

## Diálogos possíveis entre teoria e ficção: o parentesco em *As Alegrias da Maternidade*

Valentina Calado Pompermaier

Mestranda em Antropologia Social pela Universidade de Brasília

[valentina.calado@gmail.com](mailto:valentina.calado@gmail.com)

### Resumo

Este artigo pretende refletir sobre a teoria do parentesco a partir do romance *As Alegrias da Maternidade*, escrito pela nigeriana Buchi Emecheta e publicado originalmente em 1979. Ambientada na Nigéria, na primeira metade do século XX, a obra acompanha a trajetória da protagonista Nnu Ego. Sua história evidencia as mudanças ocorridas nas relações de parentesco na Nigéria, em vista da presença colonial britânica. Assim, as relações mantidas entre Nnu Ego e seus parentes, em especial seus filhos, permitem reflexões no âmbito de diferentes teorias antropológicas do parentesco. Este artigo parte das proposições de autores canônicos, como Alfred Radcliffe-Brown e Claude Lévi-Strauss, desembocando em discussões mais recentes, marcadas principalmente pela desestabilização da categoria “parentesco” promovida por David Schneider.

**Palavras-chave:** Parentesco; Maternidade; Literatura; Gênero; África.

### Abstract

This article aims to reflect on theories of kinship as from the novel *The Joys of Motherhood*, written by the Nigerian Buchi Emecheta and published originally in 1979. Located in Nigeria, on the first half of the 20th century, the book follows the path of its main character Nnu Ego. Her story shows the changes in the kinship relationships in Nigeria, due to the

British colonial presence. Thus, the relationships between Nnu Ego and her relatives, specially her children, allows reflections within the scope of different anthropological theories of kinship. This article starts with the propositions of canonical authors, such as Alfred Radcliffe-Brown and Claude Lévi-Strauss, flowing into more recent discussions, mainly marked by the destabilization of the concept of “kinship” promoted by David Schneider.

**Keywords:** Kinship; Motherhood; Literature; Gender; Africa.

## Introdução

*As Alegrias da Maternidade* é o quinto romance da autora Florence Onyebuchi Emecheta, conhecida no Brasil por Buchi Emecheta. Nigeriana, Emecheta nasceu na cidade de Lagos em 1944. A obra em questão, originalmente publicada em 1979, retrata a Nigéria no início do século XX, entre 1920 e 1940, acompanhando a trajetória de Nnu Ego, filha de um importante chefe Igbo<sup>1</sup>. Neste trabalho, proponho refletir em que medida as diferentes teorias de parentesco, que tiveram relevância na antropologia, podem contribuir para compreender as relações estabelecidas entre os personagens deste romance<sup>2</sup>. Aqui, dá-se especial atenção à maternidade que, conforme o título do livro anuncia, tem grande peso nesta história.

Embora a antropologia tenha se consolidado a partir de estudos etnográficos de longa duração, alguns autores exploraram as possibilidades de investigação da realidade a partir de obras literárias fictícias. Viveiros de Castro e Benzaquem de Araújo (1977), por exemplo, avaliaram questões que reverberam na formação de nossa sociedade a partir da análise de *Romeu e Julieta*. Ribeiro (2020) abordou etnograficamente o contexto fictício de *O Conto da Aia*, de Margaret Atwood, para investigar as noções de parentesco e maternidade. El Far (2014) explorou a sociabilidade da burguesia brasileira no século XIX, em seu estudo sobre *A Moreninha*, de Joaquim Manuel de Macedo.

O trabalho de El Far (2014) também é interessante por avaliar o uso da literatura como um recurso para a análise social. A autora reflete sobre as afinidades entre essas áreas, recorrendo às assertivas de Clifford Geertz, para quem a etnografia e a literatura

1 Os Igbos constituem um dos maiores grupos étnicos africanos. A maioria deles vive no sudeste da Nigéria.

2 Ressalto que, para além do parentesco, outras temáticas poderiam ser analisadas a partir desta obra, fazendo uso de teorias antropológicas, como por exemplo: os impactos do colonialismo nas práticas tradicionais da Nigéria; os rituais funerários entre os Igbo; as diferentes formas de resolução de conflito em uma situação colonial; as atividades econômicas desempenhadas pelos diferentes personagens; ou ainda as relações étnico-raciais entre Hauçás, Igbos, Iorubás e Britânicos neste contexto.

produziriam “um empreendimento textual situado em circunstâncias históricas e culturais específicas” (Geertz 1989 apud El Far 2014: 412). El Far reforça ainda a relevância de investigar a literatura, ao afirmar que os enredos de ficção constituem “uma privilegiada via de acesso ao universo mental das pessoas do passado, com o propósito de conhecer perspectivas e sensibilidades que dificilmente seriam resgatadas em documentos oficiais e demais fontes de cunho institucional” (El Far 2014: 400).

Apoiada nessas premissas, proponho refletir acerca das relações de parentesco descritas por Buchi Emecheta em *As Alegrias da Maternidade*, um romance que é tanto histórico<sup>3</sup>, quanto de formação<sup>4</sup>. Para tal, recorro a autores como Alfred Radcliffe-Brown, importante teórico da tradição estrutural-funcionalista britânica; Claude Lévi-Strauss, antropólogo precursor do estruturalismo francês; David Schneider, autor oriundo da tradição culturalista boasiana, cujas críticas aos estudos de parentesco revolucionaram esta área; Janet Carsten, Sylvia Yanagisako e Jane Collier, cujas obras, mais recentes, se inspiram na virada epistemológica de Schneider para propor novas abordagens para a investigação do parentesco.

### **Entre Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss: explorando reflexões a partir da estrutura**

A obra de Buchi Emecheta não só nos permite, como veremos, diversas reflexões antropológicas, como também nos prende desde o início, quando acompanhamos nossa protagonista, Nnu Ego, em movimento, correndo. A princípio, não sabemos se a personagem corre de alguém ou para algum lugar, só conhecemos alguns de seus pensamentos de frustração. Para explicar essa cena tão emocionante, Emecheta nos convida a voltar no tempo e conhecer as origens de Nnu Ego. Nascida em Ibuza, no interior da Nigéria, Nnu Ego é filha de um importante chefe Igbo, Nwokocho Agbadi. A mãe de nossa protagonista, Ona, não era uma das esposas de Agbadi, mas sim uma de suas amantes, e pelo o que somos levados a crer, aquela que ele mais gostava. Como o pai de Ona não tinha filhos homens, não permitia que a filha se casasse.

O amor de Ona e Agbadi gera a filha Nnu Ego, na mesma noite em que a esposa

3 Conforme Cosson e Schwantes (2005), o romance histórico é um gênero narrativo que possui uma diversidade de modalidades. Para eles, “o que enseja o uso do adjetivo histórico em um romance é a presença da história como parte constitutiva da obra, isto é, a certeza de que sem a presença daqueles personagens que são pessoas e sem os episódios conhecidos como históricos o romance seria outro” (Cosson & Schwantes 2005: 31). De acordo com as modalidades de romance histórico descritas por estes autores, *As Alegrias da Maternidade* se encaixaria na categoria “romance histórico tradicional”, modalidade que “faz da história um cenário para o exercício da ficção” (idem 2005: 32).

4 Para Cíntia Schwantes, o romance de formação – também conhecido pelo termo alemão *Bildungsroman* – é de difícil conceituação, mas sua principal característica é “narrativizar o processo de formação de um/a protagonista” (Schwantes 2007: 53).

mais velha de Agbadi adoece. Alguns dias depois, a esposa mais velha vem a falecer, o que requer grandes ritos para sua passagem. Como dita a tradição, a escrava desta esposa deveria ir junto com ela para a outra vida. A escrava, no entanto, não tinha vontade de seguir este caminho, e antes de ser forçada promete a Agbadi que voltará para sua família “como filha legítima”. Sua promessa parece se concretizar com o nascimento de Nnu Ego, conforme é reforçado por um amigo da família:

Esta criança é a escrava que morreu com sua esposa mais velha, Agunwa. Ela jurou que voltaria como filha. Agora, aqui está. É por isso que esta criança tem a pele clara do povo das águas, e o caroço dolorido em sua cabeça vem das pancadas que a escrava recebeu de seus homens antes de cair na sepultura. A criança sempre terá problemas com a cabeça. Se tiver uma vida feliz, sua cabeça não se manifestará. Mas, se for infeliz, a cabeça a atormentará tanto física como emocionalmente. Meu conselho para vocês é que tratem de apaziguar a escrava (Emecheta 2018: 26).

A escrava é então tida como a *chi* de Nnu Ego. De acordo com Oñukawa (2011: 108), “*chi* is an enigmatic concept in Igbo, and this has given rise to various interpretations and translations of its meaning by scholars”. Não só a *chi* de Nnu Ego é mencionada recorrentemente, em especial nas falas da personagem, que por vezes parece se dirigir à *chi* em pensamento, como também são mencionados os *chi* dos demais personagens.

Chi has been interpreted as the Igbo personal life force, guardian angel, creator, companion, individual providence, portioned-out life principle. It is also interpreted as a person’s deity [...] which complements his human identity. Chi is a central point in the psychology, thought and belief of the Igbo. People recognize it as being responsible for their wealth and prosperity, life and health, success and failure, and for all their fortunes and misfortunes. In general, the Igbo consider Chi as the sole controller of their life affairs (Oñukawa 2011: 108).

Pouco tempo após o nascimento de Nnu Ego, Ona falece. Da mesma forma como o pai de Ona tinha ciúmes da filha, Agbadi também tem de Nnu Ego. Afinal, ela é a única lembrança que ele tem de sua Ona. Apesar disso, Agbadi eventualmente decide que é hora de sua filha casar e caminhar na direção de se tornar “uma mulher completa”, com muitos filhos. Ele então arranja um marido para Nnu Ego, o jovem Amatokwu. No entanto, este casamento não rende frutos, e mesmo após muitos meses casada com Amatokwu, Nnu Ego ainda não esperava um filho. Esse infortúnio é tanto atribuído a uma suposta infertilidade da própria Nnu Ego, quanto é atribuído à sua *chi*, que estaria lhe castigando, a despeito

dos rituais oferecidos.

Eventualmente, Amatokwu, o marido de Nnu Ego, se casa novamente. Embora ele possa ter mais de uma esposa, as circunstâncias encerram o casamento entre os dois, e mesmo a riqueza da noiva e os pagamentos pelo casamento são devolvidos. Agbadi começa nova busca por um marido para sua preciosa filha. O novo marido escolhido para Nnu Ego não mora em Ibuza, e sim em Lagos, atualmente a maior cidade da Nigéria. Vale destacar que, como bem pontua a autora, à época a Nigéria não existia propriamente. O território era então uma colônia britânica, e só teve sua independência em 1960, tendo mergulhado posteriormente em uma guerra civil<sup>5</sup>. A cidade de Lagos, já à época, tinha maior presença dos colonizadores do que espaços rurais, como Ibuza.

O novo marido de Nnu Ego é Nnaife Owulum. Seu primeiro encontro com Nnaife, já na condição de sua esposa, é repleto de frustrações para nossa personagem principal. Acostumada com os homens de sua comunidade, Nnu Ego se desagrada com a aparência, a ocupação e os hábitos de seu novo marido. Independente disto, está decidida a cumprir suas obrigações de esposa, e logo se vê grávida. O nascimento do primeiro filho do casal, Ngozi, é celebrado com uma grande cerimônia de nomeação, conforme manda a tradição.

O nascimento de Ngozi comprovava que Nnu Ego não era estéril, o que para ela e para seu povo tinha grande importância. Contudo, em uma brusca virada na narrativa, certo dia Ngozi amanhece morto, o que leva Nnu Ego a correr para longe de seu bebê sem vida, em direção a uma ponte no centro da cidade, com a intenção de cometer suicídio, tão amargurada estava com o próprio destino. E assim, somos levados de volta à cena de abertura do livro. Longe de estarmos no fim da história, alcançamos apenas cinco dos dezoito capítulos desta obra.

Já nestes primeiros capítulos, observamos diversos elementos interessantes para refletir sobre o parentesco. Poderíamos nos voltar para a importância da ancestralidade na narrativa. A todo o momento, os personagens são referidos como filhos de seus pais: Nnu Ego, filha de Agbadi; Nnaife, filho de Owulum. A própria invocação do *chi* remete a um espírito ancestral. Ter filhos parece ter grande relevância tanto para a mãe, quanto para o pai, e é uma forma de garantir uma linhagem e a existência de herdeiros. Tudo isso pode ser conectado às proposições de Alfred Radcliffe-Brown.

Antropólogo britânico, Radcliffe-Brown foi um importante teórico do estrutural-funcionalismo. Para ele, a estrutura social só poderia ser apreendida da análise das relações sociais pessoa a pessoa, ou ainda, como ele chamou, das relações diádicas

---

5 Sobre a Guerra de Biafra, ocorrida na Nigéria na década de 1960, ver o romance de Chimamanda Ngozi Adichie “Meio Sol Amarelo”, publicado no Brasil em 2017, pela Companhia das Letras.

(Radcliffe-Brown 2013). O parentesco se institui como o principal objeto de estudo dos estruturais funcionalistas. Na introdução de *Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento*, publicado originalmente em 1952, Radcliffe-Brown propõe uma definição do que seria o parentesco:

Antes de tudo, devemos tentar chegar a uma ideia clara sobre o que é o sistema de parentesco e casamento. Duas pessoas são parentes quando uma descende da outra, como por exemplo, um neto é descendente de um avô, ou quando ambas são descendentes de um antepassado comum (Radcliffe-Brown 1978: 62).

O entendimento de que o parentesco se configura da descendência de um antepassado comum deu as bases para a chamada Teoria da Descendência. Para Radcliffe-Brown, em diálogo com autores como Evans-Pritchard (1951) e Meyer Fortes (1953), a descendência é o conjunto de regras que estabelece a vinculação de um indivíduo a um grupo maior que opera como uma unidade política. Radcliffe-Brown propôs que a unidade política seria a “linhagem”. Nesse paradigma, a base da família seria representada pela relação “pai”, “mãe” e “filho”. Essa teoria, amplamente difundida entre os chamados antropólogos africanistas, era essencialmente uma antropologia jurídica, e se preocupava mais com a relação entre os papéis e regras jurídicas que de fato com as relações reais entre os parentes (Woortmann 1977).

Tanto a Teoria da Descendência quanto a própria noção de estrutura podem ser apropriadas para o contexto descrito por Buchi Emecheta. A forma estrutural da sociedade Igbo, à primeira vista, parece apresentar poucas alterações. A maior parte da mudança observada seria interna à estrutura: as pessoas envelheceriam e aos poucos passariam a ocupar outros papéis no âmbito daquela estrutura, mas isso nunca alteraria a estrutura propriamente dita. De fato, observa-se esse movimento no início do livro, quando o nascimento de Nnu Ego faz os papéis sociais se movimentarem e desta vez seu pai está na mesma posição que o pai de Ona outrora estivera: é pai de mais uma menina que um dia deverá casar com um homem e ir morar em sua casa. Nesse sentido, observa-se uma suposta regularidade na estrutura social, conforme propunha Radcliffe-Brown (2013).

A ênfase dada à necessidade de ter descendentes, em especial filhos homens, para garantir a continuidade do nome da família, bem como a existência de herdeiros da linhagem, também poderia corroborar com a Teoria da Descendência. O fato de Nnu Ego não conseguir ter filhos com Amatokwu, inclusive, acaba com a relação entre os dois. Nnu Ego casa novamente e sente-se pressionada a ter um filho o quanto antes, de forma

a validar o casamento e até mesmo sua posição enquanto filha de um importante chefe. Decerto, ter filhos, ou seja, ter descendentes é bastante relevante neste contexto. Existem, no entanto, outras formulações entre os estudos de parentesco que deslocam a ênfase dada à descendência para a construção de alianças por meio do casamento. O principal expoente destas formulações foi Claude Lévi-Strauss.

