

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA LINGUAGEM**

NATACHA IRIA PEREIRA LOPES

**INVESTIGANDO AS CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS EM CONTEXTOS
DIASPÓRICOS: UMA ANÁLISE DO ROMANCE *AMERICANAH*, DE
CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE**

PONTA GROSSA

2021

NATACHA IRIA PEREIRA LOPES

**INVESTIGANDO AS CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS EM CONTEXTOS
DIASPÓRICOS: UMA ANÁLISE DO ROMANCE *AMERICANAH*, DE
CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre na área de Letras, ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, da Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Orientador: Prof^a Dr^a Marly Catarina Soares

PONTA GROSSA

2021

L864 Lopes, Natacha Iria Pereira
 Investigando as construções identitárias em contextos diaspóricos: uma
 análise do romance *Americanah*, de Chimamanda Ngozi Adichie / Natacha Iria
 Pereira Lopes. Ponta Grossa, 2021.
 112 f.

 Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem - Área de Concentração:
 Linguagem, Identidade e Subjetividade), Universidade Estadual de Ponta
 Grossa.

 Orientadora: Profa. Dra. Marly Catarina Soares.

 1. Chimamanda Ngozi Adichie. 2. Literatura nigeriana. 3. Racismo. 4.
 Xenofobia. 5. Feminismo negro. I. Soares, Marly Catarina. II. Universidade
 Estadual de Ponta Grossa. Linguagem, Identidade e Subjetividade. III.T.

CDD: 808.8



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
Av. General Carlos Cavalcanti, 4748 - Bairro Uvaranas - CEP 84030-900 - Ponta Grossa - PR - <https://uepg.br>

TERMO

NATACHA IRIA PEREIRA LOPES

INVESTIGANDO AS CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS EM CONTEXTOS DIASPÓRICOS: UMA ANÁLISE DO ROMANCE AMERICANAH, DE CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE

Dissertação apresentada para obtenção do título grau de
Mestre em Estudos da Linguagem na Universidade Estadual de Ponta Grossa,
Área de concentração em Linguagem, Identidade e Subjetividade.

Ponta Grossa, 07 de abril de 2021.

Marly Catarina Soares - Universidade Estadual de Ponta Grossa

Suely Leite - Universidade Estadual de Londrina

Ione Jovino da Silva - Universidade Estadual de Ponta Grossa



Documento assinado eletronicamente por **Suely Leite, Usuário Externo**, em 07/04/2021, às 17:19, conforme art. 1º, III, "b", da Lei 11.419/2006.



Documento assinado eletronicamente por **Marly Catarina Soares, Professor(a)**, em 08/04/2021, às 18:46, conforme art. 1º, III, "b", da Lei 11.419/2006.



Documento assinado eletronicamente por **Ione da Silva Jovino, Professor(a)**, em 09/04/2021, às 11:44, conforme art. 1º, III, "b", da Lei 11.419/2006.



A autenticidade do documento pode ser conferida no site <https://sei.uepg.br/autenticidade> informando o código verificador **0450445** e o código CRC **34C85777**.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Prof^a Dr^a Marly Catarina Soares, por acreditar no meu potencial e me guiar, sempre com paciência e dedicação, pelos caminhos da pesquisa, demonstrando sempre muito apoio e confiança no meu trabalho.

À Prof^a Dra^a Ione da Silva Jovino, primeiramente, pela disciplina ofertada durante o curso de mestrado, cujas discussões e cabedal teórico foram de grande relevância para o embasamento desta dissertação. Além disso, pelo aceite em participar da banca avaliadora, contribuindo com sugestões para a melhoria do trabalho.

À Prof^a Dr^a Suely Leite, que, mesmo sem me conhecer previamente, aceitou participar da banca avaliadora, apontando questões cruciais para a valorização desta dissertação.

À Prof^a Dr^a Keli Cristina Pacheco, por ser receptiva ao abrir espaço em suas aulas para que eu pudesse realizar meu estágio de docência.

Às Prof^a Dr^a Rosana Apolonia Harmuch, Deborah Scheidt e Aparecida de Jesus Ferreira, pelas disciplinas ofertadas ao longo do curso, que me enriqueceram enquanto ser humano e pesquisadora.

À Vilma Geremias, secretária do mestrado, pela simpatia e paciência ao responder minhas dúvidas e auxiliar nos processos burocráticos ao longo do curso.

Aos colegas e amigos com quem compartilhei esta trajetória, pelo companheirismo e auxílio nas horas difíceis e pelas risadas nas horas tranquilas.

Aos meus pais, Josélia e Ney, pelo incentivo e apoio em cada trajetória que decidi traçar ao longo da minha vida, por embarcarem comigo nos meus sonhos e projetos e fazerem com que eu sempre tivesse certeza de ser amada e de ter a melhor rede de suporte com que eu poderia contar. Também, por serem pessoas que acreditam no poder transformador da educação, e me incentivarem a seguir buscando cada vez mais o conhecimento.

Ao meu companheiro e namorado, Rhuan, por ser meu reduto de força, carinho e amor nas horas mais difíceis, por me ajudar a seguir em frente nas diversas vezes em que pensei em desistir, por ser uma fonte de inspiração e admiração na vida pessoal e acadêmica. É um privilégio poder sonhar com um futuro ao seu lado, e meu maior incentivo para buscar crescer a cada dia.

RESUMO

O presente trabalho aborda, a partir do ponto de vista literário, a questão das identidades múltiplas, fluídas e em constante construção, resultantes de um contexto mundial marcado pelas migrações, pelos hibridismos culturais e pela globalização. Para tanto, desenvolvemos uma análise do romance *Americanah*, da autora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2014), que ilustra, a partir das vivências da imigrante e protagonista Ifemelu, os choques socioculturais vivenciados pela estudante que se muda da Nigéria para os Estados Unidos. O trabalho divide-se em três capítulos, ao longo dos quais problematizamos tópicos relevantes para o romance em questão, como o racismo, a xenofobia, a relação do imigrante com o trabalho e a moradia, a imposição da língua inglesa como dominante e a opressão da mulher, levando em conta intersecções de raça e classe. Em seguida, nas considerações finais, discorremos a respeito da reverberação da presente pesquisa no contexto educacional. A análise tem como base os pressupostos teóricos de autores como Achebe (1977) (1990), Adichie (2015), Bhabha (2007), Fanon (2008), Hall (2000) (2003) (2011), Ianni (2000), Kilomba (2019), Ribeiro (2018), entre outros. A pesquisa é de cunho interpretativo, com características de pesquisas bibliográficas, e se justifica pela atualidade e relevância social dos temas tratados no trabalho.

PALAVRAS-CHAVE: Chimamanda Ngozi Adichie. Literatura Nigeriana. Racismo. Xenofobia. Feminismo Negro.

ABSTRACT

The present work approaches, from a literary point of view, the issue of multiple identities, fluid and in constant construction, resulting from a world context marked by migrations, cultural hybrids and globalization. To this end, we developed an analysis of the novel *Americanah*, by the Nigerian author Chimamanda Ngozi Adichie (2014), which illustrates, from the experiences of the immigrant and protagonist Ifemelu, the socio-cultural shocks experienced by the student who moves from Nigeria to the United States. The work is divided into three chapters, along which we problematize topics relevant to the novel in question, such as racism, xenophobia, the immigrant's relationship with work and housing, the imposition of the English language as dominant and oppression of women, taking into account intersections of race and class. Then, in the final remarks, we discuss the reverberation of this research in the educational context. The analysis is based on the theoretical assumptions of authors such as Achebe (1977) (1990), Adichie (2015), Bhabha (2007), Fanon (2008), Hall (2000) (2003) (2011), Ianni (2000), Kilomba (2019), Ribeiro (2018), among others. The research is of an interpretative nature, with characteristics of bibliographic research, and is justified by the current and social relevance of the themes dealt with in the work.

KEYWORDS: Chimamanda Ngozi Adichie. Nigerian Literature. Racism. Xenophobia. Black Feminism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 MOVIMENTOS DIASPÓRICOS.....	15
1.2 OS IMIGRANTES E O TRABALHO	20
1.3 A FORMAÇÃO DE SUJEITOS MULTICULTURAIS	26
1.4 A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA NOS ESTADOS UNIDOS.....	32
1.4.1 A essencialização do negro	32
1.4.2 Raça como fator de hierarquização social.....	37
1.5.1 A formação de comunidades diaspóricas.....	50
1.6 DIKE COMO REPRESENTAÇÃO DOS DISTÚRBIOS IDENTITÁRIOS DO SUJEITO NEGRO E IMIGRADO	52
2 RELAÇÕES LINGÜÍSTICAS EM <i>AMERICANAH</i>.....	61
2.1 NIGÉRIA: INGLÊS COMO FORMA DE STATUS SOCIAL.....	61
2.2 LINGUAGEM E LITERATURA	65
2.3 LINGUAGEM E XENOFOBIA	67
2.4 LINGUAGEM E RACISMO	76
2.5 IGBO COMO SEGUNDA LÍNGUA	81
3 CONSTRUÇÕES DE GÊNERO EM <i>AMERICANAH</i>	84
3.1 EXPLORAÇÃO E FETICHIZAÇÃO DO CORPO DA MULHER NEGRA	84
3.2 O CABELO AFRO E AS OPRESSÕES ESTÉTICAS DA MULHER NEGRA.....	87
3.3 O BLOG COMO TOMADA DE VOZ FRENTE À OPRESSÃO.....	95
3.4 A OPRESSÃO ECONÔMICA DA MULHER NEGRA	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	105
REFERÊNCIAS	109

INTRODUÇÃO

A obra *Americanah*, de Chimamanda Adichie, abordada nesta pesquisa, me foi primeiramente introduzida graças a uma professora muito querida da graduação, que, durante uma aula, mencionou o fato de ter lido a obra em uma viagem, enquanto aguardava no aeroporto, sentindo-se muito cativada pela narrativa da autora nigeriana. Eu, que já havia tido contato com Adichie previamente, através de sua palestra *Os Perigos de uma História Única* (2018), procurei imediatamente adquirir o livro, sentindo-me igualmente atraída pela trajetória da imigrante Ifemelu, que sai da Nigéria e passa a viver nos Estados Unidos para cursar o ensino superior.

Meu primeiro contato com a escritora Chimamanda Ngozi Adichie ocorreu ainda na graduação. Adichie nasceu em Enugu, na Nigéria, em 1977, sendo a quinta de seis irmãos. Após estudar medicina durante alguns anos na Universidade de Nsukka, na Nigéria, a escritora mudou-se para os Estados Unidos, onde se graduou em Ciência Política e Comunicação na Eastern Connecticut State University. Além disso, Adichie é mestre em Escrita Criativa pela Johns Hopkins University e estudou História da África em Yale. Seu primeiro romance, *Hibisco Roxo*, foi publicado pela primeira vez no ano de 2003. O segundo romance da escritora, *Meio Sol Amarelo*, que tem como tema central a Guerra de Biafra, lhe rendeu o *Orange Broadband Prize for Fiction*, em 2007, e recebeu uma adaptação para o cinema. Além de seus três romances, Adichie é também autora de contos, peças de teatro e livros a respeito do feminismo – um dos motes centrais de sua escrita.

A obra em questão neste trabalho, *Americanah*, foi o terceiro romance publicado pela escritora, em 2013, e conta a história de Ifemelu, uma estudante nigeriana que, diante do sucateamento das universidades públicas em seu país, em decorrência de um regime militar, se vê forçada a mudar-se para os Estados Unidos para que conclua seu curso de graduação. A experiência, enquanto imigrada, mostra-se ainda mais complexa do que a personagem imaginara – começando pela desconstrução, já na sua chegada ao país, da imagem idealizada dos Estados Unidos enquanto um país inclusivo e de oportunidades igualitárias para todos, que Ifemelu alimentara durante toda sua vida. Dentre outras coisas, a protagonista passará a descobrir a respeito da existência do racismo e da maneira como a cor de sua pele e sua origem nigeriana são determinantes para o estabelecimento de hierarquias sociais.

Diante disso, Ifemelu passa a escrever um blog, no qual relata suas experiências enquanto uma mulher negra e imigrante, bem como faz comentários e observações ácidas acerca da sociedade estadunidense, o que, com o tempo, rende a ela fama e a torna uma referência em assuntos como a discussão acerca de relações raciais e empoderamento de mulheres negras. Em adição às complexas temáticas centrais da obra, *Americanah* conta, ainda, a respeito da trajetória do relacionamento entre Ifemelu e seu namorado de adolescência, Obinze, e a maneira como o distanciamento físico e cultural por vezes os afasta e, em outros momentos, os aproxima.

Meus olhos se abriram mais para esta obra no ano de 2018, quando cursei, enquanto aluna não regular, a disciplina de mestrado ministrada pela minha hoje orientadora, professora Marly. Nesta disciplina, intitulada Estudos Sobre Linguagem e Cultura, fui apresentada a teóricos como Stuart Hall, Homi Bhabha e Edward Said, cujas proposições me auxiliaram a ampliar a primeira leitura que tive do romance de Chimamanda Adichie.

Lembro-me que, em cada uma das aulas, quando abordávamos questões referentes à diáspora, à imigração, à xenofobia e ao racismo, a obra *Americanah* me voltava à mente, construindo, a partir daquelas discussões, novos significados e nova relevância, fomentando uma segunda leitura. Ao final da disciplina, utilizei o livro como tema de meu artigo de conclusão, costurando aqueles conceitos que tanto me chamaram atenção à trama do livro. Por fim, eu, que sempre me senti perdida e indecisa com relação ao que gostaria de pesquisar e que, portanto, mal me sentia como uma pesquisadora, vislumbrei com clareza o tema que gostaria de trabalhar no meu mestrado, tendo sido aprovada no mesmo ano de 2018 com o projeto de pesquisa intitulado “Investigando as Construções Identitárias em Contextos Diaspóricos: uma análise do romance *Americanah*, de Chimamanda Ngozi Adichie”.

Desde então, muita coisa mudou. Muitos tópicos foram adicionados à pesquisa, como a questão do feminismo negro, da opressão econômica da mulher e da relação entre o racismo e a depressão, todas adicionadas graças às novas leituras propostas nas disciplinas realizadas ao longo do curso de mestrado, cujo auxílio foi fundamental para o enriquecimento da pesquisa.

Frente a isso, o presente trabalho justifica-se, primeiramente, por abordar questões atuais, concernentes a questões políticas, econômicas e sócio-históricas, como o direito à migração, a igualdade de gênero, a opressão de classe e, de maneira

central e permeando todos os outros aspectos, o caráter cotidiano e estrutural do racismo. Chamamos atenção especial para este último tópico em face das recentes manifestações antirracistas decorrentes do assassinato do estadunidense George Floyd, morto por um policial de Minneapolis. Destacamos o caráter global desses protestos, que, assim como o blog da protagonista do romance, Ifemelu, ganharam o mundo através das redes sociais e do uso de hashtags como #blacklivesmatter e a manifestação #blackouttuesday. Protestos esses aos quais a própria Chimamanda Adichie demonstrou seu apoio através da rede social Instagram e de leituras de trechos de *Americanah* que ilustram o racismo na sociedade norte-americana.

A discussão sobre xenofobia e as condições precárias de vida oferecidas aos imigrantes com relação a questões como o trabalho e a moradia é também urgente, visto que a aversão e os ataques aos imigrantes – especialmente aqueles que se deslocam na condição de refugiados em direção aos países ocidentais – tem crescido concomitantemente com os movimentos diaspóricos, demonstrando, segundo autores como Stuart Hall (2003) e Homi Bhabha (2007), a recusa das metrópoles em aceitarem os movimentos migratórios como consequência do Imperialismo e do colonialismo.

A temática do feminismo – e, em especial, do feminismo negro – será também abordada ao longo deste trabalho, levando em conta as teorias de autoras como a própria Chimamanda Adichie (2015), Angela Davis (2016), Audre Lorde (2019), bell hooks (2019), Djamila Ribeiro (2018), Grada Kilomba (2019), entre outras. Ao longo da análise, percebemos como a problemática da igualdade de gênero segue sendo um assunto de suma importância, em especial para as mulheres negras, definidas por Grada Kilomba (2019) como sendo “o outro do outro” – aquela que mais sofre com a interseccionalidade das opressões patriarcais, racistas e capitalistas.

As questões relativas à linguagem ganham também destaque neste trabalho. Compreendemos que as questões linguísticas são relevantes para a área na qual este trabalho se insere. Percebemos, ao longo da pesquisa, que a obra de Adichie (2014) nos auxilia na compreensão da linguagem enquanto fator de hierarquização social, como meio de perpetuar a xenofobia, o preconceito e a exclusão de grupos sociais subalternos. Além disso, teceremos uma breve discussão sobre a ocidentalização da literatura e do ensino, conforme percebemos através de passagens do romance, uma vez que acreditamos que a literatura e a educação contribuem diretamente para a formação do que seriam as ideologias e visões de mundo dominantes.

Além disso, justificamos a relevância do presente trabalho através da afirmação de Cândido (2011) acerca do caráter humanizador da literatura. Concordamos com o autor quando este define a leitura literária como transformadora da nossa relação com o outro, uma vez que, através dela, se dão a conhecer realidades, pontos de vista e condições de existência diferentes das nossas, abrindo caminho para a construção da empatia e da derrubada de preconceitos. Neste sentido, o romance *Americanah* age no sentido de nos apresentar, enquanto leitores ocidentais, uma narrativa de desconstrução acerca de possíveis visões reducionistas e preconceituosas que possamos ter acerca do continente africano. Além disso, a denúncia do racismo feita pela autora dialoga diretamente com o contexto social em que vivemos, e convida à reflexão acerca de nossos posicionamentos diante deste tópico.

Ressalto que, enquanto pesquisadora branca, que ocupa uma posição social privilegiada, com acesso a trabalho e educação, abordar as questões anteriormente citadas tem sido um desafio diário. Por muitas vezes, me questionei se seria de meu direito realizar esta pesquisa, se não estaria cometendo, conforme descreve Spivak (2010), uma forma de violência epistêmica, roubando dos grupos minoritarizados a oportunidade de falar por si mesmos. Ressalto, então, que minha intenção através desta pesquisa não é responder perguntas a respeito do que é o racismo, ou como é senti-lo e vivenciá-lo, porque jamais saberei como é estar nesta posição – brancos não sofrem e jamais sofreram racismo! Coloco-me, então, como aliada da luta antirracista, antixenofóbica e feminista negra, buscando trazer essas discussões e as vozes de pesquisadoras e pesquisadores não brancos para a discussão proposta nesta pesquisa. Da mesma maneira, pretendemos trazer, através da presente dissertação, a voz de uma escritora jovem, negra e africana para o meio acadêmico, buscando contribuir para que a valorização de obras escritas por mulheres negras seja cada vez mais frequente no contexto acadêmico.

Inicialmente, ainda na condição de aluna não regular do programa de mestrado, cursando a disciplina de Estudos Sobre Linguagem e Cultura, algumas perguntas me moveram no sentido de definir o objeto de pesquisa que gostaria de trabalhar. Ao longo deste trabalho, algumas das perguntas que me proponho a responder (ou, pelo menos a discutir) são:

Há uma relação direta entre o Colonialismo e os atuais conceitos de xenofobia e racismo? Se sim, como se constrói essa relação e como ela impacta a sociedade contemporânea? Como a obra *Americanah*, de Chimamanda Adichie, auxilia na

compreensão do racismo enquanto um fator social estruturante? Como ela discute questões como o privilégio branco e o suposto racismo reverso? Qual é o papel da linguagem enquanto fator de opressão social? Como a obra ilustra este papel? Como as opressões de gênero, raça e classe contribuem para o desenvolvimento do feminismo negro na obra? Como a internet pode auxiliar na propagação dos ideais feministas?

Para além de responder essas perguntas pontuais, o objetivo central da pesquisa é traçar uma análise de como a obra literária ilustra os conflitos identitários decorrentes dos movimentos diaspóricos e dos choques culturais, no caso de uma personagem não ocidental que passa a viver nos Estados Unidos e encarar um modo de vida que é, em boa parte, diferente do seu com relação aos costumes, tradições e valores sociais.

Com relação às formações identitárias, acredito ser importante ressaltar que, em uma palestra concedida em 2018, em Chatham House, disponível no YouTube, Chimamanda Adichie declarou incomodar-se com o rótulo de ser uma “autora que escreve sobre identidade”, por acreditar que esta percepção traz a ideia errônea de que “identidade” é algo exclusivo das classes subalternas, um problema, ou algo estranho às classes dominantes. Frisamos, portanto, que, conforme descrevem Adichie e Stuart Hall (2000), por exemplo, todos somos dotados de múltiplas identidades e posições de sujeito. Não somos definidos exclusivamente por fatores como a cor da pele, a classe social ou o gênero – embora as circunstâncias sociais nas quais estamos inseridos torne extremamente necessário problematizar e discutir esses fatores.

A pesquisa desenvolvida ao longo desta dissertação é de cunho interpretativo, pautada em princípios da pesquisa de cunho bibliográfico. A metodologia consistiu, primeiramente, em identificar os principais eixos temáticos da obra *Americanah*, de Chimamanda Adichie, quais sejam: os movimentos diaspóricos; os conflitos culturais e identitários; a xenofobia; o racismo; a linguagem enquanto fator de construção social e o feminismo negro.

Em seguida, foram selecionados trechos emblemáticos da obra que, em minha percepção, ilustravam de maneira mais clara para o leitor cada um dos eixos temáticos anteriormente descritos. Ressaltamos que, devido à extensão da obra, muitas passagens acabaram ficando de fora, tendo sido analisados apenas trechos mais centrais, que representam um momento de mudança ou transformação na visão

de mundo e na autopercepção da protagonista, Ifemelu, ou de algum dos personagens secundários abordados ao longo do trabalho.

Uma vez selecionados esses trechos e encaixados no eixo temático/capítulo que melhor lhe correspondia, as passagens da obra foram analisadas frente ao levantamento de um cabedal teórico coerente com as problemáticas levantadas em cada um dos tópicos, procurando conectar a obra, a teoria e suas relações com a realidade empírica. As considerações finais foram desenvolvidas em face dessas análises e da interpretação da autora do trabalho com relação à sua relevância em fornecer respostas às perguntas de pesquisa.

A organização dos capítulos se deu da seguinte maneira: A primeira parte do Capítulo 1, intitulado “Movimentos diaspóricos: xenofobia, identidade racial e africanidade em *Americanah*”, versa sobre os movimentos diaspóricos, suas motivações (a ditadura militar na Nigéria e o sucateamento das universidades públicas) e consequências, como a necessidade de reelaboração, hibridização e tradução culturais, bem como a xenofobia e a relação entre o imigrante, o trabalho e a moradia. Em um segundo momento do mesmo capítulo, discutimos a respeito da conceituação do racismo e da relação entre a “raça” e a hierarquização social na sociedade estadunidense. Optei por manter os eixos temáticos do racismo e da xenofobia em um mesmo capítulo por acreditar, frente às análises, que os dois não podem ser completamente dissociados. A fundamentação teórica tem como principais autores Appiah (2007), Bhabha (2007), Fanon (2008), Hall (2000, 2003, 2011), Kilomba (2019) e Munanga (2006).

No segundo capítulo, intitulado “Relações linguísticas em *Americanah*”, o enfoque é a linguagem, o preconceito linguístico e seu papel como fator de exclusão social e de resistência. São levantadas discussões acerca do papel da língua inglesa enquanto herança da colonização, a busca pela mímica da fala do estrangeiro e o reconhecimento da própria língua e sotaque como forma de oposição à segregação social. Expõe-se também uma breve visão a respeito do papel da literatura canônica ocidental em cristalizar estereótipos e respeito dos países africanos e dos povos não-ocidentais de maneira geral. O cabedal teórico é composto por autores como Achebe (1977, 1990), Adichie (2009), Fanon (2008), Haugen (2001) e Labov (2008).

O terceiro e último capítulo desta dissertação, cujo título é “Construções de gênero em *Americanah*”, traz uma visão a respeito da importância do feminismo negro como forma de luta, resistência e reelaboração da personagem Ifemelu. Discute-se,

desta forma, a respeito de questões relevantes para a obra, como a dominação sobre o corpo da mulher negra, o fator econômico que contribui para essa dominação, a aceitação do cabelo natural e a fetichização da mulher negra. A discussão será baseada em autoras como Angela Davis (2016), Audre Lorde (2019), bell hooks (2019), Djamila Ribeiro (2018), bem como na visão psicanalítica de Frantz Fanon (2008) e Grada Kilomba (2019). A este capítulo, seguem as considerações finais.

Neste ponto, destacamos que a presente dissertação vem unir-se aos demais trabalhos, artigos, dissertações e teses elaborados no Brasil a respeito da obra de Adichie. Em um levantamento feito através de pesquisa no Portal de periódicos da CAPES, identificamos que, até o momento, constam na plataforma três artigos publicados em português com a palavra chave “Americanah” no título, sendo eles: “As faces de Ifemelu em *Americanah* (2013), de Chimamanda Ngozi Adichie”, de autoria de Rafael Francisco Neves de Souza e Leoné Astride Barzotto; “A escrevivência de Chimamanda Ngozi Adichie em *Americanah*: diálogos com Conceição Evaristo”, de Ana Claudia Oliveira Neri Alves e Elio Ferreira de Souza; e “A mulher africana e a cidade contemporânea em *Americanah*”, de Ludmila Guimarães Maia. Além disso, destacamos que, na mesma plataforma, a pesquisa que buscou pela palavra-chave “Chimamanda Adichie” resultou em um total de trinta e oito artigos em que o nome da autora aparece no título de artigos científicos.

Em uma busca realizada no catálogo de teses e dissertações da CAPES, encontramos um total de quatorze dissertações de mestrado e quatro teses de doutorado em cujo título constava a palavra-chave “Americanah”. Além disso, quando buscamos pelo nome da autora, “Chimamanda Adichie”, encontramos um total de quarenta e três dissertações de mestrado e dez teses de doutorado.

Com relação às temáticas centrais exploradas pelos trabalhos que se debruçam sobre o romance *Americanah*, tema central da presente dissertação, destacamos questões como as relações raciais, o feminismo negro, a diáspora africana e a importância da escrita para a personagem Ifemelu, protagonista do romance.

Dentro da esfera dos trabalhos produzidos na Universidade Estadual de Ponta Grossa, destacamos o Trabalho de Conclusão de Curso da pesquisadora Alessandra Martich Freitas, intitulado “Da teoria à ficção: feminismo, relações raciais e escrita em *Americanah*, de Chimamanda Adichie.” O trabalho foi publicado em 2016 e realizado sob a orientação da Prof^a Dra. Ione da Silva Jovino.

1 MOVIMENTOS DIASPÓRICOS: XENOFOBIA, IDENTIDADE RACIAL E AFRICANIDADE EM *AMERICANAH*

De acordo com Stuart Hall (2003), a globalização e as migrações em massa, que acarretam na formação de indivíduos e nações culturalmente híbridos, caracterizam em grande parte aquilo que conhecemos como pós-modernidade, constituindo mais a regra do que a exceção em nossos tempos. Ao longo deste capítulo, analisaremos alguns pontos marcantes para o romance de Adichie (2014), como os movimentos diaspóricos e as múltiplas identidades deles decorrentes, os choques culturais, a condição do imigrante frente à xenofobia, o racismo e a visão ocidental a respeito do que seria o continente africano.

Salientamos que de maneira alguma consideramos que um episódio de racismo ou xenofobia seja mais importante ou mais marcante do que outros – mesmo porque, como pesquisadoras brancas, não seria nosso lugar definir quais formas de discriminação seriam mais dolorosas ou violentas. A seleção feita para este trabalho se dá unicamente por conta do quão central esses momentos são para o romance em si, e o quão representativos são frente aos pontos que temos intenção de analisar.

1.1 MOVIMENTOS DIASPÓRICOS

O ponto de partida do romance de Adichie (2014), ou seja, a migração da personagem Ifemelu em direção aos Estados Unidos, está atrelado ao sucateamento das universidades nigerianas em decorrência da ditadura militar instaurada no país entre 1966 e 1999. Enquanto estudante da universidade de Nsukka, Ifemelu, bem como seus colegas e professores, sofrem diretamente as consequências do descaso do governo militar com relação às instituições de ensino, deixadas em péssimas condições. Professores universitários, como o pai de Ginika, amiga da protagonista, denunciam as condições das universidades do país:

Não somos gado. Esse regime está nos tratando como gado e estamos começando a nos comportar como gado. Não consigo pesquisar direito há anos, porque passo todos os dias organizando greves, falando dos salários que não são pagos e do fato de que não há giz nas salas de aula. (ADICHIE, 2014, p. 74)

A mãe do namorado de Ifemelu, Obinze, que também é professora universitária, chama atenção para a impossibilidade de que os professores trabalhem

quando mal têm dinheiro para se alimentar, frente à falta de pagamento. Além disso, os alunos também organizam protestos, reclamando da falta de água e luz no campus, bem como da sujeira em seus alojamentos. A pesquisadora brasileira Sandra Reimão (2015) chama atenção para o fato de que o sucateamento da educação é um projeto de governos ditatoriais – bem como daqueles que flertam com o autoritarismo – uma vez que a formação de indivíduos intelectualizados, capazes de questionar e agir sobre o cenário político, representa uma ameaça aos regimes totalitários. De acordo com a autora, é deste temor que nascem a censura, a repressão e a expansão do ensino técnico, em detrimento de áreas como as ciências humanas. Desta maneira, podemos concluir que o fato de o regime militar na Nigéria atingir as universidades de maneira tão contundente não é mero acaso.

Hall (2003) indica ainda que a instauração de ditaduras é uma consequência do Imperialismo, do qual emergem novos estados frágeis do ponto de vista econômico, com uma sociedade civil ainda desorganizada e com um senso de democracia instável, o que favorece golpes militares como aqueles ocorridos no continente Africano e na América Latina – tendo em comum o fato de todos os países atingidos por esses regimes foram, em algum momento, colonizados pela Europa.

Frente às constantes e longas greves que atingem as universidades de toda a Nigéria, estudantes como Ifemelu e seus colegas passam a experienciar sensações de incerteza e impotência com relação à impossibilidade de concluírem seus cursos superiores, visto que as universidades seguiriam fechadas e as greves ocorreriam por tempo indeterminado. Frente a isso, os alunos começam a considerar a possibilidade de deixar a Nigéria para obter seus diplomas em universidades americanas ou britânicas. Para Hall (2003), este movimento em massa de estudantes nigerianos que partem em direção à Europa e à América do Norte caracteriza uma espécie de diáspora, uma vez que esses indivíduos são forçados a deixar sua terra de origem em decorrência das más condições educacionais originadas pelo governo militar.

A partir deste ponto, Ifemelu e seus colegas dão início à busca por vistos de estudante para que pudessem residir no exterior. A importância conferida a esses vistos pode ser percebida no trecho em que o narrador descreve que eram organizadas até mesmo sessões de oração para pedir que os jovens conseguissem essa permissão para viver no exterior:

Irmã Ibinabo começou a fazer a Vigília pelo Milagre do Visto de Estudante às sextas-feiras, só com pessoas jovens, cada uma segurando um envelope

com um formulário de pedido de visto sobre o qual ela colocava a mão, abençoando-o. Uma menina, já no último ano da Universidade de Ife, conseguiu um visto da primeira vez em que tentou e deu um testemunho emocionado na igreja. ‘Mesmo que eu tenha de começar tudo de novo nos Estados Unidos, pelo menos sei quando vou me formar’, disse ela. (ADICHIE, 2014, p. 109)

É interessante relacionar as preces feitas por Irmã Ibinabo e pelos fiéis em nome do visto americano ou inglês às metáforas religiosas utilizadas por Frantz Fanon (2008) para descrever o antilhano que passa a viver na França. O autor afirma que “O negro que conhece a metrópole é um semi-deus.” e que aqueles que retornam após uma longa estadia no exterior “voltam para ser consagrados”. (FANON, 2008, p. 35) Da mesma forma, quando o narrador de *Americanah* afirma que a conhecida de Ifemelu que conseguiu o visto deu seu “testemunho” na igreja, concluímos que, naquela comunidade, aqueles que conseguem a permissão para viver no exterior são considerados “escolhidos” ou depositários de alguma espécie de milagre, uma vez que a palavra “testemunho” é relacionada, nas religiões cristãs, à concessão de alguma graça divina.

Percebemos também, neste trecho, uma elevação do que seriam os Estados Unidos ao status de algo sagrado e altamente idealizado, o que, para Lipovetsky e Serroy (2015), é uma consequência da globalização e do capitalismo, capazes de vender, através de propagandas, filmes e programas de TV, uma imagem altamente estetizada do que seria o mundo ocidental, construindo uma realidade onírica em que tudo seria belo e possível. Desta forma, segundo os autores, são perpetuados no imaginário popular conceitos como o “sonho americano” ou “o modo americano de viver”, baseados em ideais de modernidade, liberdade, fruição e consumo.

Desta maneira, a cultura norteamericana torna-se um bem altamente vendável, consumido desde muito cedo por pessoas como Ifemelu e seus colegas. O narrador relata que, para eles, a admiração pela cultura estadunidense sempre foi uma constante: os jovens liam revistas americanas, assistiam a programas como *The Cosby Show* (1984) e *Um Maluco no Pedaco* (1990), liam livros e ouviam músicas de autoria de artistas estadunidenses, e apresentavam certa reverência e inveja dos colegas que podiam passar as férias naquele país – como revelado pelo próprio título do romance, uma vez que “americanah” era um apelido utilizado para definir as crianças que voltavam dos Estados Unidos afetando os costumes e o sotaque do país.

Octávio Ianni (2001) ressalta que o culto àquilo que faz parte da cultura norte-americana surge a partir da geopolítica da Guerra Fria, da qual os Estados Unidos sobrevivem como uma espécie de novo colonizador, substituindo a Europa com relação à imposição de seus costumes, modos de vida e idioma, num processo que, para o autor, pode ser definido como uma espécie de imperialismo cultural – um imperialismo simbólico que visa à ocidentalização e à homogeneização cultural através das ideologias capitalistas. Ressaltamos que as questões sociais e linguísticas ligadas ao imperialismo (simbólico ou literal) serão discutidas com maior afinco no Capítulo 3 deste trabalho, intitulado “Feminismo e opressões de gênero em *Americanah*”.

Desta maneira, não é surpresa que, entre os amigos de Ifemelu que desejam conseguir um visto de estudante, o visto americano seja o mais cobiçado, o que leva a afirmações como a do personagem Kayode DaSilva de que “Um passaporte americano é a coisa mais legal do mundo [...] Eu trocava o meu britânico por um na hora.” (ADICHIE, 2014, p. 75) A fala de Kayode parece confirmar o status de superioridade dos Estados Unidos e içá-lo a seu lugar de novo colonizador.

O processo de obtenção de um visto americano, no entanto, é, por vezes, algo extremamente humilhante e violento, e a possibilidade de residência no país é negada para a maioria dos que a solicitam – como ocorre, por exemplo, com o personagem Obinze, namorado de Ifemelu, que acaba vivendo como imigrante ilegal na Inglaterra. O narrador afirma que, ao dar início ao processo de obtenção do visto, Ifemelu temia que “um americano grosseiro” (p.111) fosse rejeitá-la, como acontecia com frequência. No conto “A embaixada americana”, publicado no livro *No seu pescoço*, Adichie (2017) denuncia as humilhações e o descaso enfrentados por aqueles que desejam conseguir um visto, aguardando sob o sol em filas intermináveis, sendo açoitados pelos partidários do governo militar, enfrentando a burocracia e arrogância dos atendentes e tendo, por fim, seus vistos negados, na maioria das vezes.

Grada Kilomba (2019), no livro *Memórias da Plantação*, recorre à metáfora da bomba-relógio para explicar a visão do europeu e do americano sobre o imigrante como uma catástrofe iminente, uma ameaça fantasmagórica que representa o declínio da nação – aqueles que chegam para consumir as riquezas, ocupar vagas de emprego ou “manchar” uma cultura que se acredita homogênea. Para a autora, a imagem do imigrante negro abjeto que ocupa o imaginário popular das chamadas “nações desenvolvidas” é produto de uma construção discursiva que privilegia o ponto de vista

e os interesses do sujeito branco, sem jamais dar voz ou considerar os posicionamentos do imigrante. Desta forma, podemos compreender o ato de humilhar e maltratar o imigrante no ato de solicitação do visto como uma forma deste sujeito branco, que considera o *outro* como uma ameaça, de deixar claro desde o início o fato de que o imigrante não é bem-vindo em seu país.

Na visão de Fanon (2008), o imigrante que partirá para a metrópole cria em torno de si uma espécie de “círculo mágico”, que representa uma ruptura com seu antigo eu e o início da construção de uma identidade multifacetada e complexa. Para Ifemelu, esta ruptura parece ocorrer no momento mesmo em que recebe a notícia de que lhe foi concedido um visto americano. Na mesma tarde em que pega seu passaporte com o visto, a personagem se reúne com as amigas para repartir suas roupas entre as que levará consigo e as que deixará para elas. Neste momento, para convencê-la a lhe dar um dos vestidos, a amiga Ranyinudo diz: “Ifem, você sabe que vai ter o vestido que quiser nos Estados Unidos e, da próxima vez que a gente se vir, vai ser uma tremenda *americanah*.” (ADICHIE, 2014, p. 111)

Este é o primeiro momento no livro em que a palavra *americanah* é usada para se referir a Ifemelu, o que simboliza que, na visão das amigas, a personagem não seria mais uma nigeriana como elas, estando marcada pelo que Fanon (2008) chama de um “enfeitiçamento” que ronda a imagem daqueles que têm algum contato com o exterior. Na visão de Hall (2003), neste momento, ocorre o rompimento de uma suposta identidade “primordial” com a qual a personagem poderia se relacionar (no caso, sua identidade nigeriana), dando lugar a um processo de reformulação identitária que ocorre no contato com a nova cultura. Deste processo, de acordo com o autor, emergem indivíduos híbridos, em constante transformação e mudança – conforme perceberemos ao longo da análise da trajetória da personagem.

A afirmação de Ranyinudo de que, nos Estados Unidos, Ifemelu poderia “ter o vestido que quiser” reitera a visão utópica do país como uma terra que oferece inúmeras possibilidades e conforto àqueles que lá vivem, o que demonstra o desconhecimento das jovens acerca das reais condições de vida enfrentadas pelos imigrantes residentes no país.

O narrador relata que, logo que chega aos Estados Unidos, Ifemelu experimenta um sentimento de estranhamento e choque frente à paisagem sem vida que vê diante de si, muito diferente de sua expectativa a respeito de como seriam as cidades americanas. O trecho a seguir demonstra que as imagens brilhantes e vendáveis do

país que circulam nos meios de comunicação nem sempre são reais – pelo menos para parte da população:

Era verão nos Estados Unidos, ela sabia, mas a vida toda pensara no ‘exterior’ como um lugar de casacos de lã e neve, e como os Estados Unidos eram no ‘exterior’ e suas ilusões eram tão fortes que não podiam ser abaladas pela razão, comprou o suéter mais grosso que encontrou no mercado Tejuosho para levar. [...] Olhou com atenção para os prédios, carros e letreiros, todos opacos, decepcionantemente opacos; na paisagem de sua imaginação, as coisas mundanas dos Estados Unidos eram cobertas por um esmalte brilhante. (ADICHIE, 2014, p. 115)

Este trecho demonstra a maneira como, desde a sua chegada aos Estados Unidos, Ifemelu sofre com o impacto entre a realidade e a imagem idealizada do país, construída em sua imaginação desde a infância. Para a personagem, que crescera com a crença disseminada de que os Estados Unidos seriam o país da igualdade e das oportunidades, deparar-se com imagens de feiura, pobreza e, especialmente, imagens muito similares às já conhecidas em seu próprio país, causam um grande desapontamento na protagonista.

1.2 OS IMIGRANTES E O TRABALHO

Ao longo das primeiras partes do romance, é notável a maneira como os personagens idealizam os Estados Unidos, percebendo o país como sendo um local de prosperidade, conforto, sucesso e modernidade. Isto se torna visível, por exemplo, através de afirmações como a de Ranyinudo de que Ifemelu teria todos os vestidos que quisesse uma vez que passasse a morar nos Estados Unidos, ou do desejo de Uju de dar à luz a seu filho Dike nos Estados Unidos, para que ele pudesse automaticamente adquirir a cidadania americana. Neste ponto, novamente trazemos a afirmação de Ianni (2001) de que esta imagem de riqueza e a ilusão de amplas possibilidades advém da disseminação, no imaginário popular, do capitalismo como meio de modernização, liberdade e possibilidade de crescimento para aqueles que trabalharem duro para consegui-lo – ou, segundo Santos (2015), a crença no mito fundacional do “self made man”, ou o homem que se faz por si só, com base no próprio esforço, uma das imagens que, segundo o autor, melhor representam a ideologia capitalista americana.

Frente a estas imagens promissoras, é natural, para Hall (2003), que povos assolados por catástrofes naturais, pobreza extrema ou regimes ditatoriais – como é

o caso de Ifemelu e seus colegas – empreendam movimentos diaspóricos em direção a locais como os Estados Unidos e a Europa, que representam uma possibilidade de melhoria nas condições de vida desses imigrantes.

Com essas imagens em mente, Ifemelu chega aos Estados Unidos, para morar, inicialmente, com sua tia Uju, que a família imaginava prosperar como médica no novo país. É com algum choque, portanto, que a protagonista encara as verdadeiras condições de vida da tia: vivendo em um apartamento de um quarto em um local afastado no Brooklyn, com a aparência mal cuidada e trabalhando longas horas por um salário baixo. O que mais surpreende Ifemelu, no entanto, é a atitude humilhada e subserviente da tia frente aos americanos brancos, o que, para Kilomba (2019), seria uma consequência do silenciamento do imigrante e da imagem subalterna a ele imposta: ao imigrante negro, é negada a possibilidade de representar a si mesmo, sendo forçado a caber nos estereótipos de inferioridade e ameaça forjados pelo olhar do branco.

Na visão de Kabengele Munanga (2006), a atitude de inferioridade assumida pelo imigrante negro advém de um processo ao qual o autor dá o nome de “identidade legitimadora” (p.20), ou seja, o ato de um grupo de racionalizar e justificar sua dominação sobre os demais, fazendo com que os grupos subalternos introjetem esta dominação como algo necessário ou natural, inerente às estruturas sociais. Em determinado momento, o próprio personagem Obinze chega a afirmar que a atitude de insegurança assumida pelos exilados seria proveniente de uma “gratidão exagerada” (ADICHIE, 2014, p. 131) por parte do imigrante, uma vez que a sociedade o leva a crer que deixá-lo viver em países como os Estados Unidos ou a Inglaterra seria um ato de caridade, ou um “favor” concedido a eles – quando, na realidade, o ato da migração seria um direito, além de uma busca por justiça histórica, conforme afirma Hall (2003).

A visão dos Estados Unidos como reduto de amplas possibilidades rui, para Ifemelu, quando a personagem descobre que a tia, formada em medicina na Nigéria, não conseguiu a autorização para exercer sua profissão nos Estados Unidos, sendo reprovada em um exame que, segundo ela, era tendencioso, voltado para assuntos outros que não a medicina:

‘Fui reprovada no último exame. Recebi o resultado pouco antes de você chegar.’ [...] ‘Nunca fui reprovada na vida. Mas eles não estavam testando para saber se eu tinha conhecimento, estavam testando minha habilidade de

responder a perguntas capciosas de múltipla escolha que não têm nada a ver com medicina.’ (ADICHIE, 2014, p. 121)

Podemos relacionar a experiência narrada por Uju à vivenciada pela artista, psicóloga e teórica Grada Kilomba (2019), imigrante negra com raízes em Angola e São Tomé e Príncipe, que narra que, ao inscrever-se no doutorado em uma universidade alemã, recebe a notícia de que deveria submeter-se a um teste de alemão, a ser realizado dois dias depois, sem a possibilidade de se preparar:

O teste, no entanto, não estava listado como uma exigência oficial para candidatas/os ao doutorado e eu disse isso a eles, em vão. Dois dias depois, encontrei-me sentada e despreparada numa sala enorme com dezenas de estudantes de todas as partes do mundo. A tensão foi grotesca. O teste determinaria quem poderia se tornar estudante e permanecer na Alemanha e quem não poderia. Após o teste, procurei os regulamentos da universidade, pedi uma tradução e li atentamente todas as seções da Constituição. De fato, eu não precisava daquele teste. Não houve neutralidade! Não houve objetividade! Aquele espaço não era ‘imparcial!’ (KILOMBA, 2019, p. 60)

Para a autora, esta ausência de neutralidade e objetividade experienciada por ela e pela personagem de Adichie (2014), Uju, tem a ver com uma estrutura social xenofóbica e racista, que pretende manter os negros e imigrantes à margem, não permitindo que eles circulem pelos espaços brancos considerados centrais, como a posição de uma doutoranda, no caso de Kilomba ou, no caso de Uju, a posição de médica, considerada uma profissão de prestígio, que confere àqueles que a exercem um determinado status social (status este que a sociedade americana não consegue aceitar que seja ocupado por uma imigrante nigeriana, mulher e negra).

Frente à impossibilidade de exercer sua profissão, Uju se vê obrigada a trabalhar em locais como o Burguer King, como vendedora em um shopping ou assistente de pesquisa. A personagem chega até mesmo a relatar que, em determinado momento, trabalhava em três empregos, além de estudar para os exames de medicina. Ainda assim, o dinheiro que recebe não é suficiente para pagar suas contas e as de seu filho, Dike, o que a obriga a contar com a ajuda das amigas em melhor situação, que a ajudam com móveis e outros utensílios da casa que ela não teria conseguido comprar sozinha.

De acordo com Hall (2003), por conta do racismo informal e institucional, é muito comum que os imigrantes passem por diversos processos de exclusão social, como a extrema pobreza, o desemprego e o insucesso educacional. O autor ressalta ainda que aqueles que conseguem emprego geralmente precisam se conformar em

ocupar vagas mal remuneradas e que não exigem nenhum tipo de especialização, o que os relega a estar à margem em condições precárias de moradia – como é o caso de Uju, que vive em um local afastado do Brooklyn, onde a maioria dos residentes são imigrantes. Logo nas primeiras páginas do romance, Ifemelu recorda suas impressões a respeito das pessoas que a acompanhavam, nos trens e metrô, em seu trajeto em direção à casa da tia no Brooklyn:

Durante seu primeiro ano nos Estados Unidos, quando pegava o trem da New Jersey Transit até a Penn Station em Nova York e depois o metrô para visitar tia Uju em Flatlands, no Brooklyn, ficava impressionada ao ver como a maior parte das pessoas brancas e magras descia nas estações de Manhattan, e, conforme o metrô ia se aproximando do Brooklyn, só iam sobrando as negras e gordas. (ADICHIE, 2014, p. 12)

Na visão de Kilomba (2019), esta prática segregativa de separar os bairros “dos negros” ou “dos imigrantes” dos bairros “dos brancos” advém de uma prática racista que traduz o medo que o branco sente de ter seu espaço invadido ou “contaminado” pelo *outro*, por sua cultura e por tudo aquilo que ele representa. Na mesma lógica já descrita de procurar impedir que os negros e imigrantes ocupem o centro (de forma literal ou simbólica), os bairros destinados a eles são mais afastados, com condições de saneamento, transporte e educação inferiores às das localidades privilegiadas.

A própria Ifemelu também enfrenta dificuldades ao procurar um emprego. Por possuir um visto de estudante, que não permite que a personagem arrume um emprego nos Estados Unidos, a protagonista se vê diante da necessidade de utilizar um cartão de seguridade social pertencente a uma amiga de Tia Uju, chamada Ngozi Okonkwo. Para Hall (2003), esta necessidade pode ser interpretada como um reflexo da falha das autoridades públicas em distribuir sistemas de suporte dos quais dependem as comunidades imigrantes. Em outras palavras: como não conceder um visto de trabalho a uma estudante com bolsa de estudos parcial no país (no caso de Ifemelu, de 75%), advinda de um país com altas taxas de desemprego em decorrência do governo militar? Como se espera que, sem trabalhar, o imigrante possa manter alimentação, moradia, vestimenta, saúde e, no caso da personagem, pagar os 25% restantes de sua mensalidade? Espera-se que sua família a ajude? Mas de que forma, se, nas palavras de Adichie (2014), a Nigéria estava desabando “sobre um deserto de desemprego” (p. 54)?

Podemos argumentar também que o fato de Ngozi Okonkwo emprestar seu cartão de seguridade social a Ifemelu sem nem mesmo conhecê-la pode ser interpretado como uma grande manifestação de solidariedade e compreensão entre os sujeitos que fazem parte de uma minoria. Em *Memórias da Plantação*, Kilomba (2019) cita uma entrevista que conduziu com uma jovem negra que vivia na Alemanha, na qual a entrevistada conta que, desde criança, outras pessoas negras a cumprimentavam na rua, mesmo que não a conhecessem. Mais tarde, já na idade adulta, ao ser chamada de “irmã” por um homem negro desconhecido, a mulher se emociona e compreende aquele ato como uma demonstração de identificação e senso de comunidade, passando ela mesma a cumprimentar outras pessoas negras na rua diariamente.

Kilomba (2019) argumenta que gestos como esses são maneiras de recriar a união entre esses sujeitos diaspóricos, um ato “destinado a reparar a experiência histórica de ruptura e fragmentação.” (KILOMBA, 2019, p. 206) Sendo assim, podemos argumentar que o empréstimo do cartão de seguridade social, assim como o ato de cumprimentar outras pessoas negras na rua, pode ser interpretado como uma forma de estabelecer uma conexão e um laço entre indivíduos de uma mesma comunidade.

Confrontada com a necessidade de pagar o aluguel do quarto que aluga em um apartamento perto da universidade, bem como precisando comprar alimentos e pagar a mensalidade da universidade, Ifemelu começa a procurar um emprego. A personagem se candidata para diversas vagas que não exigem educação formal, como cuidadora domiciliar, garçoneiro e hostess em um restaurante, sendo sistematicamente rejeitada em todas as suas tentativas – o que a obriga, por fim, a aceitar uma remuneração de cem dólares por um trabalho como “acompanhante”, episódio este que analisaremos com maior profundidade no terceiro capítulo desta dissertação. Mais tarde, conforme adquire maiores experiências do que é viver nos Estados Unidos e da maneira como se constroem as relações entre raça, classe e gênero no país, Ifemelu compreenderia, como ainda não era capaz de fazer, que as constantes recusas em contratá-la eram decorrentes de fatores como sua origem, seu sotaque, a cor de sua pele, seu gênero e sua falta de experiência – num processo que autoras como bell hooks (2019) e Grada Kilomba (2019) definem como opressões interseccionais, ou seja, a união de fatores como a raça, a classe social e o gênero

que, quando aglutinados, contribuem para segregar a mulher negra a uma posição de inferioridade com relação a outros grupos sociais.

Sentindo-se solitária e sendo constantemente rechaçada por seus possíveis empregadores, o narrador relata que Ifemelu passa a sentir que “Havia uma desolação em sua vida, uma aridez em brasa, sem pais, amigos ou um lar, os marcos familiares que faziam com que fosse quem era.” (ADICHIE, 2014, p. 122) Neste ponto, a partir da leitura e interpretação das teorias de Edward Said (2003), passamos a perceber Ifemelu como uma exilada no novo país, uma vez que, na visão do autor, o exílio consiste em uma dolorosa ruptura entre o indivíduo e seu lar, sendo que fatores como a discriminação e o isolamento são lembretes constantes de todas as perdas sofridas pelo exilado. Para o autor, a experiência da migração é transformadora do sujeito, uma vez que faz com que ele reformule a visão de si mesmo frente à nova realidade e no contato com o novo – o que fica claro quando o autor afirma que tudo que a protagonista deixou para trás “faziam com que fosse quem era”.

Ressaltamos, neste ponto, que os conceitos de “exílio” e “diáspora” não são utilizados como sinônimos neste trabalho, uma vez que, de acordo com Hall (2003), os movimentos diaspóricos consistem na migração, livre ou forçada, de um grande número de indivíduos de determinada localidade; ao passo que, para Said (2003), a experiência do exílio consiste de uma separação dolorosa entre o indivíduo e sua terra de origem, suscitando sentimentos de não-pertencimento e inadequação à nova realidade de exilado. Desta forma, percebemos que “exílio” e “diáspora” não são a mesma coisa, mas que, para alguns indivíduos, como é o caso de Ifemelu, o exílio pode surgir como consequência da diáspora.

De acordo com Hall (2003), este não-reconhecimento de si que é possível identificar em Ifemelu faz parte das crises e reformulações identitárias que atingem os indivíduos em contextos diaspóricos – abandona-se uma suposta “identidade original” para dar lugar a novas construções identitárias, baseadas nas práticas discursivas e nas relações estabelecidas com os sujeitos à sua volta. Portanto, para o autor, a construção de uma identidade é um processo historicizado e em constante formação.

O personagem Obinze, vivendo como imigrante não-documentado na Inglaterra, é também uma vítima da discriminação no mercado de trabalho. Seu primeiro emprego, limpando banheiros em um prédio de escritórios, traz, assim como para Ifemelu e Uju, a quebra da expectativa de uma vida próspera no exterior, bem como o destitui da aura de superioridade criada em torno daqueles que vivenciam a

vida na metrópole. O narrador relata que o personagem encara de maneira irônica o que seria uma espécie de mudança de status frente aos amigos e parentes que deixou na Nigéria: se antes ele era, conforme sugerido por Fanon (2008), o semideus que viveria no exterior, agora, frente à sua condição de subemprego, torna-se alguém risível e digno de pena:

Todo mundo falava rindo das pessoas que iam para o exterior para limpar privada, por isso Obinze encarou seu primeiro emprego com ironia: ele de fato estava no exterior limpando privadas, usando luvas de borracha e carregando uma pá, no escritório de uma imobiliária no segundo andar de um prédio de Londres. A cada vez que abria a porta de uma cabine, ela parecia suspirar. (ADICHIE, 2014, p. 256)

Selecionamos esses dentre os diversos trechos da obra de Adichie (2014) que denunciam as péssimas condições enfrentadas pelos imigrantes no mercado de trabalho por acreditar que se tratam de situações emblemáticas, que ilustram com clareza a existência de inúmeras forças discriminatórias e repressivas, como a xenofobia e o racismo, que têm por objetivo impedir que os imigrantes ocupem posições dignas na sociedade metropolitana, mantendo-os à margem através do subemprego, da baixa remuneração, da segregação e da falta de acesso a bens básicos como a moradia digna e a educação.

1.3 A FORMAÇÃO DE SUJEITOS MULTICULTURAIS

De acordo com Hall (2003), um fator marcante em indivíduos e comunidades que se encontram em contextos diaspóricos é o processo de tradução (ou hibridização) cultural, ou seja, a assimilação, por parte do migrante, de aspectos da cultura do seu local de destino. O autor ressalta que, embora esses contatos entre culturas nem sempre sejam fáceis ou pacíficos, desprovidos de perdas ou sofrimentos, seriam um fator decisivo para a reconstrução identitária do sujeito deslocado. Desta forma, surgiriam pessoas e grupos culturalmente múltiplos, que combinam traços de suas tradições com costumes do novo país.

A personagem Uju é um bom exemplo de como esses processos de tradução e assimilação ocorrem. Logo que chega aos Estados Unidos e vai viver com a tia, Ifemelu percebe mudanças drásticas em seu comportamento e costumes, e se

surpreende com a naturalidade com que Uju trata aspectos da cultura norteamericana, como a alimentação, por exemplo:

A impaciência de tia Uju, sua nova aspereza, faziam Ifemelu sentir que havia coisas que já devia saber, mas que, por sua própria culpa, não sabia. ‘Tem carne enlatada para você fazer sanduíches para o almoço’, disse tia Uju, como se essas palavras fossem perfeitamente normais, como se não exigissem um preâmbulo engraçado sobre como os americanos comiam pão no almoço. (ADICHIE, 2014, p. 118)

Neste trecho, podemos perceber a surpresa da protagonista ao perceber a facilidade com que Uju assimila traços da cultura estadunidense, como comer sanduíches no almoço, o que não seria algo comum na Nigéria. Além disso, a culpa que Ifemelu sente por desconhecer esses costumes denota o sentimento de dolorosa inadequação e deslocamento que, segundo Said (2003), marca a experiência do imigrante.

Percebemos também esses traços de assimilação cultural na amiga de Ifemelu, Ginika, que deixou a Nigéria ainda na adolescência, uma vez que seu pai, professor universitário, precisou procurar um novo emprego nos Estados Unidos devido à falta de pagamento de seu salário pelo regime militar nigeriano – o que faz de Ginika, portanto, membro da mesma diáspora estudantil a que pertence Ifemelu. Em uma tarde, as amigas se reencontram após alguns anos afastadas, e Ginika leva Ifemelu para conhecer “a verdadeira América” (p. 133), fazer algumas compras e conhecer suas amigas. Frente às novas situações, o narrador relata que:

Mais tarde, Ifemelu estava observando Ginika no apartamento de sua amiga Stephanie, com uma garrafa de cerveja na boca e as palavras com sotaque americano simplesmente saindo, e ficou impressionada ao ver como ela tinha ficado parecida com as amigas que fizera naquele país. [...] Ifemelu ficou sentada numa poltrona solitária num dos extremos da sala, bebendo suco de laranja e ouvindo-as conversar. *Aquela empresa é tão do mal. Ai, meu Deus, não acredito na quantidade de açúcar que tem aqui. A internet supervai mudar o mundo.* Ela ouviu Ginika perguntar ‘Você sabia que eles usam um componente de osso de animal para fazer essa pastilha de hortelã?’, e as outras gemeram. Havia códigos que Ginika conhecia, maneiras de ser que dominava. Ao contrário de tia Uju, fora para os Estados Unidos com a flexibilidade e a fluidez da juventude, as pistas culturais haviam penetrado sua pele e ela agora ia jogar boliche, sabia o que Tobey Maguire andava fazendo e achava que mergulhar a batata frita no molho depois de já tê-la mordido uma vez era digno de um ‘eca’. (ADICHIE, 2014, p. 135-136, grifo da autora)

Para Lipovetsky e Serroy (2015), o fato de Ginika e suas amigas se parecerem tanto tem a ver com a capacidade do capitalismo de criar tribos que se organizam em

torno de bens de consumo materiais e culturais semelhantes, se apropriando das mesmas formas de se vestir e se comportar, algo que, segundo os autores, atinge especialmente os jovens, suscetíveis à estética vendida pelo capitalismo. Desta forma, por consumirem informações semelhantes, as jovens desenvolvem também códigos de conduta e formações ideológicas semelhantes (como checar a quantidade de açúcar em determinado produto ou não gostar de determinada empresa).

O fato de Ifemelu sentar-se em uma poltrona afastada das demais, apenas ouvindo as conversas, é bastante simbólico, representando sua falta de domínio daqueles códigos implícitos – por ainda não dominar determinados conhecimentos e comportamentos, a personagem ainda é privada de participar não apenas daquele ambiente específico, mas da América como um todo, sendo deixada à margem das interações sociais. Portanto, não é lhe concedida uma vaga de emprego, a recepcionista na universidade a trata como uma incapaz, Uju exaspera-se com ela, grandes cidades como Manhattan a intimidam, entre tantos outros fatores que a excluem de experienciar a sonhada vida nos Estados Unidos.

Da mesma forma, quando passa a dividir um apartamento com algumas colegas americanas, universitárias como ela, Ifemelu sente também, inicialmente, certa dificuldade em compreender determinados comportamentos e convites, que seriam interpretados de outra maneira em um contexto nigeriano, como quando uma das companheiras de apartamento sugere que a protagonista acompanhe as demais a uma lanchonete:

Ifemelu lhe contou sobre a vez em que Allison disse: 'Ei, a gente vai comer um negócio. Venha também!', e ela achou que era um convite e que, como acontecia nos convites na Nigéria, Allison ou uma das outras pagaria a conta. Mas, quando a garçonete trouxe a conta, Allison começou a decifrar cuidadosamente quantas bebidas cada uma havia pedido e quem havia comido a lula de entrada para se certificar de que ninguém ia pagar por outro. Obinze achava muito engraçado, e disse: 'Isso é a América mesmo!'. (ADICHIE, 2014, p. 141)

Frente a choques culturais como o narrado no trecho anterior e graças à sua vivência nos Estados Unidos, onde permanece por quase quinze anos, Ifemelu passa a, assim como Ginika e Uju, assimilar e naturalizar aspectos da cultura norteamericana, como a culinária, – especialmente seu gosto adquirido por fast foods – os códigos de conduta, a linguagem, maneiras de se vestir, entre outros. Podemos

perceber essa assimilação cultural em uma conversa telefônica entre Ifemelu e Obinze:

‘Você sabia que falou ‘animada’?’, perguntou Obinze certo dia, com um tom divertido na voz. ‘Disse que estava animada com sua nova aula de mídia.’
 ‘Disse?’
 Palavras novas estavam lhe escapulindo da boca. Colunas de névoa se desfaziam. Na Nigéria, ela lavava suas calcinhas e sutiãs todas as noites e pendurava-os num canto discreto do banheiro. Agora que os empilhava numa cesta e os jogava numa máquina de lavar, passara a ver aquilo, o empilhamento de roupas de baixo sujas, como algo normal. Falava nas aulas, sustentada pelos livros que lia, animada por poder discordar dos professores e ganhar por isso não uma bronca por não ter respeito, mas um movimento encorajador de cabeça. (ADICHIE, 2014, p. 149-150)

Neste trecho, podemos perceber mudanças na personagem do ponto de vista linguístico e comportamental, além da compreensão de novos códigos de conduta ligados à realidade nos Estados Unidos – como a hierarquia entre professores e alunos nas universidades, uma vez que, no novo país, é permitido que o aluno faça questionamentos sem que isso seja compreendido como falta de respeito. Para Hall (2003), essa assimilação cultural se dá de forma natural (embora nem sempre livre de conflito) no contato com o outro, de maneira que ela nem sempre é um processo consciente para o imigrante, o que explica que Ifemelu só passe a refletir a respeito dessa mudança uma vez que ela é apontada por Obinze, alguém que a vê de fora e para quem, conseqüentemente, essas mudanças são mais marcantes.

Ressaltamos também que os aspectos da assimilação cultural nem sempre se dão de maneira positiva, podendo ser associados também a episódios traumáticos, como quando a protagonista decide fazer uma prova para obter uma carteira de motorista americana e vê o instrutor forjando os resultados das provas para que todos pudessem passar e para que, conseqüentemente, ele ganhasse mais dinheiro. Ao relatar o fato para a patroa, Kimberly – para quem passa a trabalhar como babá – e sua irmã, Laura, Ifemelu afirma que aquilo representou um grande choque para ela, uma vez que, até aquele momento, “achava que ninguém nos Estados Unidos era desonesto” (ADICHIE, 2014, p. 180).

Ao ouvir este relato, Laura, irmã da patroa de Ifemelu, mulher branca e rica, questiona se o ocorrido se passou no Brooklyn. Frente à resposta afirmativa, o narrador afirma que “Laura deu de ombros, como quem dizia que é claro que aquilo podia acontecer no Brooklyn, mas não nos Estados Unidos que ela habitava.” (ADICHIE, 2014, p. 180). Isto reforça a teoria já anteriormente citada de Kilomba

(2019) de que o racismo é também espacial – neste ponto, Ifemelu se dá conta de que só lhe é permitido circular nos mesmos espaços que Kimberly e Laura na condição de empregada, deixando clara a opressão interseccional de raça, classe e gênero – já que a função de babá é relegada, geralmente, às mulheres de classe social mais baixa. Mais uma vez, vemos ruir, frente à realidade social e cultural americana, a expectativa de local igualitário e inclusivo alimentada pela protagonista desde a infância.

Além disso, as hibridizações trazem crises identitárias e conflitos para Ifemelu, especialmente quando em contato com aspectos de sua vida na Nigéria. Isso fica bastante claro quando a personagem recebe a visita dos pais, algo que inicialmente a alegra, mas que acaba revelando o quanto a identidade e as percepções de mundo de Ifemelu foram alteradas ao longo de sua vivência nos Estados Unidos:

Passaram três semanas com ela. Pareciam estranhos. Sua aparência estava a mesma, mas a dignidade da qual Ifemelu se lembrava sumira e deixara em seu lugar uma avidez mesquinha e provinciana. O pai dela ficou maravilhado com os carpetes no hall do prédio; a mãe comprou inúmeras bolsas de couro falso no Kmart e guardou guardanapos de papel da praça de alimentação do shopping e até sacolas plásticas. Ambos posaram para fotos diante da loja de departamentos JC Penney, pedindo que Ifemelu não deixasse de pegar o letreiro inteiro. Ela os observava com desprezo e sentia-se culpada por isso; tinha guardado suas lembranças como se fossem tão preciosas, mas, agora que finalmente os estava vendo, observava-os com desprezo. (ADICHIE, 2014, p. 326)

De acordo com Hall (2003) este estranhamento e choque que Ifemelu sente no contato com os pais é decorrente do fato de que os exilados acalentam uma forte memória afetiva do que seria a terra de origem – e, por consequência, as pessoas que fazem parte dela. No entanto, esta imagem, segundo o autor, nem sempre é real, uma vez que está cercada de uma forte carga emocional, que busca recordar apenas os aspectos positivos do local de origem, em uma tentativa de manter um vínculo com esta terra, bem como de preservar uma espécie de identidade original. Portanto, explica-se o desapontamento de Ifemelu ao reencontrar os pais, uma vez que há a possibilidade de que a personagem tivesse uma memória idealizada deles.

Outro aspecto para que o autor chama atenção é o fato de que é possível que a visão incômoda que Ifemelu tem dos pais ao reencontrá-los decorra não de uma mudança neles, como ela parece acreditar quando afirma que eles “pareciam estranhos”, e sim de uma mudança ocorrida nela mesma através dos processos de tradução e assimilação da cultura e dos valores norteamericanos. Por conta dessas

mudanças, Ifemelu passa a encarar com desprezo o comportamento que talvez ela mesma tivesse se estivesse visitando os Estados Unidos pela primeira vez, como tirar fotos em pontos turísticos que agora considera banais e guardar guardanapos e sacolas plásticas. Talvez, na infância, quando aqueles que visitavam os Estados Unidos eram considerados fascinantes e superiores, Ifemelu tivesse guardado aqueles artigos e exibido aquelas fotos com grande orgulho para os colegas de escola – porém, sua nova vivência lhe diz que estas são razões para se envergonhar.

Outro ponto da obra que evidencia a reformulação identitária pela qual a protagonista passa durante seus anos nos Estados Unidos é o momento em que, pouco antes de voltar para a Nigéria, Ifemelu vai a um salão comandado por mulheres africanas para trançar seus cabelos. Conversando com essas mulheres – duas delas de Mali e uma do Senegal – Ifemelu se exaspera com a aparente condescendência com que as recém-chegadas aos Estados Unidos a tratam, criticando seus costumes americanizados:

Tinha certeza de que iam falar mal dela depois que fosse embora. *Aquela menina nigeriana, ela se acha muito importante por causa de Princeton. Vejam a barrinha de cereal, ela não come mais comida de verdade.* Iam rir de desprezo, mas um desprezo apenas leve, porque ela ainda era uma irmã africana, apesar de ter perdido brevemente o rumo. (ADICHIE, 2014, p. 114, grifo do autor)

Neste ponto, podemos afirmar, conforme posicionamento teórico de Homi Bhabha (2007), que Ifemelu encontra-se em um entre-lugar: um espaço não binário entre o que é ser “nigeriana” e o que é ser “americana”. Compreendemos que, embora não se veja como uma americana e não seja compreendida como tal pelos estadunidenses, que insistem em marcá-la como imigrante, deixando-a à margem, Ifemelu tampouco é de todo nigeriana, uma vez que, através do processo de hibridização cultural, a personagem assimila diversos costumes e valores americanos. Por conta desses novos costumes, as trançadeiras africanas tampouco a veem como realmente africana – na percepção delas, ela é no máximo uma africana “que perdeu o rumo”.

Assim, de acordo com Bhabha (2007), devido ao contado com o outro e uma vez que a identidade se constrói de forma dialógica, entende-se que Ifemelu encontra-se em um local de não-pertencimento a nenhum desses dois polos (ser “americana” e ser “nigeriana”). Desta forma, nasce no indivíduo exilado uma dificuldade de

autoidentificação, uma ruptura com o “eu” que marca a experiência do imigrante e que o relega a este local intersticial de constante reconstrução da própria identidade, conforme pudemos perceber através dos trechos do romance analisados ao longo desta seção.

1.4 A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA NOS ESTADOS UNIDOS

1.4.1 A essencialização do negro

Compreendemos que, dentre as diversas formações e reinvenções identitárias às quais a personagem Ifemelu é obrigada a submeter-se quando passa a viver nos Estados Unidos, o reconhecimento das hierarquias raciais e o que significa ser uma pessoa negra nos Estados Unidos (bem como o entendimento de si mesma como negra) figura entre as principais delas, merecendo, portanto, um capítulo à parte, dando destaque a esta discussão.

Ressaltamos que, na visão de Hall (2000), somos todos dotados de múltiplas identidades e posições de sujeito, e que aquilo que reconhecemos como “eu” está em constante reformulação a partir de processos inconscientes. Sendo assim, segundo o autor, a discussão acerca da identidade de um determinado sujeito só se torna um processo consciente uma vez que é problematizada, com a retirada do sujeito de sua zona de conforto. Desta forma, segundo o autor, a identidade é reformulada e problematizada frente à relação com o “outro”, cujo olhar influencia a maneira como nos apresentamos frente à sociedade, moldando a maneira como nos reconhecemos enquanto sujeitos.

Partindo desses pressupostos, discutiremos, ao longo desta seção, a maneira como o contato com o “outro” branco faz com que Ifemelu se reconheça pela primeira vez como sendo uma mulher negra. Além disso, demonstraremos os processos através dos quais a personagem reconhece a questão racial como formadora de hierarquias sociais nos Estados Unidos. Apresentaremos, além disso, uma visão a respeito da representação do continente africano sob a percepção dos personagens ocidentais. Analisaremos também a iniciativa de Ifemelu de escrever um blog a respeito das relações raciais no contexto americano como uma busca por posicionamento e tomada de voz frente à opressão enfrentada pela protagonista.

Recém chegada da Nigéria, um país no qual a maioria da população é negra e onde, portanto, a raça não parece ser uma questão que interpela os indivíduos,

Ifemelu passa por uma tomada de consciência gradual a respeito do fato de que, nos Estados Unidos, onde agora vive, terá de lidar com questões referentes à cor da sua pele e as possíveis consequências que isso pode lhe trazer dentro daquele meio social específico. Desta maneira, em adição ao problema da xenofobia e da opressão do imigrante, a personagem percebe que terá de lidar também com o peso do racismo.

Para Fanon (2008), o racismo sobrevém como uma consequência de relações de poder ligadas ao Imperialismo, através do qual o ocidente constrói uma imagem do negro como o “outro” ruim e abjeto – imagem esta que passa a habitar o imaginário popular através de representações estereotipadas do negro como agressivo, intelectualmente inferior e hipersexualizado. Na visão de Kilomba (2019), enquanto psicóloga, a construção da outridade do negro, que leva ao racismo cotidiano, advém do fato de que, ao longo da história colonial, o branco projeta sobre o negro todos aqueles traços da própria personalidade que considera perniciosos e que a moral cristã o obriga a reprimir, como a sexualidade, a violência, a sujeira, a impetuosidade e o contato com uma suposta natureza humana primordial e selvagem.

Ainda de acordo com Kilomba (2019), a imagem do negro como “outro” abjeto é tão arraigada em nossa sociedade ao ponto de fazer parte da própria estrutura que a constitui, excluindo as pessoas negras dos círculos sociais e políticos – num processo que conhecemos como racismo estrutural. Sob este ponto de vista, a autora afirma que as instituições sociais privilegiam o sujeito branco, cuja imagem é firmada como uma norma – ou seja, para a sociedade ocidental, o “normal” é ser branco. Assim sendo, o branco é alguém não racializado, e todos aqueles que dele se diferenciam são considerados “outros” racializados cuja identidade e existência no mundo precisam ser pautadas com base nas diretrizes estabelecidas pela branquitude.

Isto, aliado ao fato de que Hall (2000) afirma que as identidades apenas são discutidas quando problematizadas, explica porque discutimos a respeito da “identidade negra”, “identidade indígena” ou “identidade asiática”, entre outras, mas jamais a respeito de “identidade branca”: sendo a normativa, a branquitude não é problematizada frente à sociedade ocidental.

Em *Americanah*, uma das primeiras percepções de Ifemelu acerca da estrutura racista da sociedade americana ocorre quando tia Uju recomenda que a protagonista use um cartão de seguridade social falso, emprestado de sua amiga, Ngozi Okonkwo. Ao se deparar com a foto da mulher, Ifemelu replica, preocupada, que não se parece

em nada com a mulher, ao que a tia replica que “Os brancos acham que nós todos somos parecidos.” (ADICHIE, 2014, p. 132) Frente à incredulidade da sobrinha, Uju explica:

Não estou brincando. A prima de Amara veio para cá no ano passado e ainda não tem um visto, por isso começou a trabalhar com a identidade de Amara. Você se lembra dela? A prima é magra e tem a pele clara. Elas não se parecem nem um pouco. Ninguém notou. (ADICHIE, 2014, p. 132)

De acordo com o posicionamento exposto por Fanon (2008) em *Pele negra, máscaras brancas*, o fato de que, na visão dos brancos, todos os negros seriam parecidos ou iguais seria consequência do fato de que, na sociedade ocidental, o negro não tem oportunidade de existir com relação a si mesmo, sendo que sua imagem é sempre construída com relação ao branco e à visão deste grupo dominante sobre ele. Neste sentido, o autor cita a própria experiência, enquanto negro martinicano vivendo na França, de ser constantemente referido como “o preto”: “O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe, um preto!” (FANON, 2008, p. 106-107)

Para o autor, o fato de ser referido apenas como “um preto”, sem especificação, nome ou qualquer outra coisa que lhe permita ser um sujeito, é uma indicação de que o negro é sobredeterminado pela visão do branco sobre ele, reduzido apenas à cor de sua pele e aos estereótipos que a acompanham (animal, ruim, malvado, feio, entre outros). Desta forma, compreendemos que, na percepção do autor, é vetada ao negro a possibilidade de existir enquanto um indivíduo único. Da mesma forma, quando Uju afirma que os brancos jamais se darão conta de que não é Ifemelu na foto do cartão de seguridade social, podemos afirmar que, assim como Fanon, a protagonista de *Americanah* é definida pela cor da sua pele, e não necessariamente pelos aspectos subjetivos que a constituem enquanto ser humano individual – os americanos são incapazes de ver além da cor da sua pele e daquilo que ela implica segundo o imaginário popular.

Fanon (2008) ressalta que este processo de ser lido, interpretado e moldado através do olhar do branco e de seus estereótipos é invasivo e violento, destituindo-o de sua condição de humanidade e confinando-o a um local de inferioridade, a partir do qual não lhe é permitido participar da sociedade como um igual, reiterando o poder do branco enquanto “elite”. Logo, quando Uju afirma que os americanos veem todos

os negros como sendo “o mesmo”, a mensagem que está implícita é que a cor da pele os relega automaticamente a um local de subalternidade.

Outra passagem da obra de Adichie (2014) que reitera o caráter cotidiano do racismo advém de um post no blog de Ifemelu, em que a protagonista critica o fato de, em sua percepção, a terminologia “racista” ser utilizada para designar unicamente aqueles que praticam atos explícitos de racismo, ignorando as demonstrações implícitas de racismo cotidiano presentes nas relações diárias:

Nos Estados Unidos, o racismo existe, mas os racistas desapareceram. Os racistas pertencem ao passado. Os racistas são os brancos malvados de lábios finos que aparecem nos filmes sobre a era dos direitos civis. Esta é a questão: a maneira como o racismo se manifesta mudou, mas a linguagem, não. Então, se você nunca linchou alguém, não pode ser chamado de racista. Se não for um monstro sugador de sangue, não pode ser chamado de racista. Alguém tem de poder dizer que racistas não são monstros. São pessoas com famílias que as amam, pessoas normais que pagam impostos. (ADICHIE, 2014, p.340-341)

Neste trecho, a protagonista de Americanah chama atenção para o fato de que retirar a humanidade daqueles que cometem atos racistas, considerando-os “monstros”, é uma maneira de apagar o caráter cotidiano desses atos: o racismo é sofrido diariamente e praticado por outros seres humanos comuns, que partilham conosco os espaços públicos e as vivências sociais. O racista não possui um rosto ou estereótipo específico que o defina como tal, e as mazelas que causa não são esporádicas e não precisam vir em grandes atos de violência, podendo estar subjacente em afirmações triviais como a de Elena.

É também por conta da questão da essencialização que Ifemelu passa a entender-se como negra – possibilidade esta que jamais lhe passara pela cabeça anteriormente, uma vez que, na Nigéria, identificar-se como negra jamais fora algo necessário, considerando que a maior parte das pessoas à sua volta possuía a mesma cor de pele. Após criar seu blog, Ifemelu relata a experiência aos seus leitores:

Querido Negro Não Americano, quando você escolhe vir para os Estados Unidos, vira negro. Pare de argumentar. Pare de dizer que é jamaicano ou ganense. A América não liga. E daí se você não era negro no seu país? Está nos Estados Unidos agora. Nós todos temos nosso momento de iniciação na Sociedade dos Ex-Crioulos. O meu foi numa aula da faculdade, quando me pediram para dar a visão negra de algo, só que eu não tinha ideia do que aquilo significava. (ADICHIE, 2014, p. 239)

De acordo com Kilomba (2019), essa essencialização da raça é muito comum em ambientes centrais e privilegiados, como a universidade, uma vez que os poucos negros que têm acesso a esses ambientes se veem obrigados a representar todos os demais, a quem a circulação naquele determinado espaço foi negada. Desta forma, esta identificação absoluta retira uma vez mais de Ifemelu a possibilidade de existir por ela mesma, enquanto sujeito, sendo vista pelos demais simplesmente como uma raça.

No livro *Memórias da Plantação*, em que analisa diversos relatos de racismo cotidiano sofrido por mulheres negras na Alemanha, Kilomba (2019) cita uma experiência vivenciada por uma das entrevistadas, Kathleen, muito semelhante à de Ifemelu, que afirma que: “Se eu fosse a única estudante *negra* na sala, eu tinha, de certa forma, de representar o que aquilo significava. Representar que nós somos tão inteligentes, se não, até melhores que as outras e outros.” (KILOMBA, 2019, p. 173) Frente a esta situação de precisar ser, de certa forma, uma porta-voz de todos aqueles de sua raça, a autora afirma que Kathleen não existe mais de maneira individual, e sim enquanto um “corpo”, uma “raça” e uma “história”: sobre ela, coloca-se o peso de representar essa triplicidade, em um processo de grande violência simbólica. Nas palavras de Fanon, “Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais.” (FANON, 2008, p. 105)

Da mesma maneira, quando solicitam que Ifemelu dê “a visão negra de algo”, não apenas retira-se dela “o privilégio de existir em primeira pessoa” (KILOMBA, 2019, p. 174), mas também assume-se que todas as pessoas negras teriam uma mesma visão sobre determinado assunto – que todas são uma coisa só. Dificilmente alguém na mesma situação pediria que alguém expusesse “a opinião branca” a respeito de determinado assunto, uma vez que, em uma sociedade que assume a branquitude como norma, admite-se com naturalidade o fato de que cada branco seja um indivíduo em particular, com opiniões próprias – possibilidade esta que não é estendida à pessoa negra.

Além disso, é interessante ressaltar que Ifemelu só passe a se reconhecer como negra a partir do momento em que outras pessoas a colocam nesta posição. Isto corrobora a afirmação de Michel Agier (2001) de que as construções identitárias e o reconhecimento de si ocorrem no âmbito da alteridade – ou seja, no contato com o “outro”. Assim, para o autor, os processos de formação identitária são sempre contextualizados, historicizados e processuais – sempre que um determinado estatuto

social se recompõe, os indivíduos são alterados junto com ele, redefinindo suas posições e suas representações no mundo. Desta forma, é interessante perceber como a autoidentificação de Ifemelu, que nunca antes pensara sobre si mesma como negra, se transforma em contato com um novo meio e com uma realidade social e política diferente – uma realidade na qual ser negro tem um significado muito maior do que a cor de pele.

1.4.2 Raça como fator de hierarquização social

Em “Ilusões de raça”, segundo capítulo do livro *Na casa de meu pai*, Kwame Anthony Appiah (2007) chama atenção para o fato de que a ideia de raça nasce como um conceito determinista biológico, que tinha como objetivo classificar e categorizar os seres humanos com base em variabilidades genéticas e características morfológicas (como a cor da pele e a textura do cabelo). No entanto, com a evolução nos estudos na área da biologia – bem como com o advento das migrações em massa, que torna quase impossível definir contornos claros entre onde uma raça termina e outra começa – estudiosos passaram a notar a falibilidade desse conceito enquanto categoria científica.

Frente a isso, Appiah (2007) afirma que a persistência de uma categoria de “raça” passa a ser entendido não mais como um fator biológico, e sim como um conceito sócio-histórico. Na visão de Nilma Lino Gomes (2005), esta categoria torna-se, então, um meio de exclusão, pautado em características fenotípicas e na construção histórica da inferioridade do negro – o que faria com que, na percepção da autora, o próprio termo “raça” fosse ilustrativo da discriminação com relação ao negro, uma vez que o situa como “outro” racializado em uma sociedade normativamente branca.

Diversos são os momentos, na obra de Adichie (2014), em que a raça aparece como fator de hierarquização e exclusão social, sendo que a percepção acerca dessas relações cresce gradativamente no entendimento de Ifemelu devido às suas vivências junto à sociedade norte-americana. Um bom exemplo disso ocorre logo que a personagem passa a trabalhar como babá na casa de Kimberly, mulher branca de classe social elevada: antes de receber alguns amigos em casa para uma festa, a patroa de Ifemelu contrata alguns trabalhadores para limpar os carpetes. Ao atender

a porta para admitir os homens, a protagonista se depara com uma atitude hostil por parte do homem que prestaria o serviço.

Ele se empertigou quando a viu. Seu rosto mostrou uma breve surpresa e depois congelou numa expressão de hostilidade.

‘Você chamou para limpar o carpete?’, perguntou, como se não se importasse, como se ela pudesse mudar de ideia, ou ele quisesse que mudasse de ideia. Ifemelu encarou o homem com uma provocação nos olhos, prologando um momento carregado de presunções: ele achava que ela era dona da casa, e não era o que tinha esperado encontrar naquela casa de pedra imponente com pilares brancos.

‘Sim’, disse Ifemelu, sentindo um cansaço súbito. ‘A sra. Turner me disse que vocês viriam.’

Foi como um passe de mágica, o desaparecimento instantâneo da hostilidade dele. O rosto do homem relaxou num sorriso. Ela também era uma empregada. O universo mais uma vez era como devia ser. (ADICHIE, 2014, p. 181)

Para Grada Kilomba (2019), a surpresa que o homem branco sente ao pensar que Ifemelu seria a dona daquela mansão pode ser explicada pelo fato de que, graças ao racismo estrutural e cotidiano, o corpo negro é constantemente lido – e, por consequência, invadido – pelo olhar do branco, que impõe sua própria interpretação sobre a imagem da pessoa negra. Assim sendo, compreendemos que o limpador de carpete lê a imagem de Ifemelu como sendo incongruente e não-pertencente àquele ambiente privilegiado e luxuoso – para aquele homem, a única possibilidade que Ifemelu teria de circular naquele espaço seria na condição de empregada.

Podemos argumentar também que, sendo a sociedade ocidental construída sobre bases patriarcais e racistas, o limpador de carpete, sendo homem e branco, se sente automaticamente desconfortável e humilhado frente à possibilidade de ocupar uma posição inferior à de uma mulher negra, uma vez que, na visão de Kilomba (2019), a mulher negra representaria “o outro do outro”, a camada mais baixa da sociedade – inferior à mulher branca e ao homem negro que, por sua vez, seriam inferiores ao homem branco. Logo, o prestador de serviço sente-se aliviado ao perceber que não precisará se sujeitar a trabalhar para Ifemelu, alguém que ele considera como estando abaixo de si mesmo. Mais tarde, a protagonista escreve sobre a experiência em seu blog, em um post intitulado “Às vezes, nos Estados Unidos, raça é classe” (ADICHIE, 2014, p.181): *“Para ele, não importava quanto dinheiro eu tinha. De acordo com sua maneira de ver as coisas, eu não me encaixava no papel de proprietária daquela mansão por causa da minha aparência.”* (ADICHIE, 2014, p.182-183, grifo da autora)

Ifemelu escreve ainda, em seu blog, um *post* com o título de “Entendendo a América para o Negro Não Americano: O tribalismo americano”, em que relata suas percepções a respeito da extrema estratificação da sociedade americana, pautada, segundo ela, em conceitos como classe (ricos e pobres); ideologia (liberais e conservadores); região (Norte e Sul e suas disputas) e raça. Chama atenção o fato de, diferentemente das outras categorias, que podem ser definidas em termos binários, a categoria de raça representar uma questão mais complexa, não envolvendo somente brancos e negros, mas diversos outros grupos que compõem a sociedade estadunidense:

Existe uma hierarquia de raça nos Estados Unidos. Os brancos estão sempre no topo, especificamente os brancos, de família anglo-saxã e protestante, conhecidos como wasps, e os negros sempre estão no nível mais baixo, enquanto o que está no meio depende da época e do lugar. [...] Quando eu estava na faculdade, tivemos um palestrante convidado e uma colega sussurrou para outra: ‘Meu Deus, que cara de judeu ele tem’, e estremeceu, estremeceu de verdade. Como se ser judeu fosse uma coisa ruim. Não entendi. Para mim, o homem era branco, não muito diferente da menina que falara aquilo. Judeu, para mim, era algo vago, bíblico. Mas aprendi rápido. Entenda, na hierarquia das raças dos Estados Unidos, os judeus são brancos, mas ficam um degrau abaixo dos brancos. (ADICHIE, 2014, p. 201-202)

Em um outro *post*, Ifemelu aborda também a questão dos hispânicos que vivem nos Estados Unidos e que, segundo ela, ocupam uma posição apenas ligeiramente superior à dos negros na hierarquia racial americana, sendo considerados geralmente como imigrantes indesejáveis e abjetos, e deixados também à margem. Ifemelu chama atenção para o fato de que, assim como os negros americanos e os africanos, os hispânicos também tendem a ser essencializados pelos brancos americanos, uma vez que a classificação como “hispânico” desconsidera questões como a origem ou a cultura de cada povo da América Latina, colocando todos em uma mesma categoria:

Hispânicos são frequentes companheiros dos negros americanos nos índices de pobreza, um pequeno passo acima deles na hierarquia racial do país. A raça inclui a mulher de pele chocolate do Peru; os povos indígenas do México; pessoas com cara de mestiças da República Dominicana; pessoas mais branquinhas de Porto Rico; e o cara louro de olhos azuis da Argentina. Você só precisa falar espanhol e não ser da Espanha e, voilà, pertence a uma raça chamada hispânico. (ADICHIE, 2014, p. 116)

Frente a esta passagem da obra, é importante ressaltar que, conforme afirma Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2003), as classificações de raça se dão de maneira diferente no Brasil e nos Estados Unidos. O autor explica que, enquanto, no Brasil, o

conceito classificatório predominante para categorização de raça é a aparência de um determinado indivíduo (questões como a cor de sua pele e os traços físicos), nos Estados Unidos, a origem daquele sujeito é também um fator determinante para o incluir em determinada categoria racial.

Por “origem”, neste quesito, o autor refere-se não apenas ao local físico do qual aquele sujeito é proveniente, mas também aos contextos sociais, econômicos, políticos e linguísticos que remontam àquele local e que, por consequência, agrupariam os sujeitos sob a mesma definição racial:

[...]quando se fala em raça, nos Estados Unidos, isso faz imediatamente sentido para as pessoas; não se pode viver nos Estados Unidos sem ter uma raça, mesmo que se tenha que inventar uma denominação - como ‘latino’ – que designa uma uniformidade cultural e biológica de outro modo inexistente, mas imprescindível para possibilitar o diálogo com pessoas que se designam ‘negras’, ‘brancas’, ‘judias’, etc. Todos os grupos étnicos viram raça nos Estados Unidos porque raça é um conceito nativo classificatório, central para a sociedade americana. (GUIMARÃES, 2003, p. 4)

Neste sentido, podemos afirmar que, na prática, dentro da sociedade brasileira, “o cara louro de olhos azuis da Argentina”, citado na obra de Adichie, ocuparia um local de privilégio no que diz respeito às relações raciais, uma vez que, no Brasil, a aparência coloca-se à frente da origem quando tratamos a respeito de raça. Na sociedade estadunidense, por outro lado, este sujeito é colocado na condição de subalterno, em decorrência da existência da classe dos “hispanicos”, que ocupam um local periférico, independentemente de sua aparência.

De acordo com Kilomba (2019), essas distinções fazem parte de uma política espacial que intenciona situar o imigrante fora da nação, tornando-o o “outro” culturalmente estranho e incompatível com o imaginário do que seja a cultura nacional. Para a autora, este ato tem a ver com o que considera uma forma moderna de racismo, que não considera apenas a cor da pele, mas também fatores como a religião (no caso dos judeus, por exemplo) e a linguagem (como os chamados “hispanicos”, assim agrupados por terem o espanhol como língua comum). Assim, a autora reitera a visão de Appiah (2007) de racismo como um conceito social e cultural, que transforma a diferença em hierarquia.

Assim sendo, Kilomba (2019) ressalta que, naquilo que chama de “racismos contemporâneos” (p.113), as diferenças se tornam irreconciliáveis, sendo que aqueles considerados diferentes (dos brancos, cristão de classe média e falantes da língua inglesa, neste caso) são considerados forasteiros (“*Ausländer*”), incompatíveis com a

nação. No caso do negro imigrante, como é o caso de Ifemelu, o racismo cultural soma-se àquele ligado à cor da pele, uma vez que a personagem é vista como alguém advinda de um país com costumes e tradições diferentes, além de ser alguém marcada pela raça.

É interessante também ressaltar que a ideia do imigrante parece causar medo ao branco americano, uma vez que Ifemelu, em seu blog, descreve que sua colega “estremeceu” quando confrontada com o palestrante judeu. Para Kilomba (2019), isso advém de uma espécie de cadeia associativa que se constrói no imaginário popular, que constantemente liga a ideia de imigrante ao conceito de “imigrante ilegal”. Se ilegais, são “desprovidos de lei”, e são, portanto, criminosos e dignos de medo. Por fim, conclui a autora, se os temo, tenho o direito de eliminá-los – o que justificaria a xenofobia e mesmo a agressão física e homicídio contra imigrantes.

Pautada na psicanálise e na Teoria dos Espelhos de Lacan, Kilomba (2019) ressaltava que todos esses processos levam à construção da imagem do imigrante como um “não-eu” absoluto, demonstrando, assim como Agier (2001), que a identidade se constrói a partir da diferença, daquilo que acolho ou não como sendo semelhante ou pertencente a mim, e aquilo que rechaço como sendo o diferente, indesejável ou abjeto. Assim sendo, percebemos também a construção da identidade como uma relação de poder, uma vez que, segundo Fanon (2008) é legado ao branco o direito de estabelecer-se como “eu” e relegar os demais ao status de “outro” – sejam eles negros, judeus ou hispânicos.

A partir de suas vivências nos Estados Unidos, Ifemelu passa a perceber a branquitude como uma questão de privilégio – e também se deparar com o fato de que, muitas vezes, a existência desse privilégio é negada pelos brancos. Sobre isso a personagem escreve em seu blog a respeito de algo que um aluno de seu namorado americano, Blaine, disse a ele:

Bom, um cara falou para o Professor Bonitão: ‘Essa história de privilégio dos brancos é besteira. Como posso ser privilegiado? Passei uma infância pobre pra cacete em West Virgínia. Sou um caipira dos Apalaches. Minha família recebe ajuda do governo’. Tudo bem. Mas o privilégio é sempre comparado a outra coisa. Agora imagine alguém como ele, alguém que seja tão pobre e fodido quanto ele, só que negro. Se ambos fossem presos por, digamos, posse de drogas, seria mais provável que o cara branco fosse mandado para um tratamento e mais provável que o cara negro fosse mandado para a cadeia. Todo o resto é igual, exceto a raça. (ADICHIE, 2014, p. 375)

Neste ponto, chamamos atenção para a afirmação de autoras como Grada Kilomba (2019) e bell hooks (2019) a respeito do caráter interseccional das opressões. Para as autoras, as opressões sociais ocorreriam em três níveis: o de classe, de raça e de gênero. Neste caso, percebemos que o aluno de Blaine, homem branco e pobre, sofre uma opressão de classe, o que lhe causa sofrimentos como passar necessidades na infância e precisar receber assistência governamental. No entanto, sendo branco, o homem jamais saberá o que é sofrer episódios de racismo, por exemplo, uma vez que recai sobre ele apenas a opressão ligada à classe.

Conforme afirma a personagem em seu blog, e sendo a raça um fator de hierarquização e distinção entre os sujeitos na sociedade ocidental, caso fosse imposta sobre o aluno de Blaine a opressão de raça, além da de classe, seria mais fácil que ele fosse considerado um criminoso e enviado para a prisão, por exemplo – uma vez que, conforme afirma Bhabha (2007), sobre o sujeito negro recai a fixidez do estereótipo de perigoso, miserável e traficante, como consequência de um discurso colonial.

Para Kilomba (2019) e hooks (2019), a mulher negra configura a camada mais baixa da sociedade justamente porque, sobre ela, recaem todas as três formas de opressão: opressão de classe, uma vez que tende a receber salários menores do que a mulher branca e o homem negro por desempenhar uma mesma função, o que lhe dificulta a mobilidade social; opressão de raça, uma vez que ela é marcada e racializada por conta da cor de sua pele e do olhar do branco; e opressão de gênero, por ser uma mulher existindo em uma sociedade patriarcal. No último capítulo deste trabalho, discutiremos a questão da condição da mulher negra na obra de Adichie (2014) com maior atenção.

No mesmo *post* de seu blog, Ifemelu relata que, além de questionar a questão do privilégio branco, o aluno de Blaine pergunta a ele “Por que a gente sempre tem de falar em raça, aliás? Não podemos simplesmente ser humanos?” (ADICHIE, 2014, p. 375) Ao que o professore replica:

‘É exatamente isso que é o privilégio dos brancos, o fato de você poder dizer isso. A raça não existe realmente para você, pois nunca foi uma barreira. Os negros não têm essa escolha. O negro que mora em Nova York não quer pensar em raça, até que tenta chamar um táxi, e não quer pensar em raça quando está dirigindo sua Mercedes dentro do limite de velocidade, até que um policial o manda parar. Por isso, o caipira dos Apalaches não tem privilégio de classe, mas tem privilégio de raça com certeza’. (ADICHIE, 2014, p. 375)

Ao discutir a construção da identidade negra no contexto da globalização, Munanga (2006) ressalta as falhas da teoria humanista, segundo a qual possuiríamos uma natureza comum a todos os seres humanos e que, portanto, seríamos depositários dos mesmos direitos. Para o autor, o problema nasce na própria definição de quem seria “ser humano” e, portanto, quem teria acesso a esses direitos. De acordo com ele, a definição histórica de “homem” perpassa a história colonial, que firma a imagem do colonizador branco como hegemônica e que a impõe sobre os povos colonizados, gerando sistemas de opressão que levam à depreciação do negro (bem como da mulher) e que o relega à subalternidade. Sendo a história da sociedade ocidental marcada pela escravidão, Munanga (2006) argumenta também que a objetificação do negro enquanto mero instrumento de trabalho retira também a humanidade da pessoa negra.

Frente a isso, percebemos que a pergunta do aluno a respeito do por que não podemos falar apenas sobre “ser humanos”, sem racializá-los, perde seu sentido quando analisamos, do ponto de vista histórico, quem é de fato tratado como sujeito de direitos e quem é reduzido à condição de subalterno e explorado. Ao afirmar para o aluno que “A raça não existe realmente para você”, Blaine chama atenção para o fato de que a branquitude não é problematizada, uma vez que se estabelece como regra, como o “normal” da sociedade ocidental, conforme já discutido anteriormente.

Na visão de Bhabha (2007), Fanon já se opunha à teoria humanista ao perguntar “O que quer o homem negro?”, reconhecendo, assim, que a vivência social e histórica do sujeito negro se diferencia da do sujeito branco e, por consequência, seus anseios e necessidades são também diferentes. A vivência do sujeito branco, sendo o “eu” absoluto, jamais perpassará pela opressão de ser considerado “outro” ou “estranho”, “abjeto”, por conta da sua cor de pele ou a textura de seu cabelo – o que, para Kilomba (2019), demonstra que é sem sentido falar a respeito de “racismo reverso”, por exemplo, uma vez que o poder de discriminar está concentrado nas mãos do branco, sendo que outros grupos sociais, estando à margem, não gozam da mesma autoridade.

Por fim, como maneira de encerrar esta seção, é necessário discutir o fato, levantado por Ifemelu em suas postagens, de que o branco tende a ignorar a raça como fator de hierarquização social, o que leva a um apagamento das experiências sofridas pelas pessoas negras. Em seu blog, a personagem escreve:

Querido Americano Não Negro, caso um Americano Negro estiver te falando sobre a experiência de ser negro, por favor, não se anime e dê exemplos de sua própria vida. Não diga: 'É igualzinho a quando eu...'. Você já sofreu. Todos no mundo já sofreram. Mas você não sofreu especificamente por ser um Negro

Americano. Não se apresse em encontrar explicações alternativas para o que aconteceu. Não diga: 'Ah, na verdade não é uma questão de raça, mas de classe. Ah, não é uma questão de raça, mas de gênero. Ah, não é uma questão de raça, é o bicho-papão'. Entenda, os Negros Americanos na verdade não querem que seja uma questão de raça. Para eles, seria melhor se merdas racistas não acontecessem. Portanto, quando dizem que algo é uma questão de raça, talvez seja porque é mesmo, não? (ADICHIE, 2014, p. 353)

Para Kilomba (2019), o ato de “não escutar” (p.122) o negro e de invisibilizar suas experiências enquanto vítimas de racismo é uma maneira de autoproteção do branco, no sentido de que negar a raça como fator de organização social é também prevenir-se de ter de reconhecer a subjetividade do negro, bem como protege o branco de precisar reconhecer as consequências de uma história colonial que o cobre de privilégios. Para a autora, de um ponto de vista psicanalítico, a negação da existência de uma categoria de raça é uma espécie de regressão, através da qual o sujeito branco procura evitar a ansiedade e a própria culpa em se reconhecer parte de uma estrutura social racista, bem como alguém que goza de benefícios por conta desta hierarquização. Da mesma forma, a tentativa do branco de equiparar as próprias experiências de vida às experiências de uma pessoa negra que sofre racismo é, na visão da autora, uma forma que este sujeito encontra de se colocar novamente no centro da questão, na posição de alguém que necessita de atenção, relegando, mais uma vez, o negro a uma posição secundária e restaurando, portanto, a configuração de poder que julga “normal”.

É neste sentido do “não escutar” que Kilomba (2019) reitera o posicionamento de Spivak (2010) a respeito da impossibilidade do subalterno (ou, mais especificamente, da subalterna) de falar: para Kilomba (2019), o ato de “falar” só pode ser realizado na existência de um ouvinte. No quadro descrito por Ifemelu em seu blog, o negro, subalterno, realiza o ato físico de falar a respeito das próprias experiências, porém, não encontra um interlocutor disposto a de fato ouvi-lo e atribuir significado àquilo que lhe é dito. Logo, neste sentido, o negro segue silenciado, uma vez que sua mensagem não é transmitida, o que contribui para a manutenção das hierarquias sociais analisadas ao longo desta seção.

1.5 A VISÃO OCIDENTAL DA ÁFRICA

Chama atenção, na obra de Adichie (2014), o desconhecimento e a visão estereotipada que os personagens ocidentais professam com relação ao continente africano, no tocante a aspectos históricos, geográficos e políticos. Ao longo desta seção, ilustraremos, através da análise de excertos do romance *Americanah*, a maneira como se propaga, no ocidente, a percepção da África como um grande conglomerado homogêneo, marcado pela miséria, pela doença e pelo tribalismo – estereótipos esses que ignoram a diversidade cultural, linguística e o alcance da globalização e da urbanização nos países do continente.

Em “An Image of Africa”, o escritor nigeriano Chinua Achebe (1977) afirma que habita, no imaginário ocidental, a visão da África como um local “exótico”, cujos povos seriam atrasados, supersticiosos e cujas culturas seriam irreconciliáveis com os costumes e valores considerados “normais” para o branco estadunidense. Para o autor, na visão do colonizador, parece impossível que haja uma produção artística africana, bem como ignora-se a existência até mesmo de uma história dos povos africanos anterior à chegada dos europeus. Achebe (1977) relata, por exemplo, ter recebido uma carta de um leitor americano que se declara “feliz por aprender sobre os costumes e superstições de uma tribo africana” (ACHEBE, 1977, p.) após ter lido o romance *O Mundo Se Despedaça*, como se o modo de vida pré-colonização retratado por Achebe persistisse como a regra para todo o continente ainda na atualidade.

Em diversos momentos da obra de Adichie (2014), podemos perceber a maneira como os discursos proferidos pelos brancos estadunidenses retratam a África como o “outro” do Ocidente, colocando todo o continente e seus povos na posição de incompreensíveis, estranhos ou abjetos. Um exemplo disso é a fala proferida por Kimberly, patroa de Ifemelu, logo que conhece a protagonista e descobre que ela é nigeriana:

‘Olá, sou Ifemelu.’

‘Que nome lindo’, disse Kimberly. ‘Significa alguma coisa? Amo nomes multiculturais porque eles têm significados maravilhosos, de culturas maravilhosas e ricas.’ Kimberly estava dando o sorriso benevolente das pessoas que pensam que ‘cultura’ é uma propriedade estranha e pitoresca de pessoas pitorescas, uma palavra que sempre tinha de ser acompanhada do adjetivo ‘rica’. Ela jamais acharia que a Noruega tinha uma ‘cultura rica’. (ADICHIE, 2014, p. 160)

Ainda na visão de Achebe (1977), a referência à cultura africana como “rica” e a maneira condescendente com que esta caracterização é feita advém do hábito do colonizador de considerar a África como uma espécie de “espelho invertido” (*foil*) do Ocidente. Nesta lógica, para o autor, se o Ocidente representa tudo aquilo que é racional modernizado e moralmente aceitável, a África seria passional, atrasada, hermética e lasciva. Frente a isso, conforme percebe Ifemelu, está implícita na fala de Kimberly a ideia de estranhamento e incompreensão com relação à cultura do país de origem da protagonista.

Cabe também trazer para esta análise o conceito de Orientalismo, cunhado por Said (1990), segundo o qual a representação da África e do Oriente Médio seria resultante de uma construção ocidental, uma vez que o homem branco insiste em fetichizar esses locais e representá-los como misteriosos, exóticos, incompreensíveis e intocados pela modernização – representações essas largamente reforçadas pela produção literária e cinematográfica ocidentais, por exemplo.

Além disso, chama atenção o fato de que, na maioria das vezes em que algum personagem branco ocidental decide falar a respeito da África com Ifemelu, o ponto de partida da conversa é quase que invariavelmente algo ligado à miséria em algum país do continente. Isso ocorre com frequência quando sua interlocutora é Laura, mulher branca de classe alta e irmã de sua patroa, Kimberly:

Laura havia trazido uma revista.

‘Olhe isso, Ifemelu. Não é na Nigéria, mas é perto. Sei que as celebridades podem ser superficiais, mas ela parece estar fazendo um trabalho legal.’

Ifemelu e Kimberly olharam juntas a página: uma mulher branca e magra, sorrindo para a câmera, segurando um bebê africano de pele escura nos braços e, ao seu redor, criancinhas africanas de pele escura espalhadas como um tapete. Kimberly emitiu um som, um hummm, como se não soubesse o que sentir.

‘E, além do mais, ela é linda’, disse Laura.

‘É mesmo’, disse Ifemelu. ‘E é tão magra quanto as crianças, mas sua magreza é por escolha, e a delas, não.’

Laura explodiu numa risada. ‘Você é tão engraçada! Como é atrevida!’ (ADICHIE, 2014, p. 177-178)

Com relação a essa citação, podemos argumentar, primeiramente, que o fato de Laura afirmar que aquela cena “Não é na Nigéria, mas é perto.”, e ainda assim trazê-la à atenção de Ifemelu, reforça a visão de Hall (2003) de que, na visão do branco ocidental, a África seria um grande bloco homogêneo, sem fronteiras definidas

e sem diferenças entre os povos que a habitam. Para Laura, não parece ser relevante observar que Ifemelu é nigeriana, uma vez que a denominação mais genérica de “africana” parece recair sobre a protagonista a partir da sugestão de Laura de que fatos ocorridos em qualquer parte lhe dizem respeito e poderão lhe interessar.

De acordo com Hall (2003), esta imagem da África como algo homogêneo tem início com a colonização europeia na região, uma vez que o colonizador interpreta o continente como um mero bloco de terra a ser repartido entre aqueles a quem possa interessar explorá-lo (conforme feito durante a Conferência de Berlim), desrespeitando por completo as fronteiras traçadas pelos povos nativos e verdadeiros donos daquele território. Além disso, para o autor, a exploração dos nativos como mercadorias através do Tráfico Negreiro contribuiu também para a supressão dos traços de subjetividade que diferenciariam os grupos de pessoas entre si, com suas tradições, linguagens e culturas particulares. Frente a isso, Hall (2003) afirma que a visão da África que hoje habita o imaginário popular é uma construção ocidental, de bases coloniais, sendo que o estigma da miséria, da doença, da fome e da violência é resultado direto da ação exploratória do colonizador europeu sobre o continente, conforme retrata Chinua Achebe em seu romance *O Mundo Se Despedaça* (1958).

Em um segundo momento, com base no artigo “Allegories of Empire”, de Jenny Sharpe (2006), podemos argumentar que a imagem da bela mulher branca, realizando um trabalho de caridade no continente africano, ocupando o centro da imagem e cercada de crianças negras a seus pés, é também uma herança do imperialismo. Sharpe (2006) argumenta que a imagem que perdura até hoje do branco como “salvador” dos povos oprimidos da África e demais territórios colonizados remonta à imagem do europeu colonizador como aquele que traria a moral cristã, o desenvolvimento e a liberdade para os povos nativos, supostamente livrando os subalternos do que acreditavam ser o atraso e a barbárie – o que, na realidade, não passava de uma justificativa para viabilizar a invasão e exploração de terras alheias.

Por fim, outro ponto problemático desta interação entre Ifemelu e Laura, segundo Kilomba (2019), é o fato de Laura rir diante da argumentação de Ifemelu sobre a imagem que lhe está sendo apresentada, afirmando que a magreza da mulher na foto é uma escolha e a das crianças, não. Para a autora, o riso funciona como um mecanismo de silenciamento com relação ao posicionamento da pessoa negra e imigrante: através do riso e do uso da palavra “atrevida”, Laura desvaloriza a fala da protagonista, deixando claro que é uma ousadia da parte dela discordar de algo que

a patroa fale, rompendo com o seu lugar de silenciamento, à margem, e, conseqüentemente, desrespeitando as hierarquias pré-estabelecidas. Sendo assim, o riso de Laura confirma, uma vez mais, o posicionamento de Spivak (2010) e Kilomba (2019) de que o subalterno não pode falar porque não encontra um interlocutor disposto a ouvi-lo.

Um dos momentos mais marcantes da obra, e que ilustra com maior precisão o complexo do branco ocidental enquanto salvador dos povos oprimidos, bem como a visão da África enquanto reduto de miséria e pobreza, ocorre em uma festa na casa de Kimberly, à qual Ifemelu comparece para tomar contas das crianças da família. Os convidados, todos brancos e de classe social elevada, ao descobrirem que a protagonista é da Nigéria, começam a elencar os trabalhos de caridade que já realizaram nos mais variados países da África – sem jamais citar diretamente a Nigéria, o que mais uma vez comprova que, para eles, a África é “uma coisa só”:

Um casal falou de seu safári na Tanzânia. ‘Nosso guia era maravilhoso e agora estamos pagando os estudos da filha mais velha dele.’ Duas mulheres falaram de suas doações a uma instituição de caridade maravilhosa do Malawi que furava poços, a um orfanato maravilhoso em Botsuana, a uma cooperativa de microfinanciamento no Quênia. [...]

Uma mulher franzina com um paletó cor-de-rosa de corte severo disse: ‘Sou presidente do conselho de uma instituição de caridade que atua em Gana. Trabalhamos com mulheres do campo. Estamos sempre interessados em contratar funcionários africanos, não queremos ser aquela ONG que não usa a mão de obra local. Por isso, se você estiver procurando um emprego para quando se formar e quiser voltar para a África para trabalhar, me ligue’. (ADICHIE, 2014, p. 185)

Chama atenção como, para essas pessoas, a ideia do que é a África parece resumir-se a paisagem bucólicas e safáris, além de um reduto ao qual destinar doações e, de certa forma, expiar uma espécie de culpa – afinal, conforme indica Kilomba (2019), embora os brancos atuais não sejam diretamente responsáveis pelo Imperialismo e pela escravidão, seguem gozando de privilégios e benefícios ligados à exploração da mão-de-obra negra e da destruição da história e cultura desses povos. Assim, para os convidados da festa de Kimberly, seu trabalho de caridade no continente africano parece funcionar como uma compensação pelo privilégio branco advindo do colonialismo.

Além disso, a caridade da mulher de terno rosa dirige-se diretamente a Ifemelu, desconsiderando, aparentemente, a possibilidade de que, sendo uma estudante universitária, a personagem possa conseguir trabalho por seus próprios meios, sem

depender do auxílio de uma mulher branca. Somando-se a isso, a percepção da África como conglomerado homogêneo escancara-se na fala da mulher quando afirma que pode conseguir para Ifemelu um trabalho em sua instituição em Gana quando a personagem quiser “voltar para a África”, sendo que a protagonista é da Nigéria e, portanto, não poderia “voltar” para Gana, porque nunca esteve lá. Frente a isso, Ifemelu experiencia sentimentos de aparente inferioridade e constrangimento:

‘Obrigada.’ Ifemelu sentiu um desejo súbito e desesperado de ser do país onde as pessoas davam dinheiro, e não do país onde elas recebiam, ser um daqueles que tinham posses e que, portanto, podiam ser iluminados pela graça de ter doado, estar entre aqueles que tinham dinheiro para gastar em piedade e empatia copiosas. (ADICHIE, 2014, p. 185)

É interessante observar que, conforme afirma Munanga (2006), certas opressões e estereótipos são tão legitimados socialmente que acabam afetando até mesmo a autopercepção dos grupos subalternos. Um exemplo disso, com relação à estigmatização da África, pode ser percebido na fala de uma das cabeleireiras que trançam o cabelo de Ifemelu antes de seu retorno para a Nigéria. Ao perguntar onde a irmã da trançadeira senegalesa mora, recebe a resposta de que é “Na África.” (ADICHIE, 2014, p. 22) Ao questionar por que a mulher diz simplesmente “África” em vez de especificar o país, a cabeleireira responde: “‘Você não conhece os Estados Unidos. Você fala em Senegal para os americanos e eles dizem ‘Onde fica isso?’. Minha amiga de Burkina Fasso, eles perguntam para ela ‘Seu país é na América Latina?’.” (ADICHIE, 2014, p. 22-23) Isto demonstra que, frente à segregação e ao desconhecimento acerca da geopolítica do continente africano, o próprio imigrante acaba introjetando a ideia de que não vale a pena distinguir seus países e suas particularidades políticas e culturais, uma vez que sabem, de antemão, que não serão ouvidos.

Além disso, parece haver uma surpresa, por parte dos brancos americanos, ao encontrar imigrantes africanos com uma boa educação e ocupando posições sociais de privilégio, como ocorre quando Laura conhece um médico nigeriano, que atende sua filha em um consultório. Sobre isso, ela relata a Ifemelu:

Eu li na internet que os nigerianos são o grupo de imigrantes que têm o mais alto nível de educação neste país. É claro que isso não se refere aos milhões que vivem com menos de um dólar por dia no seu país, mas quando conheci esse médico, pensei nesse artigo, em você e em outros africanos privilegiados que estão aqui neste país. (ADICHIE, 2014, p. 183)

Primeiramente, parece haver, na fala de Laura, a crença arraigada de que a única possibilidade de um nigeriano receber uma boa educação e ter uma vida confortável é deixar o próprio país e mudar-se para os Estados Unidos – uma vez que, sobre a Nigéria, recai o estereótipo de miséria, explícito na afirmação de que, lá, as pessoas não poderiam ser bem educadas porque há “milhões que vivem com menos de um dólar por dia”. Além disso, ao classificar Ifemelu e outros nigerianos que vivem nos Estados Unidos como “privilegiados”, Laura demonstra seu desconhecimento com relação à situação precária vivenciadas pelos imigrantes no país, conforme discutido anteriormente neste trabalho.

1.5.1 A formação de comunidades diaspóricas

De acordo com Hall (2003), é comum que, em situações de diáspora, as “minorias étnicas” (p.65) formem comunidades culturais, com a intenção de manter costumes e tradições e, por conseguinte, seguir em contato com sua identidade nacional de origem, mantendo um elo com aquilo que reconheciam como o “eu” antes da migração. Além disso, a formação dessas comunidades parece ser, conforme vemos em Americanah, uma forma de manter contato com indivíduos cujas experiências são similares com relação aos conflitos e reformulações identitárias comuns às situações diaspóricas, bem como uma forma de apoio ao confrontar o racismo, a xenofobia e os estereótipos.

Para Ifemelu, a possibilidade de frequentar uma dessas comunidades surge quando Wambui, uma queniana colega da protagonista na universidade, a convida para participar das reuniões da Associação de Estudantes Africanos, grupo organizado por universitários imigrantes:

As reuniões aconteciam no porão do Wharton Hall, um cômodo sem janelas com luzes fortes onde havia pratos de papel, caixas de pizza e garrafas de refrigerante empilhadas numa mesa de metal e cadeiras dobráveis organizadas num semicírculo bagunçado. Nigerianos, ugandenses, quenianos, ganeses, sul-africanos, tanzanianos, zimbabuanos, um congolês e um guineano ficavam ali comendo, conversando, incentivando uns aos outros, e seus sotaques diferentes formavam redes de sons consoladores. Eles contavam, brincando, o que os americanos lhes falavam: Você fala inglês tão bem. Tem muita aids no seu país? É tão triste que as pessoas vivam com menos de um dólar por dia na África. E eles próprios caçoavam da África, trocando histórias de absurdos, de tolice, e sentiam-se seguros para caçoar, porque era algo que nascia de uma saudade, de um desejo desesperado de ver aquele lugar de novo. Ali, Ifemelu tinha uma leve

sensação acalentadora de renovação. Ali, ela não precisava se explicar. (ADICHIE, 2014, p. 152)

Hall (2003) chama atenção para o fato de que os membros dessas comunidades diaspóricas provêm de culturas diversas, que poderiam diferenciá-los radicalmente entre si se estivessem em sua zona de conforto, em seus países de origem (como as distinções culturais, políticas e linguísticas entre os países africanos dos quais provêm os membros da associação). No entanto, compartilhando a condição de imigrantes em um país como os Estados Unidos, esses indivíduos se agrupam em torno da identidade africana por sofrerem opressões e preconceitos semelhantes – como as perguntas acerca da pobreza e das doenças em seu país de origem. Desta forma, Ifemelu parece sentir que a Associação de Estudantes Africanos, enquanto comunidade ou grupo cultural, proporciona uma acolhida a seus membros, bem como uma ligação com aquilo que reconhecem como “lar”.

Na visão da pesquisadora Kassandra Muniz (2010), a formação dessa comunidade diaspórica pode ser compreendida como uma “identificação estratégica” (p.101), uma vez que, ainda que sejam provenientes de países diferentes, os alunos da Associação se reúnem em torno da identidade africana como um gesto político, de reivindicação e oposição às formas de segregação diariamente impostas a eles pela sociedade estadunidense, que os coloca à margem, na posição de “outros”, abjetos e diferentes. Logo, esta identificação constitui “uma estratégia de luta, de auto-afirmação, de ressaltar a diferença para produzir visibilidade e, a partir disto, agência política.” (MUNIZ, 2010, p. 108)

Como forma de concluir este capítulo, chamamos atenção para a afirmação de Homi Bhabha (2007) de que a construção de estereótipos é um meio que o discurso colonial encontra de fixar povos e indivíduos numