

Os desafios de ser mulher no romance *Fique comigo*, de Ayòbámi Adébáyò: uma leitura pós-colonial da Nigéria

The challenges of being a woman in the novel Stay with me, by Ayòbámi Adébáyò: a post-colonial reading of Nigeria

Submetido em: 10/09/2024

Aceito em: 10/11/2024

Juliana de Carvalho Barros¹

Kleyton Ricardo Wanderley Pereira²

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar as representações da mulher no romance *Fique comigo*, da escritora nigeriana Ayòbámi Adébáyò. Publicada em 2017, a história se passa durante o período de crise e golpes políticos na Nigéria e narra os conflitos da protagonista e de sua geração com os papéis esperados para uma mulher em uma sociedade marcada pelas imposições do matrimônio, da maternidade e das tradições nas famílias nigerianas (Diop, 2014). Realizamos uma pesquisa de caráter bibliográfico para compreender o feminismo/mulherismo (Ogunyemi, 1985), as discussões sobre gênero (Oyèwùmí, 2011, 2020, 2021), bem como a importância do mito da mãe-comunitária e do conceito de *Maternismo* (Acholonu, 1995) na perspectiva de intelectuais do continente africano. Desse modo, ao analisarmos as principais personagens femininas e seus papéis na estrutura social e identitária da cultura nigeriana, percebemos que, apesar da maternidade e da família manterem uma forte determinação dos papéis da mulher na cultura iorubá, o romance problematiza os conflitos entre a tradição local e os ditos coloniais no âmbito familiar, demonstrando o gosto amargo do patriarcado ocidental em uma sociedade com raízes matrilineares.

Palavras-chave: Literatura Nigeriana; Romance nigeriano; Pós-colonialismo; Maternidade.

Abstract: This article aims to analyze the representations of women in the novel *Stay with Me*, by the Nigerian writer Ayòbámi Adébáyò. Published in 2017, the story is set during the period of crisis and political coups in Nigeria and narrates the conflicts between the protagonist and her generation with women's roles in a society marked by the impositions of marriage, motherhood and traditions in Nigerian families (Diop, 2014). We carried out a bibliographical research to understand feminism/womanism (Ogunyemi, 1985), gender discussions (Oyèwùmí, 2011, 2020, 2021), as well as the importance of the myth of the community mother and the concept of *Mothenism* (Acholonu, 1995) from the perspective of African intellectuals. Thus analyzing the main female characters and their roles in the social and identity structure of Nigerian culture, we realize that, despite motherhood and family maintaining a strong determination of women's roles in Yoruba culture, the novel problematizes the conflicts between local tradition and colonial sayings within the family, demonstrating the bitter taste of Western patriarchy in a society with matrilineal roots.

Keywords: Nigerian Literature; Nigerian novel; Post-colonial; Maternity.

Introdução

Ao longo da colonização britânica na Nigéria, houve um processo profundo de invasão aos povos locais que tiveram suas culturas totalmente ou parcialmente

¹ Mestranda em Estudos da Linguagem (PROGEL/UFRPE), Universidade Federal Rural de Pernambuco. E-mail: juliana.cbarros2@ufrpe.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0849553114293581>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-7747-0980>

² Doutor em Letras na área de Teoria da Literatura pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Docente do curso de Licenciatura em Letras - Português e Inglês da Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE, Unidade Acadêmica de Serra Talhada – UAST. E-mail: kleyton.pereira@ufrpe.br. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8902091363038170>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7027-7684>.

modificadas e desvalorizadas pelo colonizador, impondo a cultura inglesa como superior e civilizada. Contudo, apesar das tentativas de apagamento, os nigerianos resistiram ao imperialismo britânico através da manutenção de práticas milenares que valorizam os saberes tradicionais, a memória e a oralidade mantida pelos povos de maneira geral como um grande patrimônio cultural e espiritual da ancestralidade africana, no dizer de Hampaté Bâ (2010, p. 169), uma tradição viva que “é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos”.

Analisando a produção literária nigeriana a partir da década de 1960, encontramos elementos importantes no processo de sua descolonização: o distanciamento entre si e o centro, demarcando as diferenças culturais e epistêmicas, a ênfase na tensão com o poder colonial instituído, entre outros. Assim, é possível dizermos que essas literaturas se originaram da “[...] experiência de colonização, e se afirmaram ao enfatizar a tensão com o poder imperial e ressaltando suas diferenças dos pressupostos do centro imperial”³ (Ashcroft et al., 1991, p. 2, tradução nossa).

Crítico do colonizador, o escritor Chinua Achebe desafiou a perspectiva colonialista sobre a sociedade africana através de seu romance *Things fall apart* (1958), considerado o primeiro romance pós-colonial da África. Na obra, a sociedade Igbo da aldeia de Umuófia é mostrada como tendo crescido de uma longa tradição e de um sistema bem-organizado de crenças religiosas, sociais e políticas. Dessa forma, ao mesmo tempo em que o romance preserva vários elementos da tradição local, em especial o uso dos provérbios que constituem um dos fatores mais significativos no estilo do autor, ele se desenvolve em prosa na língua do colonizador, numa lógica dialética em que “a cultura híbrida e sincrética dos povos pós-coloniais é fator positivo e uma vantagem da qual recebe a sua identidade e força” (Bonnici, 2012, p. 30).

Pertencentes à primeira geração de escritores africanos que deram foco e direção à literatura, Chinua Achebe e outros autores, tais como, Wole Soyinka, vencedor do Nobel de Literatura em 1986, Gabriel Okara, T.M. Aluko, Christopher Okigbo, John Pepper Clark e Cyprian Ekwensi, abordaram problemas africanos básicos, como o colonialismo e o neocolonialismo, e propagaram valores africanos pelo mundo. Dessa maneira, através de suas obras, eles buscavam corrigir as más interpretações das culturas nigeriana e africana por parte de escritores europeus.

³ Texto original: “[...] experience of colonization and asserted themselves by foregrounding the tension with the imperial power, and by emphasizing their differences from the assumptions of the imperial centre.”

Durante as décadas de 60 e 70, a literatura nigeriana ainda trataria do tema da guerra do Biafra, região do sudeste da Nigéria que buscava sua independência do país, onde milhares de pessoas morreram de fome e em situações desumanas. Este conflito inspirou autores e autoras a tematizar a frustração, a raiva e as memórias da guerra. Elechi Amadi, por exemplo, escreveu sobre sua experiência na guerra do Biafra na obra *Sunset in Biafra: a civil war diary* (1973). Outros relatos das atrocidades desse tempo estão presentes nos seguintes textos: *The Man Died* (Wole Soyinka, 1972), *Sunset at Dawn* (Chukuemekalke, 1976), *Sozaboy* (Ken SaroWiwa, 1985), *Never Again* (Flora Nwapa, 1976), *Destination Biafra* (Buchi Emecheta, 1982), *Half of a Yellow Sun* (Chimamanda Ngozi Adichie, 2007) e *Everything Good Will Come* (Sefi Atta, 2012).

Ao longo das décadas seguintes, a literatura nigeriana tratará de vários temas, intensificando a crítica aos efeitos do colonialismo num país em processo de transformação, passando por sucessivos golpes e governos corruptos. Neste trabalho, destacaremos a participação marcante das mulheres na construção social e literária da Nigéria, uma vez que, desde o início, elas trataram de criar uma identidade a partir do olhar feminino. Para tanto, partiremos de um breve histórico da literatura nigeriana de autoria feminina, desde a década de 1960 com o pioneirismo de Flora Nwapa, até chegarmos na obra *corpus* de análise deste trabalho, o romance *Fique comigo* (2017), da escritora Ayòbámi Adébáyò. A obra narra a história de um jovem casal nigeriano que opta por viver uma vida matrimonial monogâmica, contrariando a tradição local do casamento poligâmico para os homens. No entanto, a decisão deles é colocada em xeque devido a impossibilidade de terem filhos e, por isso, são feitas pressões excessivas pela família de Akin, em especial por parte de sua mãe, para que ele tome para si uma segunda esposa, gerando filhos e finalmente cumprindo com a função que é dada a ele em sua cultura.

Portanto, neste artigo analisamos aspectos ligados à dupla colonização feminina e como isso se perpetua na representação da maternidade e nos círculos sociais e familiares das personagens femininas no romance *Fique comigo*. Como referencial teórico, utilizamos os conceitos da perspectiva crítica do feminismo africano de Acholonu (1995), do mulherismo africano de Hudson-Wheems (1993) e as discussões de gênero de Oyewùmí (2011, 2020, 2021). Por fim, apresentamos as considerações das discussões feitas ao longo do trabalho que apontam para a importância da mulher na produção literária contemporânea da Nigéria e na desconstrução de certos estereótipos de gênero na sociedade.

A literatura nigeriana de autoria feminina

Após a independência da Nigéria em 1960, a literatura pós-colonial nigeriana anglófona de autoria feminina tratou logo de criar uma identidade a partir de um olhar na perspectiva feminina africana que se articulava de forma interseccional, a saber, como mulheres de cor, uma vez que “a representação da mulher como uma figuração metonímica da nação na escrita africana primitiva era comum e prejudicial aos interesses sociais e políticos mais amplos das mulheres”⁴ (Krishnan, 2014, p. 68, tradução nossa). Assim, a escrita feminina nigeriana moderna tem início com Flora Nwapa, considerada a primeira romancista nigeriana e primeira mulher africana a ter sua obra publicada em Londres. Seu romance *Efuru* (1966) redefine o lugar da mulher na hierarquia familiar e social, tecendo um diálogo com o modelo de romance *Things fall apart* (1958), de Chinua Achebe, ao relatar a relação entre a cultura Igbo e os efeitos do colonialismo. No entanto, a perspectiva da história parte do mundo feminino nas obras em que as personagens, assim como Efuru, se mostram como mulheres autônomas, independentes, e capazes de exercer, tanto no espaço público quanto no privado, uma intervenção superior à do homem.

Dessa maneira, temas como a identidade feminina, a maternidade e a decolonialidade estabeleceram parâmetros não apenas para as obras subsequentes de Nwapa, mas também para outras escritoras nigerianas como: Zulu Sofola, Catherine Acholonu, Adaora Lily Ulasi, Buchi Emecheta e Zaynab Alkali. Esta última foi a primeira mulher escritora do norte da Nigéria em língua inglesa (*The Stillborn*, 1984). Atualmente, um número maior de mulheres nigerianas escritoras têm encontrado visibilidade e boa aceitação da crítica e de leitores, principalmente a partir da notoriedade da mais famosa escritora de seu país na atualidade Chimamanda Ngozie Adichie, que ganhou o Orange Prize por seu *Half of a yellow sun*, publicado em 2007, e tem vários de seus textos traduzidos para mais de 40 idiomas no mundo inteiro. Essas gerações de escritoras exploram em suas obras temas não apenas sobre a condição das mulheres africanas sob aspectos do feminismo, mas também estão engajadas em temas de preocupação geral como política, guerra, diáspora e economia.

Como fruto de uma tradição advinda de uma escrita feminista decolonial, a jovem romancista nigeriana Ayòbámi Adébáyò aborda, de maneira crítica, em seus textos

⁴ Texto original: “[...] the representation of woman as a metonymic figuration of the nation in early African writing was both commonplace and damaging to women’s broader social and political interests.”

questões sobre o casamento e a maternidade na sociedade iorubá, porém com vieses oriundos da colonização. Sendo assim, as mulheres são enxergadas pelo patriarcado apenas como objetos de posse delegada à maternidade compulsória, não naturais as culturas nigerianas, onde sempre puderam exercer papéis importantes dentro das comunidades.

No romance em análise, vemos a denúncia, assim como nas obras de Flora Nwapa e Buchi Emecheta, em relação a deturpação ocasionada pela colonização no âmbito privado das mulheres que muitas vezes são ameaçadas a serem abandonadas por seus cônjuges por não maternar ou ainda não exercer o papel de amor materno idealizado. Como aponta Zanella (2018), ao afirmar que o ideal de amor materno na Europa tinha forte ligação com a figura bíblica de Maria que foi introduzida como dispositivo de gênero no final do século XVII a fim de diminuir a mortalidade infantil e consequentemente aumentar a mão de obra em uma revolução industrial recém iniciada. No entanto, autoras como Catherine Acholonu (1995) e Clenora Hudson-Weems (1993) afirmam que é possível contestar a importação desses discursos ocidentais de maternidade a partir de uma perspectiva do feminismo africano em que homens e mulheres têm papéis complementares e suas relações devem ser pautadas no respeito. Para Acholonu (1995), por exemplo, a matriz da maternidade tem sido um elemento central na metafísica da África e:

Qualquer que tenha sido o papel da África em uma perspectiva global, ele nunca pode estar dissociado da sua posição preponderante como o continente-mãe da humanidade, nem é uma coincidência que a maternidade tenha permanecido o foco central da arte, literatura (especialmente escrita por mulheres), cultura, psicologia, tradições orais e filosofia empírica africanas. A alternativa africana ao feminismo ocidental é o MATERNISMO e ela denota maternidade⁵ (Acholonu, 1995, p. 3, tradução nossa).

Dessa forma, prosseguiremos na sessão seguinte com a análise da obra.

⁵ Texto original: Whatever Africa's role may be in the global perspective, it could never be divorced from her quintessential position as the Mother Continent of humanity, nor is it coincidental that motherhood has remained the central focus of African art, African literature (especially women's writing), African culture, African psychology, oral traditions, and empirical philosophy. Africa's alternative to Western feminism is MOTHERISM and Motherism denotes motherhood.

Os desafios de ser mulher em *Fique comigo*, de Ayòbámi Adébáyò

Fique comigo é o romance de estreia da escritora Ayòbámi Adébáyò, publicado em 2017 pela Canongate Books (Reino Unido), finalista do *Baileys Women's Prize for Fiction*, e que foi publicado no Brasil no ano seguinte pela editora Harper Collins, com tradução de Marina Vargas. Alternando seus vários capítulos entre os pontos de vista dos protagonistas durante os sucessivos golpes na Nigéria, desde o ano 1981 ao início dos anos 2000, o livro narra a história do jovem casal Yejide e Akin que mantêm uma relação monogâmica, contrariando a tradição da poligamia para os homens, e, apesar de estarem casados há dois anos, não possuem filhos. Isso é motivo para a mãe de Akin, Moomi, arrumar uma segunda noiva, Funmi, para que o filho lhe dê um neto, segundo a tradição local. No entanto, tudo isso acontece sem o consentimento de Yejide, a primeira esposa, o que acaba causando atrito entre o casal. A partir de então, ela se convence de que só engravidando salvará seu casamento e, para que isso aconteça, fará de tudo.

De acordo com os costumes da tradição iorubá, um homem só é respeitado na sociedade pela quantidade de filhos que tem com suas esposas. Assim, ao não conseguir gerar filhos, Yejide se vê pressionada por Moomi, sua sogra e matriarca da família de Akin, a aceitar que o marido receba uma nova esposa e até mesmo que ela se afaste para que ele pudesse ter relações e gerar os tão cobrados filhos:

— Você teve meu filho entre as pernas por mais dois meses e sua barriga ainda está plana. Feche suas pernas para ele, eu imploro. Todos sabemos como ele se sente em relação a você. Se não o afastar, ele não vai tocar em Funmi. Se não fizer isso, ele vai morrer sem filhos. Eu lhe suplico, não arruíne a minha vida. Ele é meu primogênito, Yejide. Eu imploro, em nome de Deus (Adébáyò, 2018, p. 43).

A intromissão de Moomi na relação do filho não é por acaso, visto que a linhagem materna apresenta maior grau de importância na cultura iorubá, mesmo em se tratando de uma família poligâmica onde um homem pode possuir várias esposas, o núcleo familiar é fragmentado entre as mães e seus filhos, sendo eles muitas vezes não tão próximos aos seus meio-irmãos. Na visão de Diop (2014), a mãe muitas vezes é vista como a principal causa do sucesso ou do fracasso dos filhos. Além disso, à luz da socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyèwùmí, “o conceito de paternidade e maternidade está intimamente entrelaçado com a idade adulta. Espera-se que pessoas de certa idade

tenham tido descendentes, porque a procriação é considerada a razão de ser da existência humana.” (Oyěwùmí, 2021, p. 125).

Ainda em relação a sociedade iorubá na Nigéria, a organização hierárquica é focada na relatividade das idades dos indivíduos, se estendendo também para a ordem de casamento das esposas, diferentemente da constituição patriarcal indo-europeu onde o papel social hierárquico está ligado única e exclusivamente ao gênero, como bem define Oyěwùmí (2021, p.106):

O gênero não era um princípio organizador na sociedade iorubá antes da colonização pelo Ocidente. As categorias sociais “homens” e “mulheres” eram inexistentes e, portanto, nenhum sistema de gênero esteve em vigor. Em vez disso, o princípio básico da organização social era a senioridade, definida pela idade relativa.

Nesse caso, espera-se que Akin tenha filhos por ser primogênito, já que pela maior idade dentro da constituição familiar ele é visto como um adulto maduro que deve contribuir para a ordem social vigente deixando descendentes. Não nos esqueçamos que, nas sociedades que abrangem uma organização familiar como a iorubá, a primeira esposa, por exemplo, pode se igualar ao marido, tendo tanta importância como o homem dentro da família. Assim, segundo Oyěwùmí (2020), não existe generificação dos papéis de gênero, todos os adultos são fundamentalmente responsáveis pelas necessidades da casa. Isto é, a organização da estrutura social iorubá é basicamente relativa pela ancianidade, e não por gênero como no ocidente.

Dentro da família iorubá, às categorias “marido” e “esposa”, a categoria *oko*, que normalmente é registrada como “marido” em inglês, não tem uma especificação de gênero, pois abrange ambos, macho e fêmea. *Iyawo*, registrada como “esposa” em inglês, refere-se a fêmeas que entram na família pelo casamento. A distinção entre *oko* e *iyawo* não é de gênero, mas uma distinção entre aqueles que são membros de nascimento da família e os que entram pelo casamento. A diferenciação expressa uma hierarquia em que a posição de *oko* é superior a *iyawo*. Essa hierarquia não é uma hierarquia de gênero, porque mesmo a fêmea *oko* é superior à fêmea *iyawo* (Oyěwùmí, 2020, p. 100-101).

Como podemos ver no romance de Adébáyò, Funmi, a segunda esposa de Akin, é nomeada como *iyawo* de Yejide, como ela mesmo expressa quando uma das esposas de seu pai as apresentam: “Eu estremeci quando Iya Martha se referiu a mim como *iyale* de Funmi. A palavra crepitou em meus ouvidos, *iyale*: primeira esposa. Era um título que me marcava como uma mulher que não bastava para meu marido”. (Adébáyò, 2018, p.16).

Percebemos então que Yejide fica indignada com o segundo casamento do marido por ele não a ter procurado e com razão, pois, mesmo em lugares onde a poligamia é permitida, embora não seja legalizada, mas faz parte das tradições locais, como é o caso da Nigéria, o marido deve sempre consultar a primeira esposa. Imediatamente após o aceite, cria-se uma relação hierárquica sendo a primeira esposa chamada de “*iyawo-ile*, individualmente um *omo-ile*, os filhos de uma prole, ocupa a posição de *oko* em relação à *iyawo* que chega” (Oyëwùmí, 2020, p.102).

Esse acontecimento faz com que Yejide tenha de volta em suas lembranças a figura de Iya Martha, a primeira esposa do seu pai, e que na sua concepção era a esposa mais infeliz da família, aquela que deixou de ser a única para ser uma entre as demais, como podemos perceber na seguinte passagem do romance:

Iya Martha era a primeira esposa de meu pai. Quando eu era criança, achava que ela era a esposa mais infeliz da família. E, quando cresci, minha opinião não mudou. No funeral de meu pai, ela ficou ao lado da sepultura recém cavada, com os olhos estreitos ainda mais apertados, amaldiçoando todas as mulheres que ele tinha tomado como esposas depois de se casar com ela. Começou, como sempre, com minha mãe, havia muito falecida, já que ela foi a segunda, aquela que fez de Iya Martha a primeira dentre não exatamente iguais (Adébáyò, 2018, p.23).

Para Oyëwùmí (2021), a poligamia dentro da cultura iorubá era vista não como dominação do homem sob a mulher como é definida pelo ocidente, mas como uma organização familiar na qual os adultos se ajudavam mutuamente. Quando a primeira esposa permitia uma outra no casamento, muitas vezes era pensando no benefício que ela traria, podendo variar da possibilidade de ir trabalhar fora, como normalmente acontecia na sociedade iorubá em que as mulheres viajavam durante semanas ou até meses para realizar atividades comerciais, a ter alguém que auxiliasse no cuidado doméstico e da prole (Diop, 2014). Em especial, podemos notar o estranhamento de Yejide em relação a Funmi no momento em que esta chega no salão de beleza daquela em plena manhã:

— Eu pensei apenas em vir cumprimentá-la.
— A essa hora do dia? Você não trabalha?
Era um insulto, mas ela encarou como uma pergunta.
— Não, não trabalho mais porque nosso marido está cuidando bem de mim (Adébáyò, 2018, p.35).

O que para a cultura iorubá, diferentemente do ocidente onde os cuidados voltados à esfera do lar eram exclusivos das mulheres, enquanto os homens se responsabilizavam pelos assuntos da esfera pública, era incomum que elas não trabalhassem, já que todos os adultos deveriam garantir o sustento familiar:

A construção iorubá da maternidade era muito diferente daquela que é projetada nessas fantasias baseadas no Ocidente. Para começar, as obrigações da maternidade, como as da paternidade, eram a principal razão para um emprego remunerado para todos os adultos, e o principal incentivo para acumular era a necessidade de fornecer um dote para a própria prole (Oyèwùmí, 2021, p.190).

Assim, apesar de ser a primeira esposa por ordem de casamento, Yejide se sente pressionada a engravidar, pois caso Funmi engravidasse primeiro ela perderia o lugar de esposa principal por não ter cumprido seu papel em gerar descendentes. Em determinado momento da história, ela acaba desenvolvendo uma gravidez psicológica após visitar um curandeiro e, mesmo não acreditando nos recursos ancestrais, faz questão de o procurar junto com Moomi por desesperança em seu caso:

— Você terá um filho — gritou o homem ao meu lado, e os gemidos cessaram. Ele abriu os olhos. — Veja seu filho — disse, indicando a cabra. Olhei da cabra para os olhos brilhantes do homem. Pensei em fugir daquele lunático, mas de repente imaginei todos os outros me perseguindo, enlouquecidos e babando como cães raivosos, as túnicas verdes esvoaçando ao vento. Eu me vi rolando pela encosta íngreme ao encontro de minha morte (Adébáyò, 2018, p.45).

Ao mesmo tempo em que acompanhamos as tentativas de Yejide para engravidar, vemos, por outra perspectiva, que Akin esconde da sua esposa e sua família sua infertilidade e, por isso, não pode ter filhos. A ideia de primogênito e progenitor da casa, característica esta não natural da cultura iorubá, em que tanto homens e mulheres contribuem para o sustento da casa sem discriminação de gênero, proveniente da colonização inglesa pelo caráter patriarcal, como bem define Oyèwùmí (2011, p.10, tradução nossa):

As seguintes ideias que fazem parte cada vez mais do discurso sobre tradições e práticas sociais lorubá: que a superioridade masculina é a ordem normal das coisas, senão a forma natural de organização da sociedade humana; que as categorias socialmente construídas de homens e mulheres originam-se das tradições lorubá e,

consequentemente, que existem muitas instituições históricas lorubá importantes das quais as mulheres são excluídas.⁶

Ou seja, afirmar que a superioridade masculina é inerente à sociedade iorubá é um erro, pois a generificação na Nigéria tem origem colonial. Além disso, temos somado ao fato de que, por ele ser estéril, o que não é bem visto para um homem na sociedade lorubá, é mais conveniente para ele e para todos na sociedade que a mulher seja acusada de infertilidade. Pressionada pelas expectativas das suas famílias de ter um filho, Yejide recorre a diversos mecanismos para realizá-las, desde a medicina até a curandeiros locais, e termina por enfrentar uma gravidez psicológica.

Yejide acreditava que a maternidade era algo sagrado e, por isso, seu maior desejo era ter filhos. Na diegese, ficamos sabendo que sua mãe, uma mulher de linhagem desconhecida, foi a segunda esposa de seu pai, morrendo logo depois do nascimento da protagonista, o que a fez carregar essa culpa a vida inteira. Além disso, as madrastas que deveriam tê-la acolhido nunca se importaram de verdade com ela, como é possível percebermos na passagem abaixo:

E não bastava que eu não tivesse mais mãe, mas a mãe que eu tivera, aquela que morreu depois de me colocar no mundo, era uma mulher sem linhagem! E quem engravida uma mulher sem linhagem? Apenas um homem estúpido que, por acaso, era seu marido. Mas a questão não era essa; a questão era que, quando não era possível identificar a linhagem de uma criança, essa criança poderia descender de qualquer coisa — até de cães, bruxas ou tribos estranhas com sangue ruim. [...] meu (possível) sangue ruim era de origem desconhecida e isso era ainda pior, como ficava claro pela forma como eu envergonhava meu pai ao brigar na rua como um vira-lata. [...] Eram as surras de cinto não dadas, as tarefas a mais que eu não era obrigada a executar, os jantares que eu não deixava de comer que me lembravam de que nenhuma delas se importava de verdade comigo (Adébáyò, 2018, p. 34-35).

Dessa forma, Yejide é definida por suas madrastas como alguém de sangue ruim, o que significa que ela não sabe de onde vem sua ancestralidade materna, de onde, segundo Diop (2014), é considerado a maior parte da ancestralidade da criança.

⁶ Texto original: The following ideas that are increasingly a part of the discourse on Yorùbá traditions and social practices: that male superiority is the normal order of things, if not the natural way of organizing human society; that the socially constructed categories of men and women derive from Yorùbá traditions, and consequently, that there are many important historical Yorùbá institutions from which women are excluded.

Ela também fala da falta da mãe quando via as suas madrastas contarem histórias aos filhos:

Quando eu era pequena, para colocar os filhos para dormir, minhas madrastas contavam histórias. Mas sempre por trás de portas fechadas e trancadas. Como eu nunca era convidada a escutar, ficava à espreita no corredor, passando por portas e janelas, na tentativa de determinar, noite após noite, qual voz estava mais alta. Eu me consolava dizendo a mim mesma que não ter mãe significava que eu podia escolher minhas próprias histórias. Se eu não gostasse da história que uma esposa estava contando aos seus filhos, podia simplesmente passar para a porta ao lado. Eu não estava aprisionada por trás de portas trancadas como meus meios-irmãos. Eu era livre, dizia a mim mesma (Adébáyò, 2018, p. 106).

À luz de Diop (2014), vemos que o hábito das mães iorubás sentarem com seus filhos e contarem histórias é uma prática ancestral e não serve apenas contar uma narrativa para que as crianças possam dormir. Este ato é, sobretudo, um ato de acolhimento e afeição entre os mais velhos e os mais novos de uma família. Dentro do continente africano, para que se pudesse transferir conhecimento, de acordo com Falola (2008), a oralidade era o único recurso ao qual poderia ser passado. Mesmo com a chegada da escrita no século XV, ela ainda continuou sendo utilizada para a transferência de narrativas de geração em geração como um encontro da ancestralidade.

Ao ver o sofrimento da esposa, Akin resolve contar sobre sua infertilidade e pedir ajuda a Dotun, seu irmão mais novo, para que este engravidasse Yejide. A princípio, ele se nega a fazer tal ato, mas acaba cedendo ao pedido do irmão e engravidando sua cunhada, como podemos ver no excerto abaixo:

[...] eu já sabia que Dotun era o doador de esperma. Era assim que eu pensava no que ele tinha feito por mim: doação de esperma. [...] Por que contei a ele toda a história? Talvez uma parte de mim soubesse que o sofrimento de Yejide podia comovê-lo; eu tinha intuído nos abraços e olhares que demoravam demais que se meu irmão a tivesse conhecido primeiro, a história poderia ter sido diferente. Talvez porque eu soubesse, já naquela época, que o que Dotun temia, o que não admitiria nem para si mesmo, era que com Yejide nunca seria apenas sexo para ele, porque uma parte dele sempre a desejava (Adébáyò, 2018, p. 150-151).

Mesmo pedindo ao irmão para que engravidasse Yejide – dentro da cultura iorubá não é necessário ser o pai biológico da criança para exercer a paternidade, desde que tenha cumprido com as funções conjugais com a família da noiva, o que acarreta no

pagamento do dote à família da esposa –, o marido tem total domínio sobre a prole e que, em caso de esterilidade masculina, ele pode pedir a uma pessoa da família, como aconteceu com Akin no romance, ou a um forasteiro que engravide a esposa. Como argumenta Oyěwùmí (2021, p. 148):

A paternidade era possível sem o envolvimento conjugal sexual – mesmo os parceiros conjugais impotentes podiam ser pais, desde que tivessem passado pelo processo conjugal, culminando no pagamento do dote. No caso de impotência do parceiro conjugal sexual, a aya poderia ter relações sexuais com um membro da família ou um forasteiro. A prole seria considerada de seu companheiro, visto que a paternidade não dependia de ser o pai biológico.

Porém Akin faz o trato com Dotun em segredo, sem informar a Yejide, que também não sabia que o marido era estéril. Em determinado momento, ela toma conhecimento de tudo através de Duton, sentindo-se mais uma vez traída pelo marido:

O que eu sabia? Eu sabia que um dia estivera tão enredada em suas mentiras quanto ele, provavelmente mais do que ele — imaginava que ele, ao menos para si, admitisse a verdade. Eu não pude fazer isso até Dotun me dizer todas aquelas coisas. Akin deveria ser o amor da minha vida. Antes de ter filhos, era ele que me salvava de estar sozinha no mundo; eu não podia admitir que ele tivesse defeitos. Então mordida a língua quando minhas clientes falavam de sexo e deixava que ele segurasse minha mão quando dizia ao médico que nossa vida sexual era absolutamente normal. Eu dizia a mim mesma que respeitava meu marido. Me convenci de que me calar significava que eu era uma boa esposa. Mas as maiores mentiras são na maioria das vezes as que contamos a nós mesmos. Eu mordida a língua porque não queria fazer perguntas. Não fazia perguntas porque não queria saber as respostas. Era cômodo acreditar que meu marido era digno de confiança; às vezes, confiar é mais fácil do que duvidar (Adébáyò, 2018, p.212).

Dessa forma, Yejide acaba engravidando e tendo três filhos de Dotun, nessa ordem: Olamine, que morre ainda bebê de causas desconhecidas; Sesan, que morre aos cinco anos de anemia falciforme; e Rotimi (que em iorubá significa ‘fique comigo’) que também apresentava o diagnóstico do irmão e que Yejide depois de tanta dor e sofrimento, não teve coragem de ver a filha morrer após uma forte crise da doença, abandonando-a com o pai:

Fui até a rua e fiz sinal para um táxi que ia na direção do terminal de ônibus. Lágrimas embaçavam minha visão quando entrei no carro e quase tropecei. Admiti para mim mesma, então, que tinha falhado: Rotimi também levava uma parte de mim. Enquanto saía do táxi e secava as lágrimas para poder ler as placas que indicavam para onde

cada ônibus estava indo, soube que nunca esqueceria Rotimi, nunca conseguiria apagá-la como tinha desejado (Adébáyò, 2018, p. 225).

Na cultura Iorubá, crianças que vêm ao mundo para morrer cedo são vistas como *àbikú*, isto é, espírito que nasce numa mesma família várias vezes apenas para morrer. Como bem define Pierre Verger (1983, p. 138):

Se uma mulher, em país Iorubá, dá a luz uma série de crianças natimortas ou mortas em baixa idade, a tradição reza que não se trata da vinda ao mundo de várias crianças diferentes, mas de diversas aparições do mesmo ser maléfico chamado *àbikú* (nascer-morrer) que se julga vir ao mundo por um breve momento para voltar ao país dos mortos. Ele passa assim seu tempo a ir e voltar do céu para o mundo sem jamais permanecer aqui por muito tempo, para grande desespero de seus pais, desejosos de ter numerosos filhos vivos, para assegurar a continuidade da família sobre a terra.

Por causa disso, ao perceber que estava grávida de Rotimi, Yejide que já havia perdido os outros dois filhos anteriores, ficou muito preocupada em torno da saúde criança. Quando esta nasceu, a mãe a olhou de cima à baixo a procura de sinais de nascença que a indicasse que ela tinha sofrido na outra vida como marcas de cicatrizes ou de laceração, como podemos observar no excerto abaixo:

Não havia incisões no corpo da minha filha, nenhuma laceração ou cicatriz, nem uma única marca de chicote de uma vida anterior. Ainda assim, eles lhe deram o nome de Rotimi, um nome que sugeria que ela era uma criança *Àbikú*. *Rotimi: fique comigo*. Foi o nome escolhido por minha sogra, um nome que até então eu achava que era dado apenas a meninos. Eu me perguntei se Moomi havia escolhido Rotimi porque podia ser mudado. Se o prefixo certo fosse adicionado mais tarde, o nome soaria normal, livre do histórico torturado que os nomes *àbikú* pronunciavam. *Rotimi* poderia facilmente se tornar *Olarotimi: riqueza fique comigo*. Não era possível fazer o mesmo com outras opções como *Maku (não morra)* ou *Kukoyi (morte, rejeite-a)*. Verifiquei cada centímetro de seu corpo, até as palmas das mãos e as solas dos pés. Nada. Olhei para suas bochechas lisas e sem cicatrizes e pensei em Sesan, seu corpo martirizado, marcado para sempre. Eu queria poder apagar aquelas marcas com a ponta dos dedos, da mesma maneira que secava suas lágrimas da pele até desaparecerem. Mas primeiro teria que descobrir onde ele tinha sido enterrado — se é que havia sido sepultado, se é que seu corpo não tinha sido simplesmente deixado em um matagal bem longe da cidade, longe de qualquer lugar habitado por seres humanos (Adébáyò, 2018, p. 165).

Crianças como Rotimi, nesse caso, que nascem sob o estigma de “*àbikú* recebem no seu nascimento, nomes particulares” e elas são dados nomes “que lhe aconselha ou lhe suplica que permaneçam no mundo” (Verger, 1983, p. 143), uma vez

que elas, segundo as histórias da tradição iorubá, passam seu tempo a ir e a voltar do céu para o mundo várias vezes. É comum os *àbíkús* serem vistos como seres malvados que vem para o mundo para castigar os pais por alguma coisa, como no caso de Akin. “Esses nomes em adultos ou velhinhos que gozam boa saúde, mostram que muitos *àbíkú* ficam no mundo graças, pensam as almas piedosas, a todas essas precauções, à ação de Orunmilá (divindade da profecia), e a intervenção dos babalaôs” (Verger, 1983, p. 143). No entanto, superando o final trágico que seus irmãos tiveram, Rotimi sobrevive à crise causada pela doença, chegando à adolescência, e se reencontrando com Yejide anos mais tarde de ser deixada com seu pai Akin, pois sua mãe não suportaria a dor de perder mais um filho.

Considerações Finais

Em seu romance de estreia, a jovem escritora Ayòbámi Adébáyò aborda vários aspectos da cultura lorubá ao misturar os conceitos de família e crenças, tecendo críticas pontuais às estruturas sociais advindas de um processo de colonização recente, às quais as mulheres nigerianas são submetidas ainda hoje, e à cultura patriarcal na Nigéria.

Com relação às representações da mulher na obra, vemos que o tema da maternidade traz aspectos ancestrais da figura da grande mãe iorubá, representada pela personagem Moomi, responsável por transmitir as raízes de uma cultura milenar em diante, além do sucesso dos descendentes. Nesse sentido, é possível observarmos que a maternidade é um elemento importante para algumas culturas tradicionais do continente africano e que, para elas, não há pior infortúnio para uma mulher do que ser estéril, pois ela seria vista como um ser incompleto. Por outro lado, a personagem Yejidi critica o posicionamento da mulher na sociedade nigeriana através da importância que é dada à procriação (tropa da Mãe-África), adquirindo o status de dever para que o casal alcance o patamar de maturidade e da felicidade, imposto pela família de Akin.

Por fim, narrativas como a de Ayòbámi Adébáyò nos mostram a força e a importância da mulher na literatura nigeriana na constituição das narrativas, resistindo ao apagamento e marginalização por parte do cânone colonial e patriarcal. Nesse sentido, é necessário dar voz a novas escritoras para que elas possam ser ouvidas a partir de suas perspectivas de mundo, quebrando assim com discursos hegemônicos e, parafraseando Chimamanda Adichie, rompendo com o “perigo de uma história única”.

Assim, como suas ancestrais, ela é capaz de preencher a lacuna entre a contadora de histórias orais e a criadora da palavra escrita, fortalecendo o papel tradicional da mulher e o da escritora.

REFERÊNCIAS

- ACHOLONU, Catherine Obianuju. *Motherism: the afrocentric alternative to feminism*. Owerri: AFA Publications, 1995.
- ADÉBÁYÒ, Ayòbámi. *Fique comigo*. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2018.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. *The empire writes back: theory and practice in post-colonial studies*. 2. ed. Routledge: London/New York, 1991.
- BA, Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, L. *História geral da África I: metodologia e pré-história da África*. 2. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010. p.167-212.
- BONNICI; Thomas. *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leituras*. 2 ed. Maringá: Eduem, 2012.
- DIOP, Cheikh Anta. *A unidade cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*. 2. ed. Ramada: Edições Pedagogo, 2014.
- FALOLA; T. Heaton; M. M. *History of Nigerian*. New York: Cambridge University Press. 2008.
- KRISHNAN, Madhu. *Contemporary African literature in English: Global Location, Postcolonial Identification*. UK: Macmillan, 2014.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Decolonizing the intellectual and the quotidian: Yorùbá scholars(hip) and male dominance. In: OYEWÙMÍ, Oyèrónké. *Gender epistemologies in Africa*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.p. 09-33.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: HOLLANDA, H. B. *Pensamentos feministas hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.p.94-105.
- VERGER; Pierre. A sociedade Egbe Orun dos Àbíkú, as crianças nascem para morrer várias vezes. *Afro-Asia*. N° 14, 1983, pg. 138 a 160.
- ZANELLO, Valeska. *Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação*. Curitiba: Appris, 2018.