As reflexões de Lévi-Strauss (1978) se apoiam na teoria da dádiva de Marcel Mauss e têm como ponto de partida o tabu do incesto. Lévi-Strauss considera que o tabu do incesto não diz respeito apenas a uma proibição. Ao tornar determinados parentes inadequados ao casamento, o tabu do incesto estabelece uma prescrição de casamento: é preciso, portanto, buscar pessoas de outros grupos. Isso leva à criação de alianças, e destas alianças derivam trocas. A teoria de Mauss nos permite compreender as trocas de companheiros entre grupos, mais especificamente a troca de mulheres. Esse empenho em buscar parentes em outro grupo social estaria assentado, segundo Lévi-Strauss, na necessidade de manter relações sociais com grupos distintos, evitando com isso a fragmentação de uma família e seu conseqüente isolamento.

Lévi-Strauss (2003) também propôs uma nova formulação para a noção de “estrutura”. Esta formulação inspirava-se no método da linguística, que consistia em compreender a linguagem enquanto um sistema simbólico estruturado, ou ainda, um sistema de relações e oposições entre símbolos, que uma vez bem entendido pelo pesquisador pode ser apresentado na forma de uma “estrutura”. Assim, “estrutura” remeteria ao conjunto de relações necessárias entre elementos de sistemas simbólicos. Esse método poderia ser transposto para o estudo do parentesco. Compreenderíamos os termos de parentesco, portanto, não de forma isolada – assim como não apreendemos as palavras isoladas, ou mesmo os fonemas isolados –, mas sim associados a atitudes que eles evocam.

Para avaliar o uso das formulações de Lévi-Strauss, retomaremos a história de Nnu Ego, que até onde foi narrado, acaba de perder seu primeiro filho. A frustração pela perda da criança afunda Nnu Ego em um longo luto, que só é posto no passado com uma nova gravidez e a expectativa de ter outra criança. O mais novo filho é nomeado Oshiaju. Com o avançar da história, Nnu Ego ganha novos filhos: seu terceiro filho (o segundo vivo), também homem, é nomeado Adim.

Algum tempo após o nascimento de Adim, Nnaife recebe a notícia de que seu irmão mais velho faleceu, e com isso ele deve herdar as esposas do irmão. Das três esposas deste irmão, apenas uma decide ir viver em Lagos junto à Nnaife e Nnu Ego. A nova esposa, Adaku, só tem uma filha menina pequena – nenhum filho homem. Essa mudança na realidade de

Nnu Ego nos traz novos elementos para pensar as relações simbólicas mantidas ali, de acordo com as proposições de Lévi-Strauss.

Na posição de esposa mais velha, Nnu Ego deve ser para seu marido como “um amigo homem”, como muitas vezes é reforçado na história. Deve ajudá-lo a cuidar da casa e da esposa mais jovem. Em contrapartida, a esposa mais jovem lhe deve obediência e respeito. De certo modo, Nnu Ego também é uma mãe para a filha de Adaku. No entanto, o tratamento que Nnu Ego dispensa à menina é radicalmente distinto daquele destinado aos próprios filhos, em especial a Oshiaju, filho homem mais velho de Nnaife, e seu principal herdeiro. Nesse contexto, a relação estabelecida entre uma “mãe” para com seus próprios filhos é distinta daquela estabelecida para com os outros filhos de seu marido. E mesmo entre seus próprios filhos, uma mãe dispensa tratamentos diferentes a depender do gênero do filho, e da posição etária que ele ocupa.

Conforme Lévi-Strauss, não podemos entender os termos de parentesco de forma independente, e sim na relação que eles estabelecem com outros termos. Desse modo, não é possível entender plenamente o que significa ser uma “mãe”, a não ser na relação desta com seus “filhos”; igualmente, a compreensão do que significa ser uma “esposa mais velha”, passa pela relação desta com seu “marido” e com as “esposas mais jovens”.

É preciso também avaliar as repercussões da aliança estabelecida pelo casamento, e das trocas que derivam dela. Em um primeiro momento, poderíamos considerar que essas trocas se resumem ao pagamento do dote de esposa, muito importante entre os Igbo. Mas a proposição de Lévi-Strauss nos convida a refletir sobre a formação de alianças entre as famílias, que incitam outras trocas, que em muito ultrapassam um dote de esposa. No contexto de *As Alegrias da Maternidade*, espera-se que o casamento aproxime as duas famílias. O casamento gera ainda responsabilidades para os irmãos de um homem casado. Caso uma mulher venha a ficar viúva, os irmãos de seu falecido marido têm o dever de assumir seu cuidado e de seus filhos.

Conforme observamos, apesar das diferenças que evidentemente existem, tanto as teorias propostas por Radcliffe-Brown quanto por Lévi-Strauss encontram espaço em *As Alegrias da Maternidade*. No entanto, mesmo tendo sido fundamentais para a antropologia, essas teorias possuem limitações. A partir destas limitações, outras formulações teóricas surgiram.

### **Limites da estrutura e a virada epistemológica de Schneider**

Antes de adentrarmos em outras possibilidades, é importante voltarmos nossa atenção às limitações das propostas de Radcliffe-Brown e de Lévi-Strauss. Se as propostas

analíticas de Radcliffe-Brown parecem conectar-se com a história descrita por Buchi Emecheta, ao mesmo tempo, é preciso considerar os pontos desconexos entre história e teoria. Em vários aspectos, parece que a realidade dos Igbo – aqui retratada em ficção – escapa às proposições estrutural-funcionalistas, nos levando a questionar se esta seria de fato uma sociedade de linhagens. Por outro lado, as trocas de esposas e a formação de alianças não parecem ser as questões mais relevantes nas relações entre as pessoas no romance de Emecheta – embora elas também sejam observadas nesse contexto.

Radcliffe-Brown decerto dava maior atenção às regularidades da estrutura social, e pouca atenção à dinâmica e às possíveis transformações da estrutura. Mesmo assim, o britânico não descartava a mudança inteiramente, tendo inclusive afirmado que “a forma estrutural pode mudar, às vezes gradualmente e outras vezes com relativa rapidez, como no caso das revoluções e conquistas militares. Mas mesmo nas transformações mais revolucionárias mantém-se alguma continuidade estrutural” (Radcliffe-Brown 2013: 173). De qualquer forma, fica evidente seu foco na análise de aspectos mais estáveis da estrutura.

Sua proposta não parece oferecer explicações para as mudanças que ocorrem diante da política colonial britânica na Nigéria. Nos aproximamos mais e mais dessa política com a mudança de Nnu Ego para Lagos, quando ela se casa com Nnaife. Conforme acompanhamos a história de Nnu Ego, que mesmo narrada na terceira pessoa quase sempre segue a protagonista, observamos que seus filhos não ocupam as mesmas posições sociais que ela e Nnaife outrora ocuparam. Essas posições, ou ainda, os papéis sociais, estão se modificando aceleradamente.

Antes mesmo da morte do irmão de Nnaife e da incorporação de Adaku no espaço doméstico, outras mudanças já haviam impactado a vida de Nnu Ego. Nnaife era lavador de roupas de uma família britânica. Com a Segunda Guerra Mundial, os patrões europeus deixam a Nigéria, e conseqüentemente Nnaife fica desempregado. Não só se torna difícil conseguir emprego nessas condições, como os preços das coisas ficam cada vez mais caros. As condições precárias da família ficam evidentes no período em que Nnu Ego está grávida de Adim e que Nnaife está trabalhando em uma longa viagem. Neste período, a falta de recursos quase tira a vida da própria Nnu Ego e de seu filho Oshiaju. O retorno de Nnaife ofereceu uma breve e relativa melhora para a família. Mas a chegada de Adaku e de mais filhos agrava a situação econômica do núcleo doméstico de Nnu Ego.

Vale ainda ressaltar outra questão no que diz respeito às “unidades domésticas” entre os Igbos. Conforme a descrição do alojamento de Agbadi, pai de Nnu Ego, e depois de Amatokwu, primeiro marido de Nnu Ego, as residências Igbos costumam comportar

quartos ou cabanas individuais para cada uma das esposas de um homem. Em seus quartos/cabanas só dormiriam elas e seus filhos. Assim, quando o marido buscasse uma de suas mulheres, as outras saberiam, mas não estariam próximas deles. Em Lagos, a família de Nnu Ego vivia toda em um cômodo só, e até a chegada de Adaku só havia uma cama para o casal. As circunstâncias enfureciam Nnu Ego, e geravam sentimentos contraditórios na personagem, que por um lado queria atender às expectativas enquanto esposa mais velha, mas sentia-se injustiçada pelas condições que o marido lhe oferecia:

Em casa, em Ibuza, teria possuído sua própria cabana e pelo menos seria tratada de acordo com sua posição, mas aqui em Lagos, onde era obrigada a fazer frente à dura realidade de equilibrar o orçamento recebendo uma ninharia, estava certo o marido apelar para sua responsabilidade? (Emecheta 2018: 135).

As obrigações e expectativas das posições sociais ocupadas, dentro deste sistema simbólico, conforme propunha Lévi-Strauss, viam-se atravessadas pelas mudanças ocorridas na realidade desta família Igbo. Esta é uma primeira questão a ser considerada na análise do contexto, a partir das teorias levi-straussianas. No entanto, outro elemento me parece ter maior relevância para a compreensão dos limites destas teorias: muito mais do que o papel de esposa, Nnu Ego parece sempre ressaltar a centralidade de ser “mãe”, e em especial, de ter filhos homens. Teria a descendência maior importância do que a aliança neste contexto? Vejamos.

Adaku e Nnu Ego ficam grávidas de Nnaife no mesmo período, pouco após a chegada da esposa mais jovem. Adaku dá à luz um menino, o que lhe traz grande alegria, tendo em vista que, até então, só tinha uma filha mulher. A criança, no entanto, falece em menos de um mês. Enquanto isso, Nnu Ego tem um par de gêmeas, evento que é pouco celebrado pelo pai, em especial em contraste com o nascimento do filho homem de Adaku. A perda do filho homem é um sofrimento para a esposa mais jovem, que afirma não estar completa sem filhos homens, que confirmem sua relação com a família de Nnaife Owulum.

Parece-me, portanto, que as alianças estabelecidas entre as famílias Igbos, conforme descrito no romance de Buchi Emecheta, só ganham solidez diante do nascimento de filhos, mais especificamente dos filhos homens. Isso, no entanto, não necessariamente corrobora com a teoria radcliffe-browniana, mas expõe alguns dos limites da proposição de Lévi-Strauss para este contexto específico. Para compreender melhor a centralidade da maternidade para Nnu Ego, é fundamental considerar a virada epistemológica proposta por David Schneider.

Em seu artigo *What is kinship all about?*, o antropólogo norte-americano David Schneider (1972) propõe uma crítica que parece reunir o evolucionista Lewis Morgan, o estrutural-funcionalista Alfred Radcliffe-Brown e o estruturalista Claude Lévi-Strauss no mesmo caldeirão teórico. Schneider afirma que as propostas destes autores, no que diz respeito ao parentesco, teriam mais semelhanças que diferenças. O antropólogo norte-americano, discípulo do culturalismo boasiano, considera que “parentesco” foi uma categoria inventada pelos antropólogos para analisar sociedades não-ocidentais, utilizando, contudo, ferramentas analíticas advindas de contextos ocidentais.

Segundo Schneider, as noções de parentesco formuladas pela antropologia até então diziam mais respeito às sociedades ocidentais do que às não-ocidentais. Tais noções não teriam se distanciado do chamado “paradigma de Morgan”, que pressupõe uma base biológica para o parentesco: “What was kinship all about for Morgan, then? Kinship was about the way in which a people grouped and classified themselves as compared with the real, true, biological facts of consanguinity and affinity” (Schneider 1972: 258). Assim, os antropólogos, mesmo aqueles que criticaram Morgan, teriam se pautado fortemente nesse paradigma biologizante do parentesco:

The position I have argued both in print and in person is that Morgan’s paradigm is wrong and that no matter how elegantly it has been revised, amended, altered, embellished, or tightened up, it does not do what it purports to do. My own position is that an accurate account of the kin classification in a cultural sense cannot be given without taking the whole ‘kinship’ system into account (Schneider 1972: 260).

Seria preciso buscar outros conceitos, advindos da realidade específica de cada sociedade, para interpretar as relações estabelecidas entre as pessoas. Essa proposta parece fortemente pautada no particularismo cultural do antropólogo alemão Franz Boas. “One must take the native’s own categories, the native’s units, the native’s organization, and articulation of those categories and follow their definitions, their symbolic and meaningful divisions wherever they may lead” (Schneider 1972: 270).

Se a proposição de Schneider parece um pulo muito amplo e arriscado, é preciso compreender que sua crítica é antecedida por outras, menos amplas, mas igualmente desafiadoras, como as propostas por Edmund Leach (1974). Leach afirmava que as análises propostas pelos estrutural-funcionalistas eram tautológicas: falavam de sistemas de linhagens patrilineares ou matrilineares, procurando encaixar toda e qualquer sociedade dentro de “caixinhas conceituais” que pouco ajudavam em uma elaboração teórica mais sofisticada.

Poderíamos brevemente apontar que os Igbo, conforme descritos por Emecheta, são patrilineares e patrilocais, na medida em que os filhos parecem pertencer à linhagem do homem e as esposas passam a viver em sua residência. Simultaneamente, são as mulheres que criam e cuidam das crianças. No entanto, uma mulher que não tem filhos mal seria uma esposa, e ter só filhas mulheres não parece confirmar a relação matrimonial de forma plena. Além disso, o pouco interesse de Nnaife sobre as filhas mulheres reforça que, na maior parte do tempo, só interessa que os filhos homens pertençam a sua linhagem. Assim, entender um povo apenas como patri ou matrilinear pouco contribui para o aprofundamento dos estudos antropológicos ou simplesmente para a compreensão das relações observadas em um contexto específico.

Na esteira das críticas apresentadas principalmente por David Schneider, mas também por Edmund Leach, alguns autores passaram a reformular as análises advindas de observações sobre o parentesco, seja na sociedade ocidental, seja nas não-ocidentais. Com base nessas reformulações, apostarei aqui em alguns caminhos para pensar parentesco no contexto descrito em *As Alegrias da Maternidade*. Primeiramente, acompanharei as proposições de Sylvia Yanagisako e Jane Collier (1987) que, partindo da reelaboração culturalista de Schneider, refletem criticamente sobre gênero e parentesco. Ainda, explorarei as análises de Janet Carsten: seu conceito de *relatedness* (2000), sua discussão sobre a formação da “pessoa” na obra *After Kinship* (2003) e suas reflexões sobre a matéria do parentesco (2014).

### **Parentescos, aparentamentos e sistemas de desigualdade**

As relações entre homens e mulheres dizem respeito não somente aos estudos de parentesco, mas também aos de gênero. Desse modo, não surpreende que em determinados momentos a crítica feminista tenha intervindo nos estudos antropológicos. Conforme Nnoromele (2002), a própria obra de Emecheta, *As Alegrias da Maternidade*, também foi alvo de análises feministas. Contudo, Nnoromele afirma que essas críticas costumam estar contaminadas por uma perspectiva ocidental, que ignora os escritos de pesquisadoras nigerianas<sup>6</sup>:

Existing scholarship on The Joys of Motherhood, rather than serving as an avenue through which to assess the conditions of African women and to interrogate the validity of its claims, has become, for the most part, a framework for reiterating old stereotypes about Africa and its women and for oversimplifying an otherwise complex relationship (Nnoromele 2002: 178).

6 Nesse sentido, reconheço que este trabalho também sofre de muitas limitações, por ainda recorrer majoritariamente a autores europeus e norte-americanos.

A autora levanta o seguinte questionamento: perceber as mulheres africanas, em suas relações com os homens, como vítimas de suas tradições é refletir a verdadeira condição da mulher africana ou apenas reflete a tendência do Ocidente de ver outras culturas como bárbaras? (Nnoromele 2002: 180). Para ela, trata-se de uma reiteração de antigos estereótipos e preconceitos que simplificam a complexa realidade da mulher africana.

No interior da antropologia, a análise da dicotomia natureza e cultura tinha conexões com a dicotomia homem e mulher há muito tempo. Essas conexões receberam críticas<sup>7</sup>. Yanagisako e Collier (1987) dedicam-se a destrinchar esse panorama teórico, bem como suas críticas, de forma a propor uma alternativa analítica:

In this essay, we suggest that the next puzzle we must generate and then solve is the difference between men and women. Rather than taking for granted that 'male' and 'female' are two natural categories of human beings whose relations are everywhere structured by their difference, we ask whether this is indeed the case in each society we study and, if so, what specific social and cultural processes cause men and women to appear different from each other (Yanagisako & Collier 1987: 275).

In the final section of the essay, we propose a multifaceted strategy for transcending the analytical categories and dichotomies that have dominated past studies of kinship and gender (Yanagisako & Collier 1987: 276).

Conforme apontado anteriormente, a estratégia analítica proposta pelas autoras é inspirada na crítica de David Schneider. Ambas afirmam que tanto o parentesco quanto os estudos de gênero estão pautados em um pressuposto biologizante, que diz mais respeito às sociedades dos pesquisadores do que às dos pesquisados. Para escapar deste modelo é preciso compreender os princípios do modelo biologizante e propor alternativas para a análise das sociedades estudadas. No paradigma da biologia, o parentesco é compreendido a partir das relações sexuais mantidas entre homem e mulher, bem como do parto de uma criança. Para Yanagisako e Collier, é importante transcender esse modelo: "There is a wide range of activities in which people participate besides heterosexual intercourse and parturition that contribute to a birth of viable babies and to their development into adults" (Yanagisako & Collier 1987: 282).

Decerto, entender o modelo biologizante é apenas um passo no sentido de transcendê-lo. Conforme Yanagisako e Collier (1987), alternativas analíticas devem

7 Sobre isso, ver Carol MacCormack; Marilyn Strathern (orgs). *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

necessariamente partir das particularidades da cultura investigada. Mais especificamente, as autoras acreditam na necessidade de entender como sociedades específicas definem a “diferença”. Assim, em vez de tomar como certo que as diferenças entre as pessoas partem da dicotomia “macho” e “fêmea”, *compreender os mecanismos que organizam as “diferenças” entre as pessoas* pode ser um caminho interessante.

Com isso, as autoras partem da premissa de que sistemas sociais são *systems of inequality* (que poderia ser livremente traduzido como “sistemas de desigualdade”). Esta é uma importante categoria para a proposição teórica destas autoras. Se partimos desta premissa, de que todas as sociedades são organizadas a partir da diferença, ou seja, são *systems of inequality*, somos levados a questionar o que organiza essa desigualdade. “This requires us to begin any analysis by asking, What are a society’s cultural values? What social processes organize the distribution of prestige, power, and privilege?” (Yanagisako & Collier 1987: 287).

Para responder a estas questões, o caminho proposto pelas autoras é o de buscar “what are the socially meaningful categories people employ and encounter in specific social contexts and what symbols and meanings underlie them” (Yanagisako & Collier 1987: 287). A análise destes sistemas sociais e a busca por essas “categorias socialmente significativas” não deveria, segundo elas, ser proposta a partir da pressuposição de uma estrutura invisível e atemporal. Em vez disso, deveria ser observada a partir das formulações das pessoas que fazem parte das realidades estudadas, de forma a compreender quais desigualdades limitam suas possibilidades. Por fim, outra face da estratégia de Yanagisako e Collier é que, independentemente das configurações da desigualdade, é possível conceber mudanças no âmbito do sistema social investigado.

Pensar em *systems of inequality* pode ser um caminho interessante para refletir sobre a realidade fictícia – mas amplamente inspirada na realidade – descrita na obra de Buchi Emecheta. Em vez de pensar que, na sociedade Igbo, homens e mulheres são diferentes uns dos outros e que as mulheres estão necessariamente submetidas aos homens, podemos conceber que a *desigualdade* se organiza de muitas formas, inclusive a partir do gênero. A posição de “esposa mais velha”, ocupada por Nnu Ego é uma posição de prestígio. Além disso, a todo tempo a protagonista evoca suas responsabilidades para com o pai, lembrando que este era um chefe importante e poderoso. Ela, como filha de um importante chefe, tem mais responsabilidades do que Adaku, por exemplo, que vem de uma família mais simples.

Nnaife, o esposo de Nnu Ego e Adaku, também reflete a todo o momento sobre a posição que Nnu Ego ocupa. Em seus momentos de raiva, ele ameaça a esposa mais velha,

mas raramente age de forma violenta com ela. Afinal, ela não só é a filha de um importante chefe, como também é a mãe de seus filhos homens e é sua esposa mais velha. O conjunto de atributos de Nnu Ego torna-a sensivelmente diferente de Adaku, que não tem filhos homens, é uma esposa mais jovem e ainda por cima vem de uma família simples. Existem, portanto, diferenças entre Nnaife, Nnu Ego e Adaku: cada um deles ocupa uma posição distinta em relação ao outro, e combina diferentes níveis de poder, prestígio e privilégios.

Ao mesmo tempo, a realidade vivida por esta família em Lagos, longe das condições oferecidas na Ibuza rural, modifica essa distribuição de valores. Diante de um orçamento apertado, e de Nnaife desempregado, Adaku sugere que ela e Nnu Ego façam uma greve, e não ofereçam refeições ao marido, de forma a obrigá-lo a conseguir um emprego. Nnu Ego também é provedora da família, com seu pequeno negócio de vendas, o que permite que elas tenham uma receita extra para alimentar os filhos. A ira de Nnaife diante da rebeldia das esposas se volta principalmente para Adaku. Após alguns dias desta discussão, uma nova reviravolta acomete a família: Nnaife é capturado pelas forças britânicas, e como tantos outros, é obrigado a se alistar no exército.

No período em que Nnaife é levado para lutar junto às forças britânicas, na Segunda Guerra Mundial, Adaku e Nnu Ego dão à luz a novos filhos: a esposa mais jovem tem outra menina e Nnu Ego tem seu terceiro filho homem. Neste período, Nnu Ego decide retornar a Ibuza, para ver seu pai doente. Agbadi, pai de Nnu Ego, falece pouco após o reencontro. Os dois não se viam há cerca de dez anos. Nossa protagonista prolonga sua estada em Ibuza o quanto pode, mas acaba retornando para a cidade. Encontra uma Lagos radicalmente diferente, com produtos muito mais caros do que quando partira.

As novas circunstâncias acirram as disputas entre Nnu Ego e Adaku. No entanto, mais uma vez, as diferenças entre as duas, a partir das expectativas do sistema Igbo, colocam Nnu Ego em posição de prestígio: é uma esposa mais velha, mãe de três filhos homens, boa filha de um importante chefe Igbo “que partira para a eternidade”. Ao mesmo tempo, as mudanças vivenciadas na cidade de Lagos, escassa de alimentos e de oportunidades, pouco a pouco modificam a forma como Nnu Ego percebe sua própria realidade. Ela não está mais tão certa de que ter filhos e eventualmente netos lhe garantirá a felicidade e a plenitude que tanto busca. Mesmo assim, ela não conhece outro caminho para si.

It has been said that Nnu Ego's sense of disequilibrium is the result of the contrasts between two worlds in conflicts [...]. The old world, represented by the village life in Ibuza, was one in which men romanced their wives, women supported their families through farming, family ties were strong and emotional, and financial support was abundant. The new world represented by life in Lagos is bewildering and tiring. There is no room for

extended family support, no land to be owned or cultivated, and women have to enter the world of trade to find money (Nnoromele 2002: 183).

Se em Ibuza Nnu Ego teria sido tratada com o prestígio e respeito adequados a uma esposa mais velha, mãe de filhos homens, em Lagos ela não recebe esse tratamento. As dificuldades financeiras encontradas ali lhe obrigam a trabalhar e a relação com a esposa mais nova gera ainda mais conflitos. O *system of inequality* (Yanagisako & Collier 1987) que, em alguma medida, regia as relações entre mulheres numa “sociedade Igbo tradicional”, é posto em xeque pelas condições vividas na cidade.

Antes do retorno de Nnaife, Adaku abandona suas responsabilidades de esposa e deixa a casa, em busca de outras oportunidades para ela e as duas filhas. Isso representa uma afronta para Nnaife. Assim que ele retorna para Lagos, decide buscar uma nova esposa para si. Sua nova esposa é Okpo, uma jovem escolhida por sua família. Nnaife retornara da guerra com uma boa recompensa por seu trabalho, e passa a ocupar uma nova posição no emprego. Infelizmente, mais uma vez, as mudanças econômicas da família são perpassadas pelo aumento desta, com outra esposa e novos filhos, bem como pelas mudanças vivenciadas na Nigéria de forma geral.

Paralelamente, os filhos de Nnaife e Nnu Ego estão crescendo e desejando cada vez mais oportunidades diferentes das dos pais. Oshiaju compreende a posição de prestígio que ocupa enquanto filho mais velho e herdeiro do pai: num sistema de parentesco no qual as pessoas ocupam posições desiguais de prestígio (Yanagisako & Collier 1987), Oshiaju é um filho privilegiado. Ao mesmo tempo, ele ignora as responsabilidades que vêm com esta posição social.

Seus pais gastam muito dinheiro com sua educação, acreditando que, tão breve ele concluísse os estudos, poderia retribuir esses esforços familiares, ajudando os pais, que não precisariam mais trabalhar. Também era esperado que Oshiaju pagasse pelos estudos de Adim, seu irmão mais novo. Este por sua vez, pagaria pelos estudos de Nnamdio, o filho mais novo de Nnu Ego. Na contramão de todas essas expectativas, Oshiaju tem o desejo de estudar cada vez mais, e opta por fazer uma faculdade fora na Nigéria. Sua recusa em ajudar imediatamente a família, bem como sua súplica por mais ajuda financeira, levam Nnaife a deserdar o filho. “Eles nos disseram que você seria um grande homem, que você nos ajudaria na velhice, exatamente como em Ibuza os filhos costumavam ajudar os pais” (Emecheta 2018: 191).

Decerto, compreender os sistemas de desigualdade (Yanagisako & Collier 1987) que organizam a realidade ficcional descrita por Emecheta nos obriga a dar conta

igualmente das transformações que esses sistemas estão fadados a sofrer. O “casamento” e a “descendência”, ou ainda a “maternidade”, são para Nnu Ego categorias simbólicas socialmente significativas, uma vez que é por estes caminhos que ela pode adquirir prestígio em sua sociedade Igbo. Nnu Ego “fora criada para acreditar que os filhos fazem uma mulher” (Emecheta 2018: 218). Além disso, ela sempre reconheceu a importância da prole em sua velhice: “Quando as pessoas ficam velhas, precisam dos filhos para tomar conta delas. Se você não tem filhos e seus pais já se foram, não tem ninguém por você” (Emecheta 2018: 36).

Para os filhos de Nnu Ego, também existem diferenças que organizam suas posições sociais. As diferenças entre os filhos homens (Oshiaju, Adim e Nnamdio) e as filhas mulheres (o primeiro par de gêmeas, Tawio e Kehinde, e o segundo par de gêmeas, Obiageli e Malachi, nascidas após a chegada de Okpo) são evidenciadas pelas reações de Nnaife quando os filhos nascem. Diante do nascimento das filhas, ele sequer sentia a necessidade de dar-lhes nomes. Nnaife também não empenhou qualquer esforço para lhes oferecer uma educação, de forma que Tawio e Kehinde chegaram a ir à escola por apenas dois anos. Enquanto isso, o nascimento dos filhos homens era celebrado com festas e roupas novas, e investia-se abundantemente para que tivessem educação formal.

Para além das diferenças de gênero entre os irmãos, as diferenças de idade também são relevantes. Oshiaju é o homem mais velho e, portanto, o primeiro na vez pelas benfeitorias da família. Simultaneamente, é aquele com a maior parte das obrigações junto à família. Obrigações estas que o jovem abdica, em favor de sua individualidade<sup>8</sup>. Dentro desta lógica, também Kehinde, uma das filhas de Nnu Ego, abdica de suas obrigações, quando decide se casar não com o homem que seu pai escolheu, mas com um jovem Iorubá.

Conforme antecipado anteriormente, as críticas de Schneider promoveram uma virada epistemológica que influenciou o pensamento de Yanagisako e Collier (1987). Essas por sua vez, influenciaram outras formulações, como as de Janet Carsten. Esta antropóloga, de origem britânica, foi responsável por organizar uma coletânea intitulada *Culture of Relatedness* (2000), na qual propunha a categoria *relatedness* (que poderia ser livremente traduzida como *aparentamento*) como uma alternativa ao parentesco. “A proposta de Janet Carsten é incorporar à reflexão a noção de *relatedness*, termo que dá relevância metodológica às dimensões do cotidiano (comensalidade, troca de nomes,

---

8 O texto de Viveiros de Castro e Benzaquem de Araújo (1977), outrora mencionado neste trabalho, faz uso da história de Romeu e Julieta para pensar as mudanças ocorridas na sociedade ocidental, que deslocaram a relevância da família e do coletivo, para dar relevância aos interesses individuais de uma pessoa. Nesse sentido, é possível refletir sobre como as mudanças experienciadas pelo personagem Oshiaju decorrem, ao menos em parte, das mudanças ocorridas na sociedade Igbo por conta da colonização europeia na Nigéria.

amizade etc.) na produção de laços de parentesco” (Murillo 2016 s/p).

Em uma obra chamada *After Kinship* (2003), Carsten propõe a análise de um conjunto de categorias para pensar as possibilidades da noção de *relatedness*, desde as noções de “casas” e “substâncias corporais”, até “gênero” e a noção de “pessoa”. Aqui, parece-me interessante enveredar por esta última categoria para propor reflexões acerca do contexto de *As Alegrias da Maternidade*. Para pensar essas possibilidades, pode-se partir das expectativas que Nnu Ego e Nnaife têm para Oshiaju, em contraste com as que Oshiaju tem para si mesmo.

Ao longo da história, em mais de uma passagem, Nnu Ego justifica para si própria as vantagens de ter muitos filhos, ou ainda, as alegrias da maternidade. Embora a maternidade tenha sido um objetivo muito importante e que demorou a ser atingido por Nnu Ego, ela acredita que sua alegria com a maternidade se concretizará quando seus filhos forem maiores e eles puderem retribuir os cuidados que ela lhes concedeu. Parecia-lhe absurdo o cenário em que “uma mulher com muitos filhos talvez ter de enfrentar uma velhice solitária, quem sabe uma morte miserável na mais total solidão, exatamente como uma mulher estéril” (Emecheta 2018: 218).

Para garantir que ela seja cuidada na velhice, ela precisa ter muitos filhos e dar o melhor para eles. Boa parte de sua jornada compreende esse esforço, e suas esperanças são depositadas no filho mais velho. Quando, em determinado momento, o filho mais velho decide estudar no exterior e afirma que ainda não pode ajudar os pais financeiramente, porque ele próprio ainda precisa de ajuda, quem mais se aborrece com isso é, contudo, Nnaife. Nnu Ego, embora insatisfeita, continua apoiando o filho, como compreende que uma boa mãe deve fazer. Suas esperanças são, então, depositadas em seu segundo filho.

Conforme Nnu Ego nos convida a refletir, a formação de uma pessoa enquanto mulher, de acordo com as tradições Igbo, está intimamente ligada à maternidade. Quando a esposa mais velha de seu pai Agbadi falece, ela é enterrada com toda a pompa, pois morrerá na qualidade de “mulher completa”; quando Nnu Ego perde o primeiro filho Ngozi, ela afirma: “Mas eu não sou mais uma mulher! Não sou mais uma mãe! O bebê está lá, morto, na esteira. Minha chi tomou-o de mim, a única coisa que eu quero é ir lá dentro ao encontro dela...” (Emecheta 2018: 60). Mais do que ser mãe, ser mãe de filhos homens é fundamental para sua construção enquanto pessoa, como bem é dito a ela:

Que maior honra pode haver para uma mulher do que ser mãe? E agora você é mãe – e não de filhas, que se casarão e partirão, mas de meninos bonitos e saudáveis, e eles são os primeiros filhos de seu marido, e você é a primeira esposa dele, a esposa mais velha (Emecheta 2018: 117).

Assim, o casamento é um meio para alcançar a maternidade, e conseqüentemente alcançar o status de “mulher plena”. Desse ponto de vista, parece que a construção da pessoa nas sociedades Igbo em muito difere da formação das pessoas em sociedades ocidentais (também essa concepção da pessoa ocidental é eventualmente posta em xeque). O contexto Igbo aproxima-se da noção de pessoa “compósita”, ou ainda, *Joined-Up Person*, como elabora Janet Carsten (2003). Nesta concepção, a pessoa não está pronta com seu nascimento: ela vai se compondo ao longo da trajetória de vida. Nnu Ego, por exemplo, só se torna uma “mulher” quando se torna “mãe”. Mas, ainda assim, ela continua se construindo ao longo da vida, na busca de estabilidade, felicidade e respeito.

Longe de se limitar à personagem Nnu Ego, *As Alegrias da Maternidade* nos oferece um conjunto de exemplos para pensar a formação da pessoa Igbo. Os filhos homens de Nnu Ego só iniciam sua jornada de constituição da pessoa após o ritual de nomeação. Além disso, observar um conjunto de tabus é essencial para torná-los bebês viáveis. Após o nascimento de Ngozi, Nnu Ego recebe roupas usadas da patroa britânica de Nnaife, evento que lhe gera reflexões:

A madame prontamente apareceu com um monte de roupinhas usadas de bebê, trazidas de sua última viagem à Inglaterra. Nnu Ego ficou grata, pois, embora fossem velhas, estavam limpas e eram tão bonitas e macias que ela deixou o orgulho de lado e as aceitou de bom grado. Esqueceu que em sua cultura só os escravos aceitavam roupas usadas para um recém-nascido: toda criança tinha direito a receber seu próprio primeiro npe tecido a mão, no qual seria embrulhada depois de lavada com o auxílio de folhas de bananeira (Emecheta 2018: 52).

Desse modo, somos levados a compreensão de que, neste contexto, as pessoas são frutos de processos de socialização. Comparativamente, em nossa sociedade ocidental existe um pressuposto de que, uma vez findada a infância, a pessoa está “formada”. Janet Carsten (2003) contraria também essa premissa e, a partir de pesquisas de campo em contexto ocidentais, vai formular a noção de *Joined-Up Person in a Western Society*.

Carsten mobiliza essa noção em uma pesquisa sobre pessoas que foram adotadas e, quando adultas, buscam conhecer sua família biológica. A autora reflete sobre como conhecer as próprias origens pode ter impacto na formação de uma “pessoa”. Isso desestabiliza o entendimento de que uma “pessoa” já estaria inteiramente “formada” após sua infância, mesmo entre sociedades ocidentais. “Perhaps the most obvious conclusion draws from these stories of adoptees’ searches for their birth kin [...] is the extent to which kinship is intrinsic to personhood” (Carsten 2003: 106).

Por fim, vale ainda dedicar atenção à noção de *chi*, tendo em vista sua recorrência na história, bem como o paralelo que é possível fazer com as formulações de Meyer Fortes, retomadas por Janet Carsten (2003). Em sua pesquisa acerca dos Tallensi, Fortes identificou uma espécie de entidade, chamada de Nuor-Yin. Essa entidade pode tanto servir de “guardião ancestral”, apoiando positivamente a construção da pessoa Tallensi, como pode também ocasionar uma morte precoce ou mesmo infertilidade – mais comumente entre as mulheres. De certo modo, o Nuor-Yin, descrito por Fortes, encontra paralelos com o *chi* dos Igbo, descrito por Emecheta.

Todos os personagens em algum momento recorrem ou mencionam seu *chi*, mas é a protagonista que mantém a relação mais frequente com sua “divindade pessoal”. No início da obra, conhecemos a história de sua *chi*:

Sabia que seu chi era uma mulher não apenas porque em sua opinião só uma mulher seria tão absoluta ao punir outra mulher. À parte isso, quantas vezes haviam lhe dito em sua casa em Ibuza que seu chi era uma escrava que fora obrigada a morrer com a ama no momento em que a ama era sepultada? Por isso agora a escrava se encarregava de transformar a vida da própria Nnu Ego num catálogo de desastres (Emecheta 2018: 7).

Levando em conta a noção de *Joined-Up Person* (pessoa compósita) na qual a pessoa é formada ao longo da vida, e compreende processos de nomeação, bem como de busca por determinadas posições ou papéis sociais, parece-me possível supor que o *chi* dos Igbo também faz parte desse extenso e complexo processo de formação das pessoas, sejam homens, sejam mulheres.

Em um trabalho mais recente, Janet Carsten (2014) retoma sua discussão sobre as “substâncias” que produzem o parentesco, em um diálogo com Sahlins (2013). Essas substâncias, como Carsten descreve, podem ser materiais – como sangue, leite, sêmen, etc. – ou imateriais – como memória e espírito. Sua atenção está voltada para o sangue, e a partir dele, ela propõe uma metáfora: a autora sugere que, assim como o sangue, o parentesco pode passar por processos de “espessamento” ou de “diluição”. O que significa dizer que em determinados momentos as relações entre parentes podem ser de proximidade ou de distanciamento, o que “naturalmente, não se relaciona necessariamente com a proximidade genealógica” (Carsten 2014: 106).

Carsten afirma seu interesse pela “temporalidade como um meio de apreender as gradações e acumulações de parentesco, assim como suas rupturas e dissoluções” (Carsten 2014: 106). A autora reflete sobre como os “estudos de parentesco recentes tendem a se

concentrar sobre a procriação e nascimento em oposição a outros momentos ou processos, como o casamento, a morte ou sucessão” (Carsten 2014: 107). A partir disto, ela sugere que os estudos de parentesco mantenham “todo o período de vida em perspectiva ao invés de observar o nascimento como uma sombra que cobre outros importantes processos” (Carsten 2014: 107). Para Janet Carsten,

o parentesco também, e de forma fundamental, provê um reino imaginativo para pensar, parcialmente em termos éticos, mas também de forma mais especulativa, sobre quem somos nós e o que podemos ser no futuro; sobre nossas conexões no presente assim como com gerações do passado, e com os não-nascidos (Carsten 2014: 113).

O que isso nos diz sobre a obra de Buchi Emecheta? O enredo nos oferece elementos para pensar aspectos imateriais das relações de parentesco: as memórias dos ancestrais e os *chi* dos personagens acompanham as relações familiares e a formação das pessoas. Além disso, a história de Nnu Ego nos permite observar processos de “espessamento” e “diluição” das relacionalidades. Apesar da advertência de Carsten sobre nosso persistente interesse pelo nascimento, ainda é ele que nos traz as primeiras reflexões sobre os processos de “espessamento” e “diluição”.

O nascimento dos filhos, em especial dos homens, é reforçado no texto como um evento que solidifica o casamento. De fato, o nascimento de um filho homem quase sempre promove o “espessamento” da relação entre marido e mulher. No entanto, o consecutivo nascimento de filhas mulheres certamente afastou Nnaife de Adaku. A existência de filhos homens, como descrito, é tida como mais valiosa, pois estes serão herdeiros do pai; como Adaku não teve filhos homens vivos, ela passou a ser vista como “pária”, ou uma mulher de menor valor.

Outras situações também podem promover “espessamentos” ou “rupturas”. O comportamento dos filhos, por exemplo, afeta diretamente Nnu Ego. Os problemas com Oshiaju e com Kehinde (descritos anteriormente), fazem Nnaife e outros parentes culparem Nnu Ego pela criação dada aos filhos. A importância da maternidade entre as mulheres Igbo nos permite considerar que mães e filhos experimentam, de alguma forma, o que Sahllins (2013) chamou de “mutualidade do ser”.

Processos como a morte também afetam as relações de parentesco, promovendo “espessamentos” e “diluições”. A morte do irmão de Nnaife obriga a uma aproximação física de Adaku com Nnaife e Nnu Ego. No entanto, a presença física de Adaku não gera um espessamento das relações entre essas pessoas; gera, na verdade, uma diluição na

relação de Nnaife com Nnu Ego. O pai de Nnu Ego é outro personagem que falece ao longo da narrativa. Sua morte promove um “espessamento” nas relações de Nnu Ego com sua família e com a família de Nnaife.

Por fim, nas últimas páginas do livro, é narrada a morte da protagonista, Nnu Ego. Este evento tem um duplo efeito: por um lado, sua morte promove a reaproximação dos filhos; por outro, seu espírito não atende às preces e oferendas dos descendentes e demais parentes.

Seu segundo sepultamento foi o mais ruidoso e dispendioso que Ibuza já vira, e um altar foi construído em seu nome, para que seus netos pudessem apelar a ela caso fossem estéreis. Mais tarde, porém, circularam histórias dizendo que Nnu Ego era uma mulher má até na morte porque, embora muitas pessoas lhe suplicassem por fertilidade, ela nunca atendia aos pedidos. Pobre Nnu Ego, mesmo na morte não lhe davam paz! (Emecheta 2018: 224).

## Conclusão

Retomar Meyer Fortes nos estudos de Janet Carsten nos permite refletir sobre como, embora tenham sido criticados e por vezes ultrapassados, os estudos clássicos de parentesco até hoje contribuem para as novas formulações. Assim, partir de Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss não é um caminho irrefletido. Do contrário, é parte de um esforço analítico para compreender as mudanças teóricas que surgiram ao longo do século XX, sem perder de vista as proposições originais que tornaram as críticas possíveis. Além disso, neste trabalho reforçamos a possibilidade real de empreender análises antropológicas a partir de contextos fictícios, explorando as portas abertas pela literatura.

Certamente, as formulações do estrutural-funcionalismo radcliffe-browniano, bem como do estruturalismo lévi-straussiano, apresentam caminhos para a análise de parentesco no contexto descrito por Buchi Emecheta. Neste trabalho, empenhei esforços para analisar a obra de Nnu Ego a partir destes dois autores canônicos, mas não limitei a análise a eles. Os caminhos apontados por Yanagisako e Collier (1987) e Carsten (2000, 2003, 2014) são extremamente relevantes para os estudos de parentesco, ou ainda, da *relatedness*, no âmbito da antropologia.

Partindo do contexto estudado, as categorias socialmente significativas para as personagens emergem e ganham relevância. Longe de resumir o estudo em afirmações como “os igbos são patrilineares e patrilocais”, entendemos mais profundamente os *systems of inequality* e de que forma valores são distribuídos nesta sociedade, organizando o

prestígio, o poder e os privilégios. Ainda, demos um passo adiante na reflexão da formação da pessoa Igbo e avaliamos de que forma as relacionalidades familiares podem, ao longo da vida, passar por “espessamentos” ou “diluições”.

Por fim, se os estudos estruturalistas, britânico ou francês, nos impediam de compreender adequadamente as transformações vivenciadas na Nigéria na primeira metade do século XX, as reformulações propostas pelas autoras citadas, na esteira do pensamento de Schneider, abrem caminhos para a compreensão da dinâmica e da mudança.

### Referências

- ADICHIE, Chimamanda. 2017. *Meio Sol Amarelo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- EMECHETA, Buchi. 2018. *As Alegrias da Maternidade*. São Paulo: Dublinense.
- CARSTEN, Janet. 2000. “Introduction: cultures of relatedness”. In: J. Carsten, *Cultures of Relatedness*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 1-20.
- \_\_\_\_\_. 2003. “The Person”. In: J. Carsten, *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 83-108.
- \_\_\_\_\_. 2014. “A matéria do parentesco”. *R@U*, 6(2):103-118.
- COSSON, Rildo; SCHWANTES, Cíntia. 2005. “Romance Histórico: as ficções da história”. *Itinerários*. 23: 29-37.
- EL FAR, Alessandra. 2014. “Uma etnografia do galanteio nos terrenos da ficção: afinidades eletivas entre antropologia e literatura”. *Revista de Antropologia*. 57(1):393-422.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. 1951. *Kinship and Marriage among the Nuer*. London: Oxford University Press.
- FORTES, Meyer. 1953. “The Structure of Unilineal Descent Groups”. *American Anthropologist*, 55 (1): 17-41.
- LEACH, Edmund. 1974. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003. “Análise Estrutural em Linguística e Antropologia”. In: C. Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 43-65.
- \_\_\_\_\_. 1978. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- MACCORMACK, Carol; STRATHERN, Marilyn (org.). 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MURILLO, Aline Lopes. 2016. “Culture of Relatedness”. *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/obra/cultures-relatedness>.
- NNOROMELE, Salome. 2002. “Representing the African Woman: subjectivity and self in the Joys of Motherhood”. *Critique*. 43(2):178-190.

- ONUKAWA, Monday. 2011. "The Chi Concept in Igbo Gender Naming". *Africa*, 70(01):107-117.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred. 1978. "Sistemas Africanos de Parentesco – Introdução". In: J. C. Melatti (org.), *Radcliffe-Brown*. São Paulo: Ática. pp. 55-161.
- \_\_\_\_\_. 2013. "Introdução"; "Sobre a estrutura social". In: A. Radcliffe-Brown, *Estrutural e Função na Sociedade Primitiva*. Rio de Janeiro: Vozes. pp. 9-20; pp. 169-182.
- RIBEIRO, Beatriz. 2020. "‘Bendito seja o fruto’: organização social e maternidade em Gilliad". *Pós – Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, 15(2):43-73.
- SAHLINS, Marshall. 2013. *What kinship is-and is not*. Chicago: University of Chicago Press.
- SCHNEIDER, David. 1972. "What is kinship all about?". In: P. Reining (ed.), *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Washington: Anthropological Society of Washington. pp. 257-274.
- SCHWANTES, Cíntia. 2007. "Narrativas de formação contemporânea: uma questão de gênero". *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, 30: 53-62.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.; BENZAQUEM DE ARAUJO, Ricardo. 1977. "Romeu e Julieta e a origem do Estado". In: G. Velho, *Arte e Sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. pp. 130-169.
- WOORTMANN, Klaas. 1977. "Reconsiderando o Parentesco". *Anuário Antropológico*, 1(1): 149-185.
- YANAGISAKO, Sylvia.; COLLIER, Jane. 1987. *Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship*. California: Stanford University Press.

Recebido em 15 de fevereiro de 2021.

Aceito em 28 de junho de 2021.