



Lara da Rocha Callegari

IDENTIDADES PLURAIS e EM TRÂNSITO NO
ROMANCE *AMERICANAH*
DE CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE:
INTERSECÇÕES DE GÊNERO E RAÇA

Dissertação de Mestrado em Estudos de Cultura, Literatura e Línguas Modernas,
orientada pela Doutora Catarina Martins, apresentada ao Departamento de
Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de
Coimbra

2017



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Lara da Rocha Callegari

**IDENTIDADES PLURAIS e EM TRÂNSITO NO ROMANCE AMERICANAH
DE CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE: INTERSECÇÕES DE GÊNERO E RAÇA**

Ficha Técnica

Tipo de trabalho: Dissertação de mestrado

Título: IDENTIDADES PLURAIS e EM
TRÂNSITO NO ROMANCE
AMERICANAH DE CHIMAMANDA NGOZI
ADICHIE: INTERSECÇÕES DE GÊNERO E
RAÇA

Autora: Lara da Rocha Callegari

Orientadora: Profa. Dra. Catarina Martins

Júri

Presidente: Profa. Dra. Maria José Florentino
Mendes Canelo

Vogais:

1. Doutora Maria Isabel Caldeira Sampaio
dos Aidos (Arguente)
2. Doutora Catarina Isabel Caldeira Martins
(Orientadora)

Data da defesa: 26-02-2018

Classificação: 19 valores

Coimbra

2017

Callegari, Lara da Rocha
IDENTIDADES PLURAIS e Em TRÂNSITO NO ROMANCE
AMERICANAH DE CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE: INTERSECÇÕES DE
GÊNERO E RAÇA / Lara da Rocha Callegari - 2017.
133 f.; 30 cm

Orientadora: Catarina Martins
Dissertação (Mestrado em Estudos de Cultura,
Literatura e Línguas Modernas) - Universidade de Coimbra,
Coimbra, Portugal, 2017.

1. Identidade 2. Raça 3. Gênero 4. Imigrante
5. Interseccionalidade 6. Chimamanda Adichie
7. Literatura nigeriana
I. Martins, Catarina II. Gênero e raça no romance
Americanah: uma perspectiva imtersecicional e
emancipadora das identidades.

Lara da Rocha Callegari

**IDENTIDADES PLURAIS e Em TRÂNSITO NO ROMANCE AMERICANA
DE CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE: INTERSECÇÕES DE GÊNERO E
RAÇA**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em Estudos
de Cultura, Literatura e Línguas Modernas, do
Departamento de Línguas, Literatura e Culturas
da Faculdade de Letras da Universidade de
Coimbra

Aprovado em ____ de _____ de 2017.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Catarina Martins - UC

Nome - Instituição

Nome - Instituição

RESUMO

O problema das identidades vem sendo peça central de análises de diversas áreas do saber, dentre elas os estudos sociais e a literatura. No sentido de contribuir para uma justiça cognitiva e social, torna-se indispensável que tais análises sejam feitas de perspectivas pluralizadas para que identidades subalternizadas desafiem as relações de poder estruturais e ganhem voz e vez no meio social, acadêmico e literário. Para tanto, a presente pesquisa apresenta uma análise do romance *Americanah* (2014) da autora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, focada no modo de construção ficcional das identidades de raça e gênero, em especial das mulheres negras africanas. Para além disso, a análise identifica a maneira com a qual essas identidades são alteradas pelo processo de migração e, dessa maneira, surgem novas identidades à medida que o sujeito é interpelado por diferentes espaços. Verificou-se que o romance em análise traz personagens que vivenciam as categorias de raça, gênero e a condição de imigrante de uma maneira interseccionalizada que mostra como as relações de poder que oprimem as mulheres negras operam e subjugam essas mulheres através de histórias únicas que reforçam estereótipos, bem como as formas múltiplas como as identidades se tornam resistentes a partir de interações, negociações e deslocamentos complexos. O romance de Adichie surge como uma alternativa a visão do Norte imperialista eurocentrado que contrói uma visão limitada do Outro. A narrativa da autora nigeriana emancipa e dá voz a uma pluralidade de identidades que comprovam que as identidades não podem ser analisadas a partir de uma perspectiva homogeneizada e (re)constrói o imaginário engessado das mulheres negras africanas diaspóricas como mulheres que narram suas próprias histórias e conquistam autonomia no privado e no público.

Palavras-chave: Identidade. Raça. Gênero. Imigrante. Interseccionalidade. Chimamanda Adichie. Literatura nigeriana.

ABSTRACT

The identity issue has been central in different areas of knowledge, including social studies and literature. In the sense of contributing for social and cognitive justice, it is indispensable that the analysis of this subject matter from pluralized perspectives, so that the subaltern identities can challenge structural power relations and gain a voice and their own turn in the social, academic and literary environments. Therefore, this research presents an analysis of the novel *Americanah* (2014) by the Nigerian author Chimamanda Ngozi Adichie, focussed on the fictional modes of construction of the identities of race and gender particularly of Black African women. In addition to this, the analysis identifies the way these identities are changed by the migration process and, in this manner, new identities emerge as the subject is interpellated by different spaces. The novel in question presents characters that experience the categories of race, gender and the immigrant status in an intersectional way, which shows on the one hand how the power relations oppress and subjugate black women in the individual stories with reinforcing stereotypes; on the other hand, it shows the multiple ways in which these identities become resistance complex interactions, negotiations and displacements. Adichie's novel emerges as an alternative to the view of the imperialist, Eurocentric North which builds a limited representation of the Other. The narrative of the Nigerian author frees and gives voice to a plurality of identities that prove that they cannot be analyzed through a homogenized perspective, and (re)builds the limited representation of diasporic African black women as women who tell their own stories and conquer autonomy in the private and public spaces.

Keywords: Identity. Race. Gender. Immigrant. Intersectionality. Chimamanda Adichie. Nigerian Literature.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	6
2	IDENTIDADES: TEORIAS DE (DES) CONSTRUÇÃO.....	15
2.1	As identidades e a diáspora.....	22
2.2	Raça e racismo	27
2.3	Gênero.....	33
2.4	Raça e gênero nos EUA - feminismo negro	37
2.5	A interseccionalidade: uma perspectiva transversal das identidades de raça e gênero para mulheres negras.....	44
2.6	Raça e gênero a partir de África	50
3	LITERATURA NIGERIANA	54
3.1	Chimamanda Ngozi Adichie	59
4	<i>AMERICANAH</i>	67
4.1	O romance	67
4.2	A juventude na Nigéria: construção de identidades numa constelação dinâmica de personagens	69
4.3	Ifemelu: uma negra não-americana nos EUA.....	79
4.3.1	A “RAÇA” vista por uma “negra não-americana”. O blog de Ifemelu	95
4.3.2	Mulheres e negras: raça e gênero no romance.....	102
4.3.3	O cabelo	106
4.4	Espaços de fronteira: o salão de beleza.....	111
4.5	A emigração de Obinze	115
4.6	O retorno à Nigéria.....	117
5	CONCLUSÃO.....	123
	REFERÊNCIAS.....	127

1 INTRODUÇÃO

Minha primeira motivação para a presente pesquisa nasce da necessidade de cruzar as barreiras literárias que perpetuam cânones eurocentrados e que apresentam as identidades subalternizadas apenas a partir da visão limitada do opressor, reforçando estereótipos que asseguram que o Outro permaneça a margem. As literaturas africanas pós-coloniais em língua portuguesa foram meu primeiro contato e apego imediato com uma escrita que apresenta uma visão alternativa do modelo eurocêntrico branco que domina as relações de poder.

A escolha do romance *Americanah* (2014a), de Chimamanda Ngozi Adichie, escritora nigeriana, foi tomada na consciência da importância de trabalhar narrativas que, mesmo que venham de uma zona crescente no mercado literário global, ainda encontram pouco espaço na academia ou até mesmo nas prateleiras de livrarias. A globalização proporciona cada vez mais a circulação internacional das literaturas marginais, mas esse processo, ao mesmo tempo que une o mundo pelos meios de comunicação em massa, dita regras e estruturas universais (ocidentais) que segregam as comunidades que não fazem parte dessa hegemonia americano-eurocentrada. Para tanto, é necessário trazer narrativas que contem como identidades de raça, gênero, nação e as complexidades do lugar do/a imigrante são vivenciadas fora de uma perspectiva ocidentalizada, hegemonicamente branca.

A escolha da escrita de uma mulher sobre mulheres foi considerada para que estas sejam as narradoras de suas próprias histórias e derrubem as muralhas que as enclausuram na esfera do privado até que invadam o público por completo. Pretendo dar visibilidade à escrita de autoria feminina, em particular porque a história da literatura nigeriana, na qual me detenho com mais precisão durante a análise, foi construída com grande participação de mulheres em todos os gêneros literários, mesmo que os nomes de referência mundialmente conhecidos sejam masculinos. Um dos nomes de grande destaque da literatura nigeriana contemporânea, escrita por mulheres, é Chimamanda Ngozi Adichie.

Para além disso, escolhi essa autora, pois considero necessário trazer a perspectiva de escritoras africanas pós-coloniais que estão construindo narrativas que lutam para descolonizar o feminismo, ao (re)definir categorias como raça e gênero fora de uma perspectiva ocidentalizada. Apesar de originária de um país africano, ou seja, de uma localização periférica no sistema-mundo, a voz de Adichie tem vindo a ser ouvida enquanto feminista mesmo no mainstream dos países do Norte, em particular a partir da conferência “We should all be feminists” que a autora, Adichie, proferiu em 2012. Desta forma, a autora tem vindo a contribuir fortemente para que estereótipos cristalizados relativos às mulheres africanas – eternamente

vistas como presas à tradição, vítimas carentes de ajuda, incapazes de formular a sua própria emancipação – sejam revistos. Na escrita ficcional de Adichie, as representações das figuras femininas revelam uma diversidade que permite visionar o próprio continente africano de uma forma que também contradiz ideias cristalizadas.

A literatura nigeriana pós-colonial, de maneira mais específica a de Chimamanda Ngozi Adichie com o romance *Americanah*, o qual me dedico a analisar nesta pesquisa, trouxe à tona muitas questões que me desacomodaram. A primeira inquietação tem a ver com o próprio conceito de identidade, cuja compreensão como construção dinâmica, complexa, contraditória e tensa é premissa para a globalidade da reflexão. O conceito de identidade não é palpável, fixo ou sólido, a fluidez dessa categoria escorre pelos dedos daqueles que a tentam segurá-la com pulso firme na tentativa frustrante de perpetuar o imaginário (falso) de que temos controle sobre a construção de nossa própria identidade ou de que ela seja uma só (Hall, 2006). Desde os contos ao romance, a fluidez das identidades das personagens é marca da escrita de Adichie, sobretudo porque frequentemente trata casos de desterritorialização ou de desestruturação social (como a migração ou a guerra). A segunda inquietação é proveniente da minha condição de mulher e as questões que permeiam essa identidade, uma identidade plural e não homogênea em si, acrescidamente quando se transpõem fronteiras culturais e a construção identitária se desenrola em sociedades diversas.

Para além das questões de gênero, Adichie aborda a raça e a intersecção dessas identidades que configuram uma outra identidade, a das mulheres negras, e de que maneira uma análise que perceba essa identidade de forma dissociada e não cruzada é incapaz de dar voz àquelas que ocupam a base da pirâmide das opressões. Porém, Adichie retrata mulheres negras diversas, apontando para lá da interseccionalidade e das categorias que a compõem, já que nos diferentes cenários sociais retratados no romance, outros elementos identitários se juntam – a nação, a classe social, a condição de imigrante -, bem como outros elementos socio-culturais que deslocam as identidades individuais e coletivas no processo de interação com o meio.

Não pretendo na presente análise ocupar espaço de fala ou apropriar-me da vivência dessas mulheres, tendo em vista que minha identidade é de mulher branca. O que pretendo é reconhecer meu local de privilégio enquanto branca e cumprir o papel de trazer cada vez mais análises que contemplem narrativas como as de Adichie, contribuindo para a (re)formulação da pesquisa no âmbito das letras, que preconiza majoritariamente uma literatura que canonicamente contempla homens brancos com uma visão ocidentalizada.

O romance de Adichie proporciona voz e vez a inúmeras identidades subalternizadas, seja no que tange a questões de gênero e raça, seja a classe, seja às identidades migrantes. O

que pretendo na presente análise é identificar como as identidades de gênero e raça são alteradas pelo processo de migração, a partir de uma visão interseccionalizada dessas identidades, e ainda como esse processo afeta as posições de sujeito que os/as migrantes experimentam, produzindo novas identidades, ainda que sem descartar as identidades que existiam anteriormente ao processo diaspórico. Dentro desse processo de migração busco identificar como o romance aborda raça e gênero de uma perspectiva não homogeneizadora, mas sim como conceitos culturalmente marcados, tendo em vista que podem ser alterados em diferentes espaços, como vivencia a protagonista da narrativa, Ifemelu. Preconizo os espaços da Nigéria e dos Estados Unidos da América por serem os espaços de maior destaque na narrativa, ainda que faça uma breve passagem pela Inglaterra.

Pretendo analisar a forma como Adichie aborda a tomada de consciência da protagonista do romance *Americanah* (2014a) em relação a raça, a partir do momento em que se torna um sujeito diaspórico na América através de diferentes experiências, dentre elas relacionamentos amorosos inter-raciais e interculturais. Sobre a condição de imigrante pretendo mostrar como Adichie (2014a) contempla na narrativa espaços que mostram que a identidade de imigrante africana também não pode ser lida de uma perspectiva generalista e homogeneizadora. Paralelamente a isso, me detenho também a analisar as reflexões que a narrativa proporciona ao leitor, tanto do romance em si, como do blog de Ifemelu, que constitui uma espécie de instrução de leitura, inserida no romance, a respeito da diferença da experiência da raça vivenciada por afro-americanos/as e africanos/as. Dentro desse contexto bipartido da raça construído por Adichie perpasso por questões como a reclamação de uma identidade africana original por aqueles que a vivenciam de forma hifenizada e idealizada, os/as afro-americanos/as, quando confrontados com os que realmente dela se originam, os/as africanos/as. Este confronto coloca em questão, igualmente, o modo como se formam os signos identitários agregadores e a dinâmica de inclusão e exclusão das comunidades diaspóricas, no âmbito de comunidades nacionais distintas, como são os EUA e a Nigéria.

A autora do romance, em entrevista ao jornal brasileiro *Estadão* (2014), compara a percepção ficcional de sua personagem em relação à raça na América e a realidade de seu país de origem, a Nigéria:

Na Nigéria não temos tantas categorias, como branco, meio branco, meio negro. A discussão é étnica, não racial. Há privilégios para pessoas com um tom de pele mais claro. Infelizmente, na maior parte do mundo é assim. Nos EUA, a maior parte das pessoas negras bem-sucedidas tem tom de pele claro. Na Nigéria não é assim. Pessoas vão falar disso, mas atrizes populares são escuras. Não é tão institucionalizado (Sobota, 2014).

Para além disso, Adichie traz para sua narrativa a perspectiva de como o gênero é enfrentado diferentemente na Nigéria e nos EUA, onde a raça pode ou não potencializar opressões de gênero. A base da ficção são experiências vivenciadas pela própria autora, como ela relata em entrevista ao jornal online *Ynaija*:

My friends here don't really get it. Some of them sound like white Southerners from 1940. They say, 'Why are black people complaining about race? Racism doesn't exist!' It's just not a part of their existence." But it has been part of hers in America, where her experience "is always shaped by race. Somebody sends a limo to pick me up, and I just notice an attitude that the white, older male driver has. He's thinking, that's who I'm picking up? And I can't help thinking, if I were white, would he have a problem? If I were black and male, would he have a problem?" She has focused her attention on gender inequality because here in Nigeria, that's her primary experience of inequality. In Nigeria she would know why a driver would have a problem with her: "Because I'm a woman" (Igboanugo, 2015).

A declaração da autora deixa claro que os contextos sociais fazem com que as identidades sejam entendidas de forma diversa, mesmo tratando-se de sujeitos idênticos: ao estar inserida no contexto Americano, a preocupação da autora parte da raça e do entrecruzamento que forma sua identidade de mulher negra a partir da construção de gênero e raça, enquanto na Nigéria a subjugação seria um problema de gênero.

Para dar suporte teórico à análise do romance e identificar as questões que permitem perceber os problemas que acabei de enunciar, percorro um caminho reflexivo e analítico organizado em cinco capítulos.

No capítulo 1 procurarei explicar o conceito de identidade, bem como as teorias que a (des)constróem. Para isso utilizo as reflexões de Stuart Hall (2006) e Sigmund Bauman (2000), que desvinculam a noção de identidade ou de sujeito de uma perspectiva essencialista e fixa, e dão lugar a uma visão das identidades como construções flutuantes, líquidas, multifacetadas e pluralizadas que acontecem e evoluem em zonas de conflito. Adoto a perspectiva política dos *cultural studies*, segundo a qual a construção identitária é indissociável das relações de poder, sendo possível identificar quem são os dominantes e quem são os subjugados e quais são os mecanismos utilizados para manter essa ordem hierárquica de poder e regulação.

A fragmentação das identidades que abordo nesse capítulo vai ao encontro do que discuto na análise do romance e que é mote da pesquisa: como esse processo de fragmentação altera conceitos como classe, raça, gênero, etnia e nacionalidade que se compartilham e perdem o caráter estável que antes possuíam. Essas categorias, que Hall (2006) afirma que outrora foram lidas e interpretadas como seguras e inalteráveis, são atravessadas pelas influências do contexto

sócio-histórico-cultural que esses sujeitos experimentam através dos processos de migração que ocorrem com os personagens da narrativa de Adichie.

Ainda nesse capítulo discorro sobre o processo de globalização que Hall (2006) afirma ser um processo de conexão entre comunidades para além de uma escala nacional dentro de uma nova percepção do espaço e do tempo, atribuindo a fragmentação das identidades na modernidade a esse processo globalizante. A compreensão do processo de globalização se faz útil na presente análise, não só para analisarmos as alterações de conceitos que eram preestabelecidos como concretos e imutáveis como raça e gênero, mas também para compreendermos identidades que são semente e fruto desse processo, as identidades migrantes.

No subcapítulo 1.1 procurarei explorar como se formam as identidades na diáspora, bem como o que configura esse conceito tão complexo e, para isso, utilizo autores como Paul Gilroy e Stuart Hall que afirmam que as identidades migrantes se formam no local de passagem ou num não-lugar, não moram nem no local de partida nem no local de chegada desse sujeito que se desloca e com isso altera o meio em que se encontra, mas sim no processo de deslocamento. Para explicar melhor a formação desse sujeito migrante, utilizo o conceito de diáspora de William Safran (1997) em “Diasporas in modern societies: myths of homeland and return”, que defende que o conceito de diáspora é mais amplo do que apenas um deslocamento físico, mas contempla esse deslocamento desses sujeitos e/ou de seus antepassados; a memória que conecta esses sujeitos ao seu local de origem através de mitos e tradições; a relação de pertença dos sujeitos que não se sentem parte do novo local; o imaginário do local de origem de forma idealizada; uma responsabilidade com sua terra de origem e ligações pessoais com o local de origem, como é verificável na análise das diversas personagens do romance, que vivenciam esse processo de construção identitária em diferentes processos diaspóricos.

No capítulo 2 reflicto sobre dois conceitos essenciais para análise do romance *Americanah* (2014a): a raça e o racismo, pois são tema central da narrativa. Como embasamento teórico desses conceitos, utilizo, entre outros, a reflexão contemporânea do filósofo camaronês Achille Mbembe (2014), em *A crítica da razão negra*, que afirma que é necessário pensar a raça como um aparato de dominação de uma parcela da população sobre a outra, através do racismo, mas que esse conceito, assim como o conceito de identidade, não é concreto e é alterado pelas práticas que o definem. O autor defende que a raça não se forma no campo das percepções, mas no fantasiar o Outro como não-humano para justificar as violências infligidas pelo racismo.

O que a teoria de Mbembe (2014) defende, bem como os demais autores que utilizo para abordar o tema, como Paul Gilroy em “It Ain't where you're from, it's where you're At... The

dialectics of diasporic identification” (1991), Frantz Fanon em *Peles Negras Máscaras Brancas* (1983), David Theo Goldberg (2000), em seu artigo “Racial Knowledge”, entre outros, é que o conceito de raça não pode ser pensado de forma essencialista, mas sim como um construto social ao serviço dos mecanismos de dominação e regulação dos corpos. Porém, também é utilizado como aparato de resistência por aqueles a quem o próprio conceito nega a existência enquanto sujeitos. Esse conceito é flutuante e alterado pelo contexto social-cultural e econômico. Tendo em vista essa perspectiva de raça atrelada a uma espacialidade e uma temporalidade, pretendo demonstrar no romance de Adichie (2014a) que não deixa nas entrelinhas e sim traz a uma sinuosa superfície a forma distinta como a raça é percebida por dois polos diferentes de sujeitos que partilham essa mesma identidade - os afro-americanos e os negros africanos - e os conflitos que essas perspectivas diferentes acabam gerando.

No capítulo 1.2 procurarei também discorrer sobre a categoria de gênero e sua construção, bem como os efeitos nos sujeitos das relações de poder com eixo no gênero. Recorro a Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo* ([1ª ed. 1949] 2009) bem como às reflexões mais recentes de Judith Butler (2009) para pensar o conceito de gênero, à semelhança do de raça, como um construto social-histórico-cultural, que não pertence ao campo do essencialismo ou tampouco é anterior ao nascimento desses sujeitos. Assim como para Mbembe (2014) a raça negra é construída em oposição à branca, a mulher é percebida em comparação ao homem em função das relações de poder hegemônicas que alocam o homem-branco no topo de uma cadeia de opressões (Beauvoir, 2009). A autora afirma que a concepção de gênero vem sendo alterada ao longo da história. A autora Judith Butler em *Gender Trouble: Feminism and the Subversion Of Identity* (2009) distingue os conceitos de gênero e sexo e conclui que o gênero deve ser pensado como uma categoria autônoma em relação ao sexo deixando as noções de masculinidade e feminilidade livres para serem atreladas tanto ao homem quanto à mulher ou a outra identidade sexual. A autora alerta para o fato de a categoria gênero não fazer parte de um ser, mas se trata de um reproduzir performativo de um discurso que regula os corpos, bem como da categoria sexo também não dever ser pensada dentro de um viés essencialista e biológico.

Ambas as categorias gênero e raça precisam ser pensadas dentro de uma esfera que considere os aspectos culturais e sociais dos sujeitos que as experimentam e, para isso, é preciso pensar essas categorias de perspectivas diversas e singulares, como afirma Teresa Cunha (2011), em *Elas no Sul e no Norte*. A autora defende que essa visão situada em diferentes espaços evita uma generalização que exclui as mulheres que não pertencem a um Norte imperial. Aqui preconizo as Nigerianas, já que constituem a nacionalidade tanto a autora,

Adichie, como a personagem protagonista do romance em análise, Ifemelu, partilham essa nacionalidade.

Nesta perspectiva, no capítulo 1.3, ao considerar a necessidade de um recorte dos conceitos dentro de um contexto sócio-histórico-cultural, utilizo as teóricas bell hooks em *Feminist Theory, From Margin to Center* (2015) e Angela Davis, em *Women, Race and Class* (1982) que fazem uma crítica da construção do feminismo ocidental como um processo superficial, elitista, classista e racista que, como consequência, deixou à margem as mulheres negras que vivenciam as opressões de gênero, raça e classe dentro de um sistema patriarcal e racista que age de forma unificada.

hooks (2015) afirma que as vivências das mulheres brancas e das mulheres negras não são as mesmas, bem como as vivências dos homens negros em relação às mulheres brancas também são experimentadas de formas distintas. hooks (2015) sustenta que a base da pirâmide social é sustentada pelas mulheres negras devido a uma opressão interligada das identidades de raça e gênero. A essas mulheres é reservada a condição de subjugação, quando em contraste com diferentes identidades que podem transitar entre a condição de opressor e a de oprimido; os homens negros podem oprimir com base no gênero, as mulheres brancas com base na raça; enquanto o homem branco ocupa ambas as identidades e oprime tanto quando se trata de gênero, quanto quando se trata de raça.

No capítulo 2.3.1, debruço-me sobre o conceito de interseccionalidade para uma compreensão articulada de identidades de gênero, raça e classe, a partir da teoria de Kimberle Crenshaw em “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics” (1989). Crenshaw abarca na teoria interseccional identidades diversas que contemplam raça e gênero até identidades de etnia, religião, idade, e todas as outras que constituem os sujeitos que as vivenciam de forma subjugada. A perspectiva interseccional percebe as identidades não de forma somatória ou excludente, mas correlacionadas e coexistentes, pois a autora afirma que somente essa visão transversal das identidades poderá compreender as formas como as relações de poder agem em conjunto sobre os sujeitos. A interseccionalidade de Crenshaw (2012) revela as consequências experimentadas pelas mulheres negras, que estão inseridas em um sistema que as oprime sob a luz do patriarcalismo e do racismo, como uma identidade complexa, não enquanto negras e mulheres separadamente, mas como mulheres negras, como ocorre com a protagonista do romance. A autora ainda afirma que o acúmulo de opressões estruturais acaba por produzir configurações identitárias que não se limitam a binariedades como homem/mulher

branco/negro e podem existir e serem subjugadas em um ponto de intersecção dessas categorias, como é o caso das mulheres negras.

Assim como me refiro anteriormente às categorias de raça e gênero, também a interseccionalidade dessas identidades não pode ser lida de forma generalista em espaços diferentes. A identidade de mulher negra não terá a mesma leitura em espaços que não configuram a raça como uma opressão estrutural e não subjugam os sujeitos que experimentam a identidade de negro. Da mesma maneira, a categoria mulher negra não será lida de maneira igualitária em espaços em que a identidade de gênero é construída de forma distinta. Em congruência com a essa afirmativa trago como exemplo espaços que configuram essa identidade de forma diferente, como a Nigéria e os Estados Unidos, onde se desenrola a narrativa de *Americanah*.

No capítulo 2.4, dentro do referencial teórico da pesquisa, faço uma breve passagem para elucidar a maneira como o gênero é lido em contextos africanos, mais especificamente no contexto nigeriano, a partir da autora Oyèrónkẹ Oyěwùmí, em *Body and Gender* (2005), que utiliza a sociedade Igbo como exemplo de sociedades que não colocavam a mulher como categoria distinta baseada na categoria gênero, afirmativa confirmada pela autora Ifi Amadiume em *Male Daughters, Female Husbands* (1987). Essas autoras defendem que a construção da categoria gênero é proveniente de uma sociedade patriarcal ocidental, disseminada pelo colonialismo. Paralelo a isso, patriarcado e machismo não são categorias estruturais universais, mas também, assim como o gênero, reflexos de um sistema colonizador, e precisam de uma análise que considere os contextos de forma individual. Martins (2016) alerta que a teoria interseccional é um caminho alternativo ao que o feminismo vinha trilhando, mas precisa ser pensado com cuidado para não colocar sob a mesma lupa do Norte imperial conceitos como raça, gênero, classe e etnia.

No capítulo 3, procurarei elucidar como a literatura nigeriana evolui através do tempo e apontar o forte papel que as mulheres tiveram na construção do cânone nigeriano e africano através de nomes como Onuekwuke Nwazulu Sofola (1935-1995), Buchi Emecheta (1944-2017), Mabel Segun (n.1930), para que possamos compreender não somente o lugar de Adichie no seu contexto de produção enquanto escritora, como também o modo como escritoras pós-coloniais como esta autora chegaram à construção de narrativas que questionam conceitos ocidentalizados como raça e gênero através de sujeitos diaspóricos.

No capítulo 3.1 apresento a autora do romance, Chimamanda Ngozi Adichie, e faço uma breve explanação de sua trajetória que se encontra muitas vezes com a história da protagonista

do romance, Ifemelu, que pode ser lida como um alter ego da autora, visto que muitas das suas vivências traçam o mesmo caminho.

O capítulo 4, e último da análise, é onde buscarei analisar o romance, tendo em conta as teorias supracitadas para identificar os processos de construção identitária, as suas complexidades, bem como o caso específico dos sujeitos diaspóricos e as identidades de raça e género em diferentes espaços socio-culturais. Esse capítulo é subdividido em 5 subcapítulos, nos quais: apresento o romance, analiso os personagens que estão situados na Nigéria, visito o processo diaspórico de um dos personagens, Obinze, que migra para Inglaterra; analiso a chegada da protagonista, Ifemelu na América e seu auto e hetero-reconhecimento enquanto uma negra não-americana; discorro sobre a conflituosa relação da imigrante protagonista em relação aos americanos, bem como com outras imigrantes, analiso como essa protagonista experimenta a nova identidade racializada e como a protagonista vivencia a identidade de género em uma nova configuração espacial; discorro sobre a relação da protagonista com o cabelo, um dos temas centrais da narrativa enquanto signo político de opressão e resistência; por fim encerro com o retorno da protagonista ao seu país de origem, verificando como as identidades foram sendo alteradas no processo, sendo algumas delas deixadas adormecidas por não serem significantes no contexto nigeriano, como a raça, e outras adquiridas, como a identidade de ex-migrante nos EUA, patente na expressão nigeriana que dá o título ao romance.

Muito embora o objeto de estudo deste trabalho, o romance *Americanah*, seja um texto literário, enquadro a minha análise na perspectiva dos Estudos Culturais, que não negligenciam a especificidade estética do texto literário enquanto objeto cultural, mas procuram descortinar o modo como relações sociais amplas, em particular, identidades e relações de poder, são (re)produzidas nele através de estratégias diversas, incluindo as estéticas e compositivas.

2 IDENTIDADES: TEORIAS DE (DES)CONSTRUÇÃO

Uma vida de escrita ensinou-me a desconfiar das palavras. As que parecem mais límpidas são muitas vezes as mais traidoras. Um desses falsos amigos é precisamente a palavra identidade.

(Maalouf, 2002, p. 17)

Há muito tempo que a questão da ‘identidade’ vem sendo discutida no meio acadêmico em diversas disciplinas como filosofia e sociologia, até chegar à literatura através do conceito de representação, mas, ainda assim, não se consegue encontrar um consenso ou uma definição que, provavelmente, jamais serão encontrados, tratando-se de um tema tão complexo e fluido:

[...] a questão não é mais essencialista: o que é a identidade nacional ou étnica? mas ao invés, crítica e genealógica: como a identidade é construída? Por quem? Sob que condições? Para que fins? Como Stuart Hall sublinha: quem é autorizado a reivindicar uma identidade étnica ou nacional? Quem tem o direito de reivindicar este legado, de falar em favor de e torná-lo uma plataforma política? Essas são questões sobre prerrogativas, sujeitos grupais e subjetividade que rondam a questão da identidade cultural (Braidotti, 2002, p. 4).

A reflexão proposta por Stuart Hall, no artigo “A identidade cultural na pós-modernidade” (2006), e na qual me detenho no presente trabalho, analisa a evolução do sujeito e a (des)construção de suas identidades, bem como o impacto que essas identidades “fluidas” têm nas sociedades modernas através do processo de globalização que (re)configura categorias espaço-temporais que diluem fronteiras e vice-versa (Hall, 2006, p. 9). Hall desloca o conceito de identidade de uma concepção como “essência”, fixa e imutável, para um conceito de identidade incompleto, fragmentário e plural, materializado num processo complexo, tenso e contraditório de construção constante, de cunho político, no qual é possível identificar agentes, intencionalidades e relações de poder, através de uma metodologia crítica e genealógica, ou seja destacando a respetiva historicidade, multiplicidade, deslocamentos e reconfigurações. A identidade, segundo Hall (2006, p. 8), é um conceito acrescidamente complexo em constante transformação, devido ao que define como o “declínio das velhas identidades” e o surgimento de identidades “fragmentadas” do sujeito pós-moderno (Hall, 2006, p. 7). Devido ao processo de globalização, que, na visão do autor, marca o período “pós-moderno”, as estruturas que conferiam pertencas identitárias, outrora consideradas sólidas e estáveis, tornaram-se fluidas: conceitos como raça, classe, gênero e nacionalidade não podem mais ser compreendidos em definições engessadas e espartilhadas (Hall, 2006, p. 9). Hall define essa montanha russa de

identidades como “celebrações móveis” que seguem um fluxo contínuo de transformações, à medida que os sujeitos, múltiplos e contraditórios à partida, são interpelados pelo meio social e cultural do qual fazem parte e que se encontra, ele próprio, em vertiginosa transformação, provocando uma perda de referências e uma noção profunda de crise identitária (2006, p. 9).

Hall (2006, p. 10) defende que o sujeito fragmentado da pós-modernidade não comporta uma versão essencialista do ser como fora percebido em visões que denomina como “sujeito iluminista” ou como “sujeito sociológico”. Segundo Hall (2006, p. 10), o sujeito iluminista foi concebido sob uma visão essencialista da identidade, de forma que o sujeito fosse unificado e que a razão estivesse no cerne desse sujeito desde o seu nascimento até a morte. A linearidade identitária era característica do sujeito do Iluminismo. Para o sujeito do Iluminismo, o meio social não influenciava o sujeito, pois a própria identidade não era percebida enquanto construção, mas como essência de um sujeito centralizado e individual (Hall, 2006, p. 11).

A segunda concepção do sujeito abordada por Hall (2006, p. 11) é o sujeito sociológico, que situa no início do século XX. Esta concepção percebia a construção identitária de forma mais ampla, pois o indivíduo era visto como um ser inserido na sociedade, que construía sua identidade através de um núcleo ainda essencialista do ser, mas em interação com a influência do meio social. Para o sujeito sociológico, na visão de Hall, a construção identitária existia na união da esfera pessoal com a esfera externa ou social.

A noção de um sujeito social (Hall, 2006, p. 12) pressupõe uma estabilidade, uma unidade e uma previsibilidade que desaparecem na pós-modernidade. A ideia de interação de uma “essência” (normalmente biológica) com grelhas identitárias dinâmicas, mas ainda assim com alguma constância, ou seja, o processo de “sutura” entre o Eu e o meio social, que “estabiliza tanto o sujeito social quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” está profundamente em causa na pós-modernidade (Hall, 2006, p. 17).

Por fim, Hall (2011, p. 13) apresenta o sujeito pós-moderno que surge para deslocar a estabilidade do sujeito que agora faz malabares com identidades estilhaçadas em inúmeros pedaços e que possuem reflexos diferentes de um mesmo “eu” que está em constante (des)construção. Segundo Hall (2011, p. 13), o sujeito que outrora era estável, claramente definido e fixo em seu espaço, é agora um sujeito multidentitário que perpassa por identidades diferentes. A pluralidade das identidades pode resultar em identidades compatíveis ou até em identidades que vão de encontro umas as outras:

Correspondentemente, as identidades que compunham as paisagens sociais “lá fora” e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as “necessidades” objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais (Hall, 2006, p. 12).

Ainda que possamos ter a sensação de que o processo identitário da construção do nosso “eu” é tão sólido que pode parecer linear, Hall (2011, p. 13) alerta que tais identidades apenas nos parecem monocromáticas, quando são na verdade uma aquarela de “ser” jogada em um mesmo recipiente em constante alteração (Hall, 2006, p. 13).

Assim como, para Hall (2006), as identidades são pluralizadas, para Amin Maalouf, em *As identidades assassinas* (1999), as identidades são múltiplas, podendo o sujeito incluir-se em pertenças religiosas, étnicas, nacionais, linguísticas, meios sociais, entre outras, simultaneamente. É claro que essas pertenças caracterizam grupos maiores, mas identidades mais limitadas como um bairro, uma profissão, um grupo de lazer, um gosto musical e assim por diante, também constituem pertenças dos sujeitos e alargam sua multiplicidade identitária, bem como sua transversalidade (Maalouf, 1999, p. 19).

O autor aponta que podemos passar por diversas épocas históricas e encontrar o imaginário de uma identidade única e estável, como demonstra ao fazer uma análise evolutiva dos sujeitos, mas que se nos aprofundarmos no olhar, encontraremos conflitos que nos provam que não há identidade que seja absoluta em tempo integral, mas sim que essas identidades são constantemente negociadas pelo meio que envolve o sujeito dentro de um tempo e espaço determinado (Maalouf, 1999, p. 21).

As pessoas são construídas/constroem identidades ramificadas e, nas palavras de Maalouf, são “complexas, únicas e insubstituíveis” (1999, p. 29). O autor completa afirmando que, por convenção, agrupamos os sujeitos em blocos identitários e com isso atribuímos a eles “crimes, actos coletivos, opiniões colectivas, <<os sérvios massacraram>>, <<os ingleses destruíram...>>, <<os judeus confiscaram...>>, <<os negros incendiaram...>>, <<os árabes recusaram...>>” (Maalouf, 1999, p. 30). Fazemos juízos de valor sobre os sujeitos em nome de uma identidade coletiva homogeneizante e essencializada, e tal juízo, muitas vezes, tem consequências violentas. É no processo de “naturalização” destas identidades (raciais, nacionais, religiosas, de género, etc.) ou da sua fixação que assenta a construção da diferença e do preconceito, ou seja, de hierarquias de poder.

São poucas as identidades, segundo Maalouf (1999, p. 31), que chegam ao mesmo tempo ao mundo que o sujeito, a construção/transformação do sujeito desenrola-se ao longo da vida, é múltipla e é contextual, ou seja, das múltiplas pertenças que cada sujeito possui, há

sempre uma ou outra que adquirirá maior relevância consoante o contexto, o que implica permanentes redefinições e deslocamentos. O autor utiliza a identidade de raça na Nigéria, pois para esses sujeitos, o ser negro não é a identidade que mais irá pulsar, mas sim o ser Ioruba, por exemplo. Assim como ser mulher em Cabul e Oslo não será a mesma experiência (Maalouf, 1999, p. 33). As identidades são rizomáticas e plurais, relações binárias como as de gênero e raça não funcionam como tijolos onde cada qual preenche um espaço, são líquidas e se entrecruzam a todo momento.

A complexidade do processo identitário não consiste somente no deslocamento constante das identidades, mas a quem cabe e serve a construção classificatória de forma hierárquica dessas identidades. As relações de poder que permeiam o meio social, cultural e político, bem como os discursos e as representações, colocam os sujeitos a seu favor e definem quais identidades serão dominadas e quais terão o controle das próprias definições de dominação.

As identidades funcionam, da forma que Hall (2006), ao fazer uso de Bhabha, caracteriza como um enclausuramento, uma classificação sujeita a mecanismos de poder: “So the 'unities ' which identities proclaim are, in fact, constructed within the play of power and exclusion, and are the result, not of a natural and inevitable or primordial totality but of the naturalized, over determined process of 'closure'” (Hall, 1996, p. 05).

Em relação à temporalidade das identidades, Hall (1996, p. 04) explana que as identidades não devem ser construídas no terreno do passado, do que somos e de onde viemos como se fosse um processo estático com fronteiras sólidas, mas sim com a visão do que podemos nos tornar, como um processo de constante transformação, que tem a ver com a ordem da hetero e da autorepresentação, no âmbito de discursos culturais que se modificam histórica e contextualmente:

[...] actually, identities are about questions of using the resources of history, language and culture in the process of becoming rather than being: not 'who we are' or 'where we came from', so much as what we might become, how we have been represented and how that bears on how we might represent ourselves (Hall, 1996, p. 04).

Para tanto, a busca do sujeito pela compreensão do processo identitário é a água que faz as rodas do moinho girarem, que utilizam o que está fluindo no rio e também da chuva que está por vir, é o que faz com que as identidades sigam sendo modificadas pelo meio e a modificarem o próprio meio em que estão inseridas.

Ainda que Hall (2006, p. 67) defenda que o passado não possa ser um definidor de identidades, ele alerta para que tenhamos em mente que as vozes do passado ecoam e continuarão a ecoar nas narrativas que estão por ser escritas e que o passado e a noção de origem são reescritos a partir das identidades presentes, em constante modificação. Hall segue afirmando que as identidades são nada mais do que os reflexos de como nos posicionamos e fomos posicionados no passado somado a tudo aquilo em que estamos nos transformando. Neste “jogo” da História, são determinantes as relações de poder. A identidade adquire o cariz de uma narrativa sempre reformulada:

Cultural identity, in this second sense, is a matter of 'becoming' as well as of 'being'. It belongs to the future as much as to the past. It is not something which already exists, transcending place, time, history and culture. Cultural identities come from somewhere, have histories. But, like everything which is historical, they undergo constant transformation. Far from being eternally fixed in some essentialised past, they are subject to the continuous 'play' of history, culture and power. Far from being grounded in a mere 'recovery' of the past, which is waiting to be found, and which, when found, will secure our sense of ourselves into eternity, identities are the names we give to the different ways we are positioned by, and position ourselves within, the narratives of the past (Hall, 1996, p. 225).

O processo de globalização dissolve fronteiras nacionais e integra comunidades em novas combinações de espaço-tempo, de acordo com Hall (2006, p. 17). A visão de sociedade como sistema sólido se desfez e é (des)construída pela compressão do espaço-tempo causado pela aceleração dos processos globais que fazem com quem os sujeitos percebam o encurtamento das distâncias e o imediatismo que deu cabo do tempo. Hall (2006, p. 67) define a globalização nestes termos: “A “globalização” se refere àqueles processos, atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado”. Para Hall (2006, p. 57), a globalização precisa ser pensada não só com um processo econômico, mas social, político e cultural.

Hall (2006, p. 14) considera que uma das causas da fragmentação das identidades e da mudança na modernidade tardia é o processo de globalização. O autor define a sociedade moderna como uma sociedade em constante mutação. “As sociedades modernas são, portanto, por definição, sociedades de mudança constante, rápida e permanente. Esta é a principal distinção entre as sociedades “tradicionais” e as sociedades “modernas” (Hal, 2006, p. 16).

É importante perceber este processo, de modo a podermos equacionar identidades migrantes, que acrescentam o próprio processo de deslocamento territorial e cultural às

transformações globais que sofre o meio que as envolve. Os migrantes são produtores e produtos da própria globalização.

José Manuel Mendes, no artigo “O desafio das identidades: uma reflexão teórica” (2002, p. 501), corrobora a concepção de globalização apresentada por Hall. O autor define a globalização como um processo ambíguo e muitas vezes contraditório que acontece no mesmo momento que surgem novas formas de localização. O autor faz a distinção entre “localismos globalizados” e “globalismos localizados”: o primeiro é verificável em países centrais e é caracterizado pela amplificação de aspectos locais no âmbito sócio-econômico e político ou cultural. O segundo é aplicado a países periféricos e é configurado pela aplicação local de práticas transnacionais. Para Mendes (2002, p. 501), é importante pluralizar a globalização e falar em globalizações, pois diferentes interações sociais culminam em diferentes processos de globalização. Sobre as práticas transnacionais de globalização, o autor afirma:

Assentam numa forma de poder caracterizada pelas trocas desiguais de identidades e de culturas, ele salienta, acertadamente, que uma economia e uma cultura cada vez mais desterritorializada só podem ter como resposta a reterritorialização, a redescoberta do sentido do lugar e da comunidade, das atividades produtivas de proximidade (Mendes, 2002, p. 502).

Além da pluralização do termo globalização proposto por Mendes (2002), é preciso termos em mente o apontamento de Hall (2011, p. 68) de que a globalização não é um processo recente, pois o capitalismo desde seu surgimento fez parte de uma economia mundializada e não permitiria que fronteiras nacionais fossem estabelecidas e barrassem seu avanço. Como consequência desse processo, Hall descreve a desintegração das identidades nacionais, substituídas quer por identidades transnacionais, quer pelo inverso: as identidades locais estão sendo reforçadas. Ao mesmo tempo que identidades nacionais estão sendo deslocadas, outras identidades híbridas tomaram seu lugar.

É importante salientar que as consequências e os efeitos do processo de globalização não são lineares, mas sim conflituosos e muitas vezes parecem ir de encontro uns aos outros. Hall (2011, p. 51) aborda as noções de “tradução” e “tradição”, sendo “tradição” o fechamento de comunidades em identidades construídas como originárias e acontece quando comunidades diaspóricas se sentem ameaçadas. A noção de tradução é o processo de negociação de identidades desterritorializadas, migrantes ou comunidades diaspóricas. A construção dessas identidades pluralizadas na modernidade tardia são a consequência do desacomodar da tradição proporcionado por um processo constante de tradução cultural sofrida por sujeitos migrantes.

Essa desintegração das identidades nacionais proposta por Hall (2006) vai ao encontro da definição de identidade enquanto processo fluido por Sigmund Bauman, em *Modernidade Líquida* (2000, p. 57), que representa uma identidade que não pode ser moldada e definida, uma identidade que toma as formas dos espaços em que é derramada e se adapta a cada novo recipiente e pode ser alterada pelas mais sutis interferências, suscetíveis a mudança. A fluidez produzida pela globalização configura identidades efêmeras (Bauman, 2000, p. 57).

As identidades da modernidade tardia são fluidas, transbordaram o sujeito e não podem ser contidas por muito tempo, segundo Bauman (2000, p. 8). Para as identidades líquidas, o tempo é crucial, as identidades chegam numa velocidade maior do que são descartadas. Enquanto líquidas, vazam por todas as brechas encontradas, engolem os obstáculos que as tentam parar (Bauman, 2000, p. 8).

Na modernidade tardia, tempo e espaço foram (re)configurados, o que outrora era interligado não mais corresponde. Bauman (2000, p. 128) aponta para a equivalência de “longe” e “tarde”, assim como “perto” e “cedo” que eram correspondentes, pois o tempo era o correspondente necessário para percorrer o espaço e espaço era aquilo que poderia ser percorrido em determinado tempo (Bauman, 2000, p. 128). O que antes tinha maior valor, a conquista de espaço, é agora insignificante, o espaço não é mais determinante, o que era “longe” e “tarde” tornou-se instantâneo, “o espaço pode ser atravessado, literalmente, em ‘tempo nenhum’”. Conecta-se a diferença entre “longe” e “aqui”, o espaço não impões mais limites à nação e seus efeitos contam com pouco ou não chegam a contar (Bauman, 2000, p. 136).

Bauman (2000, p. 8) atenta para a falsa ideia de leveza que o líquido passa, em oposição ao sólido. As identidades líquidas podem pesar mais que as sólidas, pois o acúmulo de líquido encharca o sujeito com as possibilidades e tentações diversas de novas identidades (Bauman, 2000, p. 8). A sensação de leveza é atribuída por Bauman (2000, p. 8) à “mobilidade e inconstância”, pois o sujeito da modernidade tardia reconfigurou a temporalidade através do imediatismo que a globalização proporcionou, o que cria a sensação de leveza associada a rapidez. A fluidez das identidades da modernidade tardia proporciona uma constante troca de identidades, os sujeitos consomem e são consumidos pelas identidades à medida que vestem uma nova roupagem (Bauman, 2000, p. 98).

O fluxo cultural referido por Hall (2011, p. 74) criou um “super-mercado” cultural ao serviço do consumismo, características culturais de diversos locais podem ser encontradas em prateleiras ao redor do mundo, prontas para consumo. Essa antropofagia cultural desencadeou a apropriação cultural desenfreada de elementos simbólicos de culturas marginalizadas, símbolos religiosos e de resistência como o turbante se resumem a produtos de consumo no

grande mercado cultural da globalização. A mercantilização das culturas periféricas proporciona uma feira cultural em grandes metrópoles ocidentais que vendem a imagem do “Outro” de forma exótica e fetichizada (Hall, 2006, p. 80). Esses locais servem como “escapes do mundo desenvolvido”, são consumidos num processo de fantasia do “intocado” pelo processo globalizante.

Essa visão autocentrada de que as sociedades periféricas permanecem alheias a globalização e não “consomem” outras culturas é deturpada. Ainda que de forma desigual, essas sociedades sentem os efeitos do mundo globalizado, como constatava José Manuel Mendes, no artigo comentado acima: “Entretanto, as evidências sugerem que a globalização está tendo efeitos em toda parte, incluído o Ocidente, e a ‘periferia’ também está vivendo seu efeito pluralizador, embora num ritmo mais lento e desigual” (Hall, 2006, p. 80). O consumismo global é atrativo para as sociedades periféricas que passam por situações de fome, conflitos políticos e instabilidade governamental. O deslocamento dessas pessoas da periferia para o centro gerou uma migração em massa, facilitada pela compressão espaço-tempo, para o ocidente.

As sociedades ocidentais consomem o “diferente”, mas em retorno também são consumidas pelas sociedades periféricas. Essa troca, ainda que desequilibrada, em detrimento das relações de poder ocidentalizadas, resulta em identidades nacionais múltiplas: “Esta formação de ‘enclaves’ étnicos minoritários, no interior dos estados-nação do Ocidente levou a uma ‘pluralização’ de culturas nacionais e de identidades nacionais” (Hall, 2006, p. 82). Segundo Hall, é provável que a proliferação de novas posições identitárias reforce identidades locais e/ou estimule o surgimento de novas identidades culturais.

Hall (2011, p. 37) aponta para a importância de pensar a cultura dentro dos processos globalizantes. Para o autor, a globalização cultural é desterritorializante, a cultura não possui mais uma conexão sólida e consistente com o lugar, ainda que a cultura tenha um lugar, definir o seu local de origem não é fácil. As identidades diaspóricas formam a cultura através de um processo quase que autônomo, para tanto pretendo no capítulo seguinte explorar como se formam as identidades no processo diaspórico.

2.1 A identidades e diáspora

*Tem dias que a gente se sente como quem partiu
ou morreu a gente estancou de repente ou foi o
mundo então que cresceu*

(Chico Buarque)

Como se viu acima, o construto identitário que Hall (2003, p. 33) chama de um local de passagem, assim como a cultura, não é estático e definitivo: as identidades são transformadas e (re)apropriadas à medida que o sujeito é interpelado pelo meio. Este processo acentua-se quando há deslocamento territorial dos sujeitos e o atravessamento de diversos meios culturais e sociais, com conseqüente reconfiguração das relações de pertença, das narrativas identitárias e das suas espacialidades e temporalidades.

Para William Safran (1997, p. 83), em “Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return”, a diáspora teve um significado bem delimitado, a saída dos Judeus de sua terra natal e a sua dispersão em inúmeras nações e, com isso, as opressões sofridas por esse povo proveniente dessa dispersão em terras às quais não pertenciam originalmente. O autor defende que uma visão limitada e direcionada a apenas um acontecimento não pode ser utilizada para um conceito tão abrangente quanto a diáspora.

O conceito de diáspora atual é utilizado para diversas categorias de pessoas. Safran (1997, p. 83) elenca algumas delas, como os expatriados, os expulsos, os exilados, os refugiados políticos, os imigrantes e as minorias étnicas e raciais. O autor defende que uma concepção de diáspora como a saída de pessoas de sua terra natal é muito simplista e elenca algumas características partilhadas por sujeitos diaspóricos: a primeira se refere a dispersão desses sujeitos, ou de seus antepassados, de um local original para mais de um local estrangeiro. A segunda se refere a memória, tradição e mitos que liguem esses sujeitos às terras de origem de seus antepassados. A terceira é sobre a sensação de pertença desses indivíduos, que não se sentem parte do novo local no qual estão inseridos. A quarta é definida pela idealização do local de origem como verdadeira identidade e cultura e a esperança de que seus descendentes irão retornar ao destino original quando possível. A quinta é sobre a sensação de comprometimento com a segurança e restauração de sua terra natal. A sexta e última é a ligação pessoal ou vicária com a terra natal de alguma forma (Safran, 1997, p. 84).

Safran (1997, p. 89) aponta que, na atualidade, as comunidades negras dos Estados Unidos têm sido pensadas enquanto diaspóricas, pois os sujeitos pertencentes a elas foram vitimizados pelo imperialismo ao serem forçosamente retirados de suas terras natais enquanto escravos e alocados nas terras receptoras de forma subjugada. Os afro-americanos são enquadrados em diversos dos aspectos supracitados de Safran (1997), dentre eles a conexão com mitos e tradições de um local original, ainda que essa ideia não seja mais clara e delineada para que possa ser preservada, e, portanto, é transformada em solidariedade com demandas africanas:

For these reasons, American blacks attempting to maintain—and rationalize—their ethnoracial distinctiveness (and their status as a diaspora) have seen the need to create a culture that is different from that of the majority; however, some elements of that culture, such as "Black English," have low prestige and impede social mobility, whereas others, such as "Black Islam," have been artificial grafts lacking a convincing connection with black experience. (To some extent, "Black English" is comparable to Yiddish, which, as the idiom of a closed and impoverished society, was held in low esteem—on the one hand by those who favored Hebrew because it was the language of the homeland focus, and on the other hand by those who had adjusted to an "improved" diaspora and who favored the language of the host society.) Since a specific homeland cannot be restored to American blacks, their homeland myth is translated into solidarity with African liberation struggles and the support of a variety of the aspirations of the sub-Saharan black states, including the fight against apartheid in South Africa and demands for increased economic aid to African nations. It is further translated into a general support of the Third World (Safran, 1997, p. 87).

As questões diaspóricas transcendem aspectos de pureza étnica, genética e emocional, segundo Safran (1997, p. 94). Questões como a religião podem formar laços que fazem com o sujeito veja seu local de origem sem ter nascido nele, o sentimento de pertença não é ligado apenas a marcação territorial. O autor traz como exemplo os franceses e os italianos estalinistas que percebiam sua terra de origem como Moscou e atribui essa sensação a uma diáspora ideológica. A questão linguística pode ser um formador de identidade diaspórica: o autor aborda a questão dos Catalães de Perpilhão que, ainda que franceses, podem ter Barcelona como sua terra natal linguística.

A formação das identidades dos sujeitos da diáspora não pertence ao local de origem, como mostra Safran (1997), mas mora no processo de passagem e transgressão, o local de (re)construção dos sentidos está no que Hall (2003) chama de um não-lugar. Assim, para o conceito de diáspora, é preciso ter a compreensão de que não se trata de um conceito binário que parte de um local de saída somado ao destino de chegada do sujeito migratório, mas sim do trajeto sem linha final que é a construção de identidade:

O conceito fechado de diáspora se apoia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um "Outro" e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural caribenha requerem a noção derridiana de *differance*— uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim. A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial à cultura. Mas num movimento profundamente contra-intuitivo, a linguística moderna pós-saussuriana insiste que o significado não pode ser fixado definitivamente. Sempre há o "deslize" inevitável do significado na semiose aberta de uma cultura, enquanto aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado. A fantasia de um significado final continua assombrada pela "falta" ou "excesso", mas nunca é apreensível na plenitude de sua presença a si mesma (Hall, 2003, p. 33).

Na medida em que o mundo não se organiza de forma binária, as relações colonizador-colonizado e o pós-colonial são também um terreno complexo de identidades em deslocamento. De acordo com Hall (2003, p. 113), a colonização não pode ser pensada apenas na relação entre colonizador e colonizado, mas é preciso entender como as relações de poder deste tipo, dentre outras, são deslocadas e descentradas. A colonização transformou suas colônias em culturas diaspóricas, não apenas as sociedades de metrópoles imperiais (Hall, 2003, p. 114).

A colonização reconfigurou o terreno de tal maneira que, desde então, a própria idéia de um mundo composto por identidades isoladas, por culturas e economias separadas e autossuficientes tem tido que ceder a uma variedade de paradigmas destinados a captar essas formas distintas e afins de relacionamento, interconexão e descontinuidade (Hall, 2003, p. 117).

É preciso considerar que o processo diaspórico consiste não somente no deslocamento espacial dos sujeitos, mas na pluralidade de identidades e na constante autoavaliação e renovação das mesmas. As identidades diaspóricas são híbridas e fluidas, se alimentam de diferentes culturas e pertencas e da própria transformação constante do sujeito:

The diaspora experience as I intend it here is defined, not by essence or purity, but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of 'identity' which lives with and through, not despite, difference; by hybridity. Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference (Hall, 1994, p. 235).

A transição dos sujeitos diaspóricos faz com que esses sejam confrontados com concepções díspares de identidades quando deslocados para espaços diferentes, como a raça que, por ser culturalmente marcada, é alterada na medida em que o sujeito é interpelado por uma nova configuração espaciotemporal. Sobre raça e diáspora, Paul Gilroy define em seu texto *The Black Atlantic* (1993) que a diáspora nos possibilita não uma visão racial, mas uma visão geopolítica e geocultural de vida que, segundo o autor, é consequência da interação de sistemas comunicativos incorporados e transcendidos por ela.

Gilroy (1993) apresenta uma perspectiva antiessencialista das culturas e das identidades negras no Atlântico. Para o autor, as identidades negras não podem ser dissociadas da vivência da escravidão e nem de suas consequências, herdadas por aqueles que experimentam a raça. Para que possamos compreender a diáspora negra, Gilroy (1993) aponta para a problemática de uma herança intelectual Euro-Americana que ainda é refletida na forma como a nacionalidade

é pensada no discurso político negro, pois influencia a perpetuação de um discurso que pugna por uma identidade autêntica natural e estável.

A ideia de um nacionalismo negro é, para o autor, utilizada de forma solta e generalista, tanto para os que acreditam na sua existência quanto por aqueles que a negam. Essa generalização não é exclusiva do nacionalismo negro, se estende a uma concepção de cultura que pensa as lutas políticas de forma geral como construídas de forma que automaticamente expressem todas as diferenças nacionais e étnicas nas quais são articuladas, de forma a pensar as lutas de minorias como a luta de todos, quando nem sempre essas lutas contemplem todos os que se enquadram em um conceito de subjugação. Gilroy (1993) aponta que essa superintegração cultural e étnica, que é muito utilizada nos dias de hoje, é perigosa, pois subestima o desenvolvimento de uma ideologia política. Para o autor, o projeto político crítico construído dos navios negreiros até a cidadania pode ser colocado em risco por uma conflituosa relação entre duas visões diferentes, uma perspectiva essencialista e outra pluralista.

A visão essencialista, para Gilroy (1993), foi caracterizada por um pan-africanismo arcaico que não impera atualmente. A forma mais recente de afrocentricidade, de acordo com o autor, ainda não se mostrou capaz de identificar onde se encontra exatamente a essência que ele define como altamente apreciada e obstinadamente evasiva de uma sensibilidade negra. Como exemplo da visão essencialista, Gilroy (1993) aponta os artistas negros e a atribuição a eles dada de líderes em potencial que trarão a verdadeira natureza da negritude de volta a vida da comunidade negra, uma essência arrancada através do exílio. O artista é visto como responsável por (re)colocar a comunidade de volta no caminho certo ao trazer as raízes de volta para suas vidas.

A perspectiva pluralista percebe a negritude de forma ampla e complexa, contempla particularidades como classe, gênero e sexualidade, consciência política, entre outros. Essa visão rejeita uma noção generalista da comunidade negra, bem como os que advogam por essa causa através de uma perspectiva individual: “There is no unitary idea of black community here and the authoritarian tendencies of those who would ‘police’ black cultural expression in the name of their own particular history or priorities are rightly repudiated” (Gilroy, 1993, p. 492). Gilroy alerta que essa perspectiva deixa o essencialismo de lado e considera a raça uma construção social e cultural na tentativa de compensar a fragilidade da perspectiva anteriormente mencionada, mas não é suficiente para deslocar as formas de poder e subordinação raciais (Gilroy, 1993, p. 492). Esse conflito surgiu primeiramente em debates que se preocupavam com a estética negra e sua produção cultural, mas Gilroy atenta que essas

perspectivas servem de base para compreendermos os conflitos culturais e intelectuais da diáspora africana.

Paul Gilroy aborda a forma como as estruturas transnacionais que surgem com a modernidade resultam em um mundo globalizado e transcultural. Para o autor, essa configuração proporcionou a construção de uma cultura sem fronteiras e definições, não pode resumir-se a ser apenas africana, afro-americana, caribenha, todas elas se entrecruzam e formam a cultura do Atlântico Negro, uma cultura que impossibilita a definição de fronteiras, sejam elas étnicas ou nacionais. Para Gilroy (1993, p. 25), a diáspora desconstrói a capacidade das fronteiras territoriais como definidoras identitárias, o autor rejeita a noção de uma identidade pura, autêntica e natural.

2.2 Raça e racismo

Assim como Gilroy (1993), no texto acima mencionado, aponta que uma perspectiva pluralista não deu conta dos deslocamentos das relações de poder relativamente a uma diáspora negra múltipla e complexa, em *A Crítica da Razão Negra*, Achille Mbembe (2014, p. 64) defende que não é suficiente afirmar que raça não tem nada de inato ou essência que a comprove, mas sim que é preciso ressaltar seu papel enquanto um mecanismo de dominação no âmbito de relações de poder e seu conceito não fixo ou estável: “[...] o adorno móvel de um processo de poder eterno, de incessantes transações que a modificam, substituem, fazendo vacilar o seu conteúdo; ou, ainda, que, não tendo entranhas, uma vez que não têm interior, a raça consiste simplesmente nas práticas que a constituem enquanto tal” (Mbembe, 2014, p. 65). É preciso, pois, entender como funcionam as práticas que continuam a materializar a raça como mecanismo de dominação e a configurá-la como identidade que confina.

Mbembe (2014, p. 11) atribui à redução dos corpos dos sujeitos à cor da pele, imposta pelos euro-americanos aos negros, ao que Frantz Fanon (1983), em *Peles Negras Máscaras Brancas*, define como “chama de loucura codificada”. Para Mbembe (2014, p. 11), a raça tem sido protagonista de catástrofes violentas e sanguinárias na história da humanidade. Segundo o autor, alguns dos momentos que contam as histórias dessas ‘carnificinas’ são a mercantilização de homens e mulheres negros levados da África pelo Atlântico, passando a condição desses sujeitos a objetos (Mbembe, 2014, p. 11). A ‘coisificação’ desses sujeitos/mercadorias ocorre através de um processo que impõe a cultura do dominador, mas não permite a ela pertencer. (Mbembe, 2014, p. 12). Outro momento ocorre, em detrimento do acesso a escrita, pela articulação de uma linguagem própria desses então escravos “reivindicando o estatuto de

sujeitos completos do mundo vivo” (Mbembe, 2014, p. 12). Alguns dos acontecimentos que marcam essa transformação são a luta pelos direitos civis nos EUA e o fim do Apartheid na África do Sul no final do século XX.

Estes três acontecimentos históricos listados por Mbembe (2014, p. 139), a escravidão, a colonização e o apartheid, produzem três significados: o primeiro é a separação do sujeito de si mesmo, que consiste no não reconhecimento de si pelo próprio sujeito: “foi relegado para uma identidade alienada e quase inerte. Assim, em vez de ser ele mesmo (outro nome da tradição), como seria suposto viver, cresceu numa alteridade na qual o eu deixou de se reconhecer: o espetáculo da cisão e do desmembramento” (Mbembe, 2014, p. 139). Essa condição faz com que o sujeito veja um estranho em si e se reconheça na diferença imposta que o tornou o Outro. O segundo consiste na desapropriação, tanto material de ordem jurídico-econômica, como na “falsificação de si pelo outro” (Mbembe, 2014, p. 140). Por fim, a degradação, que implica a negação da civilidade e dignidade, a inferiorização através de práticas perversamente violentas (Mbembe, 2014, p. 140). A conclusão de Mbembe é que a escravidão, a colonização e o apartheid resultaram no “desejo do Negro de se-saber-a-si-mesmo no mundo (o movimento de autonomia)” (Mbembe, 2014, p. 140). Raça não consiste no essencialismo nem mora na percepção/imposição do Outro, raça não pertence ao mundo das percepções (Mbembe, 2010, p. 65). Para Mbembe (2014, p. 66), a raça e/ou o racismo providenciam máscaras (cf. Fanon), cobrem verdadeiros rostos humanos para colocar em seu lugar um imaginário, uma construção não real desse rosto para substituir o rosto humano que ali estava. Esse rosto fantasia é colocado para legitimar o negro enquanto não-humano e justificar as atrocidades do racismo:

A raça está por detrás da aparência e sob aquilo de que nos apercebemos. É também constituída pelo próprio acto de atribuição – esse meio pelo qual certas formas de infra-vida são produzidas e institucionalizadas, a indiferença e o abandono, justificados, a parte humana do Outro, violada, velada ou ocultada, e certas formas de enclausuramento, ou mesmo de condenação à morte, tornadas aceitáveis. Abordando o racismo em particular e a sua inscrição nos mecanismos do Estado e do poder, Michel Foucault dizia, a este respeito, que qualquer moderno funcionamento do Estado, «a determinado momento, a um certo limite e e certas condições passaria pelo racismo». A raça, o racismo, explicava ele, «é a condição de aceitabilidade da condenação à morte numa sociedade de normalização». E conclui: «a função assassina do Estado só pode ser garantida, funcionando o Estado no modo do biopoder, através do racismo» (Mbembe, 2014, p. 67).

A construção do Outro é feita a partir da exclusão, a não pertença o define a partir da diferença instituída pelo dominador. No que concerne a raça, a definição do negro é criada a

partir do branco: “For not only must the black man be black; he must be black in relation to the white man” (Fanon, 1983, p. 257).

Fanon, em *Peles Negras, Máscaras Brancas* (1983, p. 257), aponta que um negro, antes mesmo de ser homem, é um homem negro, sua raça o define antes mesmo de sua chegada e, com ela, os seus estereótipos: “The evidence was there, unalterable. My blackness was there, dark and unarguable. And it tormented me, pursued me, disturbed me, angered me. Negroes are savages, brutes, illiterates” (Fanon, 1983, p. 261). A raça aprisiona os indivíduos em um mesmo lote, nega sua individualidade e subjetividade, o ser negro é o que os define e, para tanto, as atitudes de um negro carregam o peso de um conjunto de sujeitos, os acertos são de um negro em específico, os erros pertencem à raça e fecham as portas para qualquer outro que pudesse vir a segui-lo:

It was always the Negro teacher, the Negro doctor; brittle as I was becoming, I shivered at the slightest pretext. I knew, for instance, that if the physician made a mistake it would be the end of him and of all those who came after him. What could one expect, after all, from a Negro physician? As long as everything went well, he was praised to the skies, but look out, no nonsense, under any conditions! The black physician can never be sure how close he is to disgrace (Fanon, 1983, p. 261)

A imposição da raça não é um processo pacífico ou passivo, Mbembe (2014, p. 67) atribui a separação entre a essência e a silhueta desses sujeitos bem como a incorporação dessa vivência separada e não-real, a infelicidade do sujeito em performar o que não reflete seu “ser”: “A cena racial é um processo de estigmatização sistemática” (Mbembe, 2014, p. 67).

A invocação da raça pelo oprimido é a representação de um desejo de pertença, uma busca pela origem no passado para traçar o futuro, de trazer sua história para a mão de quem a vive, um desejo de comunidade (Mbembe, 2014, p. 67). O clamor pela raça, segundo o autor, parte de um sentimento de perda, do vazio daquilo que foi arrancado através de um processo de escravatura. Aos escravos negros foi negado o parentesco, de forma judicial também a pertença social foi revogada. Essa negação culminou em um apelo pela raça, para a construção de uma comunidade com vínculos, um local de proveniência, retorno e também destino, um espaço de fortalecimento e resistência – ou seja, uma ideia de comunidade diaspórica:

[...] exprime a vontade dos escravos e colonizados de acabarem com a resignação, de se unirem; de se auto-recriarem, enquanto comunidade livre e soberana, de preferência através do seu trabalho e das suas obras; ou ainda de se apoderarem da sua própria origem, da sua própria certeza e do seu próprio destino no mundo. Podemos, portanto, dizer que a invocação da raça nasce de um sentimento de perda; da ideia segundo a qual a comunidade foi cindida, que está ameaçada de extermínio, e que é imperioso voltar a fundá-la, restituindo-lhe uma linha de continuidade para além do tempo, do espaço e da deslocação. Deste ponto de vista, o apelo à raça

(destino da atribuição de raça) é uma maneira de fazer reviver o corpo imolado, amortalhado e privado dos laços de sangue e território, das instituições, ritos e símbolos que o tornam precisamente um corpo vivo. Ao longo do século XIX e do início XX em particular, o apelo à raça vai inscrever-se, nesse sentido, no discurso negro (Mbembe, 2014, p. 67).

Sobre a noção de resistência como construção de uma comunidade diaspórica proposta acima por Mbembe (2014), Paul Gilroy, em seu artigo “It ain't where you're from, it's where you're at... The dialectics of diasporic identification” (1991), questiona a forma como compreendemos resistência. Para o autor, a recente história política, enquanto sujeitos inseridos mas não necessariamente pertencentes ao mundo ocidental, consiste em um processo de organização política transcultural e, por isso, é preciso refletirmos de forma cautelosa sobre resistência. A que se está resistindo e o que implica esse processo de resistência, se é em relação à escravidão, ao capitalismo, ao terror racial, ao etnocentrismo, entre tantos outros e de que forma uma história pluralizada da resistência diaspórica deve ser pensada por aqueles que vivenciaram as consequências de uma dominação racial.

A invocação da raça pode ser lida enquanto resistência, mas também pode surgir como proteção, “instinto de sobrevivência e de preservação” (Mbembe, 2014, p. 68). A comunidade racial, a partir dessa visão, é o local de proteção/preservação. Seja na linha de frente ou nas trincheiras, a comunidade racial é a comunidade que devolve o sentimento de pertença que fora tomado dos negros, a comunidade dos que foram invisibilizados, deturpados, a quem foi negada a terra de origem, mas também a própria condição de humanos, dos que foram aprisionados nas máscaras brancas e de ferro.

Em todo o caso, no entanto, a comunidade racial é uma comunidade fundada na recordação de uma perda – a comunidade dos sem país. É uma «comunidade de perda», no sentido em que, ao falar da comunidade em geral, Jean-Luc Nancy afirmava que esta seria indissociável da morte, uma vez que é justamente pela morte que a comunidade se revela (Mbembe, 2014, p. 69).

Apesar de não real, ou seja, não biológica, a raça existe, ainda que não destas formas. A construção de um ideal de raça enquanto controle/dominação continua a espalhar efeitos de mutilação de forma perversa e manchada de sangue (Mbembe, 2014, p. 70).

Mbembe (2014, p. 256) atenta para necessidade de revisar termos que reforçam as relações de poder e perpetuam estereótipos, como a categoria Negro: antes mesmo de ser pensada enquanto categoria, é um nome e, como nome, serve para classificar e designar algo, bem como sua condição. Mbembe (2014, p. 256) atribui ao nome uma densidade e uma espessura, podendo ambos desencadear reações e sensações de pesos diversos. Enquanto

palavra que é, segundo o autor, pode ofender ou magoar tanto em seu significado como na situação em que é aplicada. Para Mbembe (2014, p. 256), um nome só persiste em existir se percebido pelo que transporta e/ou quando o que o carrega sente seu peso. No caso do nome Negro, ambos existem e resistem. A nomenclatura Negro é historicamente utilizada no intento de objetificar/mercantilizar, de dominar/castrar, rejeitar/perceber enquanto alteridade, desumanizar/animalizar (Mbembe, 2014, p. 257).

Enquanto cor, o nome Negro representa o vazio, a escuridão, o invisível, que não pode ser visto ou tão pouco ver-se a si. As duas perspectivas que refletem as lentes coloristas são a sua condição genética, irreversível e perceptível em um primeiro impacto. Fanon (1983, p. 127), sobre a cor, revela que ao adentrar um mundo acostumado a caminhar pela sombra, percebe-se “fixado”, não apenas um homem, mas um homem negro acusado olhares brancos. A cor negra inexistente, a não ser pelas relações de poder/dominação que a mantém enquanto alteridade em comparação com as outras cores (Mbembe, 2014, p. 258).

Aliás, o nome «Negro» tem a ver com uma relação de submissão. No fundo, só existe «Negro» em relação a um «senhor». O «senhor» possui o seu «negro». E o «negro» pertence ao seu «senhor». Todo o negro recebe a forma do seu mestre. O mestre dá forma ao seu negro, e este ganha essa forma através da destruição e da explosão da sua forma anterior. Fora desta dialéctica da posse, da pertença e plástica, não existe «negro» enquanto tal. Toda a submissão desenvolvida implica constantemente esta relação de propriedade e de apropriação e de pertença a outro que não a si mesmo (Mbembe, 2014, p. 258).

A relação do Negro e da África permeia a história de ambos. Segundo Mbembe (2014, p. 75), ainda que afirmemos que nem todo o africano é Negro, se algum corpo representa a África, este corpo é Negro (Mbembe, 2014, p. 75). Como afirma Fanon (1983, p. 124): “Queria ser homem, apenas homem. Alguns me ligavam aos meus antepassados, escravizados, linchados: decidi assumi-lo”. O termo África é utilizado, por muitas vezes, indiscriminadamente. Mbembe (2014, p. 92) apresenta o termo através de definições geográficas, climáticas e físicas, como um continente, assim percebido pelos que experimentam este espaço de dentro.

Para a modernidade, o termo África representa sociedades impotentes, corruptas e desorganizadas com as quais não é possível identificação, pois consiste no selvagem, no não-humano (Mbembe, 2014, p. 94). A ambiguidade do termo se dá na ausência do comprometimento com o verdadeiro e o falso do significado que corresponda a um significante. No que tange ao termo África, não é necessário que haja equivalência no real, a utilização

indiscriminada do termo se exime de responsabilidade. O autor afirma que o termo África clama pela crítica da própria linguagem que a (não) define:

A dimensão polémica do termo decorrerá, em seguida, do facto de este nome ser, fundamentalmente, uma forma de vida que escapa, *strictu sensu*, ao critério do verdadeiro e do falso. Verdadeiro, diz Gilles Deleuze, «significa que uma designação é efetivamente preenchida pelo estado das coisas [...]. Falso significa que a designação não se encontra preenchida, seja por um defeito das imagens selecionadas, seja pela impossibilidade radical de produzir uma imagem associável às palavras». Quando se trata do termo «África», tudo parte efetivamente da extraordinária dificuldade em produzir uma verdadeira imagem associada a uma, também verdadeira, palavra. Pois, na verdade, é pouco relevante o sujeito que fala ou que se exprime. Sempre que se trata de África, é indiferente que haja correspondência entre palavras, imagens e a coisa, não é necessário que o nome tenha um correspondente ou que a coisa responda a seu nome. Aliás, a qualquer momento, a coisa pode perder o seu nome, e o nome a sua coisa, sem que isso acarrete qualquer consequência no próprio enunciado, no que é dito e no que é produzido, em quem o diz e o produz. Aqui apenas conta o poder do falso (Mbembe, 2014, p. 96).

Mbembe (2014, p. 96) explana que tanto a categoria África, quanto a categoria negro são ambivalentes devido ao que o autor denomina como “amor perverso” (Mbembe, 2014, p. 223). Aquilo que enoja e encanta, o que repele e atrai, o não lugar é também refúgio imaginário de um local de pureza, mítico e fantástico:

A alma do Branco estava corrompida e, como me dizia um amigo que ensinou nos Estados Unidos: «Para os Brancos os pretos constituem de algum modo a garantia da humanidade. Quando os Brancos se sentem demasiado mecanizados, viram-se para os homens de cor e pedem-lhes um pouco de alimento humano.» Eu era enfim reconhecido, já não era um nada (Fanon, 1983, p. 141).

Sobre as relações de poder que constroem a raça e definem as categorias África e Negro utilizadas por Mbembe (2014), recorro ao conceito de poder do autor David Theo Goldberg, em seu artigo “Racial Knowledge” (2000, p. 154), que define o poder como algo exercido epistemologicamente de duas maneiras, nomeação e avaliação. A nomeação consiste em reconhecer a existência ou negá-la e, após definida será mantida. O propósito de nomear é definir o Outro e aprisioná-lo nessa condição, sem autonomia ou autoridade sobre si, é manter o controle do poder e a dominação sobre o Outro, assim como corrobora Mbembe (2014), a definição do Outro tem o propósito de excluir. Para Goldberg (2000, p. 154), esse controle sobre o Outro define o que é ideal para ele em termos existenciais, políticos, económicos e culturais. Uma ciência social racializada constrói um imaginário messiânico de salvação do Outro de sua própria natureza não civilizada, irá prover a luz em um caminho de escuridão, mostrar o caminho aos que estão perdidos no âmbito da selvageria.

O autor descreve espaços que, atribuídos a esse Outro, servem como laboratório de observação e delimitação: “The spaces of the Other – the colonies, plantations, reservations, puppet governments and client states, the villages and townships, or the prisons, ganglands, ghettos, and crowded inner cities” (Goldberg, 2000, p. 155). Áreas como a literatura, arte e linguagem, segundo o autor, são objetificadas e analisadas não pelo seu real propósito, mas sim como objetos de análise do Outro, não como cultura, mas como uma forma primitiva de expressão.

A construção do conhecimento sobre o Outro é solidificada no imaginário social e torna-se uma verdade inalterável, conceitos racializados dos sujeitos são apreendidos como naturalizados e universalmente verificáveis. O silenciamento e a negação da subjetividade do Outro funcionam como manutenção do controle político e epistemológico desse Outro racializado (Goldberg, 2000, p. 156). Sobre a construção do conhecimento racializado a serviço do Estado, o autor afirma:

Racialized knowledge in the nineteenth and twentieth centuries has been no exception: witness phrenology, the measurement and weighing of skulls, IQ testing, and crime statistics. Implicit in these remarks is a hint of the relation between formally produced racialized knowledge, especially at the hands of social science, and the State. Etienne Balibar insists that the relationship to the Other at the heart of modern racism is necessarily mediated by State intervention. One of the basic modes this intervention assumes is concern over production of racialized knowledge. State conceptual mediation is as old as the category of race itself. But state mediation basically reinvents RACIAL KNOWLEDGE itself with each of the major conceptual developments in racialized thinking: with polygenism and the colonial encounter, with social Darwinism and eugenics, with IQ testing, and, as we saw, with race relations analysis. We should pursue the conceptual relations between racialized social science and the State a little further (Goldberg, 2000, p. 157).

Para Goldberg (2000, p. 171), mulheres brancas de classe-média e da classe trabalhadora e os negros, ainda que não na mesma intensidade, são representados enquanto o Outro em comparação ao homem branco de classe-média, enquanto a intersecção (cf. infra) de identidades que unem gênero e raça para as mulheres negras as posicionam como o Outro em ambas as opressões. Sobre a construção do Outro enquanto aparato de poder atrelado ao gênero, o capítulo seguinte explana como essa categoria é construída.

2.3 Gênero

A identidade de gênero, assim como a de raça, não é inata, mas sim uma construção social e histórica que define papéis a serem desempenhados por diferentes pessoas de acordo com

a classificação sexual que a sociedade atribui aos seus corpos biológicos e, em uma sociedade patriarcal, que distingue apenas dois sexos, aloca as mulheres em uma condição subjugada em relação aos homens.

Simone de Beauvoir (2009, p. 13), na obra *O Segundo Sexo*, publicada em 1949, afirma que é senso comum a existência de fêmeas na humanidade em quantidade significativa, entretanto a ideia de que a feminilidade corre risco ou de que algumas mulheres estão perdidas por não desempenharem os papéis delas esperados permeia o imaginário social. A autora afirma que, a partir dessa perspectiva, nem todo o ser do sexo feminino é “mulher”. O modelo de feminilidade nunca foi definido, ainda que muitas mulheres se esforcem para seguir essa ideia vaga e limitadora (Beauvoir, 2009, p. 14).

Para a filósofa francesa, os construtos antes fixos que determinavam as condições que marcaram o ser mulher, judeu ou negro perderam sua credibilidade, porque nunca foram reais, e alerta que negar essas noções não é negar que as identidades mulher, negro ou judeu existam (Beauvoir, 2009, p. 14), tal como se viu acima relativamente à condição negra.

Segundo Beauvoir, a mulher é afirmada na diferença com o homem, sua definição depende da existência masculina para ser validada, enquanto o contrário não acontece, um homem é um homem por si só, não depende dessa oposição binária para ser verificável a sua existência: “O homem é o Sujeito; ela é o Outro” (Beauvoir, 2009, p. 14). Trata-se da condição do Outro, que menciono no capítulo anterior como aparato de poder para dividir a raça e colocar o negro, assim como a mulher, como existindo apenas enquanto reflexo de um Sujeito, o homem branco.

Nenhum sujeito se define imediata e espontaneamente como o inessencial; não é o Outro que define o Um; ele é posto pelo outro como Um definindo-se como Um. Mas para que o Outro não se transforme no Um é preciso que se sujeite a esse ponto de vista alheio (Beauvoir, 2009, p. 18).

Para a autora, algumas classes subjugadas também constroem “outros”: para os negros, a burguesia branca é o outro em oposição a um “nós” e isso inclui as mulheres brancas que, mesmo subjugadas pelo mesmo homem branco, podem aliar-se a ele e subjugarem os negros. As mulheres reforçam a condição de Outra e assimilam essa condição, não se referem enquanto nós, mas enquanto “as mulheres”, como definidas pelos homens, mantêm-se sempre na condição de Outro (Beauvoir, 2009, p. 18).

A definição de mulher é atrelada pelo homem como fêmea, e, para Beauvoir (2009, p. 35), esta designação pode soar como ofensa, enquanto a palavra macho celebra sua condição.

Para a autora, o insulto da palavra fêmea não ocorre pela sua condição de Natureza, mas porque limita a mulher em seu sexo, sufoca e aprisiona sua identidade.

Beauvoir (2009, p. 87) utiliza a teoria do materialismo histórico, na qual não pretendo me deter, mas é necessária uma explanação para compreendermos a visão da humanidade, não apenas como espécie animal, mas como realidade histórica. Essa concepção não estática de humanidade nos conduz para uma visão da mulher mais abrangente do que a noção de um organismo sexuado e definido pela biologia, a uma percepção feita através de sua condição econômica e social. A concepção de gênero sofreu diversas alterações ao longo da história, Beauvoir explana sobre o assunto:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um *Outro* (Beauvoir, 2009, p. 361).

Para pensarmos gênero, é preciso que seja colocada em pauta a diferenciação entre sexo e gênero, que sugere uma descontinuidade entre corpos sexualizados e gêneros culturalmente construídos. Contudo, o posicionamento de Judith Butler em *Gender Trouble: Feminism and the Subversion Of Identity* (2009) defende a desconstrução de uma materialidade indiscutível do sexo que o afasta de qualquer questionamento, bem como a desconstrução de um pensamento que atrela o sexo como pertencente à natureza. Butler (2009, p. 7) defende que ao aceitarmos por um momento a estabilidade do binarismo sexual, ainda assim não teremos uma condição de homem que seja exclusivamente pertencente a um corpo masculino ou que mulher possa ser performado apenas em corpos femininos. Portanto, ainda que os sexos sejam lidos a priori com binários, não existe razão para que pensemos gênero nessa dualidade. Para a autora, a percepção de gênero enquanto sistema binário representa uma noção mimetizada entre gênero e sexo, como se o gênero fosse reflexo do sexo ou restrito a ele. Em oposição a essa relação clonada, o gênero, pensado enquanto categoria independente do sexo, é livre para desprender-se de amarras e corpos, a masculinidade e o homem podem ser associados um corpo masculino, bem como mulher e feminilidade podem ser correspondentes do corpo masculino.

Para Butler (2009, p. 9), o gênero não é algo que somos, mas uma repetição do que fazemos, tem um caráter performativo. Sobre a performatividade, Butler (2009, p. 2) atenta que devemos pensá-la não como um ato deliberado, como se fosse possível para o sujeito performar ou não, como um supermercado de gêneros em que ora se opta por performar o gênero feminino ora o masculino, mas como uma prática que reforça e produz os efeitos de um discurso que

regula, o de uma materialidade dos corpos, do sexo e do corpo. Para a autora, a estabilidade dos corpos é material e é assim constituída e pensada devido a relações de poder. A autora reforça que o sexo também não pode ser pensado como algo definidor ou possuidor, não se tem ou se é, existe uma normatividade que impõe essa condição para que esse sujeito possa constituir um “alguém” dentro da regulação dos corpos:

In this sense, what constitutes the fixity of the body, its contours, its movements, will be fully material, but materiality will be rethought as the effect of power, as power's most productive effect. And there will be no way to understand "gender" as a cultural construct which is imposed upon the surface of matter, understood either as "the body" or its given sex. Rather, once "sex" itself is understood in its normativity, the materiality of the body will not be thinkable apart from the materialization of that regulatory norm. "Sex" is, thus, not simply what one has, or a static description of what one is: it will be one of the norms by which the "one" becomes viable at all, that which qualifies a body for life within the domain of cultural intelligibility (Butler, 2009, p. 2).

Tanto na categoria gênero quanto na categoria sexo, não há espaços para essencialismos de ordem biológica, performatividades como a feminilidade e a masculinidade são culturalmente definidas e articuladas de acordo com contexto histórico, político e social e entram em contradição com outros elementos identitários.

A autora alerta para o perigo de um certo determinismo na definição de gênero como um construto cultural, pois sugere os corpos como recipientes passivos perante uma lei cultural irreduzível e se assemelha a perspectiva biológica que essa perspectiva visa desconstruir, pois a biologia, para a autora, se transveste de destino. Como alternativa a armadilha do gênero como fixo, ainda na tentativa de fugir do pré-determinismo, Butler (2009, p. 11) aponta Beauvoir em *O Segundo Sexo* e sua teoria de gênero como um construto, mas não é algo que nos tornemos por uma escolha indiscriminada, mas uma performatividade do que nos é imposta socialmente e acabamos por incorporar como nossa:

For Beauvoir, gender is “constructed,” but implied in her formulation is an agent, a cogito, who somehow takes on or appropriates that gender and could, in principle, take on some other gender. Is gender as variable and volitional as Beauvoir's account seems to suggest? Can “construction” in such a case be reduced to a form of choice? Beauvoir is clear that one “becomes” a woman, but always under a cultural compulsion to become one (Butler, 2009, p. 11).

Para Butler (2009, p. 12), a problemática da forma como o gênero é percebido de forma controversa se resume a uma perspectiva filosófica que já é velha conhecida, a oposição entre livre arbítrio e determinismo. Para a autora, as consequências do desacordo no que concerne a definição de gênero estabelecem uma necessidade urgente de uma reformulação das categorias identitárias no contexto de relações radicais de assimetria de gênero.

Em conexão aos pensamentos de Butler (2009) e Beauvoir (2009), mas acrescentando-lhe uma perspectiva pós-colonial, relevante para a nossa reflexão, Teresa Cunha (2011), em *Elas no Sul e no Norte*, defende que, ainda que o conceito de gênero seja desvinculado de uma perspectiva naturalizada e considere a construção social como formadora, essa perspectiva não é suficiente para compreender todas suas problemáticas e resistências em diferentes tempos históricos e sociais. Para a autora, a relação homem e mulher precisa ser analisada previamente nas formas de poder e desigualdades para, por fim, analisar a condição de opressor e oprimido, podendo os dois ser concomitantes, e a quem cada condição compreende. Cunha (2011, p. 9) alerta sobre o perigo de generalizar o conceito de gênero e acabar em distorção, pois deveria ser construído através de uma análise social e histórica particular não homogênea.

Uma concepção geral de gênero, para a autora, provém de uma perspectiva auto-centrada e gera, assim como o homem em relação a mulher, uma construção da mulher como Outra a partir da visão de mulheres do Norte que definem o conceito com base num “self” que subjuga as mulheres que não se enquadram em seus meios sociais. Para Cunha (2011, p. 9), as mulheres do Oriente e do Sul são designadas como o Outro devido às formas desiguais de poder que proporcionam aos homens e mulheres do Norte imperial o poder de definirem-se como o centro.

A conceptualização de gênero como construto cultural e social é essencial, mas precisa considerar tempos históricos e perspectivas particulares para não legitimar a condição de mulheres que não pertencem ao Norte imperial, como as africanas e asiáticas, enquanto marginalizadas. Exportar conceitos de um Norte imperial para um Sul empobrecido é, para Cunha (2011, p. 9), subjugar culturas e oprimir sujeitos. Para tanto, explano no capítulo seguinte a forma como essa subjugação afastou as mulheres negras do movimento feminista e construiu uma nova perspectiva a partir de recortes de raça, classe, trabalho, entre outros fatores.

2.4 Raça e gênero vistos nos EUA - feminismo negro

*To be in the margin is to be in the whole, but
outside the main body*
(hooks, 2015, p. 17)

Ao voltarmos no tempo e nos determos na condição das mulheres negras nos períodos de escravidão iremos perceber que o papel atribuído a essas mulheres não era apenas proveniente de sua condição de raça, mas sim de raça e gênero, de mulheres e negras.

Para pensarmos no feminismo de modo geral e no surgimento dos feminismos negros, é preciso que olhemos sobre o ombro e cheguemos no período escravocrata americano. É sabido que os estudos sobre as mulheres negras nesse período deixam a desejar, muitos contam apenas as questões que há muito já são conhecidas, como a violência sexual e o estereótipo de promiscuidade.

Angela Davis, em *Women, Race and Class* (1982, p. 10), faz uma breve, mas sólida visita ao passado e traz à luz o papel das mulheres negras no período escravocrata, as suas histórias no mercado de trabalho, suas lutas por emancipação e a influência desses pontos para o feminismo. Para Davis (1982, p. 10), as mulheres negras tiveram uma relação com o trabalho doméstico maior que as mulheres brancas, essa relação foi e é construída nos mesmos moldes escravocratas: “Parece, assim, que o ponto de partida de qualquer exploração da vida das mulheres negras sob a escravatura começa com a apreciação do papel de trabalhadoras”.

Para o sistema escravocrata, homens e mulheres possuíam o mesmo valor e tinham a mesma serventia, o gênero não influenciava o valor monetário atribuído aos escravos. Davis (1982, p. 10) atenta que, ainda que algumas mulheres cuidassem da casa, a maioria era trabalhadora do campo, a identidade destas mulheres não condiz com o imaginário reproduzido pela história e literatura de escravos como cozinheiras e amas (Davis, 1982, p. 10). As mulheres negras eram igualadas aos homens negros, mas os homens negros não sofriam todas as opressões vivenciadas por essas mulheres, como o abuso sexual e outras perversidades que só poderiam ser experimentadas na condição de mulheres:

Os comportamentos dos donos de escravos para as mulheres escravas eram: quando era rentável explorá-las como se fossem homens, sendo observadas, com efeito, sem distinção de gênero, mas quando elas podiam ser exploradas, castigadas e reprimidas em formas ajustadas apenas às mulheres, elas eram fechadas dentro do seu papel exclusivo de mulheres (Davis, 1982, p. 11).

As formas de exploração e punição eram aplicadas de forma geral, enquanto raça, e sexualizadas quando conveniente. As mulheres negras sofriam por duas opressões estruturais, o racismo e o machismo: “Se a mais violenta punição dos homens consistia nos castigos e mutilações, as mulheres eram castigadas e mutiladas, bem como violadas” (Davis, 1982, p. 11).

Em seu capítulo “Racism and Feminism: The Issue of Accountability”, do livro *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, hooks (2014, p. 119) destaca que o grupo de mulheres brancas de classe-média que iniciou o movimento pela libertação de mulheres buscava uma transformação social na América. A autora acredita que esse movimento feminista mantinha a visão de que as mulheres que não se identificam nos padrões dessas mulheres brancas de classe-

média eram vistas como Outras, o que revelava a estrutura racista e sexista que ainda estava enraizada no movimento (hooks, 2014, p. 121).

Mesmo que a dominação masculina seja colocada no topo da cadeia opressora pelos diversos motivos listados ao longo do trabalho, hooks (2014, p. 122) alerta para a importância de considerarmos o contexto histórico da colonização americana. A base dessa colonização ocorreu através do imperialismo racial, não houve união entre pessoas de raças diferentes, o racismo sobrepôs-se ao sexismo e tal estrutura colonizadora é perpetuada na luta de mulheres, pois o racismo é sobreposto e impossibilita a união através da experiência da opressão sexista (hooks, 2014, p. 122). Ainda que o patriarcado seja a estrutura predominante em muitas sociedades, a sociedade americana, devido ao seu contexto histórico, é estruturada a partir do imperialismo racial (hooks, 2014, p. 122).

As vivências de mulheres brancas e mulheres negras não foram e não são as mesmas, as opressões vivenciadas pelas mulheres negras não são conhecidas pelas mulheres brancas que desempenham o papel de opressoras em relação a homens negros e mulheres negras devido a supremacia branca (hooks, 2014, p. 123). As mulheres brancas rejeitam essa condição e negam seus privilégios, existe uma tentativa de atribuir o racismo aos homens brancos: “[...] white women involved in the move toward feminism have charged that racism is endemic to white male patriarchy and have argued that they cannot be held responsible for racist oppression” (hooks, 2014, p. 123).

O sexismo sofrido pelas mulheres brancas as mantém fora do protagonismo do imperialismo racial, mas não as impede de praticarem e perpetuarem ideologias racistas. A participação de mulheres brancas nas lutas abolicionistas do século XIX foi muitas vezes confundida com anti-racismo. Para hooks (2014, p. 124), a romantização histórica da participação de mulheres brancas nas lutas abolicionistas não é retrato fiel.

O fim da escravidão não trouxe novidades pra a vida dos negros, as mulheres negras permaneceram no campo ou encontraram a vida doméstica como alternativa, mas com condições análogas a escravidão. A própria escravidão tinha como eufemismo a nomenclatura de “instituição doméstica”, a pós-escravatura manteve-se enrijecida e pouco foi alterada a condição das mulheres negras que continuavam a servir a “casa grande” (Davis, 1982, p. 68). O contexto pós-escravatura poderia facilmente ser confundido com os dias atuais, no que tange ao espaço de trabalho doméstico subalterno, ainda são as mulheres negras que protagonizam esse espaço e, ainda entre as brancas, as imigrantes preenchem a função (Davis, 1982, p. 69).

Para hooks (2015, p. 16), as mulheres negras ocupam a base da pirâmide social, enquanto os homens brancos dominam o topo, pois desfrutam do poder, tanto no que diz

respeito à opressão de gênero quanto a de raça. No meio da pirâmide residem aqueles que possuem algum mecanismo de poder. Para a raça, existem mulheres brancas que desfrutam dos privilégios brancos, quanto ao gênero, homens negros podem ser opressores de mulheres:

White women and black men have it both ways. They can act as oppressor or be oppressed. Black men may be victimized by racism, but sexism allows them to act as exploiters and oppressors of women. White women may be victimized by sexism, but racism enables them to act as exploiters and oppressors of black people. Both groups have led liberation movements that favor their interests and support the continued oppression of other groups. Black male sexism has undermined struggles to eradicate racism just as white female racism undermines feminist struggle. As long as these two groups, or any group, defines liberation as gaining social equality with ruling-class white men, they have a vested interest in the continued exploitation and oppression of others (hooks, 2015, p. 16).

Pensar a luta feminista como uma luta por equidade em relação a homens reforça a visão de um feminismo branco elitizado. Quando generalizamos o anseio por equidade, estamos apagando a disparidade entre mulheres, mais uma vez ignorando agendas de raça e classe. Além dos pesos e medidas serem diferentes entre mulheres, também assim é entre os homens. A quais homens essas mulheres querem ser igualadas? Mulheres negras e imigrantes, bem como mulheres brancas pobres encontram em seus meios sociais homens oprimidos racial e/ou economicamente, para tanto essa equidade serve apenas as mulheres brancas de classe-média (hooks, 2015, p. 19).

Definir um conceito como feminismo não é fácil, um movimento fluido e autocrítico que não pode ser pensado fora de uma perspectiva política (hooks, 2015, p. 25). hooks discorre sobre a perspectiva de Bárbara Bergs sobre o feminismo e a define como romantizada, apolítica e liberal:

It is the freedom to decide her own destiny; freedom from x-determined role; freedom from society's oppressive restrictions; freedom to express her thoughts fully and to convert them freely into action. Feminism demands the acceptance of woman's right to individual conscience and judgment. It postulates that woman's essential worth stems from her common humanity and does not depend on the other relationships of her life. (hooks, 2015, p. 25)

Para a autora, e abraço aqui tal perspectiva, um feminismo que luta apenas por equidade e liberdade pessoal não é efetivo e não desconstrói uma ideologia patriarcal de dominação masculina sexista, "Feminism is a struggle to end sexist oppression" (hooks, 2015, p. 26). O movimento feminista não pode ser pensado superficialmente, de maneira a reagir somente perante as consequências. A luta de mulheres para desconstruir a ideologia ocidentalizada de dominação que permeia diferentes esferas na sociedade e o pensar as mulheres enquanto seres

políticos é o que constrói um movimento feminista político. hooks sobre um feminismo politizado afirma: “Feminism defined in political terms that stress collective as well as individual experience challenges women to enter a new domain - to leave behind the apolitical stance sexism decrees is our lot and to develop political consciousness.” (2015, p. 27).

Se pensarmos o feminismo como movimento político, que não aborda de forma superficial e racista a equidade entre homens e mulheres a partir de uma perspectiva elitizada, teremos questões de raça e classe como parte de lutas feministas.

O racismo que permeia o movimento feminista foi uma das causas que tornou a sororidade um caminho a ser rejeitado por mulheres negras. O diálogo entre essas duas esferas foi dificultado pelo caráter classista e racista das feministas brancas. hooks (2015, p. 50) corrobora que a diferença cultural é outro fator que afasta o diálogo:

Women are enriched when we bond with one another, but we cannot develop sustaining ties or political solidarity using the model of Sisterhood created by bourgeois women’s liberationists. According to their analysis, the biases for bonding was shared victimization, hence the emphasis on common oppression. This concept of bonding directly reflects male supremacist thinking (hooks, 2015, p. 45).

A libertação das mulheres brancas, em muitos aspectos, reforça as opressões das mulheres negras. Para que essas mulheres saíssem de seus lares e fossem competir no mercado de trabalho com homens brancos, suas casas necessitavam de suporte, suporte esse provido pelas mulheres negras que saíam de seus lares para desempenhar o papel de “donas de casa” deixado para trás pelas mulheres brancas em nome de uma libertação de uma opressão comum, o sexismo (hooks, 2015, p. 51).

A construção/perpetuação de uma sociedade racista tem permitido às feministas brancas considerarem-se mais capazes de liderar o movimento feminista que as mulheres negras. hooks afirma que feministas brancas não buscam fazer parte do feminismo, mas liderá-lo, ser a voz das mulheres que elas silenciam:

One reason white women active in feminist movement were unwilling to confront racism was their arrogant assumption that their call for Sisterhood was a non-racist gesture. Many white women have said to me, “We wanted black women and other non-white women to join the movement,” totally unaware of their perception that they somehow “own” the movement, that they are the “hosts” inviting us as “guests”. (hooks, 2015, p. 55)

Para a autora, as mulheres brancas queriam manter a hierarquia racial para assim garantir a hierarquia trabalhista que garantiria a superioridade das mulheres brancas. O que caminhava para se tornar o movimento feminista da década de 60 advogava que a causa das mulheres

poderia ser equiparada à dos negros. O caráter narcisista do movimento, que ignorava que de maneira algumas mulheres brancas experimentavam as mesmas formas de opressões que os negros, se mostrava racista. A entrada de mulheres brancas de classe-média parecia mais uma ameaça do que uma atrativa perspectiva de libertação. O mercado de trabalho se tornaria mais competitivo e de uma forma desonesta, pois questões de raça colocariam essas mulheres como prioridade em relação a outras mulheres negras e aos homens negros ameaçando assim a estrutura econômica das famílias negras (hooks, 2015, p. 98).

Quando a luta pela libertação das mulheres surgiu em direção ao movimento feminista, que se posiciona contra o patriarcado e as opressões sexistas, pouco ou nada foi feito para apontar as opressões exercidas por homens não-brancos ou de classe-baixa (hooks, 2014, p. 87). Dar rosto, cor e classe ao patriarcado e suas formas de dominação e de poder, contribuía para lavar as mãos dos homens que não se encaixavam no retrato de um homem branco de classe-média:

The labeling of the white male patriarchy as “chauvinist pig” provided a convenient scapegoat for black male sexist. They could join with white and black women to protest against white male oppression and divert attention away from their sexism, their support of patriarchy, and their sexist exploitation of women (hooks, 2014, p. 88).

A ilustração da figura do opressor é de certa forma compreensível, pois o rosto que domina as formas hegemônicas de poder de raça, gênero e classe é o do homem branco de classe-média, mas, como afirma Adichie (2013c), na conferência “The Danger of the Single Story”, existe sempre o perigo em contar uma história “única”. Não reconhecer o homem negro como opressor sexista é definir a opressão racial como exclusiva na vida dos negros, o que não corresponde à realidade das mulheres negras (hooks, 2014, p. 88).

Uma das consequências da escravidão é a impossibilidade de o homem negro exercer o papel atribuído aos homens, nos tempos modernos, de provedor econômico e protetor do lar. Ainda que a exclusão do homem negro do exercício da “função masculina” tenha acontecido, não altera a função e a posição hierárquica de superioridade dos homens sobre as mulheres: “Consequently, the enslaved black male, though obviously deprived of the social status that would enable him to protect and provide for himself and others, had a higher status than the black female slave based solely on his being male” (hooks, 2014, p. 89).

Frederick Douglass, um dos nomes que tiveram/têm muita força na luta dos negros por seus direitos civis, se posiciona de forma sexista quando defende o direito ao voto ao povo negro, mas coloca em primeira escala o direito do homem negro. Para hooks (2014, p. 89),

Douglass, assim como grande parte dos líderes negros, colocava a luta dos negros como uma luta de homens negros em oposição ao homem branco, negando espaço no cenário às mulheres negras (hooks, 2014, p. 90). A autora corrobora com a opinião de um escritor branco não identificado, o qual afirma que sulistas brancos e ativistas negros enxergavam as mulheres de uma perspectiva muito semelhante, como o segundo sexo, o sexo inferior e de privilégios limitados (hooks, 2014, p. 91).

Os papéis de homem e mulher instituídos estruturalmente pelo patriarcado eram reforçados entre os negros durante o século XIX. Mulheres negras buscavam mimetizar o papel desempenhado por mulheres brancas através da feminilidade, da fragilidade e da dependência do homem negro com a função do provedor econômico e chefe do lar (hooks, 2014, p. 91).

Durante o século XX, era de comum acordo entre ativistas negros a necessidade de reforçar o local de subordinação da mulher negra em relação ao homem negro, tanto no público quanto no privado:

Under patriarchy, men are the arbiters of identity for both males and females, because the cultural norm of human identity is, by definition, male identity – masculinity. And, under patriarchy, the cultural norm of male identity consists in power, prestige, privilege, and prerogative as over and against the gender class women. That’s what masculinity is. It isn’t something else (hooks, 2014, p. 99).

Enquanto o racismo impede que homens negros usufruam da estrutura patriarcal da mesma forma que os homens brancos, os homens negros se posicionam como únicos representantes e vítimas do racismo. Este posicionamento reforça a ideia de que é aos homens negros que a liberdade está sendo negada, pois somente a eles ela pertence (hooks, 2014, p. 101).

hooks (2015, p. 107) advoga que o movimento feminista só será efetivo se for construído com uma perspectiva não elitista, que repense a natureza do trabalho e incorpore em suas pautas as necessidades da massa de mulheres trabalhadoras. A construção de um feminismo que incorpore em sua luta as mulheres trabalhadoras, negras e pobres precisa que sua ideologia de base seja formada a partir das mulheres marginalizadas, ainda que as teorias sejam fundamentais, não soberanas. As teorias do movimento feminista são moldadas por uma maioria branca e de classe-média, entretanto é necessário que as vivências dessas mulheres de massa, as opressões sexistas e outras opressões que a elas são impelidas sejam compreendidas pelo movimento feminista (hooks, 2015, p. 167).

A autora discorre que não há movimento mais fluido e autocrítico que o feminismo e que é nessa capacidade evolutiva que mora a força do movimento:

Many unenlightened White women broke down the wall of denial and began to examine anew how they had talked and written about gender in the past. There has been no other movement for social justice in our society that has been as self-critical as feminist movement (hooks, 2015, p. 14).

Hoje muitas análises feministas (nem todas) são feitas de uma perspectiva integrada, a que se chamou interseccional (cf. *infra*), mas originalmente o feminismo (branco) recusava-se a integrar outras identidades e defendia que quem assim fizesse estava fugindo do foco do movimento, que privilegiava mulheres brancas de classe-média (hooks, 2015, p. 14). Uma visão interseccionalizada das categorias como classe, gênero, sexo e raça é essencial para a compreensão das identidades das mulheres negras. Por isso, pretendo no capítulo que se segue a este aprofundar a teoria interseccional de Kimberle Crenshaw (1989).

2.5 A interseccionalidade: uma perspectiva transversal das identidades de raça e gênero para mulheres negras

When they enter, we all enter

(Kimberle Crenshaw, 1989, p.31)

A extensão das análises das opressões de raça e gênero são limitadas e frequentemente colocam em uma mesma lâmina todos os sujeitos que vivenciam opressões de raça e gênero. Para Kimberle Crenshaw, em “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics” (1989), fazer uma análise generalizada das opressões é aceitar a perspectiva não crítica do dominante sobre discriminação e reforçar a invisibilização de sujeitos que vivenciam uma experiência não singular de identidades marginalizadas.

Como explano nos capítulos anteriores, as definições do movimento de mulheres e do movimento negro não comportaram as identidades das mulheres negras e este cenário limitador e excludente se estende a atualidade. O protagonismo dos movimentos sociais é indicador do silenciamento e da invisibilização das mulheres negras, seja nos movimentos raciais, seja nos movimentos ligados a opressão de gênero. Crenshaw (2002, p. 10) aponta que o problema se estende ao longo da história. Fotos do movimento pelos direitos civis nos EUA retratam um movimento tomado, guiado e dedicado aos homens; imagens das lutas do movimento feminista na década de 70 representam um movimento embranquecido. A autora justifica este panorama devido ao facto de as manifestações seguirem os interesses de seus líderes, os dominantes dentro dos dominados: no caso do feminismo, as mulheres brancas; no movimento negro, os homens. Para Crenshaw (1989, p. 14), a divisão dos movimentos nos leva a uma leitura

monocromática das identidades, como se fosse necessária uma escolha hierarquizada das prioridades dos sujeitos que vivenciam essa transversalidade, como é o caso das mulheres negras.

“All the Women Are White; All the Blacks Are Men, but Some of Us are Brave” (Crenshaw, 1989, p. 139). Ao citar este importante livro pioneiro da teoria feminista negra norte-americana¹, Crenshaw nos alerta para a invisibilização das mulheres negras e reforça a importância de trazer, cada vez mais, para o meio acadêmico e social a escrita de mulheres negras com narrativas que personificam mulheres negras como agentes identitários, produtoras de conhecimento, e de afastar a imagem estereotipada e preconceituosa que classifica essas mulheres em condição de servilidade.

A posição de ambos os movimentos a partir da visão dominante de discriminação, para Crenshaw (1989, p. 152), dificulta a construção de uma teoria e prática interseccional das identidades múltiplas dos sujeitos. A autora afirma que a secção de identidades não afeta apenas as mulheres negras que vivenciam identidades não singulares, mas também dificulta a desconstrução de instituições como o patriarcado e o racismo.

O termo interseccionalidade surgiu pela primeira vez no fim dos anos 80 nos Estados Unidos em um discurso acadêmico direcionado aos Estudos Críticos de Raça e derivou do movimento de mulheres envolvido com o movimento anti-racista nos anos 70. O grupo “Combahee River Collective”, que produziu o texto “A Black Feminist Statement” em 1970, percebeu a dificuldade em separar raça de outras identidades como classe, opressões sexistas e de orientação sexual, e construiu uma perspectiva analítica que levava em consideração as formas múltiplas de poder exercidas sobre as subjugadas e a transversalidade das identidades daquelas que vivenciavam opressões também múltiplas. Essa abordagem foi desenvolvida mais tarde através de contribuições, ainda que de formas distintas, por autoras como bell hooks, Angela Davis, Patricia Hill Collins e Kimberle Crenshaw. O feminismo negro levantou as questões relacionadas a interseccionalidade da raça em resposta a um feminismo branco e elitizado produzido e liderado por mulheres brancas de classe-média que ignoravam as demandas das mulheres negras e trabalhadoras, como se viu no capítulo anterior (cf. *supra*).

Crenshaw (1991, p. 1250) destaca as opressões de raça e gênero, apesar de incluir em sua teoria identidades de classe e sexualidade, mas o conceito se estende a inúmeras identidades que existem de forma cruzada, sendo elas etnia, idade, condição de imigrante, entre tantas outras identidades subjugadas. A autora divide a interseccionalidade em duas categorias: a

¹ Trata-se de uma coletânea de ensaios organizada por Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott e Barbara Smith, publicada em 1982.

"interseccionalidade estrutural" e a "interseccionalidade política". No que concerne a primeira, Crenshaw (1991, p. 1251) a define como a intersecção vivenciada pelas mulheres negras nas identidades raça e gênero e suas vivências de violências no casamento e de estupro. A segunda se refere a experiência das mulheres negras em pelo menos dois grupos subjugados que constantemente entram em conflito (1991, p. 1252).

Para Crenshaw (1991, p. 1252), dentre todos os fracassos do movimento feminista e do movimento antirracista, o maior é que frequentemente são analisados de forma que um acabe por excluir o outro. A dificuldade do feminismo em abordar questões de raça reforça as opressões vivenciadas pelas pessoas negras e a distância que os movimentos antirracistas tomam de questões de gênero reforçam estruturas machistas que subjugam mulheres. A autora alerta para a crise que esse cabo de guerra gera nas mulheres negras que se encontram no cruzamento dessas duas linhas e acabam sem abrigo em nenhuma dessas moradas.

A interseccionalidade, como afirma Crenshaw (2014, p. 62), consiste em analisar como as estruturas de poder se inter-relacionam e refletem como um espelho prismático na vida dos sujeitos subalternizados: “[...] Intersectionality draws attention to invisibilities that exist in feminism, in anti-racism, in class politics, to aspects of power that we don’t ourselves experience” (Crenshaw, 1989). O conceito interseccional coloca sob as identidades lentes que as percebem de forma articulada e relacional, não dissociadas como campos isolados, é uma forma de capturar as consequências das opressões cruzadas como racismo, sexismo e patriarcalismo:

A interseccionalidade remete a uma teoria transdisciplinar que visa apreender a complexidade das identidades e das desigualdades sociais por intermédio de um enfoque integrado. Ela refuta o enclausuramento e a hierarquização dos grandes eixos da diferenciação social que são as categorias de sexo/gênero, classe, raça, etnicidade, idade, deficiência e orientação sexual. O enfoque interseccional vai além do simples reconhecimento da multiplicidade dos sistemas de opressão que opera a partir dessas categorias e postula sua interação na produção e na reprodução das desigualdades sociais (Bilge, 2009, p. 70 apud Crenshaw, 1989, p. 62).

Crenshaw (1989, p. 9) explana que a defesa de que os direitos humanos contemplem e protejam a todos de forma igualitária é uma falácia que por muito se manteve como imperativo. A afirmativa se faz verdade quando falamos de violações que não envolvam questões de gênero. Segundo a autora, caso uma mulher seja julgada por questões religiosas ou políticas, a proteção poderia ser semelhante, mas quando sofriam violências que somente a condição de mulher as fazia vivenciar, a fronteira da igualdade prometida pelos direitos humanos chegava ao seu limite:

Se uma mulher fosse torturada por suas crenças políticas da mesma maneira que um homem, esse fato podia ser reconhecido como uma violação dos direitos humanos. Se ela fosse estuprada ou forçada a engravidar ou a se casar, as instituições de defesa dos direitos humanos não sabiam como lidar com esses fatos, porque eram especificamente relacionados a questões de gênero (Crenshaw, 1989, p. 9).

Após a convenção de Viena (1992), apontada por Crenshaw (1989, p. 9), as mulheres perceberam que os direitos humanos eram necessários quando a violência não fosse ligada ao gênero, mas que o direito pela proteção se fazia necessário quando a motivação dessa violência fosse atribuída pela condição de ser mulher.

A reivindicação do movimento feminista pelo reconhecimento de violências de gênero é pertinente e tem ganhado notoriedade. A luta dos negros pelo reconhecimento de violências motivadas por questões raciais segue o mesmo caminho, não pode ser contemplada na vala comum do direito de todos enquanto nem todos possuírem os mesmos direitos (Crenshaw 1989, p. 9).

Feministas negras pugnam por espaço e acabam por rejeitar espaços de fala em que as mesas de pauta sejam dominadas quase ou totalmente por feministas brancas que ignoram a interseccionalidade das opressões. As feministas negras teorizam uma realidade que contempla as mulheres que mais necessitam de um movimento que as defenda enquanto mulheres negras e não enquanto mulheres e negras.

O desafio é incorporar a questão de gênero à prática dos direitos humanos e a questão racial ao gênero. Isso significa que precisamos compreender que homens e mulheres podem experimentar situações de racismo de maneiras especificamente relacionadas ao seu gênero. As mulheres devem ser protegidas quando são vítimas de discriminação racial, da mesma maneira que os homens, e devem ser protegidas quando sofrem discriminação de gênero/racial de maneiras diferentes (Crenshaw, 2002, p. 9).

A luta por um movimento que abarque questões de raça e classe ainda é pulsante dentro do feminismo, mas a interseccionalidade tem tomado cada vez mais espaço dentro e fora dos muros acadêmicos e nas literaturas de estudos subalternizados.

Por muitas vezes os gatilhos são entrecruzados, as opressões ocorrem em detrimento da somatória de duas identidades que pulsam em um mesmo sujeito, como no caso DeGraffenreid versus General Motors, analisado por Kimberle Crenshaw (1989).

Cinco mulheres negras americanas processaram a empresa General Motors por não contratar mulheres negras. A corte americana rejeitou a queixa, pois alegou que a empresa possuía em seu quadro de funcionários homens negros, logo descartava a discriminação

configurada por raça. A conclusão de que a General Motors incluía mulheres (brancas) em sua folha de pagamento excluía qualquer discriminação de gênero. O resultado do processo é reflexo de um olhar estrábico para as identidades. O intuito dessas mulheres negras era que o processo fizesse uma análise interseccional da discriminação da empresa.

A autora apresenta o caso *Moore v Hughes Helicopters* como outra forma que os tribunais falharam em compreender as identidades interseccionadas das mulheres negras. A acusação, neste caso, alega a discriminação de raça e gênero em promover ou contratar mulheres na área de cargos de chefia na instituição. A resposta da empresa foi que Moore não se posicionou enquanto mulher, mas como mulher negra, o que contesta sua capacidade de representar as mulheres brancas. A posição da empresa demonstra que a discriminação de gênero é centrada na experiência de mulheres brancas, que uma mulher negra não pode representar todas as mulheres, enquanto mulheres brancas, ao longo da história, têm clamado a voz do movimento de mulheres para si (Crenshaw, 1989, p. 144).

For white women, claiming sex discrimination is simply a statement that but for gender, they would not have been disadvantaged. For them there is no need to specify discrimination as white females because their race does not contribute to the disadvantage for which they seek redress. The view of discrimination that is derived from this grounding takes race privilege as a given (Crenshaw, 1989, p. 139).

As mulheres negras, por sua interseccionalidade, segundo Crenshaw (1989, p. 145) são as que melhor poderiam representar e desafiar formas de discriminação no ambiente de trabalho. Porém, são silenciadas e isoladas. A dificuldade de mulheres negras em representar as mulheres de uma forma geral se estende a sua raça. Crenshaw (1989, p. 139) aborda o caso *Payne versus Travenol*, no qual mulheres negras encontraram barreiras em representar homens negros em um caso em que a raça era o fator motivador.

Ainda que o resultado positivo seja uma vitória para as mulheres negras, Crenshaw alega que essa postura força mulheres negras a permanecerem em um limbo, tendo que escolher suas identidades, e nega sua interseccionalidade:

It forces them to choose between specifically articulating the intersectional aspects of their subordination, thereby risking their ability to represent Black men, or ignoring Intersectionality in order to state a claim that would not lead to the exclusion of Black men. When one considers the political consequences of this dilemma, there is little wonder that many people within the Black community view the specific articulation of Black women's interests as dangerously divisive. (Crenshaw, 1989, p. 148)

Crenshaw (1989, p. 143) não exclui a possibilidade de que mulheres brancas e negras tenham experiências incomuns, assim como explana que homens negros e mulheres negras

podem vivenciar opressões semelhantes. A autora chama a atenção para a interseccionalidade das identidades de raça e gênero que é experimentada apenas por mulheres negras e configura outro tipo de subalternização, não apenas como uma adição de duas identidades:

To bring this back to a non-metaphorical level, I am suggesting that Black women can experience discrimination in ways that are both similar to and different from those experienced by white women and Black men. Black women sometimes experience discrimination in ways similar to white women's experiences; sometimes they share very similar experiences with Black men. Yet often they experience double-discrimination - the combined effects of practices which discriminate on the basis of race, and on the basis of sex. And sometimes, they experience discrimination as Black women - not the sum of race and sex discrimination, but as Black women (Crenshaw, 1989, p. 144).

As identidades podem ser somatórias, ou a união de mais de uma opressão estrutural pode produzir uma nova configuração, elas apenas sobressaem na medida em que o sujeito é interpelado. É preciso considerar que as outras identidades que permeiam esse sujeito seguem latentes e influentes, como corrobora Gayatri Spivak (1988, p. 264): “Can the subaltern speak? What must the elite do to watch out for the continuing construction of the subaltern? The question of "woman" seems most problematic in this context, Clearly, if you are poor, black, and female you get it in three ways”.

O surgimento de uma identidade em um determinado contexto não anula as outras, o fato de a identidade de gênero sobressair em uma relação na qual o machismo impera ou de a identidade de raça tomar espaço em um cenário racista não excluem uma a outra.

Crenshaw (1989, p. 10) afirma que a interseccionalidade nem sempre se depara com identidades diversas, mas sim com identidades que se sobrepõem. A autora ilustra sua teoria com um anagrama onde entrecruza identidades como: mulheres, pobres, raça/etnia, portadoras de deficiência ou em idade avançada e obtém o seguinte resultado:

[...]ao sobrepormos o grupo das mulheres com o das pessoas negras, o das pessoas pobres e também o das mulheres que sofrem discriminação por conta da sua idade ou por serem portadoras de alguma deficiência, vemos que as que se encontram no centro – e acredito que isso não ocorre por acaso – são as mulheres de pele mais escura e também as que tendem a ser as mais excluídas das práticas tradicionais de direitos civis e humanos (Crenshaw, 2012, p. 10).

Essa roda-gigante de identidades é movida por diversos fatores internos e externos e, dentre eles, o espaço é um agente modificador que se torna cada vez mais influente, vide o processo de globalização que reconfigurou, e ainda reconfigura, tempo e espaço e dissolve fronteiras.

O espaço está atrelado a contextos socioculturais, políticos e históricos, para tanto é preciso levar em consideração que as identidades não funcionam da mesma forma em espaços diferentes. A identidade de gênero, o ser mulher para um determinado sujeito não será a mesma experiência na Nigéria e nos Estados Unidos.

Em Crenshaw (1989, p. 167) podemos perceber que a somatória de opressões que formam as identidades das mulheres negras as deixa na base da pirâmide social, ainda mais quando a identidade de classe, que funciona como consequência de raça e gênero estruturalmente minorizados, é mais uma sentença à margem. Uma visão interseccionalizada da identidade das mulheres negras proporciona a visibilidade e a representatividade que são condição *sine qua non* para um feminismo emancipatório não elitizado e embranquecido que visa libertar apenas as que menos sentem a força das amarras.

Ainda que o caminho seja longo, o percurso precisa estar no sentido correto. Assim como afirma Crenshaw (1989, p. 167), as mudanças não ocorreram no tempo presente, é necessário que acreditemos no horizonte, a traçar caminhos emancipatórios, sem visar apenas a linha de chegada, mas sim a (des/re) construir estruturas engessadas por um grupo hegemonicamente dominante. A interseccionalidade permite, ou talvez cobra, dos sujeitos que se encontram em um lugar de privilégio social a reconhecerem tais privilégios e utilizarem dessa condição para questionar as relações de poder nas quais estão inseridos e serem agentes ativos desses deslocamentos. Para tanto, ao analisarmos identidades, precisamos considerar os diversos entrecruzamentos por elas vivenciados, assim faço uma breve análise de como identidades de raça e gênero são (des)construídas a partir da África.

2.6 Raça e gênero vistos a partir da África

É importante ressaltarmos que não se pode fazer uma análise de gênero sob um olhar euro-americano às literaturas africanas, especialmente a nigeriana, que será o objeto de análise da presente pesquisa, mesmo que um dos espaços do romance em causa sejam os Estados Unidos da América. Por isso, considerarei, aqui, brevemente, alguma da teoria feminista produzida por especialistas africanas, que permite problematizar algumas das questões relevantes para a compreensão do romance que analisarei no corpo do meu trabalho.

Para Catarina Martins (2016) em “O ‘reverso-do-moderno’ nas narrativas migrantes de mulheres africanas contemporâneas” é importante, para entender estas narrativas, que seja tida em conta a visão de mulheres que sofrem a tripla opressão do capitalismo, o (neo)colonialismo e o patriarcado. Esta autora sublinha a reflexão de teóricas feministas do continente africano,

que desenvolvem o seu pensamento sob o imperativo da “descolonização” da teoria feminista do Norte. Estas contestam quer o olhar eurocêntrico e colonial sobre as mulheres africanas, quer a aplicabilidade supostamente universal do aparelho conceptual do feminismo europeu, por vezes inadequados em contextos africanos. Um conceito-chave que é questionado é o conceito de gênero:

Assim, as obras pioneiras da teoria feminista africana tentaram contrariar o olhar da antropologia colonial e desvendar, nas culturas pré-coloniais, não somente papéis sociais e políticos de enorme relevo desempenhados por mulheres, como, sobretudo, configurações sociais em que a categoria “gênero” não é estruturante e pode até ser inexistente (Martins, 2016).

Oyèrónkẹ Oyěwùmí, em *Body and Gender* (1997), descreve o problema de gênero para os Estudos Africanos como epistemológico e considera a categoria conceptual de gênero eurocentrada e baseada em uma definição determinista biológica.

A autora afirma que, ainda que o gênero seja definido como socialmente construído pelos feminismos do Norte, em prática carrega discursos que sugerem que é uma categoria biologicamente determinada, nomeadamente devido, entre outros factores, à preponderância do olhar sobre o corpo. Oyewùmí (2005, p. 14) afirma que estudos de diversas sociedades africanas como a Igbo comprovam que análises de gênero não podem ser feitas de forma generalizada, pois a própria concepção de mulher como grupo social distinto não existia em diversas sociedades africanas. Uma teoria semelhante é defendida por Ifi Amadiume em *Male Daughters, Female Husbands* (2015) que apresenta a sociedade Igbo como não estruturada em termos de gênero, sendo a distribuição de papéis sociais atribuídos, entre outros fatores, através de linhagens ou da idade, possibilitando que homens e mulheres performem os papéis de “filha” e “marido” no âmbito de uma relação contratual que não depende do sexo biológico ou da orientação sexual, já que não compreende os relacionamentos de ordem sexual, os quais acontecem fora desta relação (Martins, 2016). Segundo a teórica, gênero na comunidade Igbo era dissociado do sexo biológico: “Daughters could become sons and consequently males. Daughters and women in general could be husbands to wives and consequently males in relations to their wives” (Amadiume, 2015, p. 15).

Segundo estas autoras, o construto político-social de gênero e sexo como unificados é oriundo de uma sociedade patriarcal fomentada por conceitos ocidentais e só chegou às sociedades Africanas através do colonialismo, mais especificamente o britânico na Nigéria: “Ou seja, estes estudos, nem que seja em tese, revelam o quão profunda e intrínseca é a dimensão sexuada das sociedades ocidentais e do modelo epistemológico que fizeram

hegemonizar pela via do colonialismo” (Martins, 2016, p. 263.). Para tanto, não se pode pensar patriarcado e machismo como verdades universais na origem dos povos, mas como reflexo da imposição do modelo colonizador.

Se o gênero é construído de uma perspectiva histórica e cultural, espaços e tempos diferentes não podem incluir papéis de gênero iguais e, para tanto, precisam ser avaliados dentro de seus contextos particulares. Martins (2016) afirma que o gênero em territórios africanos carrega registros das “relações de poder coloniais e capitalistas”.

Martins (2016) afirma ainda que, embora a teoria interseccional seja uma alternativa a um feminismo generalizante e silenciador para as mulheres negras e que considere a transversalidade das opressões múltiplas que identidades como raça, classe, sexo, entre outras geram, o modelo, que raramente surge na teoria feminista africana, ainda é proveniente do Norte imperial e a forma como organiza as identidades é ocidentalizada. Essa categorização guiada pelo Norte pode ser verificada nas sociedades africanas que, segundo Martins (2016), não concebem uma perspectiva estrutural de categorias como gênero, sexo ou raça, como ocorre no ocidente: “De resto, um modelo que pensa em categorias, por mais que as defina como não essencialistas, tem um pendor normativo associado ao exercício da política no âmbito das identidades” (Martins, 2016).

A autora acredita que a geração de escritoras africanas pós-coloniais pugnam para descolonizar um feminismo de caráter ocidentalizado ao apontar um descentramento de categorias como o gênero e a raça, tal como são construídas no ocidente. (Martins, 2016). Uma análise de categorias como gênero e raça como produzidos culturalmente apontará para a crítica das escritoras africanas que não põem em primeiro lugar uma classificação de “negras”, não concebem a identidade “afro” de uma maneira idêntica à conotação que recebe nos EUA, e reclamam sua identidade africana, pois a generalização das experiências racializadas de mulheres negras nos Estados Unidos, nomeadamente as Afro-americanas, que são já parte do corpo nacional norte-americano, e de mulheres Africanas como as Nigerianas, de imigração recente, é tão silenciadora quanto a perspectiva essencialista da categoria Mulher rejeitada pelas feministas negras no contexto do *black feminism*:

Uma crítica literária que encare gênero, raça, sexualidade, classe e nação, entre outras, como categorias nômadas e que ocupe margens sucessivas, em deslocamentos constantes, para a sua interrogação, mais não faz do que seguir as propostas transgressoras presentes já nas narrativas escritas por mulheres africanas fronteiriças sobre mulheres africanas em trânsito, as quais descrevem novas formas de emancipação que provêm do infra-político, novas formas de construção de uma subjetividade activa e resistente que não somente contradizem a interseccionalidade, mas também preenchem os vazios na intersecção com novos eixos potenciais de

oposição e transformação social, reinventando criativamente as noções de voz, ação e poder (Martins, 2016).

As literaturas africanas contemporâneas de escrita feminina re(configuram) os conceitos ocidentais de gênero, raça e classe que permeiam em um imaginário social ocidental que deposita no Outro o reflexo de si. Pretendo no presente trabalho dedicar-me às literaturas nigerianas, para tanto proponho uma breve passagem sobre a história dessas literaturas, bem como sobre alguns/mas autores/as que são indispensáveis para a compreensão dessa escrita.

3 LITERATURA NIGERIANA

Para adentrarmos nas literaturas nigerianas, é preciso que tenhamos ao menos uma noção de como é constituída essa nação, pois assim poderemos compreender o processo de escrita dos autores nigerianos de forma mais apurada e efetiva.

Nigéria se tornou independente em outubro de 1960 e após dois anos sua constituição foi aplicada. O país é um dos mais populosos do continente africano e também um dos mais diversos, pois mais de 250 grupos étnicos constituem essa nação, dentre eles os Igbo e os Yoruba. A diversidade religiosa também é característica do populoso país, 50% da população é muçulmana, 40% cristã e 10% possui religiosidades locais. Hawley (2008, p. 16), em “Biafra as Heritage and Symbol: Adichie, Mbachu, and Iweala”, afirma que a nação formada após o colonialismo não é propriamente um presente, mas sim uma espécie de fardo, pois a formação dessas nações uniu pessoas diversas e que possuem pouco em comum, por isso o autor afirma que as nações africanas foram pensadas de forma arbitrária e sujeitadas as relações de poder que as unificaram sem considerar os sujeitos nelas inseridos e suas culturas. Para o autor, a noção de nacionalismo de agrupar grupos étnicos diferentes e colocá-los um contra o outro é um mecanismo de regulação colonial que prossegue nos dias atuais.

Hawley (2008, p. 16) afirma que, na sociedade nigeriana, não houve uma reformulação após os horrores sofridos tanto da parte do colonizador como os autoinfringidos pelos dois golpes militares acontecidos no país. No segundo golpe, houve uma tentativa de definir doze governos estaduais, o povo Igbo declarou a formação do estado independente de Biafra, o que deu início à guerra civil que ocorreu de 1967 a 1970. A guerra ocasionou uma grande migração para o leste e milhões de mortos e hoje a população nigeriana é jovem, sendo 30 por cento da população abaixo de trinta anos e quarenta e quatro por cento abaixo de quinze anos. Essa geração que domina a nação nigeriana não sofreu os ferimentos da guerra, mas lida com a cicatrizes por ela deixadas:

The Biafran War ended thirty-seven years ago and so was not experienced by most living Nigerians; indeed, for many Nigerians it figures much as “Vietnam” does for most Americans: as a symbol of a bad time that our elders went through; a wound that disfigures our self-reflection (Hawley, 2008, p. 17).

Após o fim da guerra civil, o país vivenciou um novo regime militar em 1983, que anulou a constituição do país, e só a partir de 1999 ocorreram novas eleições na Nigéria, mas o país vive uma crise política que não parece encontrar tão cedo o fim (Hawley, 2008, p. 17).

Todo esse processo de violências culminou em uma população etnicamente diversificada e que o nacionalismo tenta unificar, mas além da geografia, poucas semelhanças a unem (Hawley, 2008, p. 17).

Para começarmos a pensar na literatura nigeriana é preciso que atentemos para a produção literária oral. A tradição oral é a raiz da literatura africana e seus temas centrais circundavam em narrar as histórias de heróis, guerreiros, entre outros. A tradição escrita surgiu no norte da Nigéria, no século XV, com comerciantes árabes, o que resultou em um gênero denominado Ajami, uma mistura de Hausa, uma das línguas africanas considerada mais importante e falada por cerca de 24 milhões de africanos em diversos países, e a escrita árabe. A chegada de missionários protestantes em 1930 impulsionou a tradição escrita e com isso proporcionou o surgimento de muitos poetas indígenas como Abubakar Imam. Já no sul da Nigéria, a tradição literária escrita teve início com os missionários que disseminaram o conhecimento escrito para ensinar a Bíblia e seus ensinamentos. Em 1840 surge a primeira gramática Igbo, escrita por um missionário, e em sequência a gramática da língua Yoruba, escrita por um ex-escravo e primeiro bispo africano da diocese negra da igreja da sociedade missionária protestante. Ainda que com o propósito religioso, essas publicações serviram como base para a escrita literária indígena dos povos nigerianos, em especial o Igbo e o Yoruba (Umaisha, 2007).

O primeiro registro em inglês feito por um autor nigeriano surgiu fora das fronteiras nigerianas. A biografia de Olaudah Equiano relata a história de seu sequestro aos 12 anos e como acabou obtendo sua liberdade. Foi publicada em 1789, e se tornou, oito anos depois, após da morte do escritor, um best-seller. A produção literária nigeriana em língua inglesa escrita por um indígena dentro de seu país natal surgiu em 1950 com Amos Tutuola, que marcou a transição da literatura nigeriana para a tradição literária ocidental. Ramirez (1999) em *Introducción al estudio de la literatura africana em lengua inglesa*, aponta o Yoruba Amos Tutuola (1952) como um dos primeiros autores a terem reconhecimento internacional com o romance *The Palm-Wine Drinkard*. O autor descreve dois eixos principais na literatura nigeriana desse período: a desmitificação da África como existente apenas após a colonização, uma afirmação da história dos povos fora das mãos do colonizador.

O período de 1940/60, com o surgimento de Chinua Achebe, Wole Soyinka, Gabriel Okpara, Christopher Okigbo, John Pepper Clarke e Cyprian Ekwensi, é um marco na literatura nigeriana, pois essa geração de autores direcionou a literatura do país para temáticas como os problemas trazidos pelo colonialismo e pós-colonialismo, bem como a propagação dos valores,

religião e política nigerianos para a Europa que, até então, conhecia apenas uma Nigéria contada por seus colonizadores através de estereótipos de selvageria e miséria (Ramirez, 1999, p. 16).

A literatura nigeriana da década de 70 retrata os horrores vivenciados pela população no período da guerra civil do país, alguns dos autores que protagonizaram a literatura nigeriana nesse período foram Eleti Amadi com o romance *Sunset in Biafra* (1973), o Yoruba Akinwande Oluwole Soyinka com *The Man Died* (1972), Chukuemeka Ike com *Sunset at Dawn* (1976), entre tantos outros nomes.

Para Chinua Achebe, a ficção contemporânea é o único meio efetivo de digerir as amarguras do passado e de sarar as feridas deixadas por um passado violento. Os escritores que vivenciaram a guerra de Biafra escreviam como repórteres, de forma detalhada e realista, como se buscassem atenção do mundo para as violências que sofriam:

For them, this was no symbol: it was bloodletting and starvation that was either ongoing, or still vivid in the mind's eye. Thus, Chinua Achebe stresses the need for countervailing action: “[I]t does not take long,” he writes, “- a few seconds — and 120 people are charred to ashes, charred black, and perhaps 20 buildings wrecked, and this is a very real thing. [...] Suddenly you realize that the only valid basis for existence is one that gives security to you and your people. It is as simple as that (Hawley, 2008, p. 17).

Para o romancista nigeriano Chinua Achebe o comprometimento patriótico dos poetas do Biafra era admirável, tanto na escrita quanto na oralidade; enquanto nação, Achebe considerava Biafra e Nigéria com olhares diferentes, o sentimento de pertença do autor era dedicado a Biafra. Grande parte da poesia provém do povo Igbo, através da Universidade da Nigéria em Nsukka; os conteúdos da poesia não se referiam apenas a Biafra e sua resistência, mas denunciava os problemas políticos da nação e chamava atenção para a guerra civil do país.

As mulheres nigerianas tiveram papel de destaque na construção/produção literária do país em todos os gêneros literários. A primeira mulher nigeriana a ter seu romance publicado foi a escritora e professora Flora Nwapa (1931-1993), que também foi a primeira mulher africana a ter seu trabalho publicado em Londres e, devido a essa realização, foi considerada a mãe da literatura africana moderna (Nwapa, 2017). O trabalho de Nwapa aborda as tradições do povo Igbo, bem como da sociedade como um todo, da perspectiva das mulheres. A autora foi também a primeira mulher negra africana da zona oeste do continente africano a ser proprietária de uma editora. Seu primeiro romance foi *Efuru* (1966), narrativa que questiona o papel tradicional imposto socialmente às mulheres. Segundo Martins (2011) em “La noire de...” tem nome e tem voz, a narrativa de mulheres africanas anglófonas e francófonas para lá da Mãe África, dos nacionalismos anticoloniais e de outras ocupações”, a protagonista que nomeia o

conto mostra-se capaz de desempenhar funções tanto no espaço público quando no privado de forma superior aos homens. Martins (2011) ressalta que, na narrativa, as mulheres rejeitam a educação Ocidental com o argumento de que as mulheres ocidentais são frágeis e permanecem na esfera do privado, enquanto as mulheres da narrativa fazem-se presentes na esfera pública através do trabalho. Nwapa se considera uma “womanist”² e abriu espaço para muitas escritoras africanas questionarem os estereótipos impostos a essas mulheres em diversos aspectos, dentre eles o papel de esposa (Nwapa, 2017).

Outro nome importante na literatura nigeriana escrita por mulheres é o de Zaynab Alkali (1950), a primeira escritora nigeriana do Norte a ser reconhecida com seu romance *The Stillborn* (1984), outros trabalhos importantes da autora são *The Virtuous Woman* (1985), *Cobwebs* (1977) e *The Descendants* (2005) (Sofola, 2017).

Onukwulu Kwazulu Sofala, nascida em 1935, mais conhecida como Zulu Sofola ou Mama é o principal nome do teatro nigeriano. Sofola foi líder na luta pela reforma educacional da Nigéria, também foi presidente da “Nigerian Association of University Women” e tesoureira da “Association of Nigerian Authors”. Alguns dos principais trabalhos da autora são: *The Showers* (1991), *The Deer and The Hunters Pearl* (1969), *Eclipso* (1990), *Lost Dreams* (1992), *Memories in the Moonlight* (1986) e *Wedlock of the Gods* (1972) que questiona a objetificação da mulher que é vista como uma propriedade e fonte de riqueza de seu pai para depois pertencer a um marido (Sofola, 2017).

A escritora nigeriana Buchi Emecheta, nascida em 1944, é outro nome importante para a literatura nigeriana. Emecheta foca sua escrita ficcional na vivência das mulheres nigerianas, um reflexo da experiência da própria autora. O primeiro livro da autora, *In the Ditch* (1972), é semi-autobiográfico, sua segunda publicação, *Second Class Citizen* (1974), retrata a vivência de uma mulher negra na busca de trazer seu filho para Londres e denuncia a discriminação de

² O termo Womanist surgiu pela primeira vez com Alice Walker em *In Search of Our Mother's Gardens: Womanist Prose* (1983). O conceito de *Womanist* aparece como uma reação a um feminismo que não contempla as necessidades das mulheres negras e, segundo Walker no *The New York Times Magazine* (1984), precisava de uma nova palavra que incluísse as demandas das mulheres negras, já que o feminismo falhou nesse aspecto. Ainda que semelhante ao feminismo negro, o termo não é precedido da palavra “negro”, pois o termo se refere especificamente a mulheres negras e pensa de forma interseccional aspectos racistas e classistas. O conceito incorpora os homens negros, tendo em vista que esses fazem parte da vida das mulheres negras. O termo “womanism” reconhece as opressões múltiplas vivenciadas pelas mulheres negras e celebra as formas com que essas mulheres resistem e persistem perante as opressões:

“The black folk expression. Of mothers to female children, ‘You acting womanish’”, i.e. like a woman... usually referring to outrageous, audacious, courageous or willful behavior. Wanting to know more and in greater depth than is considered ‘good’ for one... [A womanist is also] a woman who loves other women sexually and/or nonsexually. Appreciates and prefers women’s culture...and women’s strength...committed to survival and wholeness of entire people, male and female. Not a separatist...Womanist is to feminist as purple is to lavender.” (Walker, 1983, pp. xi-xii)

gênero na Nigéria e nas comunidades africanas imigrantes britânicas. A escrita de Emecheta aponta para a interseccionalidade da autora enquanto mulher negra na diáspora e aponta para a desconstrução de estereótipos construídos em torno das identidades de mulheres negras. A autora prioriza uma escrita comprometida com questões de gênero e raça, também incorpora em suas narrativas questões históricas como o Biafra e a conflituosa relação entre a África e o Ocidente em *The Rape of Shavi* (1983) (Emecheta, 2017).

As personagens de Emecheta são centradas em uma conflituosa relação entre o seu “ser” e os locais onde vivem, seus locais de nascimento e moradia, e a sensação não completa de pertencimento em ambos. Essas personagens abrem caminhos para escritoras como Adichie ao trazerem para suas narrativas os conflitos vivenciados por mulheres negras africanas, como em *Double Yoke* (1982), que aborda o retorno para o país de origem de uma migrante africana e o conflito identitário que esse regresso causa, e a interseccionalidade de identidades que são vivenciadas de forma divergente em espaços diferenciados (Emecheta, 2017).

Mabel Segun (1930) é um dos grandes nomes da literatura nigeriana, a poeta, escritora e professora é autora de livros infantis como *My Father's Daughter* (1965) e a sequência *My Mother's Daughter* (1986). Já sua escrita para adultos tem como trabalhos principais: *Conflict and Other Poems* (1986), *The Surrender and Other Stories* (1955), *The First Corn* (1989), *Sorry, No Vacancy* (1985), entre outros.

Autores Nigerianos da atualidade como Helon Habila, Toni Kan, Uzodinma Iweala e Chimamanda Ngozi Adichie trazem em suas linhas ficcionais personagens que nos fazem refletir sobre conceitos de raça, gênero, classe dentro de uma perspectiva diaspórica pós-colonial que dissolve fronteiras e (re)constrói espaços. Esses autores trouxeram a literatura nigeriana e com ela a cultura e as vivências dos nigerianos para o centro do mapa do mundo globalizado: os autores da literatura nigeriana contemporânea experimentam ao mesmo tempo Hollywood e Nollywood, diluem ambos os espaços em suas narrativas e trazem para as linhas ficcionais personagens que vivenciam a experiência migratória. Me detenho aqui especificamente a Chimamanda Ngozie Adichie, a qual faço uma apresentação no capítulo seguinte (Freitas, 2015).

3.1 Chimamanda Adichie

I think you travel to search and you come back home to find yourself there.
(Chimamanda Ngozi Adichie) (Wilkinson, 2005)

Chimamanda Ngozi Adichie é exemplo de uma escrita que reconhece a interseccionalidade dos sujeitos e a influência do contexto na construção das identidades, complexas, contraditórias e fluidas. A autora descreve em seus romances as nuances vivenciadas pelos jovens que fazem parte da diáspora nigeriana. Adichie nasceu em Enugu na Nigéria no dia 15 de setembro de 1977, ao fim da guerra de Biafra. A autora é filha de Grace Ifeoma e James Nwoye Adichie e foi criada em um ambiente acadêmico, devido aos seus pais serem empregados na universidade de Nsukka, ambiente que é cenário de alguns de seus romances.

Adichie começou a cursar medicina na Universidade da Nigéria, seus pais queriam que a filha fosse médica, mas Adichie decidiu que queria se tornar escritora: “My parents let me do it. They realized I was the kind of person who knew what I wanted. I came to the U.S. to study at Drexel University for two years. I had a scholarship” (Ciabattari, 2011). A romancista mudou-se para os Estados Unidos aos 19 anos, onde foi estudar, iniciou seus estudos na universidade de Drexel na Filadélfia, porém concluiu sua graduação em Comunicação e Ciência Política na Universidade Estadual de Connecticut em 2001. Adichie fez mestrado em Estudos Africanos em Yale em 2008. Em 2009 a autora casou-se com Ivara e tiveram sua primeira filha, a qual a autora mantém fora dos holofotes da mídia, pois acredita que existe pressão social imposta às mulheres em divulgarem e celebrarem a maternidade, o que não ocorre com os homens e a paternidade. Na sociedade nigeriana a autora afirma que mulheres devem preservar suas barrigas para evitarem as más energias (Nunes, 2016, p. 05).

A autora dos livros *Purple Hibiscus* (2003) e *Half of a Yellow Sun* (2006), *The Thing Around Your Neck* (2009) e *Americanah* (2011) recebeu diversos prêmios, dentre eles o *Orange Prize* e o *National Book Critics Circle Award* e tem seus livros traduzidos em mais de 30 idiomas pelo mundo. Adichie é uma escritora nigeriana renomada e feminista declarada, como em seu manifesto que virou um livro chamado *We Should All Be Feminists* (2015). A autora propõe em suas narrativas uma reflexão sobre temas ainda tabus como o feminismo e o racismo. A contadora de histórias, como a autora se auto denomina, quebra estereótipos de gênero e raça em suas histórias e proporciona representatividade e protagonismo para aquelas que por muito

foram empurradas para papéis subalternos, as mulheres africanas. Sobre a trajetória que a literatura nigeriana vem tomando, Emily Donaldson (2013), em sua crítica sobre o romance *Americanah*, aponta alguns nomes e, dentre eles, o de Adichie:

Long presided over by giants such as Wole Soyinka, Chinua Achebe (who died in March) and Ben Okri, Nigeria's rich literary tradition is now making way for an exciting new wave of savvy, modern and outward-looking writers including Adichie, Igoni Barrett, Nnedi Okorafor and Teju Cole.

The Thing Around Your Neck é uma coleção de 12 contos que narram histórias de diferentes mulheres nigerianas que vivenciam conflitos identitários, situações de solidão e descontentamento com suas vidas e matrimônios, algumas delas atreladas a condição de imigrantes. Por esta razão, apresenta semelhanças com *Americanah*, nas quais vale a pena atentar, pois muitas das temáticas das narrativas curtas serão retomadas no romance. Adichie apresenta, nessas narrativas, diversas mulheres, dentre elas mulheres de classe-média, como a própria escritora, que justifica a escolha da classe ao afirmar a importância da escrita que parte da vivência do escritor. Essas personagens são críticas e reflexivas, mas são frequentemente subjugadas pelos outros personagens das narrativas que são, em sua maioria, homens.

No conto *Imitation*, a personagem Nkem é levada para os Estados Unidos pelo marido para criar os filhos e acaba descobrindo que o marido, que reside na Nigéria, tem uma amante, o que a faz refletir sobre a autenticidade de sua vida americana. Adichie anuncia no título uma temática frequente em suas narrativas, a tentativa dos nigerianos de serem enquadrados em padrões americanos, um anseio por pertencerem a uma outra cultura considerada superior por seus personagens. A personagem representa a complexidade dessa busca por uma pertença a culturas colonizadoras como os Estados Unidos, que subjugam o Outro e o fazem assimilar a condição de inferioridade:

Our men like to keep us here, she had told Nkem. They visited for business and vacations, they leave us and the children with big houses and cars, they get us housegirls from Nigeria who we don't have to pay any outrageous American wages, and they say business is better in Nigeria and all that. But you know why they won't move here, even if business were better here? Because America does not recognize Big Men. Nobody says "Sir! Sir!" to them in America. Nobody rushes to dust their sits before they sit down (Adichie, 2009, p. 29).

A imposição da necessidade de um bom casamento para as mulheres nigerianas, como demonstra a personagem Nkem, é silenciadora e excludente, a personagem está infeliz, mas sente a obrigação de uma gratidão pelo status proporcionado pela situação matrimonial.

Adichie, em entrevista ao jornal *The Guardian*, relata a importância de desconstruir ideias que limitam mulheres a esposas e criar novas perspectivas independentes:

So, decide the things you will not say to your child. You know that Igbo joke, used to tease girls who are being childish – “What are you doing? Don’t you know you are old enough to find a husband?” I used to say that often. But now I choose not to. I say, “You are old enough to find a job.” Because I do not believe that marriage is something we should teach young girls to aspire to (Brockes, 2017).

A temática do cabelo se faz presente nas narrativas de Adichie que considera o cabelo um fator mais que estético para mulheres negras, um fator político. A protagonista de *Imitation*, em um ato de revolta e libertação, corta os cabelos e enfrenta a reprovação do marido: “You should grow it back. Long hair is more graceful on a Big Man’s wife” (Adichie, 2009, p. 38).

Nkem passou seu casamento sem ser ouvida, sem ter se permitido falar. Adichie denuncia nas linhas de seu conto as relações de poder matrimoniais e o silenciamento das mulheres através de seus esposos, mas mostra que essas mulheres não permanecem inertes, que resistem aos estereótipos.

No conto *The Arrangers of Marriage* a protagonista da narrativa, Chinaza, vivencia, assim como Nkem em *Imitation*, a solidão proporcionada pela condição de imigrante atrelada a um casamento arranjado que não corresponde as expectativas da personagem, mas, ainda sim é dela cobrada uma gratidão: “«what we have done for you? We raise you as our own and then we find you an ezgigbo di! A doctor in America! It is like we won a lottery for you» Aunty Ada said” (Adichie, 2009, p. 170).

O conto aponta para duas diferentes perspectivas da condição de imigrante: Chinaza representa a condição de deslocamento, solidão e silenciamento, enquanto o marido é a representação de uma auto-imposição da adaptação a cultura na qual se pretende inserir. Ofodile busca mimetizar o comportamento dos americanos em busca de aceitação, enquanto Chinanza é relutante em deixar suas origens para trás. Ambas perspectivas são colocadas sob duas principais esferas, comida e língua: “«Americans don’t drink their tea with milk and sugar.»«Ezi okwo? Don’t you drink yours with milk and sugar? » «No, I got used to the way things are done here a long time ago. You will too, baby. »” (Adichie, 2009, p. 171).

A personagem Akuna do conto *The Thing Around Your Neck*, o qual nomeia a coletânea de contos, traz novamente a superfície a temática da solidão, uma solidão que sufoca: “At night something would wrap itself around your neck, something that very nearly choked you before you fell asleep” (Adichie, 2009, p. 119).

A personagem se depara com estereótipos impostos a ela pelos americanos, mas não de forma passiva. Akuna é interpelada por situações que a subjugam e não teme em denunciá-las e desconstruí-las. A personagem estabelece uma ordem das identidades que assume e prioriza, em resistência às relações de poder que determinam as opressões por elas sofridas: “You told him that you watched *Jeopardy* on the restaurant TV and that you rooted for the following, in this order: Women of color, black men, and white women, before, finally, white men – which meant you never rooted for white men” (Adichie, 2009, p. 121).

A forma como Akuna elenca sua torcida para os participantes do jogo corresponde à forma como suas identidades se organizam e se revelam em suas práticas sociais. Em primeiro lugar vem aquela com a qual a personagem se sente mais contemplada, as mulheres negras de forma interseccionada, a segunda informa ao leitor que, para a personagem, a raça está um degrau acima do gênero. A classificação de mulheres negras como uma identidade distinta da identidade definida ou somente pelo factor raça ou somente pelo factor gênero aponta para a interseccionalidade dessa identidade em que raça e gênero são indissociáveis, conforme a proposta de Crenshaw (cf. *supra*).

Numa das suas mais conhecidas intervenções públicas, a conferência *The Danger of The Single Story*, Adichie fala sobre o perigo de uma história única que pode ser (re)contada de formas diferentes, mas se torna absoluta e incontestável. Adichie considera que essa história repetida até se tornar verdade está a serviço das relações de poder:

It is impossible to talk about the single story without talking about power. There is a word, an Igbo word, that I think about whenever I think about the power structures of the world, and it is “nkali.” It’s a noun that loosely translates to “to be greater than another.” Like our economic and political worlds, stories too are defined by the principle of nkali. How they are told, who tells them, when they’re told, how many stories are told, are really dependent on power (Brookes, 2017).

A autora conta que quando criança, as histórias que criava eram protagonizadas por personagens brancos de olhos azuis que brincavam na neve e possuíam muitas características que não condiziam com sua realidade. A estória contada por Adichie nos propõe uma reflexão sobre como nos tornamos vulneráveis quando confrontados com estórias. As leituras, as quais a autora teve acesso enquanto criança, direcionaram sua escrita e a fizeram acreditar que a literatura apenas representava personagens estrangeiros e que não conversavam com as vivências dela. Para Adichie, o panorama foi alterado quando a autora teve acesso, ainda que difícil, a livros africanos e atribui a autores como Chinua Achebe o facto de a sua perspectiva sobre literatura ter sido alterada, pois a representatividade de personagens semelhantes a autora

proporcionará a consciência de que meninas como ela podiam existir na literatura e alteraram sua escrita.

Adichie afirma que os autores africanos a salvaram do perigo de ter uma história única como realidade e ficção. Em um relato pessoal, a autora relata o imaginário estereotipado que sua colega de quarto americana possuía da então chegada nigeriana e atribui esse pensamento limitado a uma história única da África que não a permitia perceber qualquer semelhança com uma africana. Adichie aponta que ela, sem ter vivenciado a Nigéria, também acreditaria que os estereótipos de África eram verdadeiros e que as pessoas que lá vivem precisavam ser salvas por um homem branco e atribui, entre outras coisas, essa visão a forma com que a literatura representa os africanos:

Uma das preocupações de Adichie como escritora é negar os estereótipos africanos criados pelo imaginário ocidental, que tem uma influência significativa em sua experiência de vida, pois ela teve contato com um mundo africano diferente daquele reconhecido somente por miséria e guerras. Nesse sentido, a autora vê a escrita como um ato político, assim, manifesta-se sobre o modo como a África é vista pelo mundo e aponta a literatura como meio para combater tais estereótipos (Alves, Nascimento e Almeida, 2015, p. 2).

Adichie ouviu uma crítica de seu professor em relação a sua escrita, relativamente a autenticidade da representação da África: os personagens da autora não correspondiam ao estereótipo africano, pois frequentavam universidades, dirigiam carros e não estavam figurados na miséria. A autora se coloca no panorama de sujeitos que compram uma história única: ao visitar o México, Adichie encontrou-se surpresa com mexicanos que não correspondia ao estereótipo de imigrantes desesperados em atravessar a fronteira para América, como eram frequentemente representados nos Estados Unidos.

A autora alerta que se contarmos uma estória e a repetirmos, ela se tornará uma verdade e que a forma como essas histórias são contadas dependem do poder e que o poder não mora em contar a história do outro, mas em torná-la definitiva – quem tem o poder de contar as histórias de outros, domina-os, convertendo-os em objetos sem voz. A repetição de histórias materializa os discursos hegemônicos, sustentados em estereótipos. Sobre os estereótipos, Adichie afirma que o problema não está na veracidade, mas na incompletude, pois tornam uma história como única e roubam a dignidade das pessoas. Por outro lado, quando reconhecemos que jamais existiu ou existirá uma história única, e as pessoas “contadas” adquirem a voz para contar, reconquistamos “uma forma de paraíso”:

Power is the ability not just to tell the story of another person, but to make it the definitive story of that person. The Palestinian poet Marwan Barghouti writes that if you want to dispossess a people, the simplest way to do it is to tell their story, and to start with, “secondly.” Start the story with the arrows of the Native Americans, and not with the arrival of the British, and you have an entirely different story. Start the story with the failure of the African state, and not with the colonial creation of the African state, and you have an entirely different story (Brockes, 2017).

Acreditar em uma única história não aprisiona apenas nacionalidades, identidades como raça e gênero são frequentemente enclausuradas em estereótipos limitadores. Sobre o feminismo, Adichie transformou em livro uma palestra dada por ela em dezembro de 2012 no TEDxEuston, *We Should All be Feminists*. A autora relata que ouviu de uma professora nigeriana que o feminismo não fazia parte da cultura delas, que posicionar-se enquanto feminista era antiafricano e que o contato com a cultura ocidental a havia corrompido e, para a autora o feminismo deveria ser incorporado por todas e todos, tendo em vista que a Nigéria foi colonizada por uma cultura Ocidental e por ela influenciada, as mulheres nigerianas necessitam do feminismo para resistirem as imposições e violências impelidas por uma cultura patriarcal (Adichie, 2015, p. 13).

Adichie (2015, p. 26) adverte que passamos muito tempo educando mulheres para servir os homens, mas o inverso não é proporcional, meninos não são ensinados a agradar a meninas. Mulheres são criadas ouvindo que não podem sentir raiva, ser agressivas ou duras. Em um workshop ministrado pela autora, Adichie (2015, p. 27) ouviu de uma menina que seu amigo havia a alertado a não prestar atenção a discursos feministas, pois acabaria colocando seu casamento em risco. Porém, para a autora, a ameaça de perder ou não conseguir um casamento é direcionada apenas as mulheres. Adichie (2015, p. 33) denuncia que, na sociedade nigeriana, após uma certa idade, mulheres que não casam “fracassaram”, homens “ainda não tiveram tempo para se decidirem”.

Sobre a sexualidade, a autora alerta que negamos as mulheres o direito de se reconhecerem como seres sexuais: ao contrário dos homens, as mulheres são controladas e vigiadas. Adichie (2015, p. 34) descreve que os nigerianos foram criados para pensar as mulheres como inerentemente culpadas e dos homens esperam a selvageria não dominável que justifica suas ações. Quanto a questão de gênero, a romancista defende que o problema dessa categorização é que focamos no que devemos ser e não no que somos, o gênero é o definidor dos papéis a serem desempenhados, ainda que vá de encontro a nossa vontade (Adichie, 2015, p. 35).

Os papéis de gênero são questionados pela autora em diversos aspectos. Adichie (2015, p. 36) não nega que biologicamente homens e mulheres sejam diferentes, mas questiona

ironicamente: onde entra a biologia no momento em que determinamos que são as mulheres que devem desempenhar tarefas domésticas, que são elas que devem permanecer a beira do fogão? A autora diz ter acreditado por algum tempo que mulheres teriam nascido com o gene da cozinha, mas lembrou-se de que os chefes renomados são homens. A autora nota que a mulher é predeterminada, antes mesmo de seu nascimento, a pertencer a alguns espaços limitados com algumas atividades também limitadoras, como as tarefas domésticas e a cozinha, mas aponta que as relações de poder patriarcais retiram as mulheres da cozinha no momento em que esse espaço representa crescimento profissional e uma posição de poder em um determinado espaço, um restaurante. A cozinha, assim como outras tarefas impelidas às mulheres só lhes cabe quando em uma posição de subalternidade e dependência econômica em relação ao homem, a partir do momento em que a cozinha represente sucesso, realização e independência, volta a ser lida como um espaço reservado aos homens. Para isso Adichie (2015) traz em seus romances, mulheres que fogem dessas perspectivas limitadoras e sim uma pluralidade de identidades que desafiam a ordem pública e saem da esfera do privado:

Um destaque importante que se faz na obra de Chimamanda refere-se à caracterização das mulheres em seus romances, onde ela revela estratégias destinadas a discutir o papel destas na ordem pública e no reforço do protagonismo feminino nesse âmbito (Alves, Nascimento e Almeida, 2015, p. 2).

A definição de direitos humanos no lugar de feminismo, para Adichie (2015, p. 40), é limitadora, pois nega a especificidade do problema de gênero, que, ao longo da história, teve as mulheres como alvo. O problema não está em ser humano, mas em ser do sexo feminino. Ao ser questionada sobre a opressão aos homens pobres, Adichie (2015, p. 44) apresenta a questão de interseccionalidade das identidades, pois um homem pobre pode ser oprimido, mas ainda sim experimentará os privilégios de ser um homem, uma mulher pobre irá vivenciar opressões transversais.

Abordar a interseccionalidade das identidades não é algo que transparece apenas nos discursos e palestras de Adichie, seus romances carregam personagens que experimentam a transversalidade e denunciam as subjugações a que a essas identidades são impelidas. O romance *Americanah*, definido por Adichie como: “My new novel is about love, race... and hair” (Kellaway, 2013), é reflexo da posição da autora sobre essa interseccionalidade de identidades de raça, gênero, classe, nacionalidade, diáspora, migração, entre tantas outras que a autora consegue apreender em seu romance.

Para Adichie, questões como raça devem ser abordadas de perspectivas que se entrecruzam. Defende a importância de questões como raça e gênero serem discutidas na literatura: “People dismiss race and say, “We are all the same” – this is not true. I experience the world differently because I am female and because I am dark-skinned” (Kellaway, 2013). Para a contadora de histórias, não apenas devemos considerar as interseccionalidade das identidades, mas os espaços que as constituem e as interpretam de formas diferentes. Sobre a identidade de raça, a autora relata sua experiência ao chegar nos EUA e deparar-se com um rótulo que para ela não era cabível. Constatações como esta mostram como as experiências identitárias são complexas e dificilmente subsumíveis sob qualquer categoria, que é sempre construída e dependente de um contexto, mesmo que o seu significante seja tão indelével quanto a cor da pele:

It didn't take me very long to realize that in America black was not necessarily a good thing, and that black came with many negative assumptions. And so I didn't want to be black. I'm not black. I'm Nigerian. I'm Igbo. I'm not black. Race was not an identity I was willing to take (Brockes, 2017).

Adichie segue afirmando que a história dos Afro-Americanos se tornou familiar e ela assumiu a identidade negra como sua, a identidade por ela antes renegada é hoje aceita com muito orgulho pela autora. As experiências da escritora são refletidas em suas narrativas: como veremos, a personagem protagonista de *Americanah* (2014a) vivencia uma experiência semelhante sobre a atribuição da identidade de raça recebida ao ultrapassar as fronteiras Americanas e acaba por assumi-la, de um modo muito próprio e complexo, após algum tempo vivendo nos EUA.

Preconizo, na presente análise, o romance *Americanah* que, assim como os contos e conferências aqui brevemente descritos, tematiza as vivências de mulheres nigerianas imigrantes e os conflitos identitários por elas vivenciados e descontroem estereótipos a elas impostos.

4 AMERICANAH

4.1 O romance

Adichie, em seu romance *Americanah*, vencedor do *2013 National Book Critics Circle Award for Fiction*, do *The Chicago Tribune 2013 Heartland Prize for Fiction*, e um dos *The New York Times's Ten Best Books of the Year*, entre outras distinções, tem como fio condutor a história de um amor, que perdura da adolescência a idade adulta, entre Ifemelu e Obinze, uma história cheia de percalços que tem como eixo a experiência da migração.

O título do livro é uma referência à expressão nigeriana criada para definir aqueles que migram da Nigéria para os Estados Unidos e são de certa forma afetados por essa cultura, seja através de costumes ou sotaque, o que ocorre muitas vezes forçosamente numa tentativa de pertença e identificação com a cultura idealizada da América. O termo “Americanah” aponta para o olhar crítico que a protagonista do romance lança sobre a “americanização” que os imigrantes buscam absorver em uma tentativa de pertencer à cultura americana ou como afirma Martins, numa tentativa de “desracialização”:

A hipocrisia do olhar “racialmente cego” de uma sociedade tão fortemente estratificada em termos nacionais e étnicos como a americana não escapa a Ifemelu, tal como não lhe escapa a “americanização” acrítica dos imigrantes na tentativa de integração e de “desracialização” (Martins, 2016).

A protagonista, ainda que inserida na cultura americana, não forma sua identidade como imitação do Outro. Ifemelu é configurada como um sujeito híbrido que se forma na diáspora ou até em diferentes diásporas cruzadas, que não busca maquiagem sua identidade para transformar-se nesse outro, mas vivencia essa transformação de maneira questionadora e reflexiva, o que a coloca em uma posição emancipadora.

A narrativa é contada de forma não linear, por um narrador heterodiegético onisciente, que adota predominantemente uma focalização interna, assumindo o ponto de vista da protagonista e seguindo a sua evolução psicológica muito de perto, exceto quando narra, por exemplo, as desventuras de Obinze no seu percurso migratório, que a protagonista desconhece. O romance apresenta uma estrutura em três grandes sequências que se podem distinguir pelos respectivos espaços/tempos: Adichie aloca seus personagens em uma Nigéria pós-colonial (na primeira e última sequência) e aborda a diáspora da juventude nigeriana, devido aos conflitos políticos do país, para os Estados Unidos (Ifemelu) e Inglaterra (Obinze), na parte intermédia.

Esta estrutura corresponde a momentos de transformação de identidade, através do fenómeno do deslocamento migratório, para ambas as personagens, mas sobretudo para Ifemelu, o alter-ego da autora. As memórias da protagonista são trazidas à tona enquanto a mesma está em um salão de cabeleireiro de imigrantes africanas num subúrbio de Boston, num ponto axial da diegese, em que prepara o regresso à Nigéria natal. Da estrutura do romance fazem parte ainda as anotações da protagonista no seu blog, as quais são inseridas como uma espécie de comentário crítico ao plano da narrativa. Este artifício permite dotar a protagonista de uma espécie de olhar exterior à diegese em que participa, a partir do qual, de uma forma autoral, insere instruções de leitura ou de interpretação, nomeadamente no sentido da compreensão das sociedades em que a diegese evolui e das identidades que nelas se reconfiguram, sejam elas as dos EUA ou da Nigéria.

Ifemelu é uma jovem urbana, de classe-média, estudante universitária que sai da Nigéria durante o conflituoso período político vivido pelo país devido a um regime governado por militares, e vai para os Estados Unidos em busca de qualidade nos estudos e na vida. É uma personagem de marcada personalidade, muito inteligente, com um espírito profundamente observador e crítico, que não hesita em expressar verbalmente ideias que dificilmente se conformam ao lugar social que deveria ocupar convencionalmente (jovem, mulher, nigeriana). Assim, sempre de uma forma muito própria e subversiva, a personagem vai reperspetivando e deslocando os imaginários daquilo que entende como casa ou lar, ou seja, o conjunto das suas pertenças, bem como das suas relações com outras personagens e as pertenças identitárias destas últimas. Ifemelu acaba enfrentando uma série de percalços no caminho da migração: ainda que eles não sigam um padrão que a condição de imigrante frequentemente proporciona, como a miséria, a personagem acaba vivenciando o desemprego, a ilegalidade e a prostituição. Este percurso a distancia de Obinze, o namorado da juventude, cuja história migratória é completamente distinta.

Obinze é um personagem cativante: a própria autora se diz apaixonada por ele e relata que muitas leitoras questionam e criticam Ifemelu por algumas atitudes que a personagem toma em relação a Obinze ao longo da narrativa, mas que apontam para uma protagonista independente, com ideias próprias e nunca submissa. Obinze migra para Londres em busca de um visto para poder trabalhar legalmente, o personagem tenta entrar em um casamento falso com uma inglesa e não consegue ter sucesso em sua experiência no estrangeiro, a qual pretendo me deter com mais profundidade em um dos subcapítulos da análise. Obinze retorna para a Nigéria e acaba se tornando um “big men”, um homem de negócios de sucesso, aproveitando a

corrupção do regime, e constitui uma família, mas mantém um vínculo sentimental com a antiga namorada.

4.2 A juventude na Nigéria: construção de identidades numa constelação dinâmica de personagens

A história de amor de Obinze e Ifemelu e de sua emigração se desenrola a partir do capítulo três, que inicia com Ifemelu sentada na cadeira do salão de beleza, a regressar a Nigéria através das memórias de sua adolescência, e a apresentar ao leitor o contexto social que fez e faz parte da sua construção identitária.

Ifemelu é descrita na narrativa, desde a infância, como uma jovem independente, inteligente, dona de um olhar aguçado e crítico sobre tudo e todos que a circundam, em particular as relações sociais. A protagonista foi criada em Lagos por uma família de classe-média até que, por negar-se a uma situação humilhante no trabalho, o pai e provedor econômico da família perde o emprego e sucumbe a uma depressão e apatia. Ifemelu relata a transformação que o pai sofre aos seus olhos na medida que a jovem cresce. A inteligência do pai da protagonista, seguida pela frustração da falta de oportunidade de estudos, a fazia imaginá-lo em um tom de admiração, mas mais tarde o inglês correto e a tentativa de parecer o mais culto possível começa a incomodar Ifemelu que agora fazia uma leitura crítica das atitudes do pai:

He had scolded Ifemelu as a child for being recalcitrant, mutinous, intransigent, words that made her little actions seem epic and almost pridesworthy. But his mannered English bothered her as she got older, because it was costume, his shield against insecurity. He was haunted by what he did not have – a postgraduate degree, an upper-middle-class life - and so his affected words became his armor. She preferred it when he spoke Igbo; it was the only time he seemed unconscious of his own anxieties (Adichie, 2014a, p. 57).

Ifemelu condena desde o princípio ao fim da narrativa as tentativas dos Nigerianos de tornarem-se algo que não são. As críticas de Ifemelu remetem a consciência da personagem para identificar a forte presença do colonialismo que ainda deixa marcas latentes em seus ex-colonizados, que procuram imitar o colonizador devido a uma inferioridade internalizada no processo de colonização e que ainda se faz presente. A protagonista denuncia ao longo do romance a maneira com a que a classe estratifica a sociedade nigeriana, sendo a classe alta aquela que mais se assemelha a uma verdadeira “*Americanah*”, como o título sugere.

Adichie contempla uma multiplicidade de identidades das personagens mulheres em *Americanah*, sendo assim quebra estereótipos impostos às mulheres Africanas e, mais

especificamente às Nigerianas na presente análise. Uma das personagens que não desempenha um papel central na narrativa, mas é relevante, é introduzida a partir de uma memória da protagonista, quando ainda tinha 10 anos, relacionada a um dos temas centrais do romance, o cabelo: a sua mãe. Ifemelu recorda o dia em que sua mãe, que tinha um cabelo por ela definido como grosso e lindo que recebia elogios das pessoas, decide cortá-lo em nome da religião e, juntamente com o cabelo cortado, queima todos os objetos católicos da casa. O cabelo aparece na narrativa como representante tanto da opressão, quanto da libertação: a decisão de sua mãe em cortar o cabelo é uma forma de ceifar a liberdade da mãe da protagonista em nome da religião. A mãe de Ifemelu troca de igreja devido ao pedido de um anjo que a mesma clama ter-lhe aparecido em casa e, após ter sido uma religiosa radical, começa a ser mais tolerante com os que não seguem os seus princípios. Ifemelu, ainda que tenha crescido em meio as investidas religiosas da mãe, se tornou cética e crítica quanto as formas com que os líderes religiosos faziam fortuna em nome de Deus:

Ifemelu did not think that God had given Pastor Gideon the big house and all those cars, he had of course bought them with Money from the three collections at each service, and she did not think that God would do for all as He had done for Pastor Gideon, because it was impossible, but she liked that her mother ate regularly now (Adichie, 2014a, p. 53).

Ifemelu estava ciente do desespero de um povo que vivia sob as ordens de um governo militar corrupto que não pagava os salários de seus funcionários e deixava muitas famílias em situações difíceis que beiravam ou chegavam a miséria, como mais tarde acabam atingindo a sua própria família. A religião se torna mais forte quando uma crise se instala em uma nação, a população recorre ao plano espiritual para encontrar as respostas e a esperança que o plano físico não pode proporcionar e muitos se aproveitam da fragilidade de uma população e surgem como os messias que, em nome de Deus, irão salvá-los, enquanto enriquecem as custas do desespero dos que não podem contar com o governo para prover o necessário.

Ifemelu é mandada para a igreja ajudar uma mulher chamada Sister Ibinabo, considerada a mulher mais poderosa da comunidade, ainda que por motivos desconhecidos. Ifemelu é mais uma vez levada por seu olhar perscrutador e questiona a ordem de fazer guirlandas para o Chief Omenka: “«Why should I make decorations for a thief? »” (Adichie, 2014a, p. 62). Uma nova chance é dada para que Ifemelu retire o posicionamento impulsivo, mas a personagem não pode controlar o anseio em denunciar um regime político corrupto que vangloria aqueles que roubam do povo, o que aponta para a consciência política da personagem que é afirmada ao longo do romance, seja na Nigéria ou na América: “«Chief Omenka is a 419 and everybody knows it»,

she said. «This church is full of 419 men. Why should we pretend that this hall was not built with dirty money? »» (Adichie, 2014a, p. 62). A contradição da Sister Ibinabo em criticar as vestimentas de uma menina, baseada em argumentos religiosos, mas sendo permissiva com questões mais profundas como golpes financeiros, como Ifemelu se refere ao chamar Chief Omenka de um 419, ativa um gatilho na protagonista que associa essa atitude a alguns comportamentos de sua mãe: “Her mother was a kinder and simple person, but like Sister Ibinabo, she was a person who denied that things were as they were” (Adichie, 2014a, p. 63). Após ser criticada por expor seus pensamentos sobre os homens corruptos venerados pela igreja com a Sister Ibinabo, Ifemelu se revolta com a semelhança da atitude hipócrita da religiosa com as atitudes de sua mãe:

It had all seemed benign before, her mother’s Faith, all drenched in grace, and suddenly it no longer was. She wished, fleetingly, that her mother was not her mother, and for this she felt not guilt and sadness but a single emotion, a blend of guilt and sadness (Adichie, 2014a, p. 63).

A relação de Ifemelu com sua mãe se mostra conflituosa ao longo da narrativa, a protagonista demonstra admiração por diversas mulheres, mas sua mãe não é uma delas, o fanatismo e a falta de estudo e senso crítico de sua mãe a coloca em uma posição de inferioridade aos olhos da filha.

Enquanto a mãe de Ifemelu está imersa em sua fé, a irmã do pai de Ifemelu, Aunty Uju, uma personagem que ganha um espaço significativo na narrativa, é médica, está desempregada e envolve-se com um General de grande poder político e econômico na Nigéria, o qual lhe proporciona regalias, como carros e casa. Para a religiosa cunhada, o General é um presente de Deus, o sucesso de Aunty Uju é atribuído à fé pela mãe de Ifemelu, pois é preciso encontrar uma explicação que encaixe o General na vida da família, sem considerar as corrupções que esse relacionamento carrega, como o emprego que o General cria apenas para a tia de Ifemelu, ou o fato de o General ter uma família e Aunty Uju ser a amante. A demissão do pai de Ifemelu resultou numa dívida com o senhorio do apartamento, que cobra os três meses de atraso de uma forma um tanto quanto agressiva. O pai de Ifemelu permanece apático perante a situação, enquanto a mãe de Ifemelu reage de forma alheia a conjuntura quando chega a convidar a família para conhecer a nova casa da Aunty Uju. Mais uma vez a jovem Ifemelu parece ser a mais sensata da casa e não deixa as situações escaparem de seu crivo crítico. A mãe de Ifemelu exalta a nova aquisição de Aunty Uju: “God is faithful. Look at Uju, to afford a house on The Island!” (Adichie, 2014a, p. 60) e Ifemelu rebate: “Mummy, but you know Aunty Uju is not

paying one kobo to live there” (Adichie, 2014a, p. 60). A hipocrisia da mãe de Ifemelu preservava a religião acima de tudo, mas desviava o olhar a relação extraconjugal do General com Uju em detrimento ao status econômico que ele proporcionava à cunhada.

Ifemelu critica ao longo da narrativa a estrutura patriarcal que faz com que mulheres dependam de um “Big Man” para sustentá-las, e acabam sendo subjugadas por causa de um bom provedor. Em *Americanah*, Adichie constrói situações que mostram negativamente a dependência de uma figura masculina e do status matrimonial que surge como necessário para validar respeito às mulheres na sociedade nigeriana. Aunty Uju, tia de Ifemelu, é uma das parentes mais próximas da protagonista, as duas criam uma relação maternal, pois a tia de Ifemelu se assemelha mais com a protagonista do que a mãe conservadora dela. Quando Aunty Uju engravida do general, o pai de Ifemelu apresenta um discurso que confirma a estrutura social nigeriana, que atribui ao homem o poder de decisões. Só na ausência de um homem, a mulher é considerada e ao mesmo tempo responsabilizada: “well, I cannot ask about the man’s intentions”. He said finally to Aunty Uju. “So, I should ask what your own intentions are” (Adichie, 2014, p. 101).

O pai de Ifemelu apenas considera a opinião de sua irmã sobre a própria gravidez devido a ausência de um homem para impor sua opinião. A mulher está em posição de subordinação em relação ao homem. Aunty Uju é expulsa da casa que o general havia dado a ela após a sua morte, então viaja para os Estados Unidos com Dike, o fruto dessa relação, para tentar a vida como médica na América. A busca por uma nova vida de Aunty Uju com seu filho pequeno aponta que as situações não podem ser lidas por um único viés, ainda que a tia de Ifemelu estivesse inserida em um sistema patriarcal e fosse sujeita a subjugações, ao mesmo tempo é a personagem que, sozinha, decide lutar por uma vida digna através de sua formação e seu esforço e, este viés da personagem, é o que faz com que Ifemelu a tenha como um modelo a ser seguido, o poder de resiliência e independência do papel feminino com quem Ifemelu se identifica desde a infância:

According to the Family legend, Ifemelu had been a surly three-year-old who screamed if a stranger came close, but the first time she saw Aunty Uju, thirteen and plimply faced, Ifemelu walked over and climbed into her lap and stayed there. She did not know if this had happened, or had merely become true from being told over and over again, a charmed tale of the beginning of their closeness. It was Aunty Uju who sewed Ifemelu’s little-girl dresses and, as Ifemelu got older, they would pore over fashion magazines, choosing styles together. Aunty Uju taught her to mash an avocado and spread it on her face, to dissolve Robb in hot water and place her face over the steam, to dry a pimple with toothpaste. Aunty Uju brought her James Hadley Chase novels wrapped in newspaper to hide the near-naked women on the cover, hot-stretched her hair when she got lice from the neighbors, talked her through her first

menstrual period, supplementing her mother's lecture that was full of biblical quotes about virtue but lacked useful details about cramps and pads (Adichie, 2014a, p. 64).

Aunty Uju foi o alicerce de Ifemelu na passagem da infância para a adolescência, foi ela quem preparou a jovem para todos os rituais que meninas passam em relação a moda, relacionamentos, mudanças corporais e hormonais, entre outras. Aunty Uju substituiu a mãe de Ifemelu nos assuntos em que a religião a limitava e acabava por afastar Ifemelu da sua verdadeira figura materna em que ela não conseguia espelhar-se ou encontrar qualquer identificação.

No capítulo quatro, Ifemelu relembra a chegada de Obinze em sua escola. Obinze é transferido junto com sua mãe que era professora na universidade de Nsukka, e acabara por sair após um incidente com um colega de trabalho, no qual pretendo me deter em breve. Obinze é rapidamente incluído no grupo dos “Big Guys” (alcunha que recebem os meninos mais populares da escola por analogia com os homens adultos com poder aquisitivo elevado, que são chamados de “Big Men”), mas ainda sim é um personagem calmo, amável, inteligente e atencioso com Ifemelu. Para Ifemelu, Obinze estava predeterminado a ficar com Ginika, a segunda garota mais popular da escola e amiga íntima de Ifemelu. Ginika era considerada a mais bonita da escola por ter cor de caramelo e cabelos ondulados que caíam pescoço abaixo em vez de permanecerem estilo afro: “And so it was the natural order of things, that the gods should match Obinze and Ginika” (Adichie, 2014a, p. 67). A eleição de Ginika como a menina mais bonita da escola por parecer-se com o colonizador demonstra a forma com que a sociedade nigeriana internaliza a cultura do Outro e rejeita a própria. O que se destaca e é valorizado é o que distancia Ginika das outras meninas nigerianas

Ifemelu vai à festa do menino mais popular da escola, Kayode, que pretendia fazer de Obinze e Ginika um casal. Obinze acaba por demonstrar interesse por Ifemelu e os dois acabam saindo da festa para conversar, Ifemelu com um tom provocativo e um tanto inseguro provoca Obinze sobre Ginika:

“Your Guys will kill you. You're supposed to be chasing her,”

“I'm chasing you.”

She would always remember this moment, those words. *I'm chasing you.*

“I saw you in school some time ago. I even asked Kay about you. ” he said.

“Are you serious?”

“I saw you holding a James Hadley Chase, near the lab. And I said, Ah, correct, there is hope. She reads” (Adichie, 2014a, p. 72).

Ifemelu fica curiosa sobre o que Kayode disse sobre ela e Obinze revela: “He said, ‘Ifemelu is a fine babe but she is too much trouble. She can argue. She can talk. She never

agrees. But Ginika is just a sweet girl.’ He paused, then added, ‘He didn’t know that was exactly what I hoped to hear. I’m not interested in girls that are too nice’” (Adichie, 2014a, p. 73). A afirmativa de Kayode aponta para como a masculinidade e a feminilidade são construídas na Nigéria nos dias de hoje. Espera-se das mulheres a servilidade e o silêncio, a doçura e o aceno sem opinião de quem não se posiciona ao lado dos homens. Tanto Ifemelu quanto Obinze fogem dos estereótipos de feminilidade e masculinidade, sendo ele o personagem mais sensível e ela a figura dominante da relação, cheia de atitude e opinião, o que não corresponde a performatividade do gênero feminino no espaço em que a protagonista está inserida.

A definição de Kayode sobre Ifemelu corrobora as atitudes que a personagem toma ao longo da narrativa. Ifemelu não aceita ser subjugada ou silenciada, se faz ouvida, seja qual for o espaço ou quem esteja participando da discussão. Para os jovens da idade de Ifemelu, bem como para os homens em uma sociedade patriarcal, mulheres que exigem seu espaço, sua voz e vez são ‘problemas’, como afirma Kayode sobre Ifemelu.

O posicionamento assertivo de Ifemelu faz com que a protagonista seja a primeira a dar o passo inicial para o primeiro beijo:

“Aren’t we going to kiss?” she asked.
 He seemed startled. “Where did that come from?”
 “I’m just asking. We’ve been sitting here for so long.”
 “I don’t want you to think that is all I want.”
 “What about what I want?”
 “What do you want?”
 “What do you think I want?”
 “My jacket?”
 She laughed. “Yes, your famous jacket.”
 “You make me shy,” he said.
 “Are you serious? Because you make me shy.”
 “I don’t believe anything makes you shy,” he said.
 They kissed, pressed their foreheads together, held hands (Adichie, 2014a, p. 75).

Ifemelu quebra estereótipos e desafia as ‘normas sociais’ que reservam ao homem o direito e o dever de tomar as rédeas da situação numa demonstração de masculinidade e virilidade. Ifemelu não aceita a posição passiva impelida às mulheres em uma sociedade patriarcal, a protagonista é voz ativa de transitividade direta e coloca como prioridade suas vontades e anseios.

Ginika acaba por ter que mudar para os Estados Unidos com seus pais devido à situação política e econômica do país, pois para os mais afortunados era a solução mais adequada naquele momento na Nigéria, já que a situação econômica do país governado por um regime político ditatorial corrupto impossibilitava um futuro promissor com oportunidade de

crescimento para a população nigeriana, o que fez com que muitas famílias optassem por sair do país ou mandar seus filhos para estudarem em lugares como a América e a Inglaterra:

Ginika's parentes had been talking for a while about resigning from the university and starting over in America. Once, while visiting, Ifemelu had heard Ginika's father say, "We are not sheep. This regime is treating us like sheep and we are starting to behave as if we are sheep. I have not been able to do any real research in years, because every day I am organizing strikes and talking about unpaid salary and there is no chalk in the classrooms (Adichie, 2014a, p. 77-78).

A melhor amiga de Ifemelu estava relutante com a mudança para a América, enquanto seus amigos invejavam a oportunidade de Ginika e brincavam com a possibilidade de Ginika se tornar uma verdadeira "Americanah", como Bisi, uma menina da escola que passou um curto período nos Estados Unidos e voltou fingindo não entender Yoruba, o que reforça o retrato da sociedade nigeriana que, devido ao processo de colonização que ainda ecoa de forma estrutural nos sujeitos coloniais, busca parecer-se com o colonizador.

O capítulo sete inicia com os planos de Obinze e Ifemelu em irem para universidade de Ibadan juntos, Obinze devido a um poema e Ifemelu por sua Aunty Uju ter frequentado essa universidade. A mãe de Ifemelu passa mal e muda o curso da trajetória de Obinze que decide ficar com sua mãe em Nsukka e assim altera também o caminho de Ifemelu que decide acompanhar Obinze.

O novo ambiente universitário trouxe novas experiências e novas pessoas para a vida de Ifemelu que acaba por desenvolver um certo interesse por um dos rapazes que entraram em seu quarto. Diferente dos outros, o interesse de Odein não era apenas conquistar Ifemelu e suas colegas de quarto, mas angariar membros para a união de estudantes. A militância de Odein encanta Ifemelu que acaba engajada na causa e atraída pelo mesmo:

His activism surprised Ifemelu – he seemed a little too urbane, a little too cool, to be in the student's union government – but also impressed her. He had a thick, perfectly shaped lips, the lower the same size as the upper, lips that were both thoughtful and sensual, and as he spoke – "If the students are not united, nobody will listen to us" – Ifemelu imagined kissing him, in a way that she imagined doing something she knew she never would. It was because of him that she joined the demonstration, and convinced Obinze to join, too (Adichie, 2014a, p. 110).

Ifemelu é construída como uma personagem que foge aos estereótipos e é colocada na narrativa de forma realista e não idealizada. O relacionamento de Ifemelu e Obinze que vem, até então, descrito de forma romantizada se mostra suscetível às interpelações de fatores externos como a distância que uma longa greve ocasionou, já que Obinze permaneceu em sua

casa em Nsukka, enquanto Ifemelu retorna para Lagos para ficar com sua família, e o surgimento de um novo homem que desperta a curiosidade da protagonista. A relação de Ifemelu e Odein acaba gerando ciúme em Obinze que questiona Ifemelu sobre ter pego uma carona com o rapaz após uma festa sem mencionar para ele. Ifemelu não foge a uma das suas principais características, a honestidade desenfreada, e revela a Obinze o interesse por Odein:

“Ceiling, it’s nothing. I’m just curious. You get curious about other girls, don’t you?”
 He was looking at her, his eyes fearful. “No,” he said coldly. “I don’t.”
 “Be honest”
 “I am being honest. The problem is you think everyone is like you. You think you’re the norm but you’re not.”
 “What do you mean?”
 “Nothing, just forget it” (Adichie, 2014a, p. 112).

Assim como prometido a Obinze, Ifemelu não avança em direção ao seu interesse por Odein. A primeira noite de Obinze e Ifemelu juntos é trazida para a narrativa por Adichie de uma forma natural e realista, a autora deixa de lado o imaginário romantizado que os romances e filmes fazem da primeira experiência sexual de dois jovens. Ifemelu sentiu-se desconfortável e tensa durante a relação. Assim como a protagonista, a escrita de Adichie é honesta e direta e a descrição da primeira vez na cama do casal de protagonistas não foge a essa regra:

She had been tense through it all, unable to relax. She had imagined his mother watching them; the image had forced itself onto her mind, and it had, even more oddly, been a doubled image, of his mother and Onyeka Onwenu, both watching them with unblinking eyes (Adichie, 2014a, p. 114).

O capítulo é encerrado com a mãe de Obinze tendo uma conversa com os dois, que fizeram sexo sem proteção, e acabaram achando que Ifemelu estava grávida quando na verdade ela estava doente. Em uma conversa com pais de Ifemelu, a mãe de Obinze deixa claro o quanto a relação das duas foi se tornando cada vez mais íntima ao longo da narrativa e a admiração de Ifemelu pela mãe de Obinze era recíproca: “‘Ifemelu is like a daughter to me’ she said” (Adichie, 2014a, p. 118).

A mãe de Obinze, uma personagem não central, mas essencial para a narrativa, é uma professora universitária muito admirada por Ifemelu, pois diferente de sua mãe que permanece no lar presa a questões religiosas. A mãe de seu namorado é uma mulher independente que frequentou a academia e trabalhou na mesma. A personagem vivencia uma experiência em que lhe é negado o respeito pela condição humana, por ser mulher. Obinze relata a história após ser questionado por Ifemelu: sua mãe recebeu um tapa no rosto de um colega de trabalho após ter denunciado a corrupção do mesmo publicamente. O colega justifica a reação devido ao gênero

da mãe de Obinze, pois ele, enquanto homem e superior, não poderia aceitar uma mulher falando com ele desta forma:

No, she didn't fight. She was on a committee and they discovered that this professor had misused funds and my mother accused him publicly and he got angry and slapped her and said he could not take a woman talking to him like that. So my mother got up and locked the door of the conference room and put the key in her bra. She told him she could not slap him back because he was stronger than her, but he would have to apologize to her publicly, in front of all the people who had seen him slap her. So, he did. But she knew he didn't mean it. She said he did it in a kind of 'okay sorry if that's what you want to hear and just bring out the key' way (Adichie, 2014a, p. 71).

Ainda que consciente da superioridade física de seu agressor, a personagem não aceita a condição frágil que lhe está sendo imposta e rejeita a condição de subjugada. A comoção pública pelo acontecido se deu não por uma mulher ter sido agredida, mas por esta ser viúva, uma mulher que não teria um homem para defendê-la. A mãe de Obinze reage da mesma forma que muitas das personagens de Adichie, especialmente Ifemelu: é questionadora e reivindica seu direito enquanto indivíduo, não enquanto anexo de um homem:

She wrote circulars and articles about it, and the student union got involved. People were saying, Oh, why did he slap her when she's a widow, and that annoyed her even more. She said she should not have been slapped because she is a full human being, not because she doesn't have a husband to speak for her. So, some of her female students went and printed Full Human Being on T-shirts. I guess it made her well-known (Adichie, 2014a, p. 71).

Ifemelu admira a mãe de Obinze em diversos aspectos, sua beleza, sua inteligência, a forma independente com que ela age e a liberdade com que ela e Obinze se relacionam. A primeira impressão de Ifemelu ao aceitar o convite da mãe de Obinze para conhecê-la e almoçar em sua casa foi de uma quase idolatria e um certo rancor peloso seus pais, por serem tão afastados do padrão da mãe de Obinze:

Ifemelu stood mesmerized. Obinze's mother, her beautiful face, her hair of sophistication, her wearing a white apron in the kitchen, was not like any other mother Ifemelu knew. Here, her father would seem crass, with unnecessary big words, and her mother provincial and small (Adichie, 2014a, p. 85).

A mãe de Obinze é o exemplo de uma mulher que se desprende das correntes patriarcais que limitam e aprisionam mulheres no lar e ao casamento e que ocupam seu espaço fora da esfera do privado e tem um papel ativo no público. A mãe de Obinze se posiciona politicamente quanto às greves. Quando Ifemelu, como já foi supracitado, encantada pela militância de Odein, vai a um protesto com Obinze, a narrativa deixa claro o posicionamento crítico da mãe de

Obinze sobre a situação política da Nigéria, que vivia sob um regime militar corrupto que levava os professores e funcionários das universidades a fazer greves e acabavam sendo o alvo das críticas dos alunos: “‘I understand the students’ grievances, but we are not the enemy. The military is the enemy. They have not paid our salary in months. How can we teach if we cannot eat?’” (Adichie, 2014a, p. 110).

O capítulo oito traz novamente para a narrativa a problemática das greves e a emigração dos jovens que buscavam a possibilidade de uma formação em tempo fora da Nigéria. Emenike, colega de quarto de Obinze, vai para a Inglaterra, Ranyinudo, uma das amigas mais próximas de Ifemelu tenta o visto para a América, mas este é rejeitado sem qualquer explicação legal, apenas devido ao descaso dos que têm o poder de definir quem fica de qual lado das fronteiras. É curioso notar como o funcionário que rejeita o visto, de uma forma no mínimo negligente, é negro, começando a desenhar-se uma fratura na identidade “negra”, que será consolidada no relato das experiências de Ifemelu e dos/as imigrantes africanos nos EUA: “Ranyinudo, who had a cousin in America, applied for a visa but was rejected at the embassy by a black American who she said had a cold and was more interested in blowing his nose than in looking at her documents” (Adichie, 2014a, p. 120).

Ifemelu decide juntar-se à massa de estudantes que deixava a Nigéria e a crise econômica e política para trás com o apoio de Aunty Uju e Obinze que prometia terminar o primeiro ano em Nsukka para depois juntar-se a Ifemelu:

She applied for a visa, convinced that a rude American would reject her application, it was what happened so often after all, but the gray-haired woman wearing a St. Vincent de Paul pin on her lapel smiled at her and said “Pick up your visa in two days. Good luck with your studies.”

On the afternoon that she picked up her passport, the pale-toned visa on the second page, she organized that triumphant ritual that signaled the start of a new life overseas: the division of personal property among friends (Adichie, 2014a, p. 122).

Ifemelu é agora a protagonista do evento que antes a fez sentir deslocada, ela agora realiza o sonho de todos à sua volta, assim como Ginika, Ifemelu terá a oportunidade de se tornar uma “Americanah”: “[...] but Ranyinudo said, ‘Ifem, you know you’ll have any kind of dress you want in America and next time we see you, you will be a serious Americanah’” (Adichie, 2014a, p. 123). Ifemelu sente-se insegura em deixar Obinze, que sempre sonhou em viver na América, tanto que era considerado por ela um especialista em coisas americanas. Na despedida de Obinze, a mãe deste ganha mais destaque na narrativa e parece mais dolorida que a despedida de Ifemelu com sua família. A gratidão da Ifemelu parece ser direcionada a mãe de

Obinze, com quem ela se identifica e a quem admira ao longo da narrativa e que pretendo mais tarde explicar: “Aunty, I will miss you. Thank you so much for everything.”

Nessa constelação de personagens femininas que circundam a vida da protagonista do romance e ajudam a tecer a identidade da personagem, Ifemelu deixa claro os modelos com os quais não pretende assemelhar-se, como o da mãe e da Sister Ibinabu que correspondem aos estereótipos da sociedade em que estão inseridas e performam o papel da servilidade e passividade. Modelos como o da mãe de Obinze e de Anty Uju, que também não fogem a opinião ácida da jovem nigeriana, proporcionaram a ela uma alternativa a esses padrões limitadores que a jovem sempre contornou e refutou. Ifemelu se destaca enquanto mulher emancipada, que não se prende as categorias ou aos espaços que tentam definir ou limitar sua identidade, e carrega consigo o senso crítico que desafia a normatividade das coisas e questiona as imposições e opressões impostas a ela, senso que surge desde a infância e a acompanha durante sua jornada diaspórica, que amplifica e fortalece ainda mais a subjetividade e a individualidade da protagonista.

4.3 Ifemelu: uma negra não-americana nos EUA

A chegada de Ifemelu na América é apresentada ao leitor depois de 9 capítulos que relatam a juventude na Nigéria e as peripécias do salão de cabeleireiro onde a protagonista recorda aqueles eventos. Também o percurso nos EUA, que culmina no momento em que, cuidando do cabelo, Ifemelu realiza como que um ritual de preparação do retorno à terra natal, surge sob a forma de flash back.

A primeira memória de Ifemelu remete ao perigo de uma história única para o qual Adichie alerta e que citei anteriormente. Na mesma TEDtalk em que Adichie revela o quão limitadora era para si uma história única colonial, que não incluía protagonistas que a representassem, a autora também confessa ter uma história limitada sobre os Estados Unidos e os que lá viviam e como havia criado um imaginário romantizado de uma América natalina com neve e frio e pessoas felizes. Ao chegar aos EUA, Ifemelu revê a sua história única da América.

A experiência de Ifemelu enquanto imigrante tem início após sua primeira noite no novo lugar. Sua tia decide que a jovem precisa trabalhar para poder sustentar-se em Philadelphia mais tarde e com o visto de estudante consegue apenas trabalhos de extremo baixo rendimento, enquanto utilizar um falso visto pode proporcionar um pagamento maior. Aunty Uju entrega a

Ifemelu a carteirinha de Ngozi Okonkwo, uma nigeriana que havia conseguido o visto e passava um período em seu país natal e que, enquanto isso, Ifemelu poderia ocupar seu papel.

A protagonista contesta sua tia, pois a mulher da foto era no mínimo dez anos mais velha que Ifemelu e não apresentava semelhanças para que pudesse passar por ela. Aunty Uju, que já vivia há mais tempo nos Estados Unidos e conhecia os mecanismos as relações de poder que envolvem a raça, alerta a sobrinha: “We all look alike to white people” (Adichie, 2014a, p. 148).

O estereótipo generalizador que é aplicado sobre a raça de Ifemelu e é intensificado pelo conceito homogêneo que é imposto sobre o continente Africano, que na América é propagado como algo unificado e com sujeitos que partilham de uma identidade una, é confirmado por Ginika, a melhor amiga de infância de Ifemelu que a recebeu em Philadelphia. Ifemelu vai em busca de trabalho e acaba por confundir o seu nome verdadeiro com o nome dos papéis falsos. Ao relatar a situação para a amiga mais experiente na realidade dos EUA, Ifemelu é confrontada não somente com a forma como os americanos possuem uma “história única” relativamente aos imigrantes africanos e a África, como com a forma como estes imigrantes usam esses estereótipos em seu favor, como uma forma de resistência bastante irônica: “Later Ginika said, ‘You could have just said Ngozi is your tribal name and Ifemelu is your jungle name and throw in one more as your spiritual name. They’ll believe all kinds of shit about Africa’” (Adichie, 2014a, p. 160). Surge, mais uma vez, a sensação de estranheza e não pertencimento que a recente imigrante experimenta.

A preocupação financeira é constante entre os imigrantes da narrativa e assim como Obinze, Ifemelu não foge a regra. A demora para encontrar um emprego preocupa a protagonista que recebe negativas em todas as entrevistas a que se propôs a ir. A sensação de ter ‘A Thing Around Your Neck’, nome do conto de Adichie que utilizo aqui para fazer alusão ao sentimento de sufoco que o novo lugar proporciona aos recém chegados em condição de subjugação, se faz gosto amargo para Ifemelu: “She stared at the phone, and at the bills on her table, a tight suffocating pressure rising inside her chest” (Adichie, 2014a, p. 175).

Ifemelu segue em busca de emprego quando encontra um anúncio que requisitava “Female personal assistant for busy sports coach in Ardmore, communication and interpersonal skills required” (Adichie, 2014a, p. 176). A protagonista vai ao encontro do anunciante e se depara com uma proposta que não correspondia com o esperado pela personagem: “Now what I need is a help to relax. If you want the job you have it. I’d pay you a hundred dollars, with the possibility of a raise, and you’d work as needed, not set schedule.” (Adichie, 2014a, p. 177). A personagem, ao deparar-se com a proposta indecorosa, decide pensar e sai do local em choque,

mas as entrevistas de emprego continuam a gerar resultados negativos e as necessidades financeiras aumentam ao ponto que Ifemelu acaba por ceder à pressão, como é comum com imigrantes e acaba tendo uma experiência traumática com a prostituição:

Just come here and lie down, he said. “Keep me warm. I’ll touch you a little bit, nothing you’ll be uncomfortable with. I just need some human contact to relax”
[...] He knew she would stay because she had come. She was already here, already tainted. She took off her shoes and climbed into his bed. She did not want to be here, did not want his active finger between her legs, did not want his sigh-moans in her ear, and yet she felt her body rousing to a sickening wetness. Afterwards, she lay still, coiled and deadened. He had not forced her. She had come here on her own. She had lain on his bed and when he placed her hand between his legs, she had curled and moved her fingers. Now, even after she had washed her hands, holding the crisp, slender hundred-dollar bill he had given her, her fingers still felt sick; they no longer belonged to her (Adichie, 2014a, p. 188).

A experiência marca drasticamente Ifemelu e, após uma grande depressão que a afasta de Obinze devido ao sentimento de vergonha e desprezo que a protagonista desenvolve por si mesma, acaba afastando ela de tudo aquilo que a remete ao seu país de origem e sua cultura, deixando a personagem em um limbo, sem se sentir parte do local de morada e sem apego às referências de seu local de nascimento.

O espaço está atrelado a contextos socio-culturais, políticos e históricos, para tanto é preciso levar em consideração que as identidades não funcionam da mesma forma em espaços diferentes. A identidade de gênero, o ser mulher para uma determinada sujeita não será a mesma experiência na Nigéria e nos Estados Unidos. A personagem Ifemelu, ao sair de seu país natal, a Nigéria e, deslocar-se para os EUA descobre ainda a sua identidade racial que, do local de partida da personagem, não carregava uma influência relevante. Ifemelu não tarda a perceber as divisões espaciais que a identidade de raça, por ela recém descoberta, configura, de forma conjunta com hierarquias de classe, pois a própria criação do conceito de raça só se tornou possível a partir de um sistema capitalista que visava manter as relações de poder na mão de uma raça, a branca e, para isso, subjuga a outra, a raça negra:

During her first year in America, when she took a New Jersey Transit to Penn Station and then the subway to visit Auntie Uju in Flatlands, she was struck by how mostly slim white people got off at the stops in Manhattan and, as the train went further into Brooklyn, the people left were mostly black and fat (Adichie, 2014a, p. 06).

A viagem de Ifemelu até Brooklyn e a constatação da segregação racial é reflexo da interseccionalidade entre raça e classe que culminam em uma população negra e

economicamente desfavorecida devido a um racismo estrutural que empurra a população Afro-Americana para a margem.

Ifemelu acaba encontrando emprego de babá, emprego recorrente a imigrantes, na casa de uma família branca com um alto poder aquisitivo com um patrão pouco presente, Don, uma patroa doce e sensível, Kimberly, e duas crianças, Taylor, um menino e Morgan, uma menina um tanto quanto revoltada. Logo na primeira entrevista, na qual Ifemelu não consegue o emprego que mais tarde é chamada, a protagonista é apresentada a Laura, irmã de Kimberly.

Laura representa, como afirma Mbembe (2014), a forma como que uma sociedade branca, eurocentrada e capitalista percebe a África como um significado passível de um significante unificado, o da selvageria, do campo mítico, da corrupção, da miséria, daquilo que consiste em um outro não-humano. Como afirma Mbembe (2014), quando se trata da África, não é necessário que a palavra tenha um correspondente real de imagem, não é necessário que quem a define tenha responsabilidade por sua veracidade, assim como Laura faz com seus comentários estereotipados e limitadores, como quando conheceu um médico nigeriano e decidiu contar a Ifemelu:

He reminded me of you, Ifemelu, I read on the Internet that Nigerians are the most educated immigrant group in this country. Of course, it says nothing about the millions who live on less than a dollar a day back in your country, but when I met the doctor I thought of that article and of you and other privileged Africans who are here in this country (Adichie, 2014a, p. 207).

Laura não considera que Ifemelu não estivesse em condição de miséria na Nigéria e ainda se refere aos Africanos como um grupo homogêneo que sofre das mesmas questões por igual. O posicionamento colonial de Laura remete ao que Mbembe (2014) define como “encanto atroz e prazer perverso”, ao mesmo tempo que Laura se encanta com o imaginário mítico do bom selvagem, se compraz na dominância de que apenas a América pode libertá-los.

Em outra situação, Laura compara sua colega Africana que ela supõe ser de Uganda com o médico que conheceu e concomitantemente com outras mulheres afro-americanas: “I knew a woman from Africa who was just like this doctor, I think she was from Uganda. She was wonderful, and she didn’t get along with the African-American woman in our class at all. She didn’t have all those issues” (Adichie, 2014a, p. 207). Para Laura e a sua perspectiva colonial e racista, a raça é o determinante da situação, e a ausência de “race issues” em uma imigrante africana negra em contraponto a uma afro-americana é digna de elogios, pois a personagem branca não considera o passado escravocrata que se faz presente durante toda a vida para negra americana, enquanto a imigrante não vivenciou tal realidade.

Ifemelu decide elucidar para a irmã da patroa a diferença da identidade de raça atrelada a sujeitos com vivências e provenientes de espaços diferentes: “‘Maybe when the African American father was not allowed to vote because he was black, the Ugandan’s father was running for parliament or studying at Oxford’, Ifemelu said” (Adichie, 2014a, p. 207). Os contextos social-político-históricos desses dois sujeitos não correspondem, a identidade de raça para uma afro-americana, que nasceu e cresceu inserida em uma sociedade racializada e preconceituosa, não terá mesma leitura para uma que provém de um espaço em que raça, depois da independência do colonialismo, deixou de ser fator determinante ou segregador. Além disso, Ifemelu corrige a ideia colonial do atraso endêmico de África, colocando em relevo situações em que, no continente africano, as discriminações foram corrigidas mais cedo do que nos EUA. Não só o contexto da raça distancia a percepção de Laura para a de Ifemelu, a questão de classe e raça emerge quando Laura se sente ofendida por ser corrigida pela babá negra e africana da família que diz: “I just think it’s a simplistic comparison to make. You need to understand a bit more history” (Adichie, 2014a, p. 208). Laura ironiza dizendo que irá se retirar para procurar livros de história, se é que ela saberá reconhecê-los, enquanto Kimberly se desculpa com Ifemelu pelo comportamento da irmã.

A língua é viva e funciona como aparato de dominação e também de resistência. As palavras que servem para aprisionar minorias em estereótipos e que são denunciadas por Ifemelu são recorrentes nos discursos carregados de racismo, seja ele velado ou não. Uma das palavras mascaradas utilizada pela então patroa de Ifemelu e que pode soar como elogio é a palavra ‘beautiful’. O significante produz significados preconceituosos e generalizadores, Kimberly quer proteger-se do rótulo de racista e acaba performando, de forma nada sutil, um discurso racista, discurso esse que não passa despercebido a Ifemelu:

Ifemelu would come to realize later that Kimberly used “beautiful” in a peculiar way. “I’m meeting my beautiful friend from graduate school.” Kimberly would say or “We’re working with this beautiful woman on the inner-city project”, and always, the women she referred to would turn out to be quite ordinary-looking, but always black (Adichie, 2014a, p. 180).

A insistência de Kimberly em elogiar a beleza de uma mulher negra, seja ela qual for, é uma forma de apagar a individualidade de cada uma, como se todas as mulheres negras fossem igualmente belas e a cor delas não fosse percebida pela chefe de Ifemelu, um comportamento criticado pela personagem anteriormente em um dos posts do blog (cf. *infra*) em que ela se refere à insistência dos que vivenciam a raça enquanto privilégio em denominarem-se “color blind”, enquanto performam discursos e práticas que vão de encontro a essa postura

“desracializada”. Referir-se a mulheres negras como belas apenas por serem negras é uma tentativa falha de mascarar o preconceito e acaba por provar ser uma forma legítima de discriminação: [...] “‘Isn’t she just stunning?’ ‘No, she isn’t’ Ifemelu said ‘You know you can just say «black». Not every black person is beautiful’” (Adichie, 2014a, p. 181). Ainda na casa de Kimberly, Ifemelu encontra novamente o discurso generalizado sobre mulheres Africanas: um dos amigos da dona da casa elogia Ifemelu e completa afirmando o quanto mulheres africanas são belas, em especial as da Etiópia: “‘You’re so beautiful’, a man told her, smiling, his teeth jarringly white. ‘African women are gorgeous, especially Ethiopians’” (Adichie, 2014a, p. 209).

A protagonista acaba por relacionar-se com o primo de Kimberly de Maryland, Curt, um jovem branco, atraente e rico. O relacionamento dos dois inicia-se como um conto de fadas, Curt é alegre e agradável o tempo todo, Ifemelu começa a gostar do jovem por ele gostar tanto dela e começa a dividir seus hábitos, fazer caminhadas, tomar Martinis, ir a casa de campo da família de Curt: “With Curt, she became, in her mind, a woman free of knots and cares, a woman running in the rain with the taste of sun-warmed strawberries in her mouth” (Adichie, 2014a, p. 241).

Ao jantar com a mãe de Curt em um restaurante onde apenas ela e um garçom eram negros, a mãe do namorado de Ifemelu traz novamente para a narrativa a perspectiva de que apenas quem usufrui dos privilégios de sua raça pode propor: que a América era agora “color-blind” e que as pessoas (negras) procuravam razões para queixar-se sem um real motivo. De uma perspectiva branca, onde afro-americanos haviam conquistado seus direitos legais, não havia mais preconceito ou discriminação a ser reclamada, ainda que o próprio espaço em que os três almoçavam provasse o contrário.

Curt consegue um emprego para Ifemelu através de sua influência e, com o emprego, a possibilidade de um *green-card*. O novo emprego traz à tona um novo questionamento, o cabelo de Ifemelu. A protagonista é alertada para tirar as tranças do cabelo e alisá-lo, pois, esse poderia ser um fator determinante para a contratação de Ifemelu, ainda que não explicitamente. Não pretendo demorar-me aqui nas questões que tangem o cabelo da mulher negra, pois me detenho mais profundamente em um capítulo específico ao tema que se entrecruza com o relacionamento inter-racial de Ifemelu por diversas vezes. O que ressalto aqui é a maneira como o relacionamento inter-racial de Ifemelu e Curt gera leituras diferentes da situação. Curt não aceita que Ifemelu tenha que mudar para conseguir o emprego e não consegue enxergar como uma sociedade racista interfere nos mais diversos aspectos das mulheres negras, enquanto para

Ifemelu e para as mulheres negras que a aconselharam essa percepção é clara, o cabelo de uma mulher negra é político e pode fechar portas quando não adaptado a uma estética branca.

O relacionamento inter-racial de Curt e Ifemelu é confrontado por olhares julgadores em diversos ambientes e por diferentes razões. A protagonista afirma que não só a raça estava no meio dos dois, mas um conjunto de fatores: Curt era o estereótipo do homem ideal que mora no imaginário social americano, uma espécie de príncipe encantado:

Curt was White, it was the kind of white he was, the untamed Golden hair and handsome face, the athlete's body, the sunny charm and the smell, around him, of money. If he was fat, older, poor, plain, eccentric, or dreadlock, then it would be less remarkable, and the guardians of the tribe would be mollified (Adichie, 2014a, p. 362).

O relacionamento dos dois não seria tão agressivo aos olhos de sua “tribo” se Curt não fosse parte de um dos melhores exemplares do mercado branco de classe-média e se Ifemelu fosse, como a própria define, uma negra de pele clara.

Para uma protagonista que de fato protagoniza suas histórias e não abre espaço para ser deixada como coadjuvante, precisar de proteção não era uma opção: “The looks had begun to pierce her skin. She was tired even of Curt's protection, tired of needing protection.” (Adichie, 2014a, p. 362). Outro espaço não opcional para Ifemelu era o de brinquedo exótico de Curt, a protagonista que luta para desconstruir estereótipos não se enquadra na perfeição superficial do relacionamento.

Ainda que Curt fosse, para um homem branco e rico, o mais compreensivo possível, seus privilégios interferiam no seu julgamento no que tange a questões raciais. Em uma discussão sobre uma revista de beleza exclusiva para mulheres negras que, para o namorado de Ifemelu, era racialmente distorcida por protagonizar apenas uma raça, a negra, a protagonista decide levar o namorado até uma livraria para provar seu ponto: todas as revistas da loja tinham como maioria absoluta mulheres brancas e, quando não-brancas, racialmente ambíguas podendo pertencer tanto à Índia quanto a Porto Rico, e que, quando negras, tinham pele clara. Nenhuma delas poderia representar mulheres como Ifem, negra de pele escura com cabelo afro e, para tanto, as dicas de beleza, mesmo quando propostas a “todas as mulheres”, não a incluíam. O espaço da margem, como afirma hooks (2015) permite que quem esteja nela perceba o todo, como é o caso de Ifemelu, mas quem ocupa o centro está centrado em si próprio, mesmo quando pensa incluir o outro, está segregando, como as revistas que se propõem incluir todas as mulheres, sendo que o todas se referem a um padrão restrito:

None of them is dark. Not one of them looks like me, so I can't get clues for makeup from these magazines. Look, this article tells you to pinch your cheeks for color because all their readers are supposed to have cheeks you can pinch for color. This tells you about different hair products for everyone – and 'everyone' means blonds, brunettes, and red-heads. I am none of those. And this tells you about the best conditioners – for straight, wavy, and curly. No kinky. See what they mean by curly? My hair could never do that. This tells you about matching eye color and eye shadow – blue, greens, and hazel eyes. But my eyes are black so I can't know what shadows work for me. This says that pink lipstick is universal, but they mean universal if you are white because I would look like a golliwog if I tried that shade of pink (Adichie, 2014a, p. 366).

A percepção da personagem parte de quem experimenta o espaço da margem. Para Curt, sujeito que pertence ao topo da pirâmide social, apenas situações explícitas de preconceito são identificadas, enquanto o silenciamento e a exclusão são perpetuados em estruturas engessadas e negligenciadas que mantêm a supremacia de uma raça sobre a outra, os pequenos detalhes configurados como vitimismos ou exageros que mascarados no estereótipo se tornam verdades absolutas e não abrem espaço para serem (des/re) construídos.

Ifemelu cumpre o seu propósito: se essas estruturas permanecem mascaradas, junto com os que a perpetuam, por ela serão expostas e problematizadas, sairão do anonimato confortável que faz com que pessoas brancas identifiquem preconceito e privilégio apenas em situações extremas e performem ou se mantenham em silêncio nas discriminações que permeiam situações do cotidiano.

O relacionamento de Ifemelu com Curt chega ao fim quando a protagonista o trai com o vizinho e conta para o namorado, que pergunta em primeira instância a raça do homem com quem ela o traiu. O fim do namoro com Curt rendeu alguns posts no blog de Ifemelu, assim como foi o próprio relacionamento que deu início ao projeto da blogueira, ao ser interpelada com questões suscitadas pelo relacionamento inter-racial, em especial entre uma mulher negra imigrante com um homem branco de classe alta (levando em consideração questões de gênero e raça - relacionamentos inter-raciais onde o homem é negro e a mulher é branca não encontram a mesma resistência).

Adichie apresenta uma estrutura bipartida nesta parte da narrativa. Ifemelu experimenta relacionamentos que colocam em confronto identidades raciais diferentes, como Curt, mas também apresenta um relacionamento onde a mesma identidade de raça paradoxalmente não aproxima, mas afasta, devido à forma com que essa identidade é construída em contextos sociais diferentes. É o caso de Blaine, o namorado afro-americano de Ifemelu. A autora destaca a construção de dois polos diferentes entre negros americanos e negros nigerianos que é produzida pelo fator da imigração, no qual o espaço nacional e a pertença (ou não) a um núcleo

diaspórico que já faz parte de uma entidade nacional, é um determinante para o distanciamento social.

Blaine surge na narrativa antes mesmo de Curt, o namorado branco e rico de Ifemelu, aparecer, ainda que o relacionamento dos dois se concretize após o fim do namoro inter-racial. Ao pegar um trem para Haverhill, Ifemelu se depara com Blaine ao lado do único assento vago no transporte lotado, o afro-americano despertou interesse imediato na protagonista. A conversa entre os dois tem início e logo o jovem pergunta a Ifemelu se ela é nigeriana, o que separa Blaine da grande maioria dos norte-americanos que seguem o lugar comum de considerar todos os imigrantes africanos de forma generalista. Em meio aos flertes, Blaine revela ser professor assistente de Política Comparativa em Yale e revela que sua área de pesquisa contempla movimentos sociais, raça e etnias, entre outros fatores ligados a esses temas. Esse acontecimento aponta para a personalidade de Blaine, um homem politizado e intelectualizado, engajado em causas sociais e de posições fortes sobre suas ideologias.

Foi o blog de Ifemelu que trouxe Blaine de volta para sua vida, em uma convenção de blogueiros negros. Ifemelu reconhece o jovem estranho que despertou seu interesse em uma viagem de trem, e ambos se reconhecem e acabam trocando e-mails e telefone após quase dez anos do primeiro encontro.

O relacionamento dos dois se aprofunda e Ifemelu se muda para o apartamento de Blaine e de lá escreve seu blog. A problemática da percepção da raça do casal de backgrounds diferentes surge quando Blaine começa a interferir nas publicações de Ifemelu, o namorado da blogueira começa a cobrar uma certa responsabilidade intelectual nos posts, alegando que Ifemelu exerce uma influência sobre os jovens negros leitores do blog:

Her posts sounded too academic, too much like him. She had written a post about inner cities – “Why Are the Dankest, Drabest Parts of American Cities Full of American Blacks?” – and he told her to include details about government policy and redistricting. She did, but after reading it, she took down the post.
 “I don’t want to explain, I want to observe,” she said.
 “Remember people are not reading you as entertainment, they’re reading you as cultural commentary. That’s a real responsibility. There are kids writing college essays about your blog,” he said. “I’m not saying you have to be academic or boring. Keep your style but add more depth.”
 “It has enough depth,” she said, irritated, but with the niggling thought that he was right (Adichie, 2014a, p. 386).

O conflito entre o casal é decorrente da forma com que ambos experimentam a questão racial, Blaine está inserido em uma cultura com um passado escravocrata que oprime e segrega os negros, enquanto Ifemelu só sente a raça como uma marca identitária de diferença ao ser inserida no contexto americano e por isso se considera uma observadora e não uma militante

de uma causa, pois sua vivência original na Nigéria não corresponde a essa estrutura social racializada.

As situações em que as percepções do casal sobre raça divergem são frequentes ao longo da narrativa. As linhas ficcionais de Adichie tematizam esse distanciamento que o contexto histórico-cultural causa, refutando a ideia limitadora de que raça é um fator biológico ou essencialista, e mostrando-a como um construto cultural e social a serviço de relações de poder que imperam em determinados espaços, como nos Estados Unidos.

Blaine apresenta sua irmã para Ifemelu. Shan é uma escritora e, durante uma conversa, revela ter um amigo escritor Nigeriano que lê o blog de Ifemelu e ficaria surpreso em descobrir que a blogueira é africana. Seu palpite seria caribenha, uma vez que os africanos não se preocupariam com questões raciais. Mais uma vez, a narrativa traz à superfície a diferença da percepção de raça devido ao espaço que os sujeitos se alocam, pois para Ifemelu a raça se tornou um assunto a ser considerado no momento em que essa identidade se tornou parte de sua vivência, ainda que da perspectiva de uma imigrante.

O blog de Ifemelu se torna assunto na roda de amigos de Blaine quando Shan traz a tona a problemática que circunda a literatura na América quando a raça é a temática. A irmã de Blaine afirma que não existe espaço para que romances sejam escritos de forma honesta sobre raça e a maneira que as pessoas são afetadas por ela e Grace, amiga de Blaine, complementa: ““Or just find a white writer. White writers can be blunt about race and get all activist because their anger isn’t threatening’ [...]” (Adichie, 2014a, p. 417). A colocação de Grace sobre os autores brancos ser permitido falarem de raça, devido à sua posição confortável e de outsiders do assunto, é estendida a Ifemelu e sua condição de imigrante. A raça aqui não é fator integrante, a condição de imigrante coloca Ifemelu à margem de um grupo que, no fundo, se apresenta como o grupo verdadeiramente oprimido e objeto de maior estereotipização na sociedade americana, cego para a marginalização da população negra africana imigrante:

“You know why Ifemelu can write that blog, by the way?” Shan said. “Because she’s African. She’s writing from the outside. She doesn’t really feel all the stuff she’s writing about, It’s all quaint and curious to her. So she can write it and get all these accolades and get invited to give talks. If she were African American, she’d just be labeled angry and shunned.”

It was true race was not embroidered in the fabric of her history; it had not been etched on her soul. Still, she wished Shan had said this to her when they were alone, instead of saying it now, so jubilantly, in front of friends, and leaving Ifemelu with a bittered knot like bereavement, in her chest (Adichie, 2014a, p. 418).

A afirmação de Shan sobre a diferença de Ifemelu, uma negra não-americana, escrever um blog sobre raça aponta para o imaginário identitário que os afro-americanos constroem em

torno da raça. Trata-se de uma comunidade diaspórica, cuja origem remonta à escravidão, e que, apesar de historicamente segregada, encara a sua antiguidade como fazendo parte da nação americana e da sua memória. Ainda que o imigrante partilhe da mesma cor de pele, a questão da raça não é percebida da mesma maneira, pois o sujeito imigrante é um corpo estranho em uma unidade nacional e na própria diáspora afro-americana. A cor da pele não é fator definitivo na constituição identitária, a transversalidade de fatores como nacionalidade, origem e classe social aloca sujeitos que partilham a mesma cor da pele em categorias diferentes. Ainda que a cor da pele seja partilhada por ambos, o contexto histórico-cultural faz com que as disparidades das vivências de um/a negro/a americano/a, inserido/a em um espaço com um passado escravocrata que ainda é latente em suas vidas, e de um/a negro/a não-americano/a com um passado colonial também ainda presente, sejam interpelados de forma diferente pela raça. Ou seja, a categoria raça não é dissociável da construção cultural própria de cada comunidade diaspórica, em particular dos signos e narrativas constituintes da memória e evocadores da origem. São estes, por cima da raça, que se tornam factores de inclusão e de exclusão, mesmo que o factor racial seja exibido como signo identitário agregador.

Faço aqui uma breve interrupção na história de Ifemelu e Blaine para elucidar situações vivenciadas pela protagonista na universidade que dialogam com os dilemas apresentados nesse relacionamento em que a raça converge, mas sua leitura diverge. A linguagem é determinante na autorepresentação e heterorepresentação identitárias e denuncia as diferenças que os sujeitos em espaços diferentes enfrentam, Ifemelu se vê confrontada com um debate em aula sobre o uso da palavra “nigger”:

“Why was nigger bleeped out?” [...] I mean ‘nigger’ is a word that exists. People use it. It is part of America. It has caused a lot of pain to people and I think it is insulting to bleep it out. [...] “Well, it’s because of the pain that word has caused that you shouldn’t use it!” Shouldn’t sailed astringently into the air, the speaker an African-American girl wearing bamboo hoop earrings. “Thing is, each time you say it, the word hurts African Americans”, a pale, shaggy-haired boy in front said. Ifemelu raised her hand [...] “I don’t think it’s always hurtful. I think it depends on the intent and also on who is using it” (Adichie, 2014a, p. 169).

Para Ifemelu a palavra não tinha o mesmo significado que para a colega afro-americana, o contexto social de um país que vivenciou a escravidão e se construiu com base na segregação racial como os Estados Unidos exige uma leitura diferente de elementos racistas do que os países africanos, apesar da memória colonial e de escravidão também assentes no racismo. A carga histórica que a palavra carrega não tem um peso idêntico para a negra africana. Os deslocamentos e as configurações identitárias complexas revelam-se no facto de os africanos serem percebidos pelos afro-americanos como parte de um mundo que é culpado do tráfico de

escravos e da escravatura, e não como as suas vítimas. Nalguns casos, a percepção das identidades nacionais ou da diferença Norte / Sul sobrepõe-se à percepção da cor da pele na definição da diferença, da inclusão e da exclusão:

“I agree it’s different when African American say it, but I don’t think it should be used in films because that way people who shouldn’t use it can use it and hurt other people’s feelings” a light-skinned African-American girl said, the last of the four-black people in class [...]
 “but it’s like being in denial. If it was used like that, then it should be represented like that. Hiding it doesn’t make it go away.”
 “Well, if you hadn’t sold us, we wouldn’t be talking about any of this,” the gravelly-voiced African-American girl said, in a lowered tone that was, nonetheless audible (Adichie, 2015, p. 169).

Da mesma maneira, no contexto histórico dos EUA como país imperialista do Norte construiu-se uma representação de África que se coloca a frente das identidades africanas dos sujeitos que realmente vêm de África e acabam por subjugar, negar a cultura de quem dela provém. O “Africanismo” (termo cunhado por Valentin Mudimbe por associação com o conceito “Orientalismo” de Edward Said relativo às representações ocidentais do Outro) dos afro-americanos acaba, muitas vezes, por resultar na reprodução de estereótipos de originalidade mítica, fantástica e primitiva dos africanos. Ifemelu recebe um alerta de um dos estudantes que fazem parte da African Students Association sobre com quem formar laços e, em seu discurso, fica explícito que raça nem sempre pode ser pensado como fator integrador e que, muitas vezes, o contexto social será determinante para essa divisão:

Try and make friends with our African-American Brothers and sisters in a spirit of true pan-Africanism. But make sure you remain friends with fellow Africans, as this will help you keep your perspective. Always attend African Students Association meetings, but if you must, you can also try the Black Student Union. Please, note that in general, African Americans go to the Black student Union and Africans go to the African Students Association. Sometimes it overlaps but not a lot. The Africans who go to BSU are those with no confidence who are quickly to tell ‘I am *originally* from Kenya’ even though Kenya just pops out the minute they open their mouths. The African Americans who come to our meetings are the ones who write poems about Mother Africa and think every African is a Nubian queen. If an American calls you a Mandingo or a booty scratcher, he is insulting you for being African. Some will ask you annoying questions about Africa, but others will connect with you (Adichie, 2015, p. 172).

O conceito de diáspora africana foi apropriado pelos afro-americanos que reclamam a africanidade para si e seus antepassados e negam esse direito às gerações diaspóricas contemporâneas. A identidade de imigrante é formadora de laços para os africanos que, assim como os latinos e os indianos, dividem os percalços de ser um estrangeiro nos Estados Unidos

e enfrentam os estereótipos a eles associados por uma cultura imperialista e dominante. Ifemelu é alertada sobre a possibilidade de fazer amizades entre os outros imigrantes, com menos ressalvas do que com os afro-americanos:

You will also find that you might make friends more easily with other internationals, Koreans, Indians, Brazilians, whatever, than with Americans both black and white. Many of the internationals understand the trauma of trying to get an American visa and that is a good place to start a friendship (Adichie, 2015, p. 173).

Para Ifemelu essas divisões culminam em uma crise identitária. Ao sair da conversa sobre com quem ela deveria formar laços, a personagem se pergunta qual seria a situação de seu primo Dike que, ainda pequeno, mudou-se para os Estados Unidos: seria ele um afro-americano, um americano africano? Seria ele a escolher sua identidade ou seria ele escolhida por ela? Os questionamentos da personagem atentam para a ausência de uma perspectiva interseccional das identidades que coloca os sujeitos em cruzamentos e exige que um caminho seja escolhido, ainda que todas as estradas sejam constituintes do destino complexo dos sujeitos que vivenciam simultaneamente raça, gênero, imigração, classe, entre tantas outras configurações que neles latejam.

Dike é essencial na narrativa para trazer a complexidade das identidades à superfície. O primo da protagonista saiu muito jovem da Nigéria e com isso distanciou-se dos costumes, da língua e de tudo aquilo que remete ao seu lugar originário, com o apoio da mãe que procura que Dike encontre o sentimento de pertença na cultura Americana e se torne um verdadeiro “Americanah”, o que é verificável na recusa de Aunty Uju em ensinar Igbo ao filho ou ao atrelar a ele a identidade de um “American Black” e não de um nigeriano. Aunty Uju representa a solidificação da experiência da colonização que faz com que o colonizado veja a incorporação da cultura do colonizador como um processo evolutivo.

Ifemelu tenta resgatar a complexidade dessas identidades pluralizadas e heterogêneas, mas a ausência das referências antagônicas, como afirma Martins (2016), impossibilita que ocorra uma percepção e uma compreensão dessa hibridez. Dike não se identifica na cultura em que foi criado, mas não encontra abrigo em uma cultura que lhe foi afastada e pela qual demonstra ter interesse ao longo da narrativa e, na percepção da protagonista, devido a esse conflituoso contraste, acaba atentando contra a própria vida. Ifemelu e Dike são personagens semelhantes e por isso Adichie traz em diversos momentos para a narrativa os momentos que os dois dividem juntos. Tanto Ifemelu quanto Dike passam por momentos de depressão ligados

a ausência do sentimento de pertença e ambos são sujeitos que vivem em uma margem própria e não se permitem serem definidos como pertencentes a categorias identitárias limitadoras.

Muitos dos questionamentos de Ifemelu sobre a identidade de raça e sua consequência nos sujeitos que a experimentam se tornam uma barreira em seu relacionamento com Blaine, especialmente após um fato isolado, uma atitude racista da universidade, que chamou a polícia ao ver dois homens negros entregando dinheiro um ao outro e supôs que seria relacionado ao tráfico de droga, enquanto eram apenas dois amigos pagando uma dívida. Blaine decide organizar um protesto e Ifemelu decide não ir e opta em comparecer a uma festa de despedida de um remoto conhecido.

Ao descobrir que Ifemelu mentiu sobre não ter ido ao protesto, Blaine fica profundamente ofendido, mas a ofensa não parece ser devida a uma traição ao relacionamento dos dois, mas a uma causa: “‘You know it’s not just about writing a blog, you have to live like you believe it. That blog is a game that you don’t really take seriously, it’s like choosing an interesting elective evening class to complete your credits’” (Adichie, 2014a, p. 427-428). Ifemelu deixa claro o tom de acusação, mas não apenas pela falta de comprometimento com a causa, mas uma acusação sobre sua identidade, sobre sua Africanidade ou, como me refiro acima, sobre a negação da “verdadeira” identidade negra, na perspectiva dos afro-americanos, àqueles que, apesar de negros e africanos, ou justamente por causa disso, não pertencem à comunidade negra norte-americana: “She recognized, in his tone, a subtle accusation, not merely about her laziness, her lack of zeal and conviction, but also about her Africanness; she was not sufficiently furious because she was African, not African-American” (Adichie, 2014a, p. 428).

Após nove dias sem se falar, o relacionamento aos poucos é retomado, mas Ifemelu não sentia mais a mesma atração por Blaine. O que os unia era uma causa em comum, Barack Obama, a eleição presidencial e a probabilidade de um futuro presidente negro nos Estados Unidos da América.

Em uma discussão sobre o racismo entre Ifemelu e negros e negras afro-americanos e de diferentes países africanos, no período das eleições em que o primeiro presidente negro nos Estados Unidos se tornava uma real possibilidade e proporcionava acaloradas conversas sobre o tema, Ifemelu traz como argumento a experiência adquirida no relacionamento inter-racial com Curt:

“Obama will end racism in this country”, and a large-hipped, stylish poet from Haiti agreed nodding, her Afro bigger than Ifemelu’s, and said it was never an issue for them.

“That’s a lie,” Ifemelu said to her.

“What?” the woman asked, as though she could not have heard properly.

“It’s a lie” Ifemelu repeated.

The woman’s eyes bulged. “You’re telling me what my own experience was?”

[...] The only reason you say race was not an issue is because you wish it was not. We all wish it was not. But it’s a lie. I came from a country where race was not an issue; I did not think of myself as black and I only became black when I came to America. When you are black in America and you fall in love with a white person, race doesn’t matter when you’re alone together because it’s just you and your love. But the minute you step outside, race matters. But we don’t talk about it. We don’t even tell our white partners the small things that piss us off and the things we wish they understood better, because we’re overreacting, or we’re being too sensitive. And we don’t want them to say, look how far we’ve come, just forty years ago it would have been illegal for us to even be a couple blah blah blah, because you know what we’re thinking when they say that? We’re thinking why the fuck should it ever been illegal anyway? [...]” (Adichie, 2014a, p. 359-360).

A blogueira afirma que negar a raça como um problema no relacionamento é inútil, pois ela está lá e sempre será companhia, seja em público com os olhares desaprovadores, ou na opção por não revelar os racismos vivenciados e o quanto eles deixam quem os sofre indignados. Mesmo em um relacionamento amoroso, a raça negra é subjugada, é silenciada em nome de uma relação pacífica ou na tentativa de mascarar a interferência da raça e dos racismos que assombram os relacionamentos amorosos entre brancos e negros, é trazer para o privado uma questão pública, o racismo é estrutural e não pode ser deixado de lado ou coberto com panos quentes, nem em nome do amor.

A candidatura de Obama à Presidência dos Estados Unidos é uma temática que ganha grande espaço na narrativa. Obama representa esperança para os negros, é motivo de desavenças e também de união. Ifemelu e Blake dividem uma paixão pelo candidato a presidência e tudo que ele significa. As rodas de conversas com os politizados amigos do namorado de Ifemelu acabam sempre chegando ao assunto novamente. Em uma delas Obama é definido como o Negro Mágico, um homem sábio e experiente que não demonstra raiva ou sente-se ofendido pelo racismo, é compreensível e passivo perante situações racistas e, mesmo quando vítima, não se reconhece como tal e nem reconhece a violência do outro. Ifemelu afirma que a figura de Obama como o Negro Mágico é frequentemente representada em filmes como um estereótipo do homem negro passivo:

His pastor is scary because it means maybe Obama is not the Magic Negro after all. By the Way, the pastor is pretty melodramatic, but have you been to an old school American Black church? Pure theater. But this guy’s basic point is true: that American Blacks (certainly those his age) know an America different from American Whites; they know a harsher, uglier America. But you’re not supposed to say that, because in America everything is fine and everyone is the same. So now that the pastor’s said it, maybe Obama thinks so too, and if Obama thinks so then he isn’t the Magic Negro and only a Magic Negro can win an American election. And what’s a Magic Negro,

you ask? The black man who is eternally wise and kind. He not reacts under great suffering, never gets angry, is never threatening. He always forgives all kinds of racist shit. He teaches the white person how to break down the sad but understandable prejudice in his heart. You see this man in many films. And Obama is straight from central casting (Adichie, 2014a, p. 398).

O peso de um negro em uma posição de poder é sempre maior do que qualquer branco, um negro não carrega apenas o fardo de suas próprias ações, o negro carrega o peso de sua raça, tem o rosto de cada negro que o sucederá, é representante de todo e qualquer negro, se ele falhar as portas não se fecharão apenas para ele enquanto sujeito individual, mas portas serão fechadas enquanto sujeito representante de um coletivo. Para a amiga de Blake, Obama não é exceção a regra, ele precisa de ser perfeito, pois qualquer deslize será o fim da esperança de todos os sujeitos com a mesma identidade racial: “[...] ‘He’ll ruin for black people because he won’t come close and a black person won’t be able to run for the next fifty years in this country.’ Grace said.”. Em sequência ao argumento de Grace, Michael completa: ““Oh, he can’t win, they’d shoot his ass first. ‘Michael said” (Adichie, 2014a, p. 407).

A preocupação dos Afro-Americanos em terem um de seus líderes assassinados provém de um contexto histórico no espaço onde personagens como Malcom X e Martin Luther King foram assassinados e não é presente apenas na narrativa de Adichie. Outro temor de Ifemelu e seus amigos é o despreparo da população branca para aceitar um presidente negro, mas completa com indignação na defesa de que o simples fato de pessoas brancas terem que se preparar para que uma pessoa negra possa estar à frente de um dos maiores controladores de poder mundial é ridículo:

It doesn’t matter what anybody thinks of Obama. The real question is whether white people are ready for a black president,” Nathan said. [...] If you’re ready for a black president, then who exactly is this vague country that isn’t ready? People say that when they can’t say that they are not ready. And even the idea of being ready is ridiculous (Adichie, 2014a, p. 408).

Ao considerar que o presidente sobreviva e consiga exercer seu cargo de presidente dos Estados Unidos, os amigos concordam de forma unânime que ao ser eleito, Obama deixará de ser negro, assim como Oprah e todo negro de sucesso; nas falhas os negros representam uma categoria, nos acertos são individualizados e não formam uma regra, um estereótipo: ““Although if he wins, he will no longer be black, just as Oprah is no longer black, she’s Oprah’ Grace said. ‘So, she can go where black people are loathed and be fine. He’ll no longer be black, he’ll just be Obama”” (Adichie, 2014a, p. 442).

Por fim os amigos encerram a conversa sobre o potencial da eleição de um presidente negro e afirmam ser senso comum a opinião de que Obama não se envolveria com questões raciais, pois de contrário não lhe seria dado espaço para governar em uma nação onde as relações de poder são usufruídas e perpetuadas pela população branca e na qual a raça é um fator determinante na construção identitária dos sujeitos: “This speech was not done to open up a conversation about race but actually to close it. He can win only if he avoids race. We all know that” (Adichie, 2014a, p. 444).

As questões raciais são um tema presente ao longo da narrativa e perpassam pelas mais variadas categorias, desde representatividade, classe, privilégio branco, língua e política. A discussão política sobre Obama não se encerra no candidato e sua cor, mas se estende a Michelle Obama e as questões raciais que envolvem mulheres negras, o colorismo.

Obama não é apenas casado com uma mulher negra, mas como uma mulher negra de pele escura e, para as mulheres negras que vivenciam raça e gênero de forma interseccionalizada, a representatividade de Michelle Obama tem grande significado, bem como a opção de um homem negro, possível presidente da nação mais poderosa do mundo, em casar-se como uma mulher que segue um padrão excluído e silenciado, que fica fora de toda e qualquer representatividade na indústria televisiva, da moda e de cosméticos, que tem os empregos negados por sua identidade de mulher negra e, como agravante em uma sociedade racista, de pele escura. Ifemelu discute sobre a influência de uma mulher negra de pele escura na Casa Branca que quebra as barreiras que limitam os espaços que as mulheres negras podem alcançar.

4.3.1 A “RAÇA” vista por uma “Negra Não-Americana”. O blog de Ifemelu

Ifem, como é chamada por seus amigos, chega à América e descobre-se negra, uma identidade que outrora não havia se feito tão presente quanto depois de sua migração. A personagem dá início então a um blog chamado “Raceteenth or Various Observations About American Blacks (Those Formerly Known as Negroes) by a Non-American Black”, no qual a personagem aborda situações de seu cotidiano e suas percepções sobre a relação da América com a raça negra enquanto negra não-americana. Ifemelu pertence a essa margem que resiste, que (re)configura e desloca fronteiras, um local que descoloniza o pensamento e problematiza estruturas consolidadas por uma hegemonia dos que permanecem no centro. O blog de Ifemelu é o que hooks (2014) defende como o empoderamento do local de fala, de uma visão que parte daquele que de fato vê, não daquele que relata a partir da visão do Outro. Com um discurso

irônico e sempre bem-humorado, as indagações e constatações da blogueira perpassam por questões por ela vivenciadas como a representatividade das mulheres negras na indústria da beleza, o colorismo que intensifica as opressões vivenciadas por mulheres negras de pele escura, política e sua relação com a raça, apropriação cultural, privilégio branco e relacionamentos inter-raciais.

O romance de Adichie proporciona uma visão das relações raciais ampla, que não se limita as relações entre brancos e negros, mas que expande essa perspectiva para relações entre negros em diferentes espaços, que no romance são representados pela Nigéria, Estados Unidos e Inglaterra.

O romance *Americanah* discute abertamente as questões da raça e do racismo, e como este se organiza e age nos Estados Unidos. Isto torna-se evidente, no título do blog da protagonista: “Raceteenth or Various Observations About American Blacks (Those Formerly Known as Negroes) by a Non-American Black”. Este título aponta, desde logo, para uma perspectiva complexa sobre o conceito de raça, já que, ao separar os negros em americanos e não americanos, desessencializa a identidade racial negra e apresenta-a como uma construção específica de uma determinada sociedade, configurando mecanismos de integração e de exclusão. Esta perspectiva tem a ver não somente com a relação entre brancos e negros, mas com estratificações entre negros e coloca em causa os conceitos de diáspora.

Em um dos posts do blog a personagem descreve como a raça funciona na América:

So lots of folk - mostly non-black - say Obama’s not black, he’s biracial, multiracial, black and white. But race is not biology; race is sociology. Race is not genotype; race is phenotype. Race matters because of racism. And racism is absurd because it’s about how you look. Not about the blood you have. It’s about the shade of your skin and the shape of your nose and the kinky of your hair (Adichie, 2014a, p. 419).

A afirmativa de Ifemelu sobre o conceito de raça corrobora com o pensamento de Mbembe anteriormente discutido: raça é socialmente construída e está a serviço de relações de poder que se fortalecem através do racismo. Ifemelu reflete sobre a experiência de muitos imigrantes africanos que são automaticamente categorizados como negros ao chegarem nos EUA, independentemente de pertencerem a diferentes nações com backgrounds diversos, têm suas identidades silenciadas para dar lugar a uma identidade imposta e generalista:

Dear Non-American Black, when you make the choice to come to America, you become black. Stop arguing. Stop saying I’m Jamaican or I’m Ghanaian. America doesn’t care. So what if you weren’t “black” in your country? You’re in America now. We all have our moments of initiation into the Society of Former Negroes. Mine was in a class in undergrad when I was asked to give the black perspective, only I had no

idea what that was. So I just made something up [...] So you're black, baby. And here's the deal with becoming black: You must show that you are offended when such words as "watermelon" or "tar baby" are used in jokes, even if you don't know what the hell is being talked about – and since you are a Non-American Black, the chances are that you won't know [...] When you watch television and hear that a "racist slur" was used, you must immediately become offended. Even though you are thinking "But why won't they tell me exactly what was said?" Even though you would like to be able to decide for yourself how offended to be, or whether to be offended at all, you must nevertheless be very offended [...] Most of all, do not be angry. Black people are not supposed to be angry about racism. Otherwise you get no sympathy. This applies only for white liberals, by the way. Don't even bother telling a white conservative about anything racist that happened to you. Because the conservative will tell you that YOU are the real racist and your mouth will hang open in confusion (Adichie, 2014a, p. 220).

Ifemelu, através de uma afiada ironia, natural de sua escrita, relata a generalização racial feita por Americanos, brancos e não brancos. A identidade de raça é-lhe atribuída também pelos Afro-Americanos que esperam da personagem um posicionamento semelhante ao deles em questões raciais sem considerar que, para Ifemelu, como para os restantes imigrantes oriundos de África, essa não era uma identificação que ela considerasse como sua, já que, no contexto africano de origem, dominava a diferenciação de classe e não a inclusão numa identidade racial que, ali, fazia pouco sentido enquanto pertença identitária e não era operativa em termos de relações de poder. Por isso, não partilhava das mesmas indignações, as quais parecem aparecer como normativizadas entre os afro-americanos, ou aqueles que acima aparecem designados ironicamente como "Society of Former Negroes", uma designação que unifica – e de algum modo, essencializa - a experiência daqueles que sofreram a segregação racial nos EUA. A blogueira denuncia as contradições da imposição de uma identidade racializada e do respetivo padrão de comportamento, a qual adquire matizes diferentes consoante o agente de poder: ao mesmo tempo que, devido à sua cor da pele, uma indignação é esperada dela, também o direito de demonstrar sua raiva perante situações racistas lhe é negado por brancos, liberais ou conservadores. Ainda que a carta do racismo reverso seja jogada apenas pelos conservadores, os liberais também rejeitam a reação não pacífica de um negro que tenha sofrido racismo, admitindo apenas uma posição que suscite compaixão. Já os "former negroes", ou seja, os afro-americanos descendentes de escravos, parecem formar um grupo fechado com rituais de resistência institucionalizados e que, mesmo que na margem, já faz parte do corpo nacional dos EUA. Por essa razão, o "non-american black" permanece estrangeiro a esse corpo e regista um momento "iniciático" que é um momento de marcação de diferença, de estranhamento, de incorporação apenas relativa. O imigrante africano permanece numa prateleira à parte da "negritude" norte-americana. Ironicamente, a sua origem africana real desaparece para ser

submetida a uma identidade “afro”/negra sedimentada enquanto elemento de ligação e de identificação de uma diáspora de há muitos séculos.

Em um outro post de seu blog, a protagonista faz um apelo aos “não-negros” em relação aos seus posicionamentos sobre racismo. A tentativa de negar situações racistas perpetua a superioridade de uma raça sobre a outra e não reconhece as relações de poder que utilizam de mecanismos racistas para manter a subjugação dos negros pelos brancos. Ifemelu refuta um argumento frequentemente utilizado por aqueles que se encontram no topo da pirâmide racial, a não percepção da cor na tentativa de livrarem-se da posição de racistas. Fanon (1983), como cito anteriormente, alega a impossibilidade de chegar, enquanto negro, em um ambiente e ser lido apenas como homem, pois sua raça chega antes e prediz sua identidade. A partir de suas vivências, Ifemelu denuncia em seu blog a tentativa de negligenciar a raça por aqueles que a utilizam de forma mais perversa e que colhem os privilégios dessa construção social, os brancos:

Dear American Non-Black, if an American Black person is telling you about an experience about being black, please do not eagerly bring up examples from your own life. Don't say “it's just like when I...” You have suffered. Everyone in the world has suffered. You have not suffered precisely because you are an American Black. Don't be quick to find alternative explanations for what happened. Don't say “Oh, it's not really race, It's class. Oh, it's not race, it's gender.” Oh it's not race, it's the cookie monster. You see, American Blacks actually don't WANT it to be race. They would rather not have racist shit happen. So maybe when they say something about race, it's maybe because it actually is? Don't say “I'm color-blind” because if you are color-blind, then you need to see a doctor [...] (Adichie, 2014a, p. 404).

O blog de Ifemelu, assim como o próprio romance *Americanah*, não temem em apontar as situações racistas em diferentes esferas sociais e nominar quem as inflige e denunciar os privilégios de uma raça sobre a outra:

[...] but racism is about the power of a group and in America it's white folks who have that power. How? Well, white folks don't get treated like shit in upper-class African-American communities and white folks don't get denied bank loans or mortgages precisely because they are white and black juries don't give white criminals worse sentences than black criminals for the same crime and black police officers don't stop white folk for driving while white and black companies don't choose not to hire somebody because their name sounds white and black teachers don't tell white kids that they're not smart enough to be doctors and black politicians don't try some tricks to reduce the voting power of white folks through gerrymandering and advertising agencies don't say they can't use white models to advertise glamorous products because they are not considered “aspirational” by the main-stream (Adichie, 2014a, p. 405).

Ainda sobre o racismo, a personagem traz à tona a forma velada com que o racismo é tratado e como o discurso é desvinculado da prática, pois o racismo é reconhecido, mas a ele não são atribuídos rostos e vozes, é um crime sem culpados, uma história sem personagens ou com personagens caricatos que se afastam das linhas reais dos meios sociais. Com a ironia já característica da linguagem da blogueira, Ifemelu aponta dedos: os racistas são nossos vizinhos, nossos familiares, somos nós, as atitudes racistas são configuradas também no viés inconsciente, nas mais sutis formas, nas atitudes que não vemos, mas lá estão e se propagam no espaço do silenciamento e de uma providencial cegueira e não cabe aos réus não-confessos julgarem e darem o veredicto, mas sim aos que sentem todas as formas que o racismo, transvestido ou não, apresenta:

In America, racism exists but racists are all gone. Racists belong to the past. Racists are the thin-lipped men white people in the movies about the civil rights era. Here's the thing: the manifestation of racism has changed but the language has not. So if you haven't lynched somebody then you can't be called a racist. Somebody has to be able to say that racists are not monsters. They are people with loving families, regular folk who pay taxes. Somebody needs to get the job of deciding who is racist and who isn't. Or maybe it's time to just scrap the word "racist". Find something new. Like Racial Disorder Syndrome. And we could have different categories for sufferers of this syndrome: mold, medium, and acute (Adichie, 2014a, p. 390).

Ifemelu denuncia a forma como a pirâmide social e econômica organiza as minorias, mantendo o negro na base dessa pirâmide (aqui deixamos de lado questões de gênero que, como hooks (2015) defende, colocaria uma nova camada, inferior a todas as outras, para as mulheres negras). A raça nos Estados Unidos é estratificada em diversos aspectos, a cor da pele não assegura a posição enquanto branco, porque os latinos são excluídos dessa categorização e formam minorias sociais. A blogueira alerta que, ainda que minorias, o fato de não serem negras coloca-as um degrau acima na pirâmide:

What do WASPs Aspire To?

So, no, there is no United League of the Opressed. However, all the others think they're better than blacks because, well, they're not black. Take Lili, for example, the coffee-skinned, black-haired and Spanish speaking woman who cleaned my aunt's house in a New England town. She had a great hauteur. She was disrespectful, cleaned poorly, made demands. My aunt believed Lili didn't like working for black people. Before she finally fired her, my aunt said, "Stupid woman, she thinks she's white." So whiteness is the thing to aspire to. Not everyone does, of course (please, commenters, don't state the obvious) but many minorities have a conflict longing for WASP whiteness or, more accurately, for the privileges of WASP whiteness. They probably don't really like pale skin but they certainly like walking into a store without some security dude following them. Hating Your Goy and Eating One Too, as the great Philip Roth put it. So if everyone in America aspires to be WASPs, then what do WASPs aspire to? Does Anyone know?" (Adichie, 2014a, p. 254).

As opressões não caminham sozinhas, são interligadas e podem ser consequências umas das outras. À identidade de raça negra, historicamente, desde a escravidão e o período pós-escravatura, foram negados direitos, educação, bens sociais básicos e oportunidades. Portanto a classe cruza-se com a configuração das raças, à negra é reservada a posição mais baixa na sociedade. Ifemelu relata a presunção que sua cor implica sobre sua classe: o rapaz que foi limpar a casa em que ela trabalhava, nem por um segundo, considerou a possibilidade de Ifem ser a dona da casa, pois a personagem é negra. Classe e raça, por muitas vezes, fundem-se na América e a interseccionalidade dessas identidades se faz presente no cotidiano da sociedade americana de tal forma que se tornam uma só para o imaginário social construído sobre a raça negra:

[...] and she would begin the blog post “Sometimes in America Race is Class” with the story of his dramatic change, and end with: *it didn't matter to him how much money I had. As far as he was concerned I did not fit as the owner of that stately house because of the way I looked. In America's public discourse, “blacks” as a whole are often lumped with “Poor Whites”. Not Poor Blacks and Poor Whites, But Blacks and Poor Whites. A curious thing indeed.* (Adichie, 2014a, p. 205).

Os negros, portanto, como mostra o post da blogueira, são automaticamente colocados em uma categoria dedutiva entre raça e classe, enquanto para os brancos é preciso especificar a classe, pois uma identidade não presume a outra. Ainda que negros e brancos pobres sejam minorias sociais enquanto classe, a identidade de raça reserva aos brancos um privilégio que aos negros é negado. Ifemelu novamente aponta um argumento defensivo branco, o humanismo, uma forma de negligenciar as opressões que os negros sofrem devido a sua raça ao colocar em uma identidade que tenta incorporar brancos e negros como iguais o peso de nivelar todos os seres humanos, ainda que os fardos sejam diferentes. O namorado de Ifemelu rebate o frágil e frequente discurso humanista com o argumento de quem o utiliza e dele se beneficia, são os brancos: quem são os que podem optar por não perceber a raça? Aqueles que não são por ela influenciados, silenciados e excluídos, aqueles que são beneficiados por essa categorização que diminui a concorrência ao negar a mesma linha de partida e o mesmo percurso a uma parcela da população, a população negra:

Post do blog: What Academics Mean by White Privileged, or Yes It Sucks To Be Poor and White but Try Being Poor and Non-White

[...] The Appalachian hick guy is fucked up, which is not cool, but if he were black, he'd be fucked up plus. He also said to Professor Hunk: Why must we always talk about race anyway? Can't we just be human beings? And Professor Hunk replied - that is exactly what white privilege is, that you can say that. Race doesn't really exist for you because it has never been a barrier. Black folks don't have that choice. The

black guy on the street in New York doesn't want to think about race, until he tries to hail a cab, and he doesn't want to think about race when he's driving his Mercedes under the speed limit, until a cop pulls him over. So Appalachian hick guy doesn't have a class privilege but he sure as hell has race privilege (Adichie, 2014a, p. 429).

Ainda sobre o privilégio branco, Ifemelu aborda a temática das políticas sociais de reparação histórica dedicadas à população negra devido ao contexto histórico escravocrata e de segregação racial que impossibilitou que os negros tivessem as mesmas oportunidades que os brancos e cujas consequências se estendem até os dias de hoje. A protagonista rebate o argumento da população privilegiada que atribui as conquistas dos negros a essas políticas e desconsidera os privilégios provenientes da sua identidade de raça branca, que sempre mantiveram as regulações das relações de poder hegemônicas em suas mãos. Post do blog: “Understanding America for the Non-American Black: Thoughts on the Special White Friend”: “[...] that white people earned their place at jobs and school while black people got it because they were black. But in fact, since the beginning of America, white people have been getting jobs because they are white” (Adichie, 2014a, p. 448).

Ifemelu não deixa escapar todas as nuances que um discurso racista incorpora. A língua enquanto produto dos falantes não foge à regra, a personagem denuncia como um mesmo significante pode produzir dois significados diferentes quando se trata de raças diferentes, sendo o significado remetido à raça negra frequentemente pejorativo:

2. Diversity means different things to different folks. If a white person is saying a neighborhood is diverse, they mean nine percent black people. (The minute it gets to ten percent black people, the white folks move out.) If a black person says diverse neighborhood, they are thinking forty percent black.
3. Sometimes they say “culture” when they mean race. They say a film is “mainstream” when they mean “white folks like it or made it”. When they say “urban” it means black and poor and possibly dangerous and potentially exciting. “Racially charged” means we are uncomfortable saying “racist” (Adichie, 2014a, p. 435).

Outro ponto abordado por Ifemelu em relação à raça e ao privilégio branco é a questão da representatividade, seja ela positiva ou negativa. Desde a infância, as crianças negras e seus pais têm que lidar com a ausência de personagens e materiais que contemplem a cultura negra e que sejam performados por negros e negras. A representatividade é negada aos negros em grandes escalas, como a televisão, até em pequenas coisas como um *band aid*, uma meia calça ou um lápis de cor, que são denominados *nudes* ou cor da pele, mas seguem padrões que contemplam uma parcela dominante, como afirma Ifemelu em outro post de seu blog:

When you go shopping alone at a nice store, do you worry that you will be followed or harassed?

When you turn mainstream TV or open a mainstream newspaper, do you expect to find mostly people of another race?
 Do you worry that your children will not have books and school materials that are about people of their own race?
 If you take a job with an Affirmative Action employer, do you worry that your co-workers will think you are unqualified and were hired only because of your race?
 When you use the “nude” color of underwear and Band Aids, do you already know that it will not match your skin? (Adichie, 2014a, p. 430).

Uma das temáticas recorrentes nos posts de Ifemelu é a situação das mulheres negras em diversos aspectos, seja na representatividade midiática, na política ou qualquer outra esfera social. Pretendo me deter aos posts do blog de Ifemelu que abordam especificamente esse assunto no capítulo que segue a esse, pois acredito merecerem um espaço próprio devido a temática que abordo no presente trabalho em relação a interseccionalidade das mulheres negras e o espaço individual que merece ser lançado a essa identidade.

4.3.2 Mulheres e negras: raça e gênero no romance

A protagonista da narrativa suscita questionamentos quando confrontada com as situações racistas e machistas de seu cotidiano. Ifemelu denuncia os estereótipos (re)produzidos pela mídia que representa as mulheres negras de duas formas extremas: como a negra servil ou como a mulher negra furiosa e atrevida de forma desproporcional:

In movies, dark black women get to be the fat nice mammy or the strong, sassy, sometimes scary sidekick standing by supportively. They get to dish out wisdom and attitude while the white woman finds love. But they never get to be the hot woman, beautiful and desired and all. So dark black women hope Obama will change that. Oh, and dark black women are also for cleaning up Washington and getting out of Iraq and whatnot (Adichie, 2014a, p. 265-266).

O post da personagem se refere à representatividade que Michelle Obama carrega em sua figura enquanto mulher negra, mas especialmente enquanto mulher negra de pele escura. As mulheres negras são frequentemente representadas fora do protagonismo, tanto na ficção quanto na realidade. Michelle Obama (re)define esse imaginário e quebra as barreiras que limitavam os espaços nos quais as mulheres que fogem de um padrão estético branco eurocentrado poderiam entrar:

They want Obama to win because maybe finally somebody will cast a beautiful chocolate babe in a big-budget rom-com that opens in theaters all over the country, not just three artsy theaters in New York City. You see, in American pop culture, beautiful black women are invisible (Adichie, 2014a, p. 265).

O casal Obama é descrito por Ifemelu como um marco na quebra de diversos padrões que subjugam os negros e, em especial, as mulheres negras com base em uma categoria ainda mais restrita e oprimida: o colorismo que discrimina as mulheres negras de pele mais escura. Ifemelu denuncia a solidão das mulheres negras em diversos aspectos, dentre eles na representatividade na mídia e nas relações amorosas em diferentes situações; os homens brancos procuram mulheres brancas, os homens negros almejam mulheres de pele clara ou branca:

But today most of the American blacks who are successful as entertainers and as public figures are light. Especially women. Many successful American black men have white wives. Those who deign to have black wives have light (otherwise known as high yellow) wives (Adichie, 2014a, p. 165).

Às mulheres negras é negado o desejo, os padrões as silenciam e excluem de tal forma que não chegam a serem consideradas, especialmente as mulheres negras de pele escura. A relação dos homens negros com as mulheres negras denunciada nos posts de Ifemelu vai ao encontro da afirmação de hooks (2015), que aponta que homens negros podem exercer opressões de gênero sob as mulheres negras e que não se pode reservar esse papel apenas aos homens brancos, pois reforça e perpetua na sombra as opressões sofridas por mulheres negras exercidas por homens negros.

hooks (2015) defende, como me refiro nos capítulos anteriores, que a preferência dos homens negros por mulheres brancas não pode ser reduzida à perspectiva do racismo internalizado, mas sim deve ser entendida como uma questão de dominação patriarcal, uma disputa interna, a conquista do domínio da posse do outro, a posse que os homens brancos exercem sobre as mulheres brancas e que os homens negros anseiam por tomar para si. As mulheres negras não encontram espaço para se deslocarem das identidades minorizadas e ocuparem o papel de maiorias dominadoras, como funciona ora para mulheres brancas enquanto raça, ora para homens negros enquanto gênero. Sobre essa relação inter-racial Ifemelu escreve:

American black men like their black women to have some exotic quota, like half-Chinese or a splash of Cherokee. They like their women light. But beware what American blacks consider “light”. Some of these “light” people in countries of Non-American Blacks, would simply be called white. (Oh, and dark American black men resent light men for having it too easy with the ladies) (Adichie, 2014a, p. 265).

Os rótulos se estendem às mulheres negras de diversas formas, dentre elas a reprodução estereotipada das mulheres negras enquanto fortes e capazes de superar fardos, enquanto a fragilidade e a feminilidade pertencem às mulheres brancas. Em seu blog, Ifemelu alerta,

ironicamente, as mulheres negras imigrantes a permanecerem em silêncio, pois no novo espaço mulheres negras empoderadas e posicionadas não são bem-vindas, são assustadoras, assim como os homens negros são ameaçadores quando empolgados ou alterados perante uma situação:

In describing black women, you admire, always use the word “STRONG” because that is what black women are supposed to be in America. If you are a woman, please do not speak your mind as you are used to doing in your country. Because in America, strong-minded black women are SCARY. And if you are a man, be hyper-mellow, never get too excited, or somebody will worry that you’re about to pull a gun (Adichie, 2014a, p. 274).

A afirmativa de Martins (2016) a que me refiro anteriormente em relação ao fato de o patriarcado e o machismo terem sido disseminados e reforçados pelo modelo colonizador, está presente nas linhas ficcionais da narrativa pela protagonista que deixa subentendido que o modelo Ocidental de emancipação é falsamente disseminado como superior, pois as mulheres africanas têm liberdade de expressão em seus países e, quando inseridas no modelo ocidental, que ironicamente prega ser o mais emancipatório, acabam sendo silenciadas. Quando deslocadas para EUA, tornam-se mulheres negras e com isso carregam os estereótipos atrelados a essa identidade, como o de agressivas.

O silenciamento das mulheres negras acontece em ambos os lados, como afirma hooks (2015), seja enquanto mulheres negras em meio a homens negros, que não estão dispostos a ceder espaço de protagonismo para as mulheres, seja enquanto mulheres negras em relação a mulheres brancas, as quais, da mesma maneira não estão dispostas a abrirem mãos de seus privilégios ou lutarem por igualdade e terem uma disputa justa no mercado de trabalho com as mulheres negras. Ainda que o post de Ifemelu aponte para os estereótipos de ambos os lados, é frequente nos posts da blogueira a denúncia das subjugações simultâneas a que as mulheres negras são sujeitadas.

Ifemelu decide, após o término da relação com Curt, relatar sua tentativa em inscrever-se em um site de relacionamentos amorosos online e a barreira novamente identificada em detrimento da sua cor: homens brancos optam por mulheres brancas, hispânicos procuram por mulheres brancas ou hispânicas, enquanto homens negros assinalam a opção por todas as mulheres algumas vezes, mas em outras assinalam todas, exceto mulheres negras, o que remete mais uma vez para a exclusão das mulheres negras, agora em um espaço não delimitado fisicamente:

White men tick White women, and the braver one's tick Asian and Hispanic. Hispanic men tick white and Hispanic. Black men are the only men likely to tick "all", but some don't even tick black. They tick White, Asian, Hispanic. I wasn't feeling the love. But what's love got to do with all that thinking, anyway? You could walk into a grocery store and bump into someone and fall in love and that someone would not be the race you tick online (Adichie, 2014a, p. 379).

O colorismo é uma temática constante dentro dos aspectos que influenciam na subjugação de mulheres negras nos Estados Unidos, mas a narrativa não deixa de abordar que, ainda que de forma mais branda, também na Nigéria a cor da pele é fator que influencia as vivências de mulheres negras de pele escura, como se viu acima na caracterização de Ginika, uma das amigas mais próximas de Ifemelu, e que a acompanha durante toda narrativa. Mesmo em espaços como a Nigéria, onde a raça encontra pouco espaço para atuar, ainda sim existem brechas que negam o protagonismo às mulheres negras de pele escura.

A interseccionalidade de Crenshaw (Adewunmi, 2014), que abordo nos capítulos anteriores, consiste em analisar de forma dissociada as identidades que se desmancham e se mesclam e constituem uma identidade "crossroaded". Assim como os casos judiciais apresentados por Crenshaw (Adewunmi, 2014), também Ifemelu vivencia na narrativa a seccionalização das identidades das mulheres negras e o jogo das estruturas de poder que ora preconizam os negros (homens) ora as mulheres (brancas) e que, por mais que constituam categorias estruturalmente subjugadas, conseguem negociar o privilégio de identidades dominantes, enquanto às mulheres negras é reservado o espaço de uma dupla opressão: "‘Isn't it funny how they say 'blacks want Obama' and 'women want Hillary', but what about black women?' Paula said. 'When they say 'women', they automatically mean 'white women' of course', Grace said" (Adichie, 2014a, p. 442).

Adichie contempla ao longo de toda narrativa temáticas que englobam as vivências das mulheres negras, bem como as opressões que elas vivenciam em uma sociedade patriarcal e racista. Uma das teias ficcionais que envolvem o romance é a questão do cabelo como aparato político de dominação e resistência e, para tanto me dedico ao tema de forma mais densa no capítulo subsequente.

4.3.3 O cabelo

Hair – The perfect metaphor for race in America

(Adichie, 2014a, p. 368)

Uma das temáticas que permeia o movimento feminista é a pressão estética sofrida pelas mulheres no geral. Sabemos que a generalização desse padrão tem, de forma clara, cor e classe. As pautas circundam sobre a imposição de padrões estéticos de magreza, peles e cabelos bem tratados, roupas e cosméticos de marca, entre tantos outros. Não advogo aqui que tais assuntos não tenham relevância ou não tenham espaço merecido na militância das feministas, o que defendo é que para mulheres brancas o cerco midiático e a indústria da estética esbanjam representatividade, enquanto mulheres negras lutam por identificação e desconstrução de estereótipos limitadores forjados nos moldes do racismo. Adichie não deixa faltar em suas narrativas personagens que denunciam a ausência de representatividade para mulheres negras e que, através de seus cabelos confrontam e são empoderadas.

O cabelo, para as personagens da jovem escritora e ativista nigeriana, transcende a estética. O cabelo dessas mulheres, como Ifemelu, é linguagem, é um signo repleto de significantes, é pedra angular na quebra de padrões estéticos que aprisionam e acorrentam a pluralidade identitária de mulheres negras. Assim como para as personagens do plano ficcional, o cabelo é representatividade e liberdade, para a teoria, nomeadamente de bell hooks (2015) que citei anteriormente, a temática passa para o plano real: o cabelo da mulher negra influencia na sua relação com o mundo e com instituições como o colonialismo e o racismo.

O cabelo é símbolo de resistência e (re)tomada de identidade do indivíduo. Ifemelu tem uma relação forte com o seu cabelo e aponta ao longo da trama diversos espaços em que a escolha de assumir seu cabelo (lê-se identidade) recebe a resposta de uma sociedade racista.

A protagonista de *Americanah* identifica inúmeras situações em que o cabelo natural é barrado nas portas das oportunidades, o não alisamento torna os empregos escassos devido a um racismo estrutural que define aquilo que não corresponde aos padrões eurocentrados como estranho, inaceitável e excludente. Uju, tia da blogueira de *Americanah*, foi para os EUA em busca da residência médica, mas foi aconselhada a destrançar o cabelo e alisá-lo para ser aceita, pois, seu cabelo era considerado não-profissional por um sistema racista:

Later, she said, “I have to take my braid out for my interviews and relax my hair. Kemi told me that I shouldn’t wear braids to the interview. If you have braids they will think you are unprofessional.” So there are no doctors with braided hair in

America? Ifemelu asked. “I have told you what they told me. You are in a country that is not your own. You do what you have to do if you want to succeed” (Adichie, 2014a, p. 146).

hooks corrobora sobre a rejeição de pessoas negras mais velhas com o cabelo natural, um reflexo de um processo colonizador assimilacionista que culmina em uma internalização de políticas racistas por aqueles que são delas vítimas.

Ifemelu acaba por ceder a pressão social e alisar o cabelo, mas a narrativa deixa clara a agressividade do processo, tanto física quanto psicologicamente. Para Ifemelu o alisamento não é apenas um procedimento estético, mas um apagamento de sua identidade:

Her hair was hanging down rather than standing up. Straight and sleek, parted at the side and curving to a slight bob at her chin. The verve was gone. She did not recognize herself. She left the salon almost mournfully; while the hairdresser had flat-ironed the ends, the smell of burning, of something organic dying which should not have died, handmade her feel a sense of loss [...] (Adichie, 2014a, p. 251).

Curt questiona a decisão de Ifemelu pelo alisamento, pois considerava o cabelo natural da namorada belo, fosse ele trançado ou não. Ao ser interpelada pelo namorado branco, Ifemelu alerta para a alienação do namorado que acredita em uma igualdade utópica, proveniente dos que não vivenciam as experiências perversas do racismo, e não percebe a imposição de estereótipos hegemonicamente brancos diretamente relacionada as oportunidades do mercado de trabalho

“Why do you have to do this? Your hair was gorgeous braided. And when you took out the braids the last time and just kind of let it be? It was even more gorgeous, so full and cool.”

“My full and cool hair would work if I were interviewing to be a backup singer in a jazz band, but I need to look professional for this interview, and professional means straight is best but if it’s going to be curly then it has to be white kind of curly, you loose curls or, at worst, spiral curls but never knky.”

“It’s so fucking wrong that you have to do this” (Adichie, 2014a, p. 252).

Profissional significa liso, atenta Ifemelu. A protagonista denuncia o que Adichie afirma em diversas entrevistas sobre *Americanah*, “Hair is political” (Adichie, 2013^a). O cabelo é político, pois a partir dele inúmeros tabus são questionados, O cabelo nos faz refletir sobre a própria noção do que é belo, quem define a beleza e a importância da representatividade. A forma como os produtos são direcionados às mulheres negras denuncia a estereotipação que coloca essas mulheres como Outros de uma forma fetichizada, ao terem uma placa os definindo enquanto étnicos. Os padrões estéticos não comportam as belezas das mulheres negras e para tanto as colocam em seções separadas e de variedade limitada, como se todos os cabelos das

mulheres negras fossem idênticos. A generalização racial que anula a individualidade do sujeito é perceptível em diferentes esferas, para as mulheres negras esse silenciamento é duplo devido a transversalidade das identidades de gênero e raça.

Ifemelu critica a falsa promessa estampada nas caixas que prometem cabelos lisos e sem dor, sendo a realidade um processo duplamente doloroso: “Relaxers had grown in their range, boxes and boxes in the ‘ethnic hair’ section of the drugstore, faces of smiling black women with impossibly straight and shiny hair, beside words like ‘botanical’ and ‘aloe’ that promised gentleness” (Adichie, 2014a, p. 250).

Ifem ressalta o uso da palavra “everyone” em um produto de cabelo, a palavra que significa “todo mundo” inclui mulheres de diferentes cores de cabelo e até diferentes formatos, mas nenhum contempla o cabelo Afro, a própria construção do imaginário estético de “crespo” não inclui cabelos Afros. O termo “everyone” aponta mais uma vez para a invisibilidade das mulheres negras, pois dentro o todo, elas são colocadas como ninguém.

A pressão estética força as mulheres negras a enquadrarem-se em um padrão que não as comporta, a personagem denuncia a violência física e psicológica que essas mulheres são submetidas para serem encaixadas em moldes que aprisionam: “Relaxing your hair is like being in prison. You’re caged in. Your hair rules you” (Adichie, 2014a, p. 257).

Segundo Adichie, a forma com que uma mulher negra opta por utilizar o cabelo fará com que pessoas brancas façam suposições sobre quem ela é e o que ela faz. A não aceitação da ditadura do cabelo liso, quase que majoritariamente, levará a suposições fetichizadas, como no caso de Ifemelu que opta pelo alisamento para ser levada a sério. Para Ifemelu está claro que o preconceito do cabelo natural está na não aceitação, mas ao ser questionada por um homem com a qual ela partilha a identidade de raça, sobre sua relação com um homem branco e a possibilidade de que o preconceito pode morar na própria aceitação do seu cabelo natural, a personagem começa uma reflexão e reforça a ideia de que um cabelo carrega diversas (re)leituras sociais e políticas:

One day, at the farmer’s market, as she stood hand in hand with Curt in front of a tray of apples, a black man walked past and muttered, “You ever wonder why he likes you looking all jungle like that?” [...] Yet his rods bothered her, pried open the door for new doubts (Adichie, 2014a, p. 263).

O facto de um afro-americano questionar a preferência do namorado branco por seu cabelo “selvagem”, na intenção de apontar uma feitichização da mulher negra pelo homem branco, desencadeou alguns questionamentos na mente de Ifem. Tanto a pressão de Curt para

que a namorada deixe o cabelo natural quanto a intromissão do estranho que a condena por estar ao lado de um homem branco que possivelmente a fetichiza demonstram o controle externo da aparência da mulher negra, todas as escolhas encontraram olhares críticos e retiram a autonomia sobre o próprio cabelo. O cabelo funciona como um regulador de poder sobre a mulher negra e suas identidades interseccionalizadas.

Em um dos posts do seu blog, Ifemelu aborda a tão relevante temática do cabelo. Em “Michelle Obama Shout-Out Plus Hair as Race Metaphor”, a blogueira reitera a importância da influência da mídia e da representação do cabelo natural de mulheres negras como algo a ser mudado, reconstruído, adaptado.

O cabelo como metáfora da raça na América, que Ifemelu defende, corrobora com o discurso de Adichie ao defender o cabelo como símbolo político, pois assim funciona o imaginário social da população branca, aquilo que é proveniente da cultura Afro é o Outro, o diferente, o anormal, o que afronta e questiona as imposições estéticas, sociais, culturais etnocentradas:

So is it me or is that the perfect metaphor for race in America right there? Hair. Ever notice makeover shows on TV, how the black woman has natural hair (coarse, coily, kinky, or curly) in the ugly “before” picture, and in the pretty “after” picture, somebody’s taken a hot piece of metal and singed her hair straight? Some black women, AB and NAB, would rather run naked in the street than come out in public with their natural hair. Because you see, it’s not professional, sophisticated, whatever, it’s just not damn normal (Adichie, 2014a, p. 368).

Em outra entrevista Adichie (2014a) ressalta a importância de abordar o cabelo em seu romance, pois o cabelo de mulheres negras pode não ser considerado profissional, mas talvez seja a própria ideia de profissional que deva ser (des)construída, pois deixa a margem as mulheres negras que pugnam por oportunidades.

A opinião de Adichie reflete na de Ifemelu, ambas defendem a ideia que a importância do cabelo e seu significado político reflete em decisões políticas de grande escala, como a escolha presidencial dos Estados Unidos. Em seu post “Michelle Obama Shout-Out Plus Hair as Race Metaphor”, a blogueira escreve que se Michelle Obama tivesse decidido assumir seu cabelo natural, o cenário político americano teria tomado outro rumo, pois, assim como a personagem, Adichie declara que mulheres negras com cabelos naturais são estereotipadas como irritadas, agressivas e irracionais e, portanto, o cabelo da primeira dama influenciou no resultado final das eleições:

Imagine if Michelle Obama got tired of all the heat and decided to go natural and appeared on TV with lots of woolly hair, or tight spirally curls. (There is no knowing what her texture will be. It is not unusual for a black woman to have three different textures on her head.) She would totally rock but poor Obama would certainly lose the independent vote, even the undecided Democrat vote (Adichie, 2014a, p. 368).

A família Obama aparece com recorrência nos posts de Ifemelu, a representatividade do presidente e da primeira dama para negros americanos e não americanos é notória e não escapa das linhas ficcionais de autores como Adichie. O cabelo de Michelle é político, a relação do presidente com uma mulher negra de pele escura também tem sua carga política.

Ifemelu responde com o título provocador de seu blog a questão que pode, na visão de pessoas brancas, parecer despercebida, mas que é latente para mulheres negras: “Why Dark-Skinned Black Women - Both American and Non-American Love Barack Obama”:

But today most of the American blacks who are successful as entertainers and as public figures are light. Especially women. Many successful American black men have white wives. Those who deign to have black wives have light (otherwise known as high yellow) wives. And this is the reason dark women love Barack Obama. He broke the mold! He marries one of their own. He knows what the world doesn't seem to know that dark black women totally rock (Adichie, 2014a, p. 265).

Ifemelu denuncia em seu blog o quanto o cabelo sobrecarrega as mulheres negras, o quão pesada é a identidade política que o cabelo de uma mulher negra incorpora na América. Assim como hooks (2015) e Adichie, em diversas entrevistas, relatam sobre sua vida pessoal, Ifemelu denuncia que a forma como a mulher negra usa seu cabelo vai além da pressão estética sofrida por todas as mulheres, ele poder ser silenciador e excludente quando rejeitado por um padrão hegemonicamente branco e eurocentrado, como também resistência quando refuta as imposições que funcionam como aparato de dominação que reforçam essas instituições de poder racializadas.

O formato do cabelo pode ser lido como diferentes mensagens, Ifemelu descreve o alisamento como uma violência necessária para ser aceita em um padrão embranquecido. Deixar os cabelos ao natural pode ora ser lido por aqueles que ditam as regras do padrão como algo selvagem, ora ser aceito e ser interpretado por um homem negro como fetichização da mulher negra através de um homem branco. De qualquer maneira, a escolha sobre como a mulher negra decide usar o seu cabelo trará consigo uma carga política e ideológica que parece estar aquém do livre arbítrio. Como parte da identidade da mulher negra, o cabelo funciona como parte de um jogo de poder, a forma como uma mulher negra escolhe usar o seu cabelo pode significar aceitação ou rejeição de determinados grupos sociais.

4.4 Espaços de fronteira: o salão de beleza

No romance, o espaço é um sinalizador das opressões. As personagens são colocadas em diversas situações em que se questiona a relação desses espaços com as identidades dos personagens que lá se aloca. O salão de beleza frequentado por Ifemelu é um desses marcadores da estratificação social de raça, gênero, classe e de identidades migrantes, pois situa-se numa margem apenas frequentada por mulheres, negras e imigrantes, na sua maior parte, clandestinas, ou seja, carentes do mesmo estatuto de “existência” ou humanidade que Obinze tentara obter em Londres. Ifemelu tem uma relação ambígua com esse espaço, com o qual sente afinidades, mas ao qual não pertence realmente, por razões de classe e por ser legalizada:

But she did not like that she had to go to Trenton to braid her hair. It was unreasonable to expect a braiding salon in Princeton – the few black locals she had seen were so light skinned and lank-haired she could not imagine them wearing braids (Adichie, 2014a, p. 4).

A tonalidade da pele e a escolha do penteado não são trazidos à tona ao acaso pela autora, pois são também símbolos de estratificação social que em uma paleta de cores aproxima do centro as peles mais claras e afasta para a margem as peles negras escuras. A protagonista menciona o fato de não conseguir visualizar essas mulheres negras que moravam em um bairro privilegiado utilizando tranças que aproximam as mulheres negras de uma cultura afrocentrada e mais presentes nas periferias, pois as mulheres negras que conseguem ocupar espaço em meio a uma classe mais favorecida acabam compelidas a parecer com a maioria branca que domina esse espaço.

A personagem problematiza a divisão espacial que reserva os espaços periféricos para as identidades marginalizadas, sejam elas de raça, gênero, classe ou até mesmo uma construção interseccional de todas elas, o que é frequentemente verificável nas mulheres negras que vivenciam essa transversalidade identitária. De facto, no salão de cabeleireiro trabalham mulheres imigrantes africanas, que não possuem o *green card*, e, na origem, se situavam já numa classe social baixa, diferente da de Ifemelu, como transparece dos seus hábitos (a comida que comem, os filmes que vêem, a linguagem que usam, ou como usam a língua inglesa). Ifemelu percebe que aquelas mulheres negras, não-americanas, não podem atravessar uma fronteira que ela consegue já atravessar com facilidade, reconhecendo, assim, a complexidade

das posições dos sujeitos na hierarquia social, a qual tem mais cruzamentos, matizes, e expressões nas práticas sociais e nos espaços do que a teoria interseccional consegue abarcar.

A narrativa de Adichie (2015) deixa clara a impossibilidade de uma concepção generalista de raça. Na relação de Ifemelu com os Afro-Americanos, a divisão espacial e a condição de imigrante são fatores que afastam esses sujeitos, ainda que a raça seja uma identidade partilhada e lida de forma generalizada por aqueles que dominam as relações de poder.

A condição de imigrante também não permite uma leitura homogênea dos sujeitos, Ifemelu partilha a identidade de raça, gênero e de imigrante com as mulheres do salão de beleza que a personagem frequenta e que serve de divã à personagem ao longo da narrativa, mas a identidade de classe e o acesso da protagonista a educação acadêmica e à legalidade fracionam esses sujeitos

As diferenças e proximidades de identidades emergem e submergem a todo momento: ainda que Ifemelu não se sinta parte do espaço construído pelos personagens do salão de beleza, existe uma certa cumplicidade de quem partilha uma identidade proveniente da condição de imigrante africana, pois uma identidade não exclui a outra, apenas pode ser, em determinados espaços, mais destacada ou não:

“You are from Nigeria?” Mariama asked.
 “Yes,” Ifemelu said. “Where are you from?”
 “Me and my sister Halima are from Mali. Aisha is from Senegal,” Mariama said.
 Aisha did not look up, but Halima smiled at Ifemelu, a smile that, in its warm knowingness, said welcome to a fellow African; she would not smile at an American in the same way (Adichie, 2014a, p. 13).

Ainda que as identidades possam culminar em diversos aspectos que subjagam, nem todas as mulheres negras experimentaram as mesmas opressões. Assim como as mulheres brancas, que dividem a identidade de gênero com as mulheres negras, podem subjugar quando referente a raça, também mulheres negras não vivenciam as identidades da mesma forma ou dividem a tríplice identidade de gênero, raça e classe. Ifemelu é uma personagem que experimenta as opressões das identidades de raça e gênero, mas não partilha a mesma condição de classe que as trabalhadoras do salão de beleza em que a protagonista é consumidora.

Ifemelu não se sente parte do espaço no qual está, de passagem, para fazer o cabelo, a divisão espacial que segrega identidades faz com que a condição de mulher negra africana leve Ifemelu ao local que trata de mulheres negras africanas, mas os estereótipos de imigrantes que ali são performados são rejeitados pela blogueira:

“My sister say it is true. Igbo marry Igbo always,” she said.
 “How does your sister know?”
 “She know many Igbo people in Africa. She sell cloth.”
 “Where is she?”
 “In Africa.”
 “Where? In Senegal?”
 “Benin.”
 “Why do you say Africa instead of just saying the country you mean?” Ifemelu asked. Aisha clucked “You don’t know America. You say Senegal and American people they say, Where is that? My friend from Burkina Faso, they ask her, your country in Latin America?” Aisha resumed twisting, a sly smile on her face, and then asked, as if Ifemelu could not possibly understand how things were done here, “How long you in America?” (Adichie, 2014a, p. 18).

O inglês pobre e a absorção dos estereótipos impostos pelos americanos que generalizam os imigrantes africanos são algumas das razões pelas quais Ifemelu, enquanto sujeito em constante desconstrução e re/desconfiguração, se sente distante e desgosta de Aisha que cumpre o papel caricaturado (re)produzido por oprimido e opressor. A protagonista decide ignorar a cabelereira que era um tanto persistente e segue indagando Ifemelu sobre o tempo que ela era residente na América. Ifemelu decide responder à pergunta da impertinente cabeleireira:

Years ago, she had been asked a similar question, at a wedding of one of Aunty Uju’s friends, and she had said two years, which was the truth, but the jeer on the Nigerian’s face had taught her that, to earn the prize of being taken seriously among Nigerians in America, among Africans in America, indeed among immigrants in America, she needed more years. Six years, she began to say when it was just three and a half. Eight years, she said when it was five. Now that it was thirteen years, lying seemed unnecessary but she lied anyway.
 “Fifteen years,” she said (Adichie, 2014a, p. 19).

Não só o tempo conquista respeito entre os imigrantes que estão na corrida para se tornar “americanizados”, o espaço também faz parte dessa construção. Ao ouvir de Ifemelu o tempo que a protagonista vivia na América e que garantia a sua a legitimidade, a segunda pergunta de Aisha é sobre o local em que a protagonista reside, pois o espaço é um fator que separa os imigrantes que experimentam os estereótipos de miséria e segregação daqueles que são bem-sucedidos como Ifemelu:

“You live in Trenton”
 “I live in Princeton.”
 “Princeton.” Aisha paused. “You student?”
 “I’ve just finished a fellowship,” she said, knowing that Aisha would not understand what a fellowship was, and in the rare moment that Aisha looked intimidated, Ifemelu felt a perverse pleasure. Yes, Princeton. Yes, the sort of place that Aisha could only imagine, the sort of place that would never have signs that said QUICK TAX REFUND. People in Princeton did not need quick tax refunds (Adichie, 2014a, p. 20).

Ifemelu não percebe Aisha como uma igual, a cabeleireira é colocada em um nível de subalternidade abaixo da protagonista, pois sua construção identitária culmina em uma somatória de gênero, raça, classe, diáspora, falta de estudos; enquanto a blogueira se distancia desses estereótipos e acaba por construir o imaginário de Outra em Aisha, ainda que suas identidades partilhem diversos aspectos.

Ifemelu não parece refletir sobre a individualidade de cada uma das mulheres desse salão, bem como as particularidades dos espaços de onde elas vêm e que talvez não proporcionem as mesmas condições que a blogueira possuía na Nigéria. Por ser de uma classe-média em seu país de origem, era mais instruída e menos suscetível a incorporar estereótipos como a busca de um bom casamento, a generalização do continente africano, a incorporação de uma cultura opressora que nega suas origens e assume a identidade imposta pelo opressor.

A protagonista nigeriana não foi sempre imune à imposição da cultura ou à busca por parecer uma “Americanah”, a personagem incorporou o sotaque americano e sentiu-se, por um breve momento, lisonjeada quando elogiada por falar como uma verdadeira “Americanah”, mas ao longo da narrativa Ifemelu percebe a importância de manter os laços à cultura de origem. Adichie construiu uma personagem complexa: Ifemelu não é a representação de uma personagem idealizada, mas sim de uma personagem fluida e em (des)construção. O caso de Aisha, ao insistir que Ifemelu faça alisamento nos cabelos, enquanto para a protagonista o cabelo não é apenas uma questão de estética, mas de empoderamento e resistência enquanto mulher negra, é um exemplo dessa assimilação pela imigrante iletrada do estereótipo de beleza imposto por uma parcela dominante da sociedade que a protagonista evolui no sentido de rejeitar: “She touched Ifemelu’s hair. ‘Why you don’t have relaxer?’ ‘I like my hair the way God made it.’” (Adichie, 2014a, p. 15).

Ainda que falemos de identidades de gênero, raça, classe, ou quaisquer outras, não obteremos um molde que encaixe todos os sujeitos que correspondam a elas. Ser mulher ou ser negra não possui um correspondente proporcional em espaços diferentes. As opressões que essas identidades subalternizadas sofrem não são equivalentes. Ser negro na Nigéria, como Chimamanda Ngozi Adichie elucida em muitos de seus contos em *The Thing Around Your Neck* e no seu romance *Americanah* (2014a), não é como ser negro na América, pois a percepção da identidade de raça acontece, para a personagem Ifemelu e para as muitas personagens de seus contos, através da diáspora, quando são colocadas em confronto com uma sociedade multirracial e com uma comunidade negra que, paradoxalmente, as colocam no lugar do Outro.

4.5 A emigração de Obinze

A narrativa começa a partir do capítulo 23, a desvendar as vivências de Obinze em Londres. Obinze é um imigrante ilegal que pretende conseguir um visto com um casamento falso. Para tal, o personagem precisa pagar uma quantidade exorbitante de dinheiro. Diferente de Ifemelu, como veremos, Obinze não obtém sucesso em sua jornada enquanto imigrante, o personagem sente-se invisível na capital inglesa, encurralado pelo medo de ser pego sem o visto:

The little boy had a delightful curious face, “Do you live in London?” he asked Obinze.

“Yes,” Obinze said, but he did not tell his story, that he lived in London indeed but invisibly, his existence like an erased pencil sketch; each time he saw a policeman, or anyone in a uniform, anyone with the faintest scent of authority, he would fight the urge to run (Adichie, 2014a, p. 318).

Obinze começou a trabalhar com uma identidade falsa que atendia pelo nome de Vincent, o personagem passa por dificuldades económicas, exploração laboral, humilhações para sobreviver, numa condição marginal e solitária que contrasta com a sua origem da classe média na Nigéria, bem como com a sua formação intelectual e a sua dignidade pessoal. Obinze entrega mais da metade do seu salário ao homem que lhe emprestou o número da Segurança Social. Para além da exploração económica, o personagem vive aterrorizado com a vida ilegal e o medo de ser descoberto: “His eyes would follow them, with a lost longing, and he would think: You can work, you are legal, you are visible, and you don’t even know how fortunate you are” (Adichie, 2014a, p. 282). Obinze tenta convencer a si próprio de sua visibilidade, o que demonstra a condição desumanizada que o personagem experimenta enquanto imigrante ilegal em condições marginalizadas.

Os relatos de Obinze demonstram que a solidão é construída também por aqueles que dividem a identidade de imigrante africano, mas evitam criar laços com os que partilham algumas experiências. A colega de trabalho de Obinze parece, na leitura do personagem, querer afastar-se ao máximo do que a relaciona com seu local de origem para abraçar o processo de aculturação do colonizador, processo esse rejeitado por Obinze e Ifemelu:

The beautiful woman who cleaned the ladies’ toilet was Ghanaian, about his age, with the shiniest dark skin he had ever seen. He sensed, in the way she spoke and carried herself, a background similar to his, a childhood cushioned by family, by regular meals, by dreams in which there was no conception of cleaning toilets in London. She ignored his friendly gestures, saying only “Good evening” as formally as she could, but she was friendly with the white woman who cleaned the offices upstairs, and once he saw them in the deserted café, drinking tea and talking in low tones. He stood watching them for a while, a great grievance exploding in his mind. It was not that

she did not want friendship, it was rather that she did not want his. Perhaps friendship in their present circumstances was impossible because she was Ghanaian and he, a Nigerian was too close to what she was; he knew her nuances, while she was free to reinvent herself with the Polish woman, to be whoever she wanted to be (Adichie, 2014a, p. 292).

A condição de imigrante reveste-se, assim, de paradoxos que provocam grande sofrimento na personagem e um sentimento de alienação e vergonha. Obinze acaba por envolver-se com uns homens angolanos que negociam um casamento falso com uma inglesa para conseguir seu visto. No dia do casamento de Obinze o personagem é algemado por ter seu visto expirado e estar tentando um casamento falso para obter um novo.

A humilhação de retornar sem conquistar o que buscava fora de seu país natal assola o personagem que, mais tarde, tem uma reviravolta na sua ética pessoal, e acaba se tornando um homem de sucesso, um “Big Man” na Nigéria.

A autora não foca na história de Obinze, em Londres por um tempo muito longo, os espaços centrais da narrativa são a Nigéria e a América, mas a passagem pela capital britânica aponta para a semelhança com que a identidade raça e de imigrante é lida na América e na Inglaterra, a forma como o preconceito e o medo são presentes na vida dos imigrantes Africanos. Ainda que semelhanças existam, as experiências de Obinze e Ifemelu enquanto imigrantes tomam rumos diferentes. Obinze não obteve sucesso em sua jornada e sentiu sua identidade apagada no novo espaço. O sentimento de não pertença acompanhou o jovem nigeriano durante toda sua experiência migratória em busca de papéis que validassem sua existência enquanto sujeito e, durante a busca, Obinze sentiu-se vivendo no limbo que muitos imigrantes ilegais experimentam.

Os capítulos que são dedicados à presença de Obinze em Londres trazem para a narrativa um personagem que surge ainda na adolescência de Obinze e Ifemelu na Nigéria, Emenike. O amigo de Obinze que já morava em Londres há algum tempo antes de sua chegada é apresentado como o imigrante estereotipado, aquele que busca incorporar a cultura do outro de maneira forçada, ainda que em Londres, Emenike é apresentado como um “Americanah”, alguém que tenta duramente se tornar o Outro. Adichie tece uma teia de personagens pluralizados na intenção de mostrar que os estereótipos não são um problema por serem uma mentira, mas por serem limitadores e que um exame das identidades, ainda que partilhadas, como no caso dos sujeitos diaspóricos, irá resultar num prisma de sujeitos complexos e diversos.

Ainda na Nigéria, Emenike teria, de certa forma, trocado de posição com Obinze. Porém, aquele que, na época, não era um aluno tão popular, hoje estava em uma posição confortável, enquanto Obinze, que era considerado popular e com uma boa vida, estaria

passando pelos problemas que muitos imigrantes passam para terem uma posição legal no país que estão. Na visão de Obinze, Emenike absorveu a cultura do outro, sua identidade foi moldada em busca de uma semelhança daquela identidade idealizada do colonizador:

“Oh, that’s a bit tatty,” Emenike said. He had changed. His voice had taken on an unfamiliar modulation, his delivery slower, the temperature of his entire being much lower. [...] Self satisfaction, that was the difference in him. He was married to a British woman, lived in a British home, worked at a British job, travelled on a British passport, said “exercise” to refer to a mental rather than a physical activity. He had longed for this life, and never quite believed he would have it (Adichie, 2014a, p. 330).

Assim como Ifemelu, o senso crítico de Obinze o fazia questionar as maneiras como as identidades e relações eram construídas entre os sujeitos interpelados por diferentes estruturas e dinâmicas sociais. Com Emenike não era diferente: Obinze que não se permitia, talvez por sua personalidade ou talvez por sua situação desfavorável no país, adentrar tão intrinsecamente na cultura do Outro, questionava a mentira que era, para ela, o modo como o amigo tentava se parecer cada vez mais com o opressor e reproduzir os estereótipos que estigmatizam populações subalternizadas, como a de origem de ambos os personagens: “He still was not sure whether Emenike had become a person who believed that something was beautiful because it was handmade by poor people in a foreign country or whether he had simply learned to pretend so” (Adichie, 2014a, p. 335).

Ao ser interpelado pela polícia e receber a opção de ser imediatamente removido do país, o sentimento de “coisificação” de Obinze que me refiro anteriormente é definido da seguinte maneira: “He was going to tick on a form that his client was willing to be removed. ‘Removed.’ That word made Obinze feel inanimate. A thing to be removed. A thing without breath and mind. A thing” (Adichie, 2014a, p. 345). Obinze que foi sempre um garoto popular, dono dos espaços que ocupava, sentiu-se reduzido a, como o próprio personagem afirma, uma coisa, o jovem nigeriano sai do papel de protagonista que exercia na Nigéria e é reduzido a uma peça de um cenário que não combina, que o exclui, que o anula na sua humanidade.

4.6 O retorno à Nigéria

Na parte final da narrativa, constituída pelo retorno de Ifemelu à Nigéria, diversas questões colocadas ao longo do romance são trazidas à tona: as diferenças de gênero nos dois espaços em que Ifemelu transita, bem como o encerramento dos escritos da personagem no que tange a raça, devido a, em seu país de origem, essa identidade não servir como aparato de

dominância e opressão e, por consequência, não necessitar de resistência, e a identidade nômade dos sujeitos diaspóricos que não reconhecem mais um lar único e fixo. A identidade da protagonista foi alterada com a experiência migratória, mas a identidade que lhe coube na América também não servia mais no novo-antigo espaço.

Ao chegar em Lagos, Ifemelu experimenta a sensação de não reconhecer mais sua terra natal, de não fazer mais parte daquele meio: “And so she had the dizzying sensation of falling, falling into the new person she had become, falling into the strange familiar. Had it always been like this or had it changed so much in her absence? [...]” (Adichie, 2014a, p. 475).

Essa sensação de outsider que Ifemelu vivencia ao chegar em uma Lagos diferente vai ao encontro do que Safran (1997) afirma ser a formação da identidade do sujeito diaspórico, não em seu local de origem ou de chegada, mas no trajeto por ele percorrido, que transgride pontos fixos e lineares ou no que Hall (2003) define como o não-lugar. Ainda que o local tenha mudado na ausência da personagem - a protagonista se depara com as evoluções de uma Nigéria pós-colonial (Martins, 2016) -, também não é possível que uma mesma Ifemelu retorne à Nigéria, o que intensifica a sensação de estranhamento com o local que é, de certa forma, visto pela primeira vez após a experiência diaspórica que produziu novas identidades em Ifemelu.

A personagem decide, ao retornar ao seu país de origem, não escrever mais sobre raça, pois a mesma alerta desde o princípio da narrativa a pouca relevância dessa categoria identitária para os nigerianos e decide manter sua relação com a escrita como ferramenta de críticas sociais, mas escolhe dedicar-se a um blog que trate das questões de mulheres na Nigéria.

Quando indagada por Blaine sobre a continuidade de seu trabalho enquanto blogueira, Ifemelu afirma:

“So you still blogging?”

“Yes.”

“About Race?”

“No, just about life. Race doesn’t really work here. I feel like I got off the plane in Lagos and stopped being black” (Adichie, 2014a, p. 586).

Ao que parece, o retorno de Ifemelu trouxe à superfície questões como gênero e a dependência financeira e psicológica de muitas mulheres nigerianas, as problemáticas da instituição matrimonial e a regulação das mulheres através da mesma, a infidelidade e a poligamia socialmente aceite, que fazem mulheres reféns do medo e da insegurança. Outra identidade que se faz presente para a realidade espacial de Ifem é a classe, um imperativo que hierarquiza a sociedade na Nigéria.

Como afirma Martins (2016), Adichie cria na narrativa um percurso transgressor para Ifemelu, uma busca de si construída e consolidada no que Hall (2006) chama de local de passagem de identidades construídas por convenção e, dessa forma, a personagem nos leva a perceber que as categorizações das identidades mais oprimem do que emancipam. A protagonista não aceita o processo de aculturação do Outro, mas também não se identifica nas categorias identitárias convencionadas aplicadas ao seu local de origem, por isso a fronteira é o espaço ocupado por Ifemelu. No capítulo no qual Adichie se dedica a discorrer sobre o retorno da protagonista ao seu local de origem fica claro que ambos, tanto o local de retorno quanto o sujeito que a ele retorna, estão transformados (e em transformação) e dessa maneira as percepções, leituras e sensações se alteram e criam um espaço de conflito que alterna entre um sentimento de *bonding* e estranhamento, pertença e não-pertença.

Em um dos posts do novo blog, Ifemelu relata, ainda que sem nomear, a situação amorosa da amiga Ranyinudo e a recorrência da relação de dependência de jovens mulheres com os “big men”. Ainda que, historicamente, a Nigéria não seja uma sociedade patriarcal nos moldes ocidentais, o colonialismo trouxe consigo mais uma das opressões estruturais da cultura ocidental, etnocêntrica dominada por homens brancos protestantes e acabou por alastrar-se de forma institucional nos meios sociais em que se impôs. É recorrente, relata Ifemelu, jovens mulheres economicamente dependentes de homens casados que as sustentam, mulheres essas que acabam por não construir um caminho independente e acabam reféns das vontades desses homens. Como Ifemelu descreve na citação abaixo, as ostentações proporcionadas pelo dinheiro dos Big Men não escondem o desespero das mulheres de estarem fadadas a essa condição de outra:

One of them is my friend, a beautiful, brilliant woman who works in advertising. She lives on The Island and is dating a big man banker. I worry that she will end up like many women in Lagos who define their lives by men they can never truly have, crippled by their culture of dependence, with desperation in their eyes and designer handbags on their wrists (Adichie, 2014, p. 521).

O retorno de Ifemelu para a Nigéria traz à tona a antiga paixão de Ifemelu que é também um “big man”, mas que, como desde o princípio da narrativa aponta, foge dos estereótipos, tal como a própria protagonista. Como afirma Martins (2016), Ifemelu desconstrói quaisquer discursos categorizantes devido à heterogeneidade de experiências da personagem.

Ifemelu pensa ter enxergado Obinze no banco, o que gera uma sensação de apreensão e ansiedade na personagem, ao perceber que não era “Ceiling”, apelido carinhoso pelo qual Ifem chamava Obinze durante o namoro, a protagonista não foge e, mais uma vez, puxa para si o

protagonismo de sua própria história, como a personagem faz ao longo de toda narrativa, e decide libertar-se dos fantasmas do passado ao ligar para Obinze:

Then he turned and it was not Obinze. Her throat felt tight. Her head was filled with ghosts. Back in her car, she turned on the air conditioner and decided to call him, to free herself of the ghosts. His phone rang and rang. He was a big man now, he would not, of course, pick up a call from an unknown number. She sent a text: Ceiling it's me. Her phone rang almost immediately. (Adichie, 2014, p. 527)

Obinze e Ifemelu se encontraram em uma livraria e com o encontro vieram muitas memórias e sensações, algumas que traziam uma familiaridade do passado que viveram juntos e outras de estranhamento devido à percepção das transformações causadas pelas vivências de um e do outro no tempo em que estiveram afastados. Obinze reconhece essas mudanças em Ifemelu: “‘Oh, you’ve changed’, he said with a certitude that she instinctively disliked. ‘How?’ ‘I don’t know. You’re more self-aware. Maybe more guarded’” (Adichie, 2014, p. 534). A antiga paixão de Ifemelu reconhece o que Martins (2016) define como a evolução psicológica da protagonista, “que a confirma como uma subjetividade marginal” (Martins, 2016, p. 7)

Não tarda que o antigo casal traga o romance para a superfície e comece a (re)escrever a história do romance abruptamente interrompido no passado. Ifemelu, de forma impetuosa, interpela Obinze e pergunta se ele trouxe camisinha para o encontro e sugere que eles vão para a casa dela almoçar onde esclarecem os motivos do afastamento de Ifemelu.

Os encontros se tornaram cada vez mais frequentes e o fato de o “big man” ser casado começa a se tornar um problema, pois Ifemelu não se enquadra em categorias limitadoras e o papel submisso de amante não lhe cabe. A protagonista questiona novamente se Obinze trouxe camisinha para o encontro com o intuito de ter o controle da situação, de estabelecer limites que a impedissem de permanecer nessa posição por ela criticada de amante de um “big man”, de fazer parte daquilo que é fantasia na vida de Obinze:

On the fifth day, as he drove into her compound, she asked, “Do you have condoms in your pocket?”
 He said nothing for a while. “No, I don’t have condoms in my pocket.”
 “Well, I bought a pack some days ago.”
 “Ifem, why are you saying this?”
 “You’re married with a child and we are hot for each other. Who are we kidding with this chaste dating business? So we might as well get it over with”
 “You are hiding behind sarcasm,” he said.
 “Oh, how lofty of you.” She was angry. It was barely a week since she first saw him but already she was angry, furious that he would drop her off and go home to his other life, his real life, and that she could not visualize the details of that life, did not know what kind of bed he slept in, what kind of plate he ate from. (Adichie, 2014, p. 548)

Após alguns encontros e despedidas, Ifemelu terminou seu relacionamento com Obinze quando ele desfaz o convite para uma viagem. A personagem chega a envolver-se com um homem chamado Fred, mas não conseguiu sentir o que ela sentia por Obinze. Até que Obinze,

ao final da narrativa, surge na porta de Ifemelu, sete meses após o último encontro dos dois com uma carta:

“I know we could accept the things we can’t be for each other, and even turn it into the poetic tragedy of our lives. Or we could act. I want to act. I want this to happen. Kosi is a good woman and my marriage was a kind of floating-along contentment, but I should never have married her. I always knew that something was missing. I want to raise Buchi, I want to see her every day. But I’ve been pretending all these months and one day she’ll be old enough to know I’m pretending. I moved out of the house today. I’ll stay in my flat in Perkview for now and I hope to see Buchi every day if I can. I know It’s taken me too long and I know you’re moving on and I completely understand if you are ambivalent and need time.” (Adichie, 2014, p. 588)

Ifemelu provoca o que Martins (2016) aponta como transformações nos papéis sociais dos outros ao negar a posição de amante e rejeitar essas categorizações castradoras que acabam a levar Obinze a deixar o casamento infeliz que ele carregava como uma obrigação imposta por sua posição social. O final feliz de Ifemelu é resultado de uma trajetória construída no que Martins define como: “uma procura de si consubstanciada numa série de transformações operadas nas fronteiras das identidades convencionadas.” (Martins, 2016, p. 7)

Para além de como as identidades se organizam na Nigéria como classe, a etnia ganha peso no lugar da raça que sobressai na América e na Inglaterra. Adichie traz essas questões para a narrativa quando Obinze negocia a venda de um terreno com um homem Yoruba, sendo ele um Igbo, e a diferença entre os dois vem a tona, bem como a cobrança sobre um sentimento de comunidade e o seguimento de uma tradição por parte do povo Igbo, perturbada pela derrota na guerra do Biafra, resultante numa espécie de “colonialismo interno” pela dominação de outras etnias:

Your stomach is full. What else do you want? You see, this is the problem with you Igbo people. You don’t do brother-brother. That is why I like Yoruba people, they look out for each other. Do you know that the other day I went to the Inland Revenue office near my house and one men there, an Igbo man, I saw his name and spoke to him in Igbo and he did not even answer me! A Hausa man will speak Hausa to his fellow Hausa man. A Yoruba man will see a Yoruba person anywhere and speak Yoruba. But an Igbo man will speak English to an Igbo man. I am even surprised that you are speaking Igbo to me.”
 “It’s true,” Obinze said. “It’s sad it’s the legacy of being a defeated people. We lost the Biafran war and learned to be ashamed” (Adichie, 2014a, p. 561).

A temática dos relacionamentos inter-culturais experimentados por Ifemelu na América ressurge em uma conversa com Obinze e corrobora com o que discuto em outro momento da análise: os relacionamentos de Ifemelu encontraram barreiras raciais, seja por o casal ser de raças diferentes ou por fazer uma leitura da raça que diverge devido ao contexto histórico-cultural dos personagens, mas ambas as relações encontram um ponto de intersecção que afastam Ifemelu desses sujeitos, a identidade migrante da protagonista:

Once she had told him, “The thing about cross-cultural relationships is that you spend so much time explaining. My ex-boyfriends and I spent a lot of time explaining. I sometimes wondered whether we would even have anything at all to say to each other if we were from the same place,” and it pleased him to hear that, because it gave his relationship with her a depth, a lack of trifling novelty. They were from the same place and they still had a lot to say to each other (Adichie, 2014a, p. 563).

Ao que parece, Ifemelu não consegue conectar-se com antigos laços que deixou em seu país de origem antes de partir. A identidade da protagonista se forma a partir do momento em que essa incorporou e readaptou as informações que sua identidade enquanto sujeito migrante experimentou e não há mais espaço para o retorno do que era antes. Por isso os moldes do quebra-cabeças não encaixam mais para formar o cenário que vem impresso na caixa, a protagonista é agora um reflexo prismático que mora não no passado ou presente, mas no processo de transição entre os espaços temporais subjetivos.

A protagonista não se identifica com os sujeitos que lá ficaram, mas não encontra abrigo naqueles que vivenciaram experiências migrantes assim como a protagonista e que vivem hoje da saudade e da amargura de comparar o que viveram e lamentar a ausência daquilo que o retorno os faz sentir.

A protagonista que desde o princípio do romance anuncia ser água que bate em direção as pedras até encontrar passagem, seja através de rompimentos ou contornos, não se encaixa em categorias que, mesmo vistas de maneira interseccionalizada, não consideram a subjetividade da protagonista. Ifemelu não pode retornar ao que era antes, não se enquadra no saudosismo dos retornados, ainda mais por o ter feito por escolha, mas também não se identificou com os expatriados.

O retorno de Ifemelu à Nigéria remete ao título do romance que se refere a uma expressão utilizadas pelos nigerianos para definir aqueles que vão para a América e retornam ao seu país de origem, uma “Americanah”. Ainda que a protagonista incorpore essa identidade, Ifemelu redefine a alcunha, pois não aceita incorporar identidades categorizantes que são limitadoras e para isso (re)configura o imaginário do que é uma verdadeira “Americanah”, que outrora era definido por um mimicar do outro, um incorporar da opressão, um rejeitar de si, um ser consumido na ilusão de consumir. Ifemelu constrói uma categoria em constante transformação que consegue compreender, sem limitar, apenas a ela mesma, uma margem própria.

5 CONCLUSÃO

O romance *Americanah* aborda as identidades dos sujeitos diaspóricos africanos pós-coloniais, através das categorias de raça, gênero, classe e da condição de imigrante, de forma interseccional, de maneira a analisar como as estruturas de poder que oprimem as mulheres negras, em particular, se inter-relacionam e (re)produzem uma subjugação resultante de uma identidade múltipla e transversal.

Questões como a representatividade e a desconstrução de histórias únicas que geram reproduções de estereótipos fazem parte da luta de teóricas feministas negras como Crenshaw (1993) e hooks (2015) e também da autora Adichie, feminista declarada. A escritora traz para as linhas da narrativa uma protagonista que vivencia as opressões devido as categorias sociais que a colocam em um espaço subalterno em uma sociedade patriarcal e racializada como é a Americana, mas que ainda sim não as recebe de forma pacífica, resiste e afirma sua subjetividade como uma cadeia pluralizada e complexa de identidades. Contrariar a perspectiva que Martins (2011) define como amputada da “mulher africana” é uma luta, que as autoras feministas africanas pugnam em travar desde o princípio e a que autoras contemporâneas como Adichie dão continuidade no campo ficcional de suas narrativas.

As representações que analiso e discuto nos capítulos anteriores revelam como Adichie compõe o romance a partir de múltiplas subjetividades e vozes que são silenciadas na sociedade, mas, no universo ficcional adichiano, quebram as algemas de uma única história e se libertam, bem como aos seus leitores, do perigo de carregarem o imaginário limitador de uma única versão de tudo. Como me refiro anteriormente e discorro ao longo da dissertação, essa visão única é (re)produzida por um Norte imperialista eurocentrado que limita a visão do Outro, assim como o constrói enquanto outro, para manter as relações de poder e dominância em suas mãos e, narrativas como *Americanah* têm papel essencial na (re)construção desse imaginário mitificado e primitivo de “uma África” e de “uma mulher africana”.

Adichie, enquanto mulher negra africana, (de/re)constrói nas teias de sua narrativa conceitos engessados sobre as mulheres negras africanas enquanto oprimidas e silenciadas por uma sociedade “não civilizada”. A autora aponta que essa realidade é proveniente de uma cultura colonizadora construída sobre pilares racializadores e patriarcais e que não existe uma identidade única e sólida das mulheres negras africanas. Através de personagens como Ifemelu e a mãe de Obinze, demonstra a força e o empoderamento das mulheres africanas modernas que buscam e conquistam autonomia tanto na esfera do privado quanto do público.

O romance *Americanah* contempla uma pluralidade de aspectos ligados às identidades subjugadas experimentadas pela protagonista, em especial a forma como a raça é construída nos Estados Unidos e é percebida na perspectiva de uma negra não-americana, como a protagonista se intitula no blog onde descarrega suas opiniões sobre uma América racista. Ao olhar crítico de Ifemelu não escapam questões como a linguagem, o colorismo, a estética, as relações interracialis, os espaços racialmente marcados, o olhar estrábico que os americanos dão para a raça ao fingirem não a perceber, e, sobretudo, o modo como a sociedade hierarquiza os sujeitos de forma racializada e reserva às mulheres negras a base da pirâmide econômica-social. O olhar de uma “non-american black” incide também sobre a comunidade afro-americana, revelando estratificações e movimentos contraditórios de inclusão e exclusão, pertença e estranhamento entre negros e negras nascidos/as nos EUA e herdeiros da escravatura e da segregação racial, e negros e negras estrangeiras, de imigração recente, muitos deles/as sem possuírem o ambicionado *green card*, o que os coloca à margem do corpo nacional americano.

No que diz respeito aos africanos imigrantes nos EUA, em particular às mulheres, o título do livro e as críticas de Ifemelu e de muitas das mulheres das narrativas de Adichie remetem para uma suposta tentativa de “troca” de identidades na busca de pertencer a um novo espaço, de se tornar o mais semelhante possível a nova configuração espacial e cultural, um *imitation game*³ como no título do conto de Adichie. No entanto, a identidade que adquire a etiqueta irônica de “Americanah” é uma identidade híbrida, feita de cruzamentos e de contradições que a ironia expõe, quer no contexto de acolhimento, quer no retorno ao contexto de origem. Os movimentos migratórios potenciam a complexidade da formação identitária.

Adichie utiliza diversos espaços para abordar as temáticas que envolvem essa identidade transversal, que abarca gênero, raça, classe e a condição de imigrante, seja no salão de beleza, seja nas representações midiáticas, na indústria da beleza, na política com a campanha e possível eleição do primeiro presidente negro na América, nas rodas de amigos, no blog da protagonista, em seus relacionamentos amorosos.

O romance de Adichie discute a forma como os sujeitos diaspóricos experimentam identidades em diferentes espaços e de maneira a quebrar os estereótipos de imigrantes pobres e ignorantes, no que ressalta a percepção de raça e gênero como sendo socialmente construídas.

Ifemelu e os demais personagens da narrativa apontam que não apenas a raça e a negritude não podem ser pensadas de forma a homogeneizar sujeitos, mas também a condição de imigrante não pode ser analisada de uma perspectiva generalista, pois outras identidades que

³ Referência ao conto “*Imitation*” do livro *The Thing around Your Neck* de Chimamanda Ngozi Adichie

transitam nesses sujeitos os colocam em conflito, como Adichie apresenta no romance através do cenário do salão de cabeleireiro frequentado por Ifemelu, um espaço de fronteira que apresenta um microcosmos africano na sociedade americana e a charneira possível para o retorno da protagonista à Nigéria, após o balanço da sua experiência migratória. Na cadeira de um salão de beleza para mulheres imigrantes africanas, espaço de articulações de diferenças entre as negras afro-americanas, imigrantes africanas de classes sociais e formações diferentes, Ifemelu faz com que o leitor reviva sua história através das lembranças da personagem que são interrompidas pelo movimentado local e aponta para as diferenças de classe que impedem uma análise generalizada das mulheres africanas imigrantes na América. A personagem dissolve fronteiras e coloca em xeque questões como nação, raça, gênero, diáspora.

As histórias de Adichie se entrecruzam, as personagens se organizam de forma transversal por entre as linhas narrativas de maneira que pontuam determinadas problemáticas existentes no meio social Americano e Nigeriano, mas que podem ser realocadas em diversos espaços. Além da crítica à tentativa forçada de se tornar o Outro para ser alguém, Ifemelu suscita questionamentos sobre o que é ser Nigeriano ou Americano e a quem pertence o direito de defini-lo. A protagonista da narrativa, segundo Martins (2016), é a personagem que melhor representa o processo de “tradução” de Hall (2006), por trazer para a narrativa o conflituoso processo de negociação identitária constante que os sujeitos diaspóricos experimentam.

Os questionamentos da blogueira desacomodam os leitores que permanecem imersos em um mar de verdades absolutas construídas quer com o propósito de regular os corpos das identidades racializadas, no intuito de manter o poder hegemônico nas mãos de identidades brancas-patriarcais-eurocentradas, quer com o propósito de definir resistências e identidades de um modo normativo e, de alguma forma, essencializante, como acontece com os “american blacks” ou “former negroes” e a sua comunidade diaspórica imaginada, que é desvendada nas suas idiosincrasias pela mulher negra que vem de fora.

Imaginários estereotipados são (re)contados e (re)forçados quando as histórias e estórias das identidades subalternizadas são contadas por aqueles que as subjagam, mas a estereotipização também não está ausente nas estratégias de resistência das comunidades oprimidas, que podem assumir, elas próprias, contornos de opressão ou, pelo menos, de exclusão, marginalização ou menorização. A autora nigeriana convida os leitores, através de uma narrativa comprometida politicamente, a conhecer histórias que não correspondem a construtos limitadores dessas identidades e dos espaços que elas ocupam, revelando subjetividades complexas e a forma como atravessam categorias identitárias que sustentam coletivos, desconstruindo-os, e revelando os seus limites e contradições, quer enquanto

categorias, quer face às subjetividades, sempre múltiplas e complexas, que mesmo uma perspectiva interseccional não consegue contemplar.

A narrativa de Adichie repele o que Martins (2016) chama de uma colonialidade das categorias identitárias provenientes do Norte, tendo em consideração as experiências vivenciadas pela protagonista no que concerne a raça, que se tornam realidade a partir da chegada de Ifemelu no contexto americano que carrega um passado escravocrata que ainda pulsa e sufoca os que dele descendem. Ainda que a cor da pele seja comum, a configuração de Ifemelu enquanto imigrante e proveniente da Nigéria, um país que não configura a raça como uma categoria que estratifique a sociedade, configura um grupo social diferente dos afro-americanos.

Além da raça, outra categoria questionada na escrita de Adichie em *Americanah* é a configuração de gênero, ainda que a personagem relate que o patriarcado é uma realidade enfrentada pelas mulheres nigerianas, a personagem deixa claro que a liberdade de se colocar enquanto sujeito crítico é muito mais limitada em seu destino de chegada, que se autoproclama civilizado em oposição a uma África primitiva. Essa quebra de falsas verdades absolutas que a autora contempla em seu romance e através da literatura, atenta seus leitores para a realidade que mora fora das lentes coloniais de um Norte imperialista.

Adichie constrói em seu romance personagens fortes que tomam as rédeas de suas próprias vidas, (re)construindo o imaginário social silenciador e limitante que a sociedade patriarcal, racializadora e etnocêntrica que vivemos impõe a essas mulheres. As personagens da escritora nigeriana estão cada vez mais construindo um novo cenário de representatividade para mulheres negras, sejam elas africanas ou não. A projeção dessas mulheres negras enquanto Mulheres Poderosas⁴ que, não são restringidas pela visão ocidental, mas sim construtoras de suas narrativas e protagonistas de suas histórias/estórias, são emancipadoras para as mulheres que experimentam essa realidade no campo do real. A partir da perspectiva de Adichie, o romance *Americanah* age para além das fronteiras do texto literário e, enquanto representação estética de práticas sociais de sujeitos diaspóricos, nesse caso as Nigerianas de forma mais específica, quebra estereótipos construídos por um Norte imperialista, fornecendo perspectivas que libertam tanto os sujeitos definidos por esses conceitos, quanto aqueles que possuem uma visão limitada e limitadora do Sul.

⁴ Referência ao texto de Catarina Martins, “Mulheres poderosas: gênero, raça, sexualidade, classe, nação e outras categorias nômadas na literatura contemporânea de mulheres africanas” (2016a).

REFERÊNCIAS

- Adewunmi, Bim. “Kimberlé Crenshaw on intersectionality.” *New Statesman*, 02 abr. 2014. Web. 28 set. 2016 <<http://www.newstatesman.com/lifestyle/2014/04/kimberl-crenshaw-intersectionality-i-wanted-come-everyday-metaphor-anyone-could>>
- Adichie, Chimamanda Ngozi. African “Authenticity” and the Biafran Experience. *Transition*, 99 (2008): 42-53.
- Adichie, Chimamanda Ngozi. *Americanah*. New York: Anchor Books, 2014a.
- Adichie, Chimamanda Ngozi. “Americanah.” *Chimamanda*, n.d. Web. 20 jun. 2017 <<http://chimamanda.com/books/americanah/>>
- Adichie, Chimamanda Ngozi. “‘Americanah’ - International Authors' Stage.” *Youtube*. Youtube, 20 mai. 2014b. Web. 25 abr. 2017 <<https://www.youtube.com/watch?v=b8r-dP9NqX8>>
- Adichie, Chimamanda Ngozi. “Hair is Political.” *Youtube*. Youtube, 10 abr. 2013a. Web. 25 abr. 2017 <<https://www.youtube.com/watch?v=4ck2o34DS64>>
- Adichie, Chimamanda Ngozi. “My new novel is about love, race... and hair.” *Farafina Books*, 08 abr. 2013b. Web. 28 mai. 2017 <<https://farafinabooks.wordpress.com/2013/04/08/chimamanda-ngozi-adichie-my-new-novel-is-about-love-race-and-hair/>>
- Adichie, Chimamanda Ngozi. “The Danger of a Single Story.” *Farafina Books*, 11 abr. 2013c. Web. 28 mai. 2017 <<https://farafinabooks.wordpress.com/2013/04/11/chimamanda-adichie-the-danger-of-a-single-story/>>
- Adichie, Chimamanda Ngozi. *The Thing Around Your Neck*. New York: Anchor Books, 2009.
- Adichie, Chimamanda Ngozi. *We Should All Be Feminists*. London: Anchor Books, 2012.
- Alves, Ana Claudia Oliveira Neri, Áurea Regina Do Nascimento Santos, e Caio César Viana de Almeida. *Estereótipos, identidade cultural e a resistência no romance Americanah de Chimamanda Ngozi Adichie*. Anais do IV Encontro Internacional de Literaturas, Histórias e Culturas Afro-brasileiras e Africanas. Teresina: Universidade Estadual do Piauí, 2015. Web. 15 abr. 2017. <http://s3.amazonaws.com/nepa2015/ckeditor_assets/attachments/73/estereotipos_identidade_cultural_e_a_resistencia_no_romance_americanah_de_chimamanda_ngozi_adichie.pdf>
- Amadiume, Ifi. *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in African Society*. United States of America: ZedBooks, 2015.
- Amuta, Chidi. *The Theory of African Literature: Implications for practical criticism*. London: Zed Books, 1989.

Azuonye, Chukwuma. "The Muse of Nigerian Poetry and the Coming of Age of Nigerian Literature". *Africana Studies Faculty Publication Series* 11 (2011). Web. 16 jun. 2017 <http://scholarworks.umb.edu/africana_faculty_pubs/11>

Back, Les, and John Solomos. *Theories of race and racism: a reader*. London: Routledge, 2000.

Bakare-Yusuf, Bibi. "Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence." *Feminist Africa* 2 (2003). Web. 13 jul. 2017 <http://agi.ac.za/sites/agi.ac.za/files/fa_2_feature_article_1.pdf>

Bauman, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

Beauvoir, Simone. *O Segundo Sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

Braidotti, Rosi. "Diferença, diversidade e subjetividade nômade". *Revista Estudos Feministas* 1-2(2002): 1-16.

Brockes, Emma. "Chimamanda Ngozi Adichie: 'Can people please stop telling me feminism is hot?'" *The Guardian*, 04 mar. 2017. Web. 27 mai. 2017 <<https://www.theguardian.com/books/2017/mar/04/chimamanda-ngozi-adichie-stop-telling-me-feminism-hot>>

Butler, Judith. *Gender Trouble Feminism and the Subversion of Identity*. Great Britain: Routledge, 2009. Print.

Ciabattari, Jane. "12 Questions for Chimamanda Adichie." 27 abr. 2011. Web. 27 mai. 2017 <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:http://www.myteacherpages.com/webpages/SWaite/files/context%2520hoays.doc&gws_rd=cr&dcr=0&ei=m_Q7Wt-dLoGhwgTC9KrICw>

Collins, Patricia Hill. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. 2nd ed. New York: Routledge, 1998.

Collins, Patrícia. *Intersectionality: a knowledge project for a decolonizing world?* Comunicação ao colóquio internacional Intersectionnalité et Colonialité: Débats Contemporains, Université Paris Diderot, 28 mar. 2014.

Costa, Claudia de Lima. "Feminismos e pós-colonialismos." *Revista Estudos Feministas* 21.2 (2013):655-658.

Crenshaw, Kimberle. "A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero." *Ação Educativa*, 27 set. 2012. Web. 27 set. 2016 <www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/.../Kimberle-Crenshaw.pdf>

Crenshaw, Kimberle. "Beyond Racism and Misogyny." *Words that Wound*. Eds. M. Matsuda, C. Lawrence, and K. Crenshaw. Boulder, CO: Westview Press, 1993.

Crenshaw, Kimberle. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics." *University of Chicago Legal Forum* 140 (1989): 139-167.

Crenshaw, Kimberle. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color." *Stanford Law Review* 43.6 (jul., 1991): 1241-1299.

Cunha, Teresa, et al. *Elas no Sul e no Norte*. Portugal: AJPaz, 2011.

Davis, Angela. *Women, Race and Class*. London: The Women's Press, 1982.

Davies, Catriona. "Young writers start new chapter in Nigeria's literary history." *CNN International Edition*, 01 out. 2010. Web. 30 jun. 2017
<<http://edition.cnn.com/2010/WORLD/africa/09/21/nigerian.authors/index.html>>

Deschain, Lucas. "O mundo se despedaça (Chinua Achebe)." *Posfácio*, 13 mar. 2013. Web. 25 ago. 2016 <<http://www.posfacio.com.br/tag/literatura-nigeriana/>>

Donaldson, Emily. "Americanah by Chimamanda Ngozi Adichie: Review." *The Star*, 31 mai. 2013. Web. 20 jun. 2017
<https://www.thestar.com/entertainment/books/2013/05/31/americanah_by_chimamanda_ngozi_adichie_review.html>

Dove, Nah. "Mulherisma Africana: Uma Teoria Afrocêntrica." *Jornal de Estudos Negros* 28.5 (1998): 515-539.

duCille, Ann. "The Short Happy Life of Black Feminist Theory." *Differences* 21.1 (2010): 32-47.

Emecheta, Buchi. "Buchi Emecheta." *British Council*, 2017. Web. 10 out. 2017.
<<https://literature.britishcouncil.org/writer/buchi-emecheta>>

Fanon, Frantz. *Peles Negras Máscaras Brancas*. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

Freitas, Guilherme. "Nova geração de autores nigerianos narra conflitos do país e visão distorcida do Ocidente sobre a África." *Geledés: Instituto da mulher negra*, 01 fev. 2015. Web. 10 out. 2017. <<https://www.geledes.org.br/nova-geracao-de-autores-nigerianos-narra-conflitos-pais-e-visao-distorcida-ocidente-sobre-africa/>>

Gilroy, Paul. "It Ain't where you're from, it's where you're At... The dialectics of diasporic identification." *Third text: Third World perspectives on contemporary art and culture* 5.13 (1991): 3-16.

Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Gonzalez, Lélia. "A categoria político-cultural de amefricanidade." *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro 92/93 (1988): 69-82.

- Grange, Jeremy. "Writing a Nigeria." *BBC Radio*, 03 jan. 2016. Web. 30 jun. 2017
<<http://www.bbc.co.uk/programmes/b06qm3mk#play>>
- Grosfoguel, Ramón. "Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1.1 (2011).
- Hall, Stuart, and Paul du Gay. *Questions of Cultural Identity*. New York: SAGE Publications Ltd., 1996.
- Hall, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- Hall, Stuart. "Cultural identity and diaspora." *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: a reader*. Eds. Patrick Williams and Laura Chrisman. New York: Columbia University Press, 1994.
- Hawley, John C. "Biafra as Heritage and Symbol: Adichie, Mbachiu, and Iweala." *Research in African Literatures* 39.2 (2008): 15-26.
- hooks, bell. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. New York: Routledge, 2014.
- hooks, bell. *Feminism is for Everybody*. Cambridge, MA: Passionate Politics, South End Press, 2000.
- hooks, bell. *Feminist Theory, from margin to center*. New York: Routledge, 2015.
- Igboanugo, Ada. "We don't do race in nigeria, we do ethnicity... a lot || chimamanda adichie speaks exclusively to vogue." *Ynaija.com*, 15 mar. 2015. Web. 27 mai. 2017
<<https://ynaija.com/dont-race-nigeria-ethnicity-lot-not-race-chimamanda/>>
- Kellaway, Kate. "Chimamanda Ngozi Adichie: 'My new novel is about love, race... and hair!'" *The Guardian*, 07 abr. 2013. Web. 27 mai. 2017
<<https://www.theguardian.com/theobserver/2013/apr/07/chimamanda-ngozi-adichie-americanah-interview>>
- Les Back, John Solomos. *Theories of Race and Racism: A Reader*. New York: Taylor & Francis e-Library, 2001.
- Loomba, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. New York: Routledge, 1998.
- Luiz, José. "Hausa." *Dicionário Informal*, 06 set. 2009. Web. 23 jun. 2017
<<http://www.dicionarioinformal.com.br/significado/hausa/558/>>
- Maalouf, Amin. *As Identidades Assassinas*. Lisboa: Difel, 1999.
- Martins, Catarina. "'La noire de... ' tem nome e tem voz. A narrativa de mulheres africanas anglófonas e francófonas para lá da Mãe África, dos nacionalismos anticoloniais e de outras ocupações." *e-cadernos CES* 12 (2011): 119-144. Web. 25 ago. 2017
<<http://journals.openedition.org/eces/711>>

Martins, Catarina, "O reverso do moderno nas narrativas migrantes de mulheres africanas contemporâneas", comunicação apresentada no Colóquio "Identidades em movimento: memória (trans)cultural e discursos contemporâneos", Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2016 (manuscrito cedido pela autora).

Martins, Catarina. "Mulheres poderosas: género, raça, sexualidade, classe, nação e outras categorias nómadas na literatura contemporânea de mulheres africanas." *Dissidências Sexuais e de Género*. Org. Leandro Colling. Salvador: Edufba, 2016a: 177-192.

Martins, Catarina. "Nós e as Mulheres dos Outros. Feminismos entre o Norte e a África." *Geometrias da Memória: configurações pós-coloniais*. Orgs. Ribeiro, António Sousa e Margarida Calafate Ribeiro. Porto: Afrontamento, 2016b: 251-277.

Mbembe, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

Mcgillis, Ian. "'Afropolitan' generation gets a powerful voice in Taiye Selasi." *Calgary Herald*, 06 jul. 2013. Web. 17 jun. 2016.
<<http://www.calgaryherald.com/entertainment/books/afropolitan+generation+gets+powerful+voice+taiye+selasi/8496526/story.html>>

Mendes, José Manuel. "O desafio das identidades: uma reflexão teórica." *A globalização e as Ciências sociais*. Org. Santos, Boaventura. São Paulo: Cortez, 2002: 489-530.

Menezes, Maria Paula, and Boaventura de Sousa Santos. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 2013.

Nascimento, Elisa Larkin. *Afrocentricidade - uma abordagem epistemologica inovadora*. 4. ed. São Paulo: Sankofa, 2009.

Nunes, Alyxandra Gomes. Chimamanda Ngozi Adichie: trajetória intelectual e seu projeto literário. *Revista África(s)* 3.5 (2016): 129-145.

Nwapa, Flora. "Quem é quem na África." *Casa África*, 2017. Web. 10 out. 2017.
<<http://www.casaffrica.es/po/detalle-who-is-who.jsp?DS7.PROID=38744>>

Nzigire, Dada. "The Danger of a Single Story." *Usalama*, 04 jul. 2011. Web. 27 mai. 2017.

Otas, Belinda. "African Identities." *Wings*, set./nov. 2012. Web. 11 jun. 2017
<<http://belindaotas.com/wp-content/uploads/African-Identities.pdf>>

Oyèwùmí, Oyèrónkẹ. *African Gender Studies: A Reader*. Basingstoke, Reino Unido: Palgrave Macmillan, 2005. Print.

Oyèwùmí, Oyèrónkẹ. *The Invention of Women*. London: University of Minesota Press, 1997.

Prono, Luca. "Buchi Emecheta." *British Council*, n.d. Web. 29 mai. 2017
<<https://literature.britishcouncil.org/writer/buchi-emecheta>>

Ramirez, Paula García. *Introducción al estudio de la literatura africana em lengua inglesa*. Jaén, Espanha: Universidad de Jaén, 1999.

Safran, William. "Diasporas in modern societies: myths of homeland and return." *Diaspora*, 1.1 (1997): 83-99.

Salaam, Kalamu ya. "New Wave of African Writers With an Internationalist Bent." *The New York Times*, 29 jun. 2014. Web. 11 jun. 2017 <<http://kalamu.com/neogriot/2014/07/02/pov-new-wave-of-african-writers-with-an-internationalist-bent/>>

Santos, Boaventura. *Globalização, Fatalidade ou Utopia?*, 2001. Porto, PT: Edições Afrontamento, 2001.

Sobota, Guilherme. "'Americanah' é um alívio da ficção contra o racismo. Entrevista com Chimamanda Ngozi Adichie." *Cultura Estadao*, 13 set. 2014. Web. 13 jun. 2017 <<http://cultura.estadao.com.br/noticias/literatura,americanah-e-um-alivio-da-ficcao-contra-o-racismo,1559274>>

Sofola, Zulu Nwazulu. "*Biography (1938-)*." 2017. Web. 12 set. 2017. <[http://www.jrank.org/literature/pages/5816/Zulu-Sofola-\(Zulu-Nwazulu-Sofola\).html](http://www.jrank.org/literature/pages/5816/Zulu-Sofola-(Zulu-Nwazulu-Sofola).html)>

South African History Online. "Women in African Literature: Writing and Representation." *Sahistory*, 08 jan. 2016. Web. 20 ago. 2016 <<http://www.sahistory.org.za/article/women-african-literature-writing-and-representation>>

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*. Eds. C. Nelson and L. Grossberg. Illinois: University of Illinois Press, 1988: 271–313.

The Aspen Institute. "Chimamanda Ngozi Adichie in conversation with Damian Woetzel." *Aspen Institute Arts Program*, 11 mai. 2014. Web. 27 mai. 2017 <<https://www.aspeninstitute.org/videos/conversation-award-winning-author-chimamanda-ngozi-adichie/>>

The Aspen Institute. "Washington Ideas Forum: An Interview with 'Americanah' Author Chimamanda Ngozi Adichie." *Youtube*. Youtube, 04 nov. 2014. Web. 27 mai. 2017 <<https://www.youtube.com/watch?v=2ijEqposkyk>>

Umaisha, Sumaila Isah. "Nigerian Literary History at a Glance." *Everethin Literature*, 18 mai. 2007. Web. 12 jul. 2017. <<http://everythinliterature.blogspot.com.br/2007/05/nigerian-literary-history-at-glance.html>>

West, Cornel. *Questão de Raça*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

Wilkinson, Carl. "I left home to find home." *The guardian*, 06 mar. 2005. Web. 10 out. 2017. <<https://www.theguardian.com/travel/2005/mar/06/observerescapesection3>>

