem negro mostra a sua existência, apossando-se da língua do colonizador e assumindo a sua cultura, o que faz com que Eugene proíba sua família de falar igbo em público. Ademais, Eugene, almejando um bom futuro para as crianças, investe na educação delas, pagando caro no colégio *Daughters of the Immaculate Heart* e no St. Nicholas. Em troca, espera que Kambili e Jaja sejam os melhores estudantes da turma, como é possível observar na passagem em que a protagonista recebe seu boletim:

Minha professora, irmã Clara, escrevera: “Kambili tem inteligência acima da média, e é silenciosa e responsável.” A diretora, madre Lucy, escrevera: “Uma aluna brilhante e obediente e uma filha que merece o orgulho dos pais”. Mas eu sabia que Papa não ia ficar orgulhoso. Ele cansava de dizer para mim e para Jaja que, já que gastava tanto dinheiro no *Daughters of the Immaculate Heart* e no St. Nicholas, nós não devíamos deixar as outras crianças ficarem em primeiro na turma. Ninguém gastara dinheiro com a educação dele, muito menos seu ímpio pai, nosso Papa-Nnukwu, mas ele sempre ficara em primeiro lugar. (ADICHIE, 2008, p.44-45).

Ele acreditava que Deus havia dado muitos benefícios para as crianças e que, em troca disso, elas deveriam atingir a perfeição, a qual estava refletida nos princípios ocidentais. Além das aulas, Eugene impunha horários para Kambili e Jaja, que incluía o tempo para os estudos, as orações e a lavagem dos uniformes etc., controlando suas rotinas e não deixando espaço para o lazer.

Papa gostava de ordem. Isso ficava patente nos próprios horários, na forma metódica como ele desenhava as linhas, em tinta negra, cortadas horizontalmente a cada dia, separando a ordem de estudar da hora da sesta, a da sesta da hora de ficar com a família, a de ficar com a família da hora das

refeições, a das refeições da hora de rezar, a de rezar da hora de dormir. Papa revisava nossos horários com frequência. (ADICHIE, 2011, p.30).

Por crescer nesse ambiente autoritário, as crianças se tornam tímidas e inseguras e, mesmo que Kambili sinta muita admiração por Papa, ambos sentem medo de Eugene, que não aceitava ser contrariado e fazia uso da força para castigá-los. As agressões eram frequentes, como narrado por Kambili no fragmento abaixo:

Quando Jaja e eu éramos mais novos, da segunda à quinta série do ensino fundamental, Papa nos mandava ir pegar os galhos nós mesmos. Sempre escolhíamos galhos de casuarina, pois eles eram mais maleáveis, não tão dolorosos quanto os galhos mais duros das gmelinas ou dos abacateiros. E Jaja molhava os galhos na água gelada, pois dizia que isso fazia com que doesse menos quando eles batiam em seu corpo. Mas quanto mais velhos ficávamos, menores eram os galhos que pegávamos, até que Papa começou a ir pegá-los ele mesmo. (ADICHIE, 2011, p.205-206).

A segunda família representada no romance adichiano é formada pela irmã de Eugene, tia lfeoma – uma professora universitária viúva que, apesar de estar empregada, passa por dificuldades financeiras, já que seu salário atrasava frequentemente – e seus filhos, Amaka, Obiora e Chima, os quais, por desde cedo ajudarem a mãe nos afazeres, são mais maduros que Kambili e Jaja. Embora tenha estudado no mesmo colégio católico que Eugene e também seja católica, lfeoma nunca deixou de respeitar a cultura igbo e tem muita admiração pelo pai. De acordo com Cassilhas (2022), a relação religiosa entre lfeoma e Eugene é bem distinta, o que lhe faz pensar sobre a complexidade do projeto colonial sobre os personagens e da invasão das igrejas cristãs sobre as colônias, que afeta as relações familiares. Concomitantemente, a obra rompe com a ideia de homogeneização da colonização, uma vez que lfeoma, mesmo tendo sido educada pelos missionários, não refuta seu pai e sua cultura, como pode ser visto no diálogo entre Papa-Nnukwu e ela:

- Meu filho é dono de uma casa onde cabem todos os homens de Abba, mas muitas vezes eu não tenho nada para colocar no prato. Não devia tê-lo deixado ir atrás daqueles missionários.

- *Nna any* – disse tia lfeoma. – Não foram os missionários. Eu também estudei na escola deles, não estudei?

- Mas você é mulher. Você não conta.

- Então eu não conto? Eugene já perguntou sobre a sua dor na perna? Já que eu não conto, vou parar de perguntar se você acordou bem de manhã.

Papa-Nnukwu deu uma risadinha.

- Então meu espírito vai assombrar você quando eu me unir aos ancestrais.

- Acho bom assombrar Eugene primeiro.

- Estou brincando com você, *nwa m*. Onde eu estaria hoje se meu *chi* não houvesse me dado uma filha? – disse Papa-Nnukwu, fazendo silêncio por um instante. (ADICHIE, 2011, 91-92).

Na conversa acima, é possível perceber que o pai de Ifeoma apresenta uma fala machista ao dizer que ela não conta, por ser mulher. Esse ofuscamento da mulher pelo discurso de papéis de gênero é severamente criticado por Adichie (2017), que alega que desde criança ouvia frases sexistas que a associavam às atividades domésticas justamente pelo fato de ser uma menina, como varrer a casa, e essas frases não eram ditas aos irmãos dela, uma vez que as pessoas machistas acreditam que os meninos não precisam realizar as tarefas relacionadas à casa.

A partir dessas duas famílias retratadas em *Hibisco roxo*, buscaremos analisar as principais figuras femininas na referida obra – Kambili, a narradora e principal personagem do romance, Beatrice, Amaka e Ifeoma –, apontando as complexidades que envolvem cada uma delas. Essa análise permitirá entender como a formação ocidental interfere na criação e no modo de ser de cada uma das mulheres estudadas, e como o feminismo contribui para o desenvolvimento delas.

3.2 As mulheres de *Hibisco roxo*

O romance de Chimamanda Adichie retrata as dificuldades e as questões que envolvem a realidade das mulheres na sociedade nigeriana, a qual até hoje reflete os efeitos de um país que fora colonizado e que tem enraizado o machismo em sua formação. É possível notar, portanto, que houve "uma transição do colonialismo moderno à colonialidade global." (CURIEL, 2020, p126). Nesse sentido, constata-se que as estruturas de poder ainda são majoritariamente representadas por homens, sobretudo homens brancos. Em *Hibisco roxo*, essa hierarquia social é composta pelos padres brancos, seguidos pelo patriarca da família, Eugene. Este repudiava a cultura negra e exaltava os costumes ocidentais, como é visto na frase em que ele elogiava o seu sogro por ter acolhido os missionários e conseguido converter a população de Abba para o cristianismo:

Vocês sabem a rapidez com que ele aprendeu inglês? Quando se tornou um intérprete, sabem quantas pessoas ajudou a converter? Ora, ele converteu pessoalmente e quase toda a população de Abba! Fazia as coisas do jeito certo, do jeito que os brancos fazem, não como nosso povo faz agora! (ADICHIE, 2011, p.35).

Ademais, Eugene tem comportamentos que podem ser considerados machistas, dado que ele perpetua a ideia de que a mulher deve ser submissa ao marido e que o homem é quem deve controlar a casa. Assim, as personagens femininas de sua família falam baixo e têm medo de se expressar, com medo de serem repreendidas e agredidas por ele. As mulheres, principalmente as não brancas, foram colocadas no lado mais baixo da hierarquia social, sendo faladas e definidas por um sistema hegemônico de dominação que as infantiliza, um sistema que defende a ideologia branca ocidental e perpetua através dos meios de comunicação de massa que os valores eurocêntricos são os únicos verdadeiros. (GONZALEZ, 2020). No entanto, o machismo não está presente somente nas falas de Eugene, como nas de Papa-Nnukwu, demonstrando que a própria etnia igbo também pode apresentar um sistema opressor em relação às mulheres. Tal opressão é relatada por Chimamanda Adichie em *Para educar crianças feministas*:

A cultura igbo é bonita porque valoriza a comunidade, o consenso, a dedicação ao trabalho, e a língua e os provérbios são lindos e cheios de profunda sabedoria. Mas a cultura igbo também ensina que uma mulher não pode fazer certas coisas porque é mulher." (ADICHIE, 2017, p.51).

A partir de tal fragmento, é possível perceber que Chimamanda possui um olhar crítico em relação a padrões machistas. Nesse sentido, em *Hibisco roxo*, ela faz uma denúncia à normalização do machismo, construindo um enredo em que o personagem mais bem-sucedido de Enugu e que segue os mandamentos de Deus, visto pela comunidade como um homem bom, é violento com a esposa e os filhos. Entretanto, nesta obra, as mulheres desempenham um papel muito importante na narrativa, já que suas vivências trazem à tona as questões ligadas ao gênero e ao empoderamento feminino. Nesse sentido, a proposta de se analisar cada personagem feminina está atrelada à ideia do feminismo decolonial, já que:

sua proposta é romper com qualquer noção de ponto de partida universal comum, abstrato para o feminismo. Primeiro, não é possível falar em nome da mulher em abstrato, como propõe o feminismo tradicional, já que as experiências de vida e de história das mulheres são culturalmente diferenciadas. Segundo, por baixo do machismo ainda há uma outra opressão, mais violenta e que lhe serve de base, o racismo colonial. (CASTRO, 2020, p.215).

É por meio da representação das experiências das mulheres que a escritora explora a luta contra o patriarcado e os estereótipos de gênero. Tendo em vista que a construção das personagens femininas tem um papel fundamental para a análise da obra, o presente capítulo visa um estudo sobre as características das principais mulheres de *Hibisco roxo*, sendo elas: Kambili, Beatrice, Amaka e Ifeoma. E isso porque o enredo retrata o empoderamento de cada uma delas que, assim como os hibiscos, florescem de acordo com suas estações. No entanto, a análise da personagem Kambili é mais detalhada em relação às outras, dado que, por ser a narradora-personagem e a protagonista, ela possui mais destaque dentro da narrativa.

3.2.1 Kambili

É a partir das lembranças de Kambili que a narrativa não-linear é construída em *Hibisco roxo*. Conforme Teotônio (2013), a adolescente, além de acompanhar as cores e fases do hibisco, imita as consequências climáticas do *Harmattan*, período em que se prolifera um vento quente e seco advindo do Saara em algumas partes da África, para expressar suas sensações, sendo possível “chegar ao descobrimento de um tempo onde não há conclusões para os rumos das relações entre os sujeitos e seus mundos díspares.” (TEOTÔNIO, 2013, p. 74).

A menina cresce em um ambiente violento e opressor, no qual o pai, Eugene, impõe ordens e controla o posicionamento de todos que residem com ele. As normas patriarcais impostas à Kambili podem ser melhor analisadas a partir da teoria feminista decolonial, já que a violência doméstica é decorrente da intersecção entre gênero, raça, cultura e colonialismo. Conforme Collins Borge (2021), a interseccionalidade é responsável por investigar como as relações interseccionais de poder se fazem presentes na sociedade, e tal viés é de extrema importância para se compreender como os múltiplos problemas sociais afetam a personagem.

A narradora-personagem divide a sua história em quatro partes, e todas elas fazem menção a uma cronologia referente ao calendário cristão. A primeira parte, cujo capítulo se chama 'Quebrando deuses: Domingo de Ramos', traz à tona a imposição do aculturamento eurocêntrico sobre a Nigéria, na qual a tradição politeísta dos igbos é dominada pelo catolicismo britânico, o que faz com que Kambili, por influência de seu pai, veja a cultura de seus ancestrais como algo demoníaco. À vista disso, percebe-se que os longos anos de colonização europeia desencadearam sérios problemas estruturais, os quais ainda se fazem presentes através da colonialidade, que afeta negativamente a formação da protagonista. De acordo com a definição de Sagato (2012), a colonialidade é uma matriz que organiza o mundo em hierarquias, mas sua forma interna estabelece a colonialidade do poder e da raça como classificadores, além da imposição das relações de gênero dentro do patriarcado. Nesse sentido, é notório que Kambili encontra-se na parte mais baixa dessa hierarquia proposta pela Modernidade, já que a colonialidade do poder pressupõe que o conhecimento verdadeiro é aquele que provém dos europeus, a “raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade” (QUIJANO, 2005, p. 108),

e a colonialidade de gênero subordinou e destituiu o poder das mulheres não brancas. (LUGONES, 2020).

Nesse primeiro capítulo, a narradora-personagem narra o episódio em que Jaja, seu irmão, se recusa a receber a comunhão, confrontando seu pai pela primeira vez. Isso é um choque para a menina, que, apesar de sempre admirar Eugene, sabia o quão violento ele ficava quando sua família não o obedecia. Jaja é o primeiro da família a confrontar o pai, coragem essa que pode estar associada ao fato de ele ser homem, efeito que Oyěwùmí (2020) define como casa generificada, cuja divisão de tarefas atribui responsabilidades diferentes para filhos e filhas. “Assim, as filhas se auto identificam como mulheres, com sua mãe e irmãs, e os filhos se auto identificam com seus pais e irmãos.” (OYĚWÙMÍ, 2020, p.89). Portanto, se enxergando na figura de sua mãe, Beatrice, Kambili não tinha coragem de se posicionar, ficando em silêncio. Porém, ela torcia para que seu irmão parasse de retrucar o pai, para que este não se enfurecesse. “Ele sabia que eu estava olhando para ele, que meus olhos chocados lhe imploravam para fechar a boca, mas ele não me encarou.” (ADICHIE, 2011, p.12). Entretanto, Jaja continuou quebrando a rotina estipulada por Eugene quando, após o jantar, deixa a mesa antes de este realizar a oração habitual. Tal movimento de revolta foi algo inesperado para a menina que estava acostumada a cumprir as ordens do pai. “Em toda minha vida aquilo jamais acontecera, nunca. Tive certeza de que os muros da nossa casa iam desmoronar e estragar as pluméias. O céu desabaria. Os tapetes persas que se estendiam sobre o chão brilhante de mármore iam encolher. Algo ia acontecer.” (ADICHIE 2011, p.21). Mas o mais inusitado para ela foi que nada havia realmente acontecido depois dessa atitude do irmão, exceto o fato de ela ter se engasgado com o suco.

Apesar de estranhar a desobediência de Jaja com Eugene, Kambili compreendia que o irmão começava a agir da forma que ele próprio considerava correta. “A rebeldia de Jaja era como os hibiscos roxos experimentais de tia Ifeoma: rara, com o cheiro suave da liberdade, uma liberdade diferente daquela que a multidão, brandindo folhas verdes, pediu na *Government Square* após o golpe. Liberdade para ser, para fazer. (ADICHIE, 2011, p.22). Essa maneira de enxergar que o comportamento do irmão estava certo condiz com o pensamento de Tiburi (2018) de que o primeiro passo para se aprender a pensar é questionar as condições e os contextos que envolvem os objetos de análise. Para a autora:

A crítica não é necessariamente a destruição daquilo que se quer conhecer. Ela pode ser uma desmontagem organizada que permite a reconstrução do objeto anteriormente desmontado. Ela pode ser também uma atenção especial que damos às coisas e ao nosso próprio modo de pensar, que vem melhorar o nosso olhar. (TIBURI, 2018, p.10).

Nesse sentido, pode-se inferir que Kambili começa a questionar as atitudes do pai, desmontando aos poucos os valores estabelecidos por ele, considerados inquestionáveis, e reconstruindo a sua própria opinião. Além disso, o pensamento feminista é de suma importância para ajudar a entender o novo olhar da protagonista, uma vez que o feminismo surge para questionar o mundo patriarcal. O feminismo tanto na teoria como na prática contribui com as lutas e conquistas, bem como, apresentando novas perguntas, possibilitou uma nova forma de ser mulher. (GONZALEZ, 2020).

Em “Falando com nossos espíritos: antes do Domingo de Ramos”, o leitor acompanha o início da ficção. Neste capítulo, a narradora-personagem descreve a mãe como uma mulher de poucas palavras e, em uma destas rápidas conversas, Beatrice lhe informa que está grávida, lembrando dos abortos pelos quais passou antes e do fato de seu marido não ter arrumado uma segunda esposa mesmo com a dificuldade de ela ter filhos. Isso era algo que representava a grandiosidade do pai, para a menina:

Papa merecia elogios por não escolher ter mais filhos com outra mulher, é claro, por não escolher ter uma segunda esposa. Mas Papa era mesmo diferente. Eu ficava incomodada ao ouvir Mama compará-lo com o sr. Ezendu ou com qualquer outra pessoa; aquilo o rebaixava, o maculava. (ADICHIE, 2011, p.26).

Vemos então que a etnia igbo era caracterizada pela poligamia. Consoante a *Amadiume* (*apud* Carmo, 2021), um homem com mais de uma esposa era muito respeitado pelos africanos, uma vez que isso representava a riqueza deste, além de que, quanto mais mulheres, maior seria a linhagem e, conseqüentemente, o número de herdeiros. Outra vantagem do casamento poligâmico na etnia igbo, ainda de acordo com a antropóloga nigeriana, era que as mulheres mais velhas tinham a possibilidade de deixar as atividades matrimoniais para as mais novas e também tinham o apoio nas tarefas domésticas. Mas, como Eugene era católico, ele era monogâmico, já que casar-se com outra mulher é considerado um adultério para a igreja. Sendo assim, tendo em vista que Kambili foi criada a partir dos fundamentos católicos, ela também repudiava a poligamia. Ao mesmo tempo, no fundo, a menina sabia que se eles tivessem um irmão, este também poderia ser vítima da violência do

pai, visto que quando Jaja fala que os dois terão de proteger o menino, a protagonista consente: “Eu sabia que Jaja estava falando em proteger o bebê de Papa, mas não fiz nenhum comentário.” (ADICHIE, 2011, p.29). Kambili sabia que Eugene era agressivo e que foi isso que fez com que sua mãe perdesse o bebê ainda no ventre: “Fui lá para cima e fiquei olhando para o meu livro. As letras negras se embaralhavam, nadando uma para dentro da outra, e então ficaram de um tom vermelho-vivo, o vermelho de sangue fresco. O sangue era aguado e fluía de Mama e de dentro dos meus olhos.” (ADICHIE, 2011, p. 42). A partir disso, é importante ressaltar que:

A percepção de que o homem deve ser, por exemplo, o principal provedor do sustento da família, o ocupante das posições mais valorizadas do mercado de trabalho, o atleta sexual, o iniciador das relações amorosas, o agressivo, não significa que a condição masculina seja de superioridade incontestável. (BAIRROS, 2020, p.207).

Nota-se, portanto, que a agressividade do pai com a mãe e o conseqüente aborto mostra uma violência contestada pela protagonista, que ficou traumatizada com a cena do sangue que remetia à morte do irmão ou irmã que ainda nem nascera. Conforme Faermann e Silva (2014), a violência doméstica testemunhada por crianças e adolescentes causa prejuízo físico e emocional a eles, podendo gerar passividade, inibição, medo e dificuldade de se expressar, sendo algo nocivo para quem presencia essa situação. Foi essa mesma violência e opressão do pai que fez com que a menina se tornasse tão tímida e quieta, dado que tinha medo de ser agredida verbal ou fisicamente caso dissesse ou agisse contra as regras de Eugene. A timidez fez com que Kambili tivesse dificuldade em fazer amizades no colégio, mas suas colegas acreditavam que ela era silenciosa por se sentir superior às demais estudantes, já que ela era de uma família bem-sucedida.

Não sabia o que mais dizer, mas queria que Ezinne soubesse que eu era grata por ela ser sempre simpática comigo, embora eu fosse tão estranha e calada. Queria agradecer a ela por não rir de mim e me chamar de ‘riquinha metida’ como as outras meninas faziam (ADICHIE, 2011, p.55).

A experiência de crescer em um ambiente violento gera um impacto negativo na construção da identidade de uma criança ou um adolescente, refletindo na desorganização de seus sentimentos e atitudes, comprometendo sua sociabilidade (FAERMANN E SILVA, 2014). Em diversas passagens da narrativa, é possível perceber que ela tinha dificuldade em puxar assunto, pois sentia que ia engasgar quando conversava com alguém ou que a voz não ia sair, como ocorreu quando Madre

Lucy a escolheu para começar o juramento da lealdade antes de sua turma: “Limpei a garganta e tentei forçar as palavras a saírem. Eu conhecia o juramento, estava dizendo-o mentalmente. Mas as palavras não saíam. O suor debaixo dos meus braços estava quente e molhado.” (ADICHIE, 2011, p.55)

Apesar de Kambili ter sido criada pelos costumes ocidentais, uma tradição igbo se mantinha em sua família, a de passar o Natal na cidade em que eles haviam nascido, essa migração era incompreendida para a Irmã Verônica, que era irlandesa:

Ela não entendia, dizia com seu sotaque irlandês que fazia as palavras rolaem sobre sua língua, por que tanta gente da etnia igbo construía casas enormes em suas cidades natais para passar apenas uma ou duas semanas em dezembro, enquanto tinham residências bem menores nas cidades grandes onde viviam o restante do ano. (ADICHIE, 2019, p.60).

Nessa parte, Kambili narra a sua aproximação com a ancestralidade, respeitando e compreendendo como esta é importante não só para a sua família, como para sua própria formação, “Eu sempre me perguntava por que irmã Verônica precisava entender aquilo, quando era simplesmente o nosso jeito de fazer as coisas.” (ADICHIE, 2011, p.60). Tal pensamento pode ser associado à perspectiva decolonial, já que nesta “faz-se necessário hoje mais do que nunca o resgate das experiências de vida dos povos originários, na verdade, de todas as experiências não ocidentais que tenham uma cosmovisão holística.” (CASTRO, 2020, p.216). Portanto, a ruptura da padronização de conhecimento, mesmo que de forma ínfima, mostra uma personagem que refuta o monopólio do conhecimento europeu para preservar a sua própria tradição nigeriana.

Há alguns anos, Kambili e o irmão passaram a visitar o avô Papa-Nnukwu, mesmo que Eugene não gostasse muito. Papa proibia os dois de comerem na casa do idoso e sempre estipulava um tempo curto para a visita, que girava em torno de quinze minutos. Ao ouvir tantas vezes o pai rezar pela alma do avô, que, para Eugene, estava destinada ao inferno por praticar uma religião diferente da católica, Kambili procurava identificar traços que remetiam ao pecado:

Naquele dia eu também examinara Papa-Nnukwu, desviando o olhar quando ele me encarava, procurando por um sinal que marcasse sua diferença, sua condição de pessoa ímpia. Não vi nenhum, mas estava certa de que eles deviam estar em algum lugar. Tinham de estar. (ADICHIE, 2011, p.71).

O fato de a menina acreditar que deveria haver algum pecado em seu avô pode estar relacionado àquilo que Castro (2020) chama de marcas da colonização no país

que fora colonizado. Ou seja, a estudiosa define que os países que foram colonizados ainda reproduzem a hierarquia da época Colonial, uma vez que os saberes locais são marginalizados e isso é o que também ocorre no objeto de estudo deste trabalho, já que a negação da cultura é algo que foi imposto à protagonista pelo pai, que foi influenciado a pensar e a agir conforme o modelo de poder europeu.

Quando tia Ifeoma faz uma visita à casa de Kambili, a menina, ao mesmo tempo em que estranha a atitude destemida da tia, a admira, pois não estava acostumada a ver mulheres independentes e que se posicionavam: “Eu observava cada movimento dela sem conseguir desviar os olhos. Era por causa da coragem que ela transmitia, evidente em seus gestos enquanto falava, na maneira como sorria para mostrar o espaço entre os dentes.” (ADICHIE, 2011, p.85). A tia é a primeira feminista que Kambili tem contato. Todavia, mesmo admirando o modo de falar de Ifeoma, Kambili sentia um medo pela tia quando esta se dirigia a Eugene:

Toda vez que tia Ifeoma se dirigia a Papa, meu coração parava e depois começava a bater de novo, freneticamente. Era por causa daquele tom atrevido; ela não parecia reconhecer que aquele era Papa, que ele era diferente, especial. Tive vontade de apertar os lábios dela para fechá-los, e também para pegar um pouco de batom bronze nos dedos. (ADICHIE, 2011, 85-86).

É possível perceber, então, que, embora ela achasse a atitude de Ifeoma muito à frente do que estava acostumada, Kambili também se inspirava nela, o que é mostrado quando a menina sente a vontade de experimentar o batom dela, o que era algo que ela não estava habituada. A protagonista também identificava esse empoderamento em sua prima Amaka, filha de Ifeoma, o que destacava a sua maturidade em comparação à protagonista, que se sentia mais nova: “Era muito estranho que nós duas tivéssemos a mesma idade, quinze anos. Ela parecia bem mais velha, ou talvez fosse a sua enorme semelhança com tia Ifeoma, ou o jeito como me olhava direto nos olhos.” (ADICHIE, 2011, p.87). Essa comparação se deve ao fato de Kambili, diferente de Amaka, não tomar suas próprias decisões e não se impor aos problemas de gênero. Para entender esse fenômeno é essencial recorrer aos estudos de Castro (2019), pois, segundo esta, os nativos foram obrigados a se submeterem a mesma forma de organização dos colonizadores, que é conhecida pela subordinação das mulheres e pela determinação da função social a partir do nascimento. Nesse sentido, por ser uma menina criada por um pai que preserva os fundamentos europeus, Kambili não se sentia apta a argumentar e a se posicionar.

Devido à sua criação em uma família católica, Kambili supunha que seu avô, Papa-Nnukwu, era uma pessoa pecadora, pois suas tradições eram contrárias a tudo o que aprendera com o seu pai. Ademais, em conformidade com as ordens de Eugene, as visitas à casa do avô eram rápidas e ela e seu irmão nunca comiam as refeições preparadas pelo idoso, o qual oferecia o alimento aos ancestrais:

Ele se calou e fez uma bola de *fufu* com os dedos. Fiquei observando-o, vendo o sorriso em seu rosto e a forma descansada como atirava a comida no quintal, onde plantas sedentas balançavam ao sabor da brisa leve. Papa-Nnukwu pedia que Ani, o deus da terra, comesse com ele. (ADICHIE, 2011, p.72).

Entretanto, tia Ifeoma tenta mudar a concepção da menina e de Jaja sobre o avô e também acerca da cultura de seus ancestrais. Para tanto, ela passa a se aproximar mais dos dois, incentivando-os a conviverem mais com Papa-Nnukwu e junto com este, apresentando sobre a história dos igbos. Nesse sentido, tia Ifeoma os leva até Ezi Icheke para ver o festival religioso dos *mmuo* (espíritos), ou mascarados. Para a ontologia africana, enquanto “o corpo, termina na morte, acredita-se que o *mmuo* sobreviva mesmo após a morte. Aqui surge a crença de que há vida mesmo após a morte e um mundo espiritual onde esses espíritos existem.” (NWANKWO, 2022, p.14). Conforme Bentor (2008), após a Guerra Cível Nigeriana, foram resgatados os festivais de mascarados e as cerimônias pelos igbos no do Sudeste da Nigéria. Nas palavras do autor:

A crença dos primeiros dias de independência de que uma identidade nigeriana moderna substituiria as identidades locais ou "tribais" foi vista como ingênua. Em seu lugar, surgiu o reconhecimento de que, para fazer parte da Nigéria, cada elemento étnico teria que operar a partir de sua sensação de identidade localizada. (BENTOR, 2008, p.32, tradução nossa).⁹

Logo, como forma de homenagear esses espíritos, surge o festival Aro, que é promovido pelo povo Aro, um subgrupo do povo igbo. Trata-se de um evento que representa a resistência ao colonialismo britânico e ao cristianismo, e ocorre no Natal. Nesse espetáculo, os homens igbos encenam com máscaras e são acompanhados por músicos, levando sua cultura para a população. No entanto, Eugene descreveu esse evento para Kambili como algo demoníaco:

Uma vez Papa passara de carro conosco por Ezi Icheke, há alguns anos, e ele murmurara alguma coisa sobre pessoas ignorantes vestindo máscaras e

⁹ The belief of early independent days that a modern Nigerian identity would supplant local or “tribal” identities was seen as naïve. In its place emerged a recognition that to become part of Nigeria, each ethnic element would have to operate from within its localized sense of identity.(BENTOR, 2008, p.32).

participando de rituais pagãos. Disse que as histórias sobre os *mmuo*, de que eles eram espíritos que haviam surgido de formigueiros, que podiam fazer cadeiras saírem correndo e manter a água em cestas abertas, tudo isso era folclore demoníaco. Da maneira como Papa falara, tinha parecido perigoso. (ADICHIE, 2011, p.94)

Mesmo com essa advertência do pai, Kambili foi ao Festival Aro, descrevendo sua empolgação com o evento: “Os *mmuo* haviam começado a passar, e muitas vezes uma longa fila de carros esperava que um deles desaparecesse antes de seguir em frente. [...] Era como se um quadro de cores vibrantes houvesse ganhado vida.” (ADICHIE, 2011, p. 94). Além disso, após Papa-Nnukwu apontar para um espírito feminino, a protagonista observa com atenção os detalhes da máscara que representa a *mmuo* feminina:

A *mmuo* para quem ele apontara era pequena; seu rosto de madeira trabalhada tinha feições angulares e bonita, e lábios vermelhos. Ela parava muitas vezes para dançar, sacudindo-se para lá e para cá, de forma que o colar de contas em torno de sua cintura chacoalhasse e balançasse. A multidão ali perto deu vivas e algumas pessoas jogaram dinheiro para a *mmuo*.(ADICHIE, 2011, p.94).

A menina gostou da experiência de assistir ao evento dos igbos, inventando desculpas para si mesma que amenizassem ela ter contrariado a ordem de Eugene. “Era pecado obedecer a um costume pagão. Mas pelo menos eu vira o *mmuo* por um breve instante, então talvez não estivesse tecnicamente obedecendo ao costume pagão.” (ADICHIE, 2011, p.95). Nesse sentido, a aproximação de Kambili à cultura ancestral pode representar o começo de seu desprendimento da expressão “bomba cultural”, de Wa Thiong’o (1986), fenômeno que visa a alienação cultural das pessoas africanas. E isso porque a personagem principal, que antes, influenciada pela criação católica de seu pai, refutava qualquer assunto que estivesse relacionado à cultura igbo, agora passa a se permitir conhecer cada vez mais esse universo tão novo para ela, que é a tradição de seu povo.

Além disso, outra representação da cultura é manifestada por meio da *ima mmuo*, prática em que os meninos, antes de se tornarem homens, passam pela iniciação ao mundo dos espíritos. E mesmo sabendo que para Eugene “os cristãos que deixavam seus filhos fazerem-na estavam confusos e iam acabar no fogo do inferno” (ADICHIE, 2011, p.96), Kambili gostaria que Jaja tivesse feito a *ima mmuo*, para não ficar deslocado na conversa sobre este assunto: “Subitamente eu quis, pelo seu bem, que houvesse feito a *ima mmuo*, a iniciação ao mundo dos espíritos. Eu não sabia muito sobre ela; na verdade, as mulheres não deveriam saber nada sobre a *ima*

mmuo.” (ADICHIE, 2011, p.96). Aproximar-se de sua cultura ancestral representa um marco decolonial significativo, uma vez que valoriza a tradição nigeriana, já que, embora a colonização tenha acabado, “a colonialidade persiste nas relações intersubjetivas, de trabalho ou sociais, pela manutenção de uma classificação invisível da população mundial, onde a Europa, e agora também os Estados Unidos, vigoram com superioridade”. (RIBEIRO; GAIA e RODRIGUES, 2020, p.5.)

Depois que Ifeoma explicou para Kambili que seu avô era um tradicionalista, ela passou a não ter medo de sua religião diferente, mesmo que isso ainda fosse contrário às ordens de Eugene. Portanto, por influência da tia, ela se manteve aberta a observar Papa-Nnukwu em sua oração matinal, e a menina notou que ele ainda sorria depois de conversar com os deuses, diferente dela e dos outros familiares cristãos. “Eu nunca sorria depois de rezar o rosário em casa. Nenhum de nós sorria.” (ADICHIE, 2011, p.180.)

Ao passar uma semana junto a seu irmão na casa de tia Ifeoma em Nsukka, Kambili notou que lá as pessoas se expressavam de modo natural, sem serem censuradas, um lugar em que “se podia dizer o que você quisesse, quando quisesse, para quem quisesse, onde o ar era livre para ser respirado à vontade.” (ADICHIE, 2011, p.130). E isso era o oposto do que estava acostumada, uma vez que seu lar era silencioso, por conta de Eugene e suas opressões. Nesse sentido, entender o feminismo decolonial é de extrema relevância para se compreender como a colonialidade atinge a formação de Kambili. A priori, é necessário recorrer aos estudos acerca da interseccionalidade para entender esse fenômeno que afeta a protagonista. E isso porque, consoante a Torres (2018), o feminismo hegemônico do Ocidente privilegia o gênero como a única forma de opressão, não sendo capaz de suprir todas as indiferenças que envolvem os desafios que a mulher negra enfrenta na sociedade, como raça, gênero, sexo e sexualidade. Foi essa criação que fez com que Kambili fosse tímida e abaixasse o tom de voz para falar, isso quando tinha coragem de interagir. Outra questão associada à sua timidez, era o riso; Kambili admirava muito a risada de sua tia Ifeoma, mas ela continha seu próprio riso.

A protagonista também passa a ter novos pensamentos sobre a religião depois que conhece o Padre Amadi, amigo da família de tia Ifeoma, que costumava frequentar a casa desta, o qual não só canta, como faz suas orações em igbo (CAMPOS, 2015). Apesar de ser um sacerdote, sua juventude e beleza encantou Kambili, tornando difícil para ela reconhecê-lo como um representante religioso:

“pareceu-me quase um sacrilégio chamar de padre aquele homem com ar de garoto, que usava uma camiseta de gola larga e jeans tão desbotados que não dava para saber se originalmente haviam sido pretos ou azul-escuros.” (ADICHIE, 2011, p.145). A presença do Padre Amadi desperta os desejos e a sexualidade de Kambili, elementos considerados pecaminosos pela igreja. Nesse sentido, é possível perceber que a menina compactua de práticas feministas, já que o movimento feminista lutava não só pelos direitos civis, como “pela libertação sexual, isto é, a questão dos direitos das mulheres de escolher quando e com quem seriam sexuais” (hooks, 2020, p.49).

O padre, notando o jeito calado de Kambili, indagava-a sobre o porquê de ela não rir. Na primeira vez em que ele fala que não a viu sorrindo, ela não consegue respondê-lo: “Quis pedir desculpas por não ter rido ou sorrido, mas as palavras não saíram, e por algum tempo nem meus ouvidos funcionaram.” (ADICHIE, 2011, p.149-150). Na segunda vez, ela quis sorrir, mas a timidez e a consciência de o olhar dele sobre ela fez com que ela não conseguisse. No entanto, a convivência com o sacerdote vai fazendo com que ela se sinta mais à vontade para se expressar, como quando este percebeu que a adolescente havia tentado usar um batom pela primeira vez:

- Você usa batom? Já usou batom na vida?

- Não.

Senti o sorriso surgindo em meu rosto devagar, esticando meus lábios e minhas bochechas, um sorriso de vergonha e alegria. O padre Amadi sabia que eu havia tentado usar batom pela primeira vez naquele dia. Sorri. E sorri de novo. (ADICHIE, 2011, p.189)

Quando finalmente Kambili sorri pela primeira vez, ela estranha o som de sua própria risada: “Eu ri, o som foi esquisito, como se eu estivesse ouvindo a risada de um estranho numa gravação. Acho que nunca tinha me ouvido rir antes.” (ADICHIE, 2011, p.191). Padre Amadi desperta o amor e a admiração de Kambili, que não parava de pensar nele como homem, escrevendo o nome dele em seu livro:

Até então, eu estivera desenhando bonequinhos de palito num papel e escrevendo “Padre Amadi” nele várias vezes. Rasguei o papel. E rasguei muitos outros nas semanas seguintes. Todos tinham “Padre Amadi” escrito várias vezes. Em alguns, eu tentava desenhar o som da voz dele usando os símbolos musicais. Em outros, formava as letras de seu nome usando numerais romanos. Mas eu não precisava escrever o nome do padre Amadi para vê-lo. Reconheci um pouco de seu caminhar, daquele andar confiante, nos passos do jardineiro. Vi seu corpo esguio e musculoso em Kevin e, quando as aulas voltaram, até um lampejo de seu sorriso em Madre Lucy. (ADICHIE, 2011, p.217).

Ademais, quando o padre a abraça, Kambili sente o desejo sexual e a vontade de tê-lo como namorado: “O corpo dele tocando o meu foi tenso e delicioso. [...] Quis estar sozinha com ele. Quis contar a ele o calor que sentia por ele estar ali, dizer que minha cor preferida era o tom de argila da pele dele” (ADICHIE, 2011, p.233). E essa excitação sexual passa a ser cada vez mais intensa, sendo representada, metaforicamente pela água que padre Amadi bebia, isto é, por meio da vontade da menina em adentrar o corpo dele: “Desejei ser aquela água, indo para dentro dele, para poder estar com ele, me misturar a ele.” (ADICHIE, 2011, p.239). À vista disso, é importante refletir sobre como a sexualidade feminina é algo censurado pela sociedade, que tenta controlar o corpo feminino.

Neste controle, fatores interseccionais se relacionam diretamente na forma como os corpos dos sujeitos são considerados no ambiente social, entre os quais não se pode deixar de destacar o gênero. Isso porque, historicamente, os corpos femininos foram alvos de controle e moralidades que não foram percebidas de igual forma nos corpos masculinos, fato que evidencia a reprodução de papéis de gênero, principalmente na dicotomia entre masculino (livre) e feminino (controlado). (OLIVEIRA, 2020, p.100).

O controle pelo corpo de Kambili se dá inclusive pelo fato de ela não poder usar maquiagem e pela vestimenta dela, que era proibida de usar calças e suas saias eram todas abaixo do joelho, por conta do fanatismo religioso de seu pai, que acreditava que as mulheres usarem calça era pecado. Segundo Oliveira (2020), no contexto da Era Medieval, a Igreja Católica fez uso de dois instrumentos para regular o comportamento sexual, sendo eles os penitenciais e a associação da sexualidade a algo vergonhoso. Isso era feito com o intuito de controlar as mulheres, para que estas não tivessem poder sexual em relação aos homens, de forma que o sexo só fosse praticado com o intuito de reprodutivo e nunca prazeroso. Somado a isso, é relevante evidenciar que por muito tempo o pensamento sexista moldou a forma de a mulher se comportar e vestir, mas a intervenção feminista revolucionou o vestuário e o corpo, fazendo com que as mulheres aprendessem que sua carne é merecedora de amor e adoração em seu estado natural; e que cabe à mulher escolher ou não se enfeitar (hooks, 2020). Sendo assim, a protagonista, que por tanto tempo foi privada de se adornar, pensar e agir, começa a usar calça e batom, quando está em Nsukka, além de se permitir a ter desejos sexuais, quebrando os paradigmas estabelecidos pela igreja.

Além da família de Ifeoma, Padre Amadi também incentiva Kambili a ser uma feminista decolonial. Reconhecendo a insegurança e timidez da jovem, ele sempre a

incentivava a correr atrás de seus sonhos, usando frases como: “– Você pode fazer qualquer coisa, Kambili”. (ADICHIE, 2011, p.253), e levando-a ao salão para trançar os cabelos, valorizando a cultura negra. Junto a esse apoio, as palavras de tia Ifeoma também foram fundamentais para que a protagonista chegasse cada vez mais perto de seu empoderamento feminino. Nesse sentido, a menina, que estava tão habituada a obedecer ao pai, o qual tomava as decisões por todos da família, inclusive, sobre seu futuro e carreira, como visto na passagem: “Eu nunca me perguntara em que universidade estudaria nem em que me formaria. Quando chegasse a hora, Papa decidiria.” (ADICHIE, 2011, p. 140), passa, assim como Jaja, a tomar suas próprias decisões, mesmo que isso contrariasse Eugene. “Talvez todos tenhamos mudado depois de Nsukka – até Papa – e as coisas estivessem destinadas a não ser mais as mesmas, a não estar mais em sua ordem natural.” (ADICHIE, 2011, p.221). Portanto, quando o pai rasga a pintura de Papa-Nnukwu, a jovem se atira ao chão para recolher os pedaços, e mesmo que Eugene tivesse a mandado se levantar, ela continuou deitada: “não me mexi. Ele começou a me chutar. As fivelas de metal de seus chinelos doíam em minha pele como mordidas de mosquitos gigantes. (ADICHIE, 2011, p. 222-223).

Em seguida, em “Os pedaços de deuses: após o Domingo de Ramos”, a menina conta sobre a desordem familiar que se instaurou em seu lar depois que seu irmão se recusou a receber a comunhão e seu pai atirou o missal e quebrou as estatuetas da casa. Essa metáfora sugere que não apenas os objetos se quebraram, mas também suas crenças, pois ela acreditava que Deus estava acima de tudo, como consta em sua conversa com Jaja:

– Deus sabe mais – disse eu. – Os caminhos de Deus são misteriosos. Pensei em como Papa ficaria orgulhoso de me ouvir dizer isso, em como ele aprovaria aquela frase. Jaja riu, a risada saindo em jatos pelo nariz.
 – Misteriosos mesmos. Veja o que Deus fez com Seu fiel servo Jó, e até com Seu próprio filho. Mas você já se perguntou por quê? Por que Ele tinha de assassinar o próprio filho para nos salvar? Por que ele simplesmente não nos salvou de uma vez? (ADICHIE, 2011, p.304).

O referido discurso nos abre uma dupla interpretação, já que “Seu próprio filho” pode ser associado tanto a Jesus quanto a Eugene, homem que, apesar de se dedicar inteiramente a Deus, foi assassinado pela própria esposa. Diante disso, Kambili tem suas convicções desconfiguradas:

Tirei minhas pantufas. O chão frio de mármore roubou o calor dos meus pés. Quis dizer a Jaja que meus olhos estavam formigando com as lágrimas que eu não havia chorado. Que havia pedaços esparramados dentro de mim que me machucavam e que eu jamais poderia colocá-los de volta no lugar, pois todos aqueles lugares haviam desaparecido". (ADICHIE, 2011, p.305).

Portanto, vê-se que o ponto de vista, por meio da reconstrução do viés feminista negro, abarca as experiências sobre a realidade material e a consciência sobre ela, problematizando os elementos estruturais, hegemônicos e interpessoais (COLLINS *apud* CURIEL, 2020). Isso nos mostra que a personagem principal percebe que não é só a figura paterna que não estava mais ali, como as suas antigas convicções, pois suas experiências como mulher negra e a consciência feminista sobre sua realidade desperta sua percepção de que os padrões naturalizados pelo pensamento ocidental e seguidos por Eugene eram discriminatórios e excludentes. Logo, tendo em vista a definição de Curiel (2020) de que são as feministas de origem africana que melhor podem decifrar suas próprias realidades, já que a experiência vivida é uma fonte de conhecimento, cabe à Kambili investigar a sua vida.

3.2.2 Beatrice

Beatrice é esposa, mãe e do lar, uma mulher forte que sofre em silêncio a violência doméstica do marido com ela e com seus filhos. No tocante à violência doméstica, hooks (2020) traz a expressão “violência patriarcal” para explicar que a violência no lar se relaciona ao sexismo, ao padrão sexista e à dominação masculina. “A violência patriarcal em casa é baseada na crença de que é aceitável que um indivíduo mais poderoso controle outros por meio de várias formas de força coercitiva.” (hooks, 2020, p.95). Portanto, como vítima de um relacionamento abusivo, ela frequentemente sofria agressões de Eugene, tentando esconder a dor por meio da preservação de suas estatuetas na sala de estar:

Anos antes, quando eu ainda não entendia, eu me perguntava por que ela limpava as estatuetas sempre depois de eu ouvir aquele som vindo do quarto deles, um som que parecia ser de alguma coisa batendo na porta pelo lado de dentro. Os chinelos de borracha de Mama não faziam barulho nos degraus, mas eu sabia que ela havia ido lá para baixo quando ouvia a porta da sala de jantar sendo aberta. Eu descia e a via parada ao lado da estante de vidro com um pano de prato encharcado de água e sabão. Ela dedicava pelo menos quinze minutos a cada estatueta de bailarina. Nunca havia lágrimas em seu rosto. Da última vez, há apenas duas semanas, quando seu olho inchado ainda estava da cor preto-arroxeadada de um abacate maduro demais, Mama rearrumara as estatuetas depois de limpá-las.” (ADICHIE, 2011, p.17).

A respeito disso, constata-se que apenas pelo fato de Beatrice ser mulher, a ela é atribuído o estereótipo de papel de gênero de que ela deve cuidar da casa e obedecer ao marido. Isso ocorre porque, conforme Ribeiro (2018), as mulheres negras, por fazerem parte de um grupo de pessoas que foram oprimidas e discriminadas historicamente, carregam estereótipos inventados pelo machismo e racismo. De acordo com a autora:

Estereótipos são generalizações impostas a grupos sociais específicos, geralmente aqueles oprimidos. Numa sociedade machista, impõe-se a criação de papéis de gêneros como forma de manutenção de poder, negando-se humanidade às mulheres. Dizer por exemplo que mulheres são naturalmente maternais e que devem cuidar de afazeres domésticos naturaliza opressões que são construídas socialmente e que passam a mensagem de que o espaço público não é para elas. (RIBEIRO, 2018, n.p.).

À vista de tal fragmento, é possível inferir que Eugene compactua com a naturalização da opressão à mulher negra, à medida que controla sua esposa, agredindo-a e silenciando-a cada vez mais, de forma que ela sente medo de dizer algo que possa enfurecê-lo. Nesse sentido, a narradora-personagem descreve a mãe

como uma mulher de voz baixa e de poucas palavras: “Mama em geral não falava tanto de uma só vez. Ela falava da maneira como os pássaros se alimentam: aos bocadinhos.” (ADICHIE, 2011, p.26). Esse modo de agir é decorrente do patriarcado, o qual coloca os homens em posições superiores e as mulheres em posições inferiores. Para hooks (2020), o patriarcado é uma outra forma de se nomear o sexismo institucionalizado e a proliferação do sexismo pode vir não apenas dos homens como das mulheres. Assim, Beatrice, acaba corroborando o pensamento sexista, já que se submete a Eugene, o patriarca da família. Em um diálogo com Ifeoma, Beatrice fala que as mulheres devem se casar para que sejam cuidadas pelos maridos:

[...] – “Uma mulher com filhos e sem marido é o quê?

- Eu.

Mama balançou a cabeça.

- Lá vem você de novo, Ifeoma. Você sabe o que eu quis dizer. Como uma mulher pode viver assim? – Perguntou Mama. Seus olhos estavam arregalados, ocupando mais espaço em seu rosto. (ADICHIE, 2011, p.83).

Em acréscimo a esse pensamento, Beatrice informa “Um marido coroa a vida de uma mulher” (ADICHIE, 2011, p.84). Dessa forma, é possível perceber o fundamento de que as mulheres e os homens têm sido socializados para aceitar e perpetuar o sexismo, e isso é algo que já é implantado desde o nascimento. (hooks, 2020). “Os estereótipos de gênero são tão profundamente incutidos em nós que é comum os seguirmos mesmo quando vão contra nossos verdadeiros desejos, nossas necessidades, nossa felicidade.” (ADICHIE, 2017, p.28). Por conta de os papéis de gênero serem algo difícil de desaprender, Adichie (2017) fala sobre a necessidade de as crianças aprenderem a rejeitá-los desde o início. Todavia, Ifeoma, não teve o incentivo de seus pais para aprender a rejeitar esses estereótipos, muito pelo contrário, por ser filha de pais cristãos, ela provavelmente foi incentivada desde nova a se casar e a cuidar de uma casa, de um marido e de seus filhos.

Contudo, embora tenha sido criada a partir do modelo ocidental e cristão, Beatrice não repudiava a sua cultura, só o fazia diante de seu marido, com medo de ser agredida. Em diversas passagens, vemo-la conversando em igbo com seus filhos em casa e com sua cunhada, Ifeoma. Ademais, Beatrice vivencia sua cultura igbo quando permite que Ifeoma a chame de “*nwunye m*”, expressão igbo que significa “minha esposa”, a qual se refere ao fato de que, no casamento, não era apenas o homem que se casava, mas toda a sua família, como é visto na frase em que ela explica para sua filha o porquê de ser chamada assim: “Mais tarde Mama sussurrara,

apesar de estarmos sozinhas em meu quarto:- Eu sou esposa dela também, pois sou esposa de seu pai. Isso mostra que ela me aceita.”. (ADICHIE, 2011, p.81). Partindo dessa realidade, identifica-se uma postura decolonial nela, dado que:

O pensamento decolonial objetiva problematizar a manutenção das condições colonizadas da epistemologia, buscando a emancipação absoluta de todos os tipos de opressão e dominação, ao articular interdisciplinarmente cultura, política e economia de maneira a construir um campo totalmente inovador de pensamento que privilegie os elementos epistêmicos locais em detrimento dos legados impostos pela situação colonial. (REIS; ANDRADE, 2018, p.3).

A episteme moderna colonial define as ideologias de raça, gênero e classe, as quais não são apenas eixos de diferença, e sim diferenciações elaboradas pelas opressões. Portanto, cabe à posição decolonial feminista entender as investigações feministas (CURIEL, 2020). O capitalismo moderno-colonial contribui para que Beatrice seja silenciada e oprimida. No entanto, a violência doméstica era tanta que, para não morrer, ela começa a envenená-lo diariamente: “- Comecei a colocar veneno no chá dele antes de ir para Nsukka. Sisi arrumou-o para mim; o tio dela é um curandeiro poderoso.” (ADICHIE, 2011, p.305). Como Sisi era a governanta da casa de Beatrice, ela sabia do sofrimento desta em relação ao marido, e por isso ajudou-a no assassinato de Eugene.

Após a morte do marido e a prisão de Jaja, que assumiu a culpa do assassinato para ajudar a mãe, Beatrice passa a ficar indiferente e não ter mais medo, deixa de se importar com sua aparência e com o que pensa a sociedade. Para entender esse processo de libertação feminina, é importante recorrer aos estudos de hooks (2020) a respeito da perspectiva feminista descolonizada. Esta, consoante a estudiosa, tem o intuito de analisar como práticas sexistas impõem padrões em relação ao corpo das mulheres. “O feminismo luta para acabar com a opressão sexista. E, assim, está necessariamente comprometido com a erradicação da ideologia de dominação que permeia a cultura ocidental em seus vários níveis.” (HOOKS, 2019, p.56). Sendo assim, Beatrice, que por tanto tempo não teve controle sobre seu próprio corpo, passa a se permitir a se vestir da maneira que ela quer.

Em seguida, ela assume a sua culpa pela morte do marido, mas ninguém acredita. “Pensam que a dor e a incapacidade de aceitar a realidade – de que seu marido morreu e de que seu filho está na prisão – a transformaram nessa aparição de corpo horrivelmente ossudo e pele sarapintada de cravos negros do tamanho de sementes de melancia.” (ADICHIE, 2011, p.310). Em outras palavras, é possível

depreender que a ideologia de gênero advinda do modelo ocidental é o que faz com as pessoas não aceitem a possibilidade de Beatrice ter assassinado o marido, tendo em vista que ela é mulher. A respeito disso, é válido salientar que conforme Oyěwùmí (2002), a divisão por gênero não era algo que existia nas categorias sociais não familiares dos iorubás, comprovando que o corpo não está preso à categorização. “O exemplo clássico é a fêmea que desempenhava os papéis de *oba* (governante), *omọ* (prole), *okọ*, *aya*, *iyá* (mãe) e *aláwo* (sacerdotisa-adivinhadora), tudo em um só corpo.” (OYĚWÙMÍ, 2002, p.19). Essa não caracterização é o que comprova que a mulher tem sim como se defender de um marido violento, como no caso de Beatrice, que sofreu a violência do marido por um longo período.

3.2.3 Amaka

Amaka, filha de tia Ifeoma, assim como a protagonista, tinha quinze anos de idade, mas era mais madura que Kambili. Não tinha medo de expor suas opiniões e aprendera com a mãe desde cedo a ser uma feminista empoderada e destemida. Para entender esse modo de ser de uma menina que, apesar de tão nova, já tem consciência sobre a luta feminista em uma sociedade patriarcal, é válido recorrer aos estudos da filósofa e professora brasileira Márcia Tiburi. De acordo com esta (2018), o ser humano só aprende a pensar a partir do momento em que tenta entender as condições e os contextos que permeiam o objeto de análise. Nesse sentido, tendo crescido na Nigéria, especificamente no *campus* universitário de Nsukka, ela sempre acompanhou a luta diária de sua mãe para sustentar os filhos em uma sociedade machista e que não valoriza o salário dos professores, presenciando no dia a dia a desigualdade gerada pela Colonialidade. A jovem sempre ajudou Ifeoma nos afazeres domésticos e nos cuidados com o avô, nunca deixando os estudos de lado. E isso, somado à falta de dinheiro, fez com que ela se tornasse uma pessoa astuta, como é possível ver na descrição da narradora:

Amaka era uma cópia da mãe, só que adolescente e mais magra. Ela andava e falava com ainda mais rapidez e propósito do que tia Ifeoma. Só seus olhos eram diferentes; não tinham a ternura incondicional dos olhos de tia Ifeoma. Eram olhos interrogativos, que faziam muitas perguntas e não aceitavam muitas respostas. (ADICHIE, 2011, p.86-87)

No entanto, apesar de se declarar feminista, vemos uma controvérsia em algumas atitudes de Amaka em relação a Kambili. Isso ocorre porque Amaka se sentia desconfortável com o fato de Kambili ser rica e muito quieta. Logo no primeiro encontro entre elas, Amaka perguntou se podia ligar a televisão para assistir à CNN, e Kambili respondeu que sua família não tinha o hábito de assistir televisão. Isso levou Amaka a retrucar: “Porque vocês já estão entediados com a televisão? – insistiu ela. – Seria bom se todo mundo tivesse parabólica, pois aí todo mundo ia ficar entediado com ela.” (ADICHIE, 2011, p.88). Nessa passagem, podemos observar que Amaka teve a intenção de ofender a prima, não demonstrando uma postura altruísta em relação a ela. Durante outra visita à casa de Kambili, Amaka teve a oportunidade de almoçar lá e aproveitou para desfrutar de uma refeição completa. Isso ocorreu porque em sua própria casa, ela precisava dividir a pouca comida disponível com seus irmãos e sua mãe, o que resultava em pouca variedade. “Amaka colocou quase tudo em seu prato

– arroz *jollof*, fufu, dois tipos diferentes de sopa, galinha frita, carne refogada, salada e creme – como alguém que só fosse ter oportunidade de comer de novo dali a algum tempo.” (ADICHIE, 2011, p. 106). Essa desigualdade econômica era o que deixava Amaka com inveja de sua prima, pois aquela apenas enxergava os benefícios proporcionados pela riqueza de seu tio, os quais ela não tinha. Uma dessas vantagens era o fato de não poder dar descarga após urinar para economizar a água. Então, Amaka grita com Kambili: “Aposto que na sua casa você dá descarga toda hora, só para manter a água fresca, mas a gente aqui não faz isso – disse.” (ADICHIE, 2011, p.132). Tal atitude da menina e o tom de voz que usou para falar com a protagonista é repudiada por Ifeoma, que manda Amaka se desculpar com a prima: “– Amaka, o *gini*? Não gostei desse tom!” (ADICHIE, 2011, p. 132).

Outro episódio em que Amaka não é paciente com sua prima é quando ambas estão descascando os inhames, e aquela, percebendo que a segunda não sabe descascar o legume, ao invés de ajudá-la, grita com ela: “Você está desperdiçando inhame, Kambili – ralhou, Amaka – Ha! Ha! É assim que você descasca inhame na sua casa?” (ADICHIE, 2018, p.144). Em seguida, quando Ifeoma fala para sua filha ensinar Kambili a descascar o alimento, a menina demonstra descontentamento: “Amaka olhou para a mãe com os cantos da boca virados para baixo e as sobrancelhas erguidas, como se não conseguisse acreditar que alguém não soubesse descascar fatias de inhame corretamente.” (ADICHIE, 2018, p.144-145). Por fim, ela ainda é irônica com sua prima: “Talvez eu devesse escrever isso no seu horário, como descascar um inhame – murmurou Amaka”. (ADICHIE, 2018, p.145), insinuando que, apesar de Kambili ser rica, ela não sabe fazer uma atividade comum. Uma ironia similar é proferida quando Amaka recolhe os pratos que Kambili havia acabado de lavar e deixa-os de molho, indicando que a louça não fora lavada adequadamente:

Depois que lavei os pratos sujos de *garni*, Amaka pegou-os da bandeja onde eu os pusera para secar e os colocou de molho na água.

- É assim que que você lava pratos na sua casa? – perguntou ela- Ou não tem uma hora para lavar pratos no seu horário chique? (ADICHIE, 2011, p.151).

A falta de sororidade com Kambili é agravada depois que Amaka apresenta suas amigas à prima, e esta por timidez não consegue interagir com as meninas. Isso leva Amaka a questionar sua mãe a respeito da prima: “-Tem certeza de que eles não são anormais, mãe? Kambili se comportou que nem uma *atulu* quando minhas amigas estavam aqui (ADICHIE, 2011, p.153). E, em resposta, Ifeoma fala para sua filha tratar

Kambili com respeito, mas Amaka ainda refuta: “Ela é esquisita. Até Jaja é estranho. Tem alguma coisa errada com eles.” (ADICHIE, 2011, p. 153). E isso só começa a mudar na ocasião em que, após Amaka zombar de sua prima por esta não saber preparar as folhas de *orah* para a sopa, lfeoma incentiva a sobrinha a se defender:

Tia lfeoma lançou um olhar furioso – não para Amaka, mas para mim.
 - O *ginidi*, Kambili, você não tem boca? Não deixe Amaka sem resposta!
 Observei um lírio africano cair de seu galho no jardim. Os crótons balançavam à brisa do final da manhã.
 - Não precisa gritar, Amaka – disse eu finalmente. – Não sei preparar as folhas de *orah*, mas você pode me mostrar como se faz.
 Não sei da onde surgiram aquelas palavras tranquilas. Não quis olhar para Amaka, não quis ver a expressão de desprezo em seu rosto, não quis incitá-la a dizer outra coisa para mim, pois sabia que não ia conseguir retrucar. Achei que estava imaginando coisas quando ouvi o som, mas então olhei para Amaka – e ela estava mesmo rindo.
 - Então você sabe falar alto, Kambili – disse ela. (ADICHIE, 2011, p.181).

No entanto, Amaka era politizada, usava maquiagem e gostava de ouvir músicas dos povos originários: “Eu quase só ouço músicos nativos. Eles são socialmente conscientes; têm algo real a dizer. Fela, Osadebe e Onyeka são os meus preferidos.” (ADICHIE, 2011, p.128). A partir disso, é possível inferir que a personagem Amaka possui uma postura que chamaríamos de decolonial, uma vez que o “projeto da decolonialidade não é fundado no discurso acadêmico, tampouco trata de uma inovação intelectual, mas faz emergir conhecimentos que sempre existiram e que não encontravam espaço de apreciação” (REIS; ANDRADE, 2018, p.6). Dessa maneira, Amaka não apenas valoriza a cultura ancestral, como critica a produção de massa que idolatra a cultura norte-americana, como ocorre na passagem em que ela responde à prima: “Aposto que você nunca ouviu falar deles, aposto que você gosta de pop americano como os outros adolescentes.” (ADICHIE, 2011, p.128).

“O colonialismo europeu resultou em complexas marcas na civilização dos povos colonizados, especialmente no continente africano.” (REIS; ANDRADE, 2018, p.2). Uma dessas marcas se faz presente na religião, dado que os europeus impuseram o cristianismo sob as etnias africanas. “O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os modernos da humanidade e de sua história.” (QUIJANO, 2005, p.111). Nesse sentido, vê-se que o catolicismo na família de Amaka mostra como a colonialidade ainda se faz presente, uma vez que sua mãe lfeoma aderiu à religião do colonizador. Assim, Amaka passa pelos rituais católicos, mas se vê indignada ao descobrir que, para ser crismada, deveria abdicar

de seu nome igbo e adotar um nome britânico, como visto em: “- Quando os missionários chegaram aqui, eles achavam que os nomes do povo igbo não eram bons o suficiente. Insistiam para que as pessoas escolhessem um nome inglês antes de serem batizadas. Nós não deveríamos ter progredido?” (ADICHIE, 2018, p. 286). A partir disso, vemos que Amaka é sim decolonial feminista, inclusive até mais que sua mãe, já que esta a contesta sobre a não escolha do nome ocidental: “O *gini!* Não há necessidade de você provar uma coisa sem sentido como essa! Escolha logo um nome e seja crismada, ninguém vai obrigá-la a usá-lo depois!” (ADICHIE, 2018, p.286).

Outra atitude de Amaka que pode ser associada ao pensamento decolonial foi a maneira que ela pintou a aquarela da Virgem com o Menino Jesus negros, quebrando os paradigmas ocidentais de que as divindades são brancas. E isso porque a “característica marcante da era moderna é a expansão da Europa e o estabelecimento de uma hegemonia cultural euro-estadunidense em todo o mundo. Em nenhuma área essa hegemonia é mais profunda que na produção de conhecimento sobre o comportamento humano.” (OYĚWÙMÍ, 2021, p.85). Dessa forma, é possível perceber que Amaka defende a cultura nigeriana, criticando a dominação da música euro-estadunidense sobre os adolescentes da Nigéria.

De acordo com Castro (2019), o capitalismo liberal prega a ideia de que todas as pessoas podem prosperar, mas o desenvolvimento econômico dos países ricos depende da pobreza dos outros. “Os chamados países periféricos precisam ser pobres para que os países centrais do norte possam manter o estilo de vida, o viver melhor, de seus habitantes.” (CASTRO, 2019, p.216). No entanto, Amaka desde nova já tinha consciência de classe e sabia que só conseguiria ascender na vida por meio da educação. Portanto, ela já havia projetado até seu futuro. Inclusive, a menina já comentava que, durante a graduação, ia morar no Belo Hall, dormitório mais famoso do *campus*, e onde iria fundar seus movimentos feministas. Vale ressaltar que o “feminismo decolonial é a despatriarcalização das lutas revolucionárias. Em outras palavras, os feminismos de política decolonial contribuem na luta travada durante séculos por parte da humanidade para afirmar seu direito à existência.” (VERGÈS, 2020, n.p.). Nesse sentido, pode-se afirmar que Amaka, desde nova, é conscientizada sobre a importância de desconstruir a cultura patriarcal na sociedade nigeriana.

3.2.4 Ifeoma

Ifeoma é professora universitária em Nsukka e, desde a morte do marido, cria seus três filhos, Amaka, Obiora e Chima, sozinha. O fato de trabalhar condiz com o que Adichie (2017) aborda em *Para educar crianças feministas: um manifesto* sobre a sugestão de a mulher não ser reconhecida apenas como mãe, mas buscar outras definições que a completem, como o trabalho, pois este proporciona “a confiança e o sentimento de realização que acompanham o ato de fazer e de receber por isso.” (ADICHIE, 2017, p.15). Somado a isso, é relevante evidenciar que a narradora-personagem a descreve como uma mulher que fala alto e se impõe, além de ser a dona de uma risada gostosa, o que não era visto em Kambili e Beatrice.

Sua risada flutuou até a sala de estar do segundo andar, onde eu estava lendo. Eu não a ouvia fazia dois anos, mas teria reconhecido aquela risada gostosa em qualquer lugar. Tia Ifeoma era tão alta quanto Papa, com um corpo bem-proporcionado. Andava rápido, como alguém que sabia exatamente aonde ia e o que ia fazer lá. E falava da mesma maneira que andava, como se quisesse dizer o máximo de palavras no menor espaço de tempo possível. (ADICHIE, 2011, p.79).

Diferente de Beatrice, Ifeoma defende a ideia de que as mulheres devem ter sua independência financeira, a qual deve ser alcançada por meio da faculdade seguida por um bom trabalho. Isso é de extrema relevância para o pensamento decolonial feminista, pois, consoante a Oyěwùmí (2020), a cultura da Modernidade herdada pelo eurocentrismo defende o privilégio do gênero masculino como o centro da família, cabendo às mulheres serem apenas subordinadas. A fim de acabar com a desigualdade de gênero e proporcionar às mulheres o direito ao voto e a melhores salários, surgem as feministas ocidentais. “É evidente que as experiências das mulheres euro-estadunidenses e seu desejo por transformação forneceram as bases para as perguntas, conceitos, teorias e preocupações que produziram a pesquisa de gênero”. (OYĚWÙMÍ, 2020, p.87). No entanto, as feministas ocidentais tratam do feminismo como algo universal, mas “o gênero é algo socialmente construído, a categoria ‘mulher’ não é universal.” (OYĚWÙMÍ, 2020, p.87)

Sendo assim, é evidente que o feminismo ocidental não é completo para as mulheres nigerianas, uma vez que não inclui a raça. “Essa posição levou a ênfases sobre as diferenças entre as mulheres e à necessidade de teorizar múltiplas formas de opressão, especialmente quando desigualdade de raça, gênero e classe são evidentes.” (OYĚWÙMÍ, 2020, p.88). Depreende-se, portanto, que Ifeoma é uma

feminista que luta contra essas repressões, criticando o comportamento de suas alunas que se casam cada vez mais cedo e abrem mão de sua carreira. “Os maridos vêm visitá-las de Mercedes e Lexus todo fim de semana, compram estéreos, livros e geladeiras para elas e, quando elas se formarem, eles é que vão ser os donos delas e de seus diplomas.” (ADICHIE, 2011, p.84).

Sobre esse assunto, é válido mencionar que, conforme Freitas (2018), o feminismo negro na Nigéria se manifesta nos anos 90 reivindicando que o feminismo ocidental incluísse o colonialismo, a etnicidade e o imperialismo, indo além da questão de gênero. Sendo assim, verifica-se que a personagem compreende a importância da complementaridade dos sexos e da não separação em papéis hierárquicos na divisão de funções. A título de exemplo, vê-se que ela educa seus filhos a ajudarem nas tarefas domésticas, não privando os meninos de ajudarem pelo fato de serem do sexo masculino. Em contrapartida, Adichie (2017) informa que muitas pessoas ainda fazem uso da biologia como resposta a normas sociais na cultura nigeriana, pois frequentemente “usamos a biologia para explicar os privilégios dos homens, e a razão mais comum é a superioridade física masculina.” (ADICHIE, 2017, p.62) Isso é visto em Papa-Nnukwu, que acreditava que Ifeoma deveria se casar novamente para ser cuidada por um marido: “– Meu espírito vai interceder em seu favor, para que *Chukwu* mande um bom homem para tomar conta de você e das crianças.” (ADICHIE, 2011, p. 92). Esse modo de pensar de Papa-Nnukwu pode estar associado à dominação britânica, já que a realidade africana foi reconstruída a partir dos preconceitos eurocêntricos, que impuseram o conceito de gênero sob a África.

Oyëwùmí (2020) alega que esse tipo de família nuclear que gira em torno do patriarca foi indevidamente universalizado. Por exemplo, ela cita a sociedade iorubá do sudoeste da Nigéria, cujas famílias não eram generificadas e o centro familiar era baseado na idade e não no gênero. “A dualidade opositiva macho/fêmea, homem/mulher e o privilégio masculino que a acompanha nas categorias de gênero ocidentais é especialmente alienígena para muitas culturas africanas.” (OYËWÙMÍ, 2020, p.93). Entretanto, Ifeoma não se intimida com o padrão ocidental de que ela deve se casar novamente para que seja cuidada por um marido. Pelo contrário, ela demonstra que tem conseguido criar os três filhos sozinha, pensando em formas de ascender em sua carreira como professora universitária, como visto em sua resposta “- Seu espírito que peça a *Chukwu* para acelerar a minha promoção a professora sênior, é só isso que eu quero – disse tia Ifeoma. (ADICHIE, 2011, p. 92). Isso

corroborar o pensamento de Adichie (2017), que informa que é contrária à invenção dos papéis de gênero e acredita que o casamento não deve ser visto como um prêmio para as mulheres, muito menos algo que elas devem aspirar, uma vez que não é uma realização.

Diferente de Beatrice, que não ria, e Kambili, que não conhecia o som de sua própria risada, Ifeoma era dona de uma risada “alta, profunda e entusiasmada” (ADICHIE, 2011, p.97). Ela sempre demonstrou ternura com sua família e amigos, mesmo passando por situações financeiras difíceis em sua casa. O apartamento em que morava era pequeno, com apenas dois quartos, e possuía o teto baixo e o chão de cimento. O banheiro também era estreito e a água para a descarga era limitada, uma vez que eles só tinham água pelas manhãs, sem contar que havia dias em que eles ficavam sem água. Ademais, frequentemente faltava cilindro de gás para cozinhar, e, por isso, ela cozinhava em seu fogão a querosene. “O fogão a querosene ficava numa mesa de madeira próxima à janela. A parede e as cortinas puídas da janela haviam enegrecido por causa da fumaça do querosene.” (ADICHIE, 2011, p.125). No entanto, mesmo com poucos recursos e dinheiro, Ifeoma sempre investiu em educação, havia um “corredor que tinha estantes entupidas de livros de ambos os lados. Parecia que a madeira cinza ia se quebrar se mais um livro fosse colocado sobre ela. Não havia pó nos livros; eles eram lidos ou eram limpos com frequência.” (ADICHIE, 2011, p.124).

Tendo como base os fundamentos de Tiburi (2018) de que foram as feministas que deram espaço para se pensar a respeito das condições de trabalho às quais estão sujeitas às mulheres, podemos fazer uma comparação entre a personagem Ifeoma e Beatrice perante o feminismo. Em primeira análise, nota-se que a primeira trabalhava como professora universitária e lutava pelos seus direitos trabalhistas, acreditando que a mulher deve se manter financeiramente e ser independente. Inclusive, foi essa autonomia que fez com que ela se mudasse para os Estados Unidos em busca de melhores condições trabalhistas e retorno financeiro. Enquanto a segunda acreditava que o marido deve ser o provedor da casa e defendia a ideia de que as mulheres devem se casar e obedecer ao marido. Ao fazermos uma comparação entre a postura feminista de Ifeoma e de Beatrice, notamos que aquela era muito mais ciente sobre a sua posição no mundo e a importância do feminismo para combater o patriarcado, enquanto Ifeoma era silenciada por este sistema opressor. É Tiburi (2018) quem explica que por muitos anos as mulheres foram definidas e faladas por homens, que

criavam as leis e eram os donos do saber. Foi a partir do feminismo que as mulheres começaram a ganhar espaço na sociedade. No entanto, a misoginia e o feminicídio ainda são problemas constantes.

A semelhança entre o poder patriarcal e sua violência tem alguns momentos importantíssimos na história: o sacrifício das jovens e de esposas na Antiguidade grega clássica - cuja afinidade ideológica com o *sati* indiano, o costume de mulheres viúvas se atirarem à pira funerária do marido, não pode ser esquecida -, bem como a execução das bruxas pela inquisição cristã, ligada ao avanço do capitalismo no fim do feudalismo. Essas práticas arcaicas têm relação direta com o assassinato de mulheres que não cessa de se repetir ao longo da história, aquilo que há não muito tempo passamos a chamar de feminicídio. (TIBURI, 2018, n.p.).

Nota-se, portanto, que a perseguição às mulheres é algo que possui registro desde a Antiguidade até a contemporaneidade. Beatrice é vítima dessa violência doméstica e patriarcal, tendo que assassinar ao marido para não ser morta por ele, já Ifeoma é perseguida pela família de Ifediora, seu falecido marido, sendo acusada injustamente de tê-lo assassinado. Observamos aqui a diferença entre essas duas mulheres, a primeira, mesmo tendo matado o marido, não é reconhecida como uma assassina, dado que, por ser subordinada a este, é vista como o “sexo frágil”, não tendo capacidade para matá-lo, e a segunda, por ser feminista e lutar pelos seus direitos de ser, é acusada erroneamente de ter cometido um assassinato.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

A obra *Hibisco roxo* traz em suas páginas as devastadoras marcas da Colonialidade e Modernidade na sociedade nigeriana. Com as grandes navegações e a invasão dos europeus ao continente africano, os missionários se alastraram sob a região Sul da Nigéria. Assim, estes impuseram a sua religião sobre as etnias que ali viviam, alegando que a cultura dos povos era demoníaca. Isso mostra que, mesmo com o fim do Colonialismo, a hegemonia europeia ainda se predomina sob a cultura da Nigéria, a qual é representada por meio das dificuldades encontradas pelas personagens, sobretudo as femininas.

Os efeitos da epistemologia colonial são duramente retratados através do cotidiano das mulheres negras da ficção. Estas experienciam as amarguras de uma sociedade patriarcal e machista, reagindo a esse sistema opressor de maneira diferente. Kambili, a protagonista da obra, cresce em uma casa em que seu pai, Eugene, faz uso da violência doméstica para adestrar seus filhos e sua esposa para seguirem aos fundamentos católicos. Nesse sentido, a menina, que tem a cabeça cheia de pensamentos e inquietações, tem medo de se expressar e dialogar com as pessoas, tornando-se tímida e introvertida. Isso começa a mudar aos poucos, quando ela passa a conviver com a família de tia Ifeoma, aprendendo a refutar padrões que são misóginos e patriarcais. Sua mãe, Beatrice, é ainda mais silenciosa que Kambili, pois a hierarquia biológica, herdada pelo Ocidente, a coloca na posição mais baixa da estrutura colonial. Ela é vítima de um marido violento e controlador, sendo silenciada cada dia mais, até que, como um ato de revolta, assassina aquele que a machucava diariamente. Por outro lado, Ifeoma é uma mulher forte, engajada sobre a política e seus direitos, que mostra a resistência ao patriarcalismo e as estruturas de poder. Amaka, por sua vez, é ainda mais destemida, já se autodeclarando feminista e sendo ainda mais crítica que sua mãe sobre as desigualdades e injustiças herdadas pela Colonização.

As vivências das mulheres da obra nos mostram que o poder capitalista eurocêntrico ainda se predomina na Nigéria. A fim de combater essa dominação, surge a proposta decolonial, que tem início a partir do giro decolonial, formado pelo Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), composto por intelectuais latino-americanos, como Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander e Catherine Walsh. É o primeiro (2005) quem nos explica que as relações de

dominação impostas pelos europeus ao mundo eram justificadas pela raça, que colocava as pessoas não brancas em lugares inferiores e as brancas em superiores. A Europa consolidou-se como centro de poder, tendo controle sobre as histórias, produtos culturais e produções de conhecimento. Essa perspectiva de produção de conhecimento é chamada de “eurocentrismo” e se perpetua até os dias de hoje, por meio daquilo que Quijano (2005) chama de colonialidade do poder. No entanto, Lugones (2020) alega que o sociólogo tem uma visão limitada, patriarcal e heterossexual. À vista disso, a teórica cria o feminismo decolonial, que traz o sistema de gênero colonial, mostrando a necessidade de se combater as múltiplas formas de violência que giram em torno da colonialidade do gênero.

Sendo assim, o feminismo decolonial é de extrema relevância para se analisar as personagens femininas da obra. E isso porque, mesmo que sua proposta inicial tenha como foco a América Latina, trata-se de um campo do pensamento que busca resgatar as sabedorias e tradições, questionar a colonialidade referente aos povos do sul global, entendendo a intersecção entre sexo, gênero e raça que fazem parte dos países que foram colonizados. Portanto, analisa a violência que as mulheres negras sofrem, criticando o feminismo branco e universal proposto pelo Ocidente. Logo, o feminismo decolonial é essa prática que nos permite investigar como o sistema opressor, sexista e patriarcal interfere na formação de Kambili, Beatrice, Amaka e Ifeoma, as quatro mulheres personagens de destaque na obra adichiana analisada nesta dissertação.

Kambili, narradora do romance e principal personagem, mostra-nos ao longo da obra que a visão feminista é imprescindível para se questionar o sistema patriarcal opressor que lhe é imposto. E isso é de suma importância para que ela possa dele se libertar. Beatrice, mãe de Kambili, vítima de inúmeras violências, inclusive físicas perpetradas por seu marido, vive na prática o medo e a luta por continuar viva, tendo que pôr fim à vida do seu esposo para sobreviver a ele e poder viver de forma independente. Amaka, por sua vez, uma jovem de 15 anos, ensina não só à Kambili como ao próprio leitor que é possível sorrir, falar alto, se impor e desenvolver sua personalidade sem medo do que dita uma sociedade machista e opressora. E isso graças à criação que recebe de sua mãe, Ifeoma. Esta, por fim, é objeto de admiração da narradora por mostrar a ela que é possível ser mulher, independente, livre, detentora de suas escolhas e de seu próprio destino.

A partir de tais pressupostos, vemos que a obra de Chimamanda Adichie é símbolo de resistência em uma sociedade que ainda é patriarcal. A autora tece sua crítica à violência contra as mulheres, ao machismo, ao colonialismo e à exploração da cultura e das vidas das pessoas nigerianas. A partir de nossas análises, é possível destacar, então, que a luta pela libertação das mulheres é diária, e o primeiro passo é incentivar a leitura de autoras negras, permitindo que estas falem por si próprias ao invés de serem faladas por alguém, ou pior, silenciadas.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda. *Contando histórias para empoderar e humanizar*. YouTube, 14 maio, 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=n_We1p-6MB0&t=3475s.

_____. *Hibisco roxo*. Trad. Romeu, Julia. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Meio sol amarelo*. Trad. Beth Vieira. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O perigo de uma história única*. 1ª ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2019.

_____. *Para educar crianças feministas: um manifesto*. 1ª ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2017.

_____. *Sejamos todos feministas*. São Paulo, Companhia das Letras, 2014.

AMADIUME, Ifi. *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. London: Zed, 1987, apud CARMO, Tamires. questões pós-coloniais, feminismo e o papel da mulher em as alegrias da maternidade de Buchi Emecheta. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem) - Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2021.

ARTE E CULTURA REMOTA – nas entrelinhas – Hibisco roxo. [Locução de]: Leonardo da Silva e Rachel Pantalena Leal. Entrevistada: Feibriss H. M. Cassilhas. [S.l.]: IFSC, 7 nov. 2022. Podcast. Disponível em: <https://podcasters.spotify.com/pod/show/ifsc/episodes/5---Arte-e-Cultura-Remota---Nas-Entrelinhas---Hibisco-Roxo-e1qd779>. Acesso em: 20 mai. 2023.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE TRAVESTIS E TRANSEXUAIS (ANTRA). DOSSIÊ – *assassinatos e violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2021*. Disponível em: <https://antrabrasil.org/assassinatos>. Acesso em: 06 maio de 2022.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n: 11, p. 89-117, maio, 2013.

BAIROS, Luiza. *Nossos feminismos revisitados*. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

BENTOR, Eli. *Masquerade Politics in Contemporary Southeastern Nigeria*. African Arts, 2008.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BRASIL. *Constituição* de 1988, de 10 de maio de 1988.

BONNICI, T. Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais. *Mimesis*, Bauru, v. 19, n. 1, p. 07-23, 1998.

BUENO, Eduardo. *Brasil: uma história: a incrível saga de um país*. São Paulo: Ática, 2003.

CAMPOS, Juliana. As manipulações das etnicidades como forma de controle, exploração e alienação em Hibisco Roxo de Chimamanda Ngozi Adichie. *Revista Crioula USP*, São Paulo, n.º.16, 2015.

CANDAU, V. M. Diferenças culturais, cotidiano escolar e práticas pedagógicas. *Currículo sem Fronteiras*, Rio de Janeiro, v.11, n. 2, p. 240-255, 2011.

CASTRO, Susana. Condescendência: estratégia pater-colonial de poder. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

_____. Feminismo decolonial. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 27, n. 52, jan.-abr. 2020).

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: Hollanda, Heloísa Buarque (org.). *Pensamento feminista - conceitos fundamentais*, Rio de Janeiro, Bazar do tempo, 2019.

_____. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

COLLINS, P. H. BORGE, S. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2021.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

DAVIS, Angela. *Decolonial Black Feminism in The Americas*. YouTube, 17 de julho de 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NDwbjSvpDZo>. Acesso em: 10 de jun. de 2023.

_____. *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016, 244 p.

DE CASTRO, S. O compromisso feminista com a luta decolonial antirracista. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, v.8, n.º 2, 2019.

_____. Feminismo Decolonial. *Princípios: Revista de Filosofia* (UFRN), [S. I.], v. 27, n. 52, p. 213–220, 2020.

FAERMANN, L.A.; SILVA, F.A. Impactos Sociais na Vida de Crianças e de Adolescentes que Presenciam Violência Doméstica Contra Suas Mães. *Revista Ciências Humanas -UNITAU*, Taubaté, Volume 7, n.º 2, p. 99-118, jul-dez/2014.

FANON, F. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira, 1968.

_____. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2020.

FORSYTH, Frederick. *A história de Biafra: o nascimento de um mito africano*. Trad. de A.B. Pinheiro de Lemos. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1977.

FORUM ECONÔMICO MUNDIAL. *The Global Gender Gap Report 2022*. Disponível em: <https://www.weforum.org/reports/global-gender-gap-report-2022/>. Acesso em 05 de ago. de 2023.

_____. *The Global Gender Gap Report 2023*, Davos, Graubunden, Switzerland, 2023 Disponível em: <https://www.weforum.org/events/world-economic-forum-annual-meeting-2023>. Acesso em 06 de ago. de 2023.

FREITAS, A.M. *Feminismo africano e nigeriano em Americanah de Chimamanda Ngozi Adichie: da teoria à ficção*. In: Congresso brasileiro de pesquisadores negros., 2018, Uberlândia.

GATES FOUNDATION. *Goalkeepers Summit 2022*. YouTube, 21 de setembro de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sFjvsiHWAdk>. Acesso em 21 de fev. de 2023.

GENDER AND SOCIAL INCLUSION. The Policy Innovation Centre (PIC), 2022. Disponível em: <https://policyinnovationcentre.org/projects/gender-and-social-inclusion>. Acesso em 06 de ago. de 2023.

GOMES, Heloísa. Crítica pós-colonial em questão. *Revista Z Cultural*, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/critica-pos-colonial-em-questao-de-heloisa-toller-gomes/>. Acesso em: 07 de maio de 2023.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*. Brasília: ANPOCS, 1983.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOLLANDA, Heloisa. *Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

HOOKS, Bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. 11 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (Org.). *Atlas da violência 2021*. Brasília; Rio de Janeiro; São Paulo: IPEA; FBSP, 2021.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação*. Episódios de Racismo Cotidiano Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

_____. Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*, 22(1):186–209, 2007.

_____. *Rumo a um feminismo descolonial*. Estudos Feministas. Florianópolis. Set-Dez.2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula rasa*, n. 9, p. 61-72, 2008.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: Lander, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

MUNDURUKU, Daniel. *O banquete dos deuses: Conversa sobre a origem e a cultura brasileira*. Global, 2009.

NWANKWO, John Justice. Mmuo: Soul or Spirit, a Problem of Imposition of Language. *International Journal of Philosophy*. Vol. 10, No. 1, 2022, pp. 13-16. doi: 10.11648/j.ijp.20221001.13

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

_____. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 391-415.

OLIVEIRA, D. S. *O papel da memória na formação da identidade cultural: diálogos entre possibilidades de leitura*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Londrina. 2015.

OLIVEIRA, L. A sexualidade feminina no Brasil: controle do corpo, vergonha e má-reputação. *Revista Direito e Sexualidade*, Salvador, v. 1, n. 2, p. 99-117, jun./dez. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revdirsex/article/view/42440/23703>. Acesso em 28 de jun. de 2023.

OPOKU, Kof Asare. A religião na África durante a época colonial. In: BOAHEN, Albert Adu (Orgs). *História Geral da África*, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935. Brasília: UNESCO, 2010, p.591-624.

OYEKALE, Abayomi. Ethnic Characterization of Gender-Inequality and Domestic Violence against Women of Reproductive Ages in Nigeria, *Studies of Tribes and Tribals*, 12:1, 31-41. 1, DOI: 10.1080/0972639X.2014.11886684.

OZ, Amós. *Como curar um fanático*. Trad. Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PELOSI, Pietro. *Principi di teoria della letteratura*. Napoli: Liguori, 2001.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2005.

_____. *Colonialidade do poder e classificação social*. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

_____. *Colonialidade, poder, globalização e democracia*. *Novos rumos*, Marília, n.37, 2002. <https://doi.org/10.36311/0102-5864.17.v0n37.2192>.

REIS, M.; ANDRADE, M. O pensamento decolonial: análise, desafios e perspectivas. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, n: 2020, (p.1-11), março, 2018.

RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do feminismo negro*. 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, D.; GAIA, R.S; e RODRIGUES, J.M. Colonialidade e raça: implicações eurocêntricas para o currículo. *Revista Cocar*, V.14. N.30, (p.1-21) Set./Dez.,2020). Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/cocar/article/view/3499/1680>. Acesso em 25 de jun. de 2023.

SCHUCH, Camila. *Em meio às flores: a denúncia da palavra inscrita em Hibisco roxo*. Dissertação (Mestrado em Processos e Manifestações Culturais da Universidade – FEEVALE. Novo Hamburgo, 2018.

SEGATO, Rita Laura. *Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial*, e-cadernos CES [on-line], 18 | 2012, publicado em 01 de dezembro de 2012, consultado em 24 de jun. de 2019. URL: <http://journals.openedition.org/eces/1533>; DOI: 10.4000/eces.1533.

SILVA, Francisco. *O negro no sistema educacional brasileiro na perspectiva da lei 10.639/03: O ensino da História e Cultura Afro-Brasileiro*. In: ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História, 2021, Rio de Janeiro.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* 1ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TEOTÔNIO, Rafaela. *Por uma modernidade própria: o transcultural nas obras Hibisco Roxo*, de Chimamanda Ngozi Adichie, e o sétimo juramento, de Paulina Chiziane. Dissertação (Mestrado em Literatura e Interculturalidade) – Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande – PB, 2013.

TIBURI, Márcia. *Feminismo em comum: para todas, todes e todos*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

TORRES, C.M. *Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización*. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitários. Estudios Políticos (Universidad

de Antioquia), 53, (pp. 237-259), 2018. <http://doi.org/10.17533/udea.espo.n53a11>. Acesso em 10 de junho de 2023.

VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. São Paulo, Ubu Editora, 2020. Tradução de Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo.

VISENTINI, P. *Livro na Rua: Nigéria*. Brasília: FUNAG, 2011, p.2-15.

WA THIONG'O, Ngũgĩ. *Decolonising the mind: the politics of language in African literature*. Nairobi: Third World Publications, 1986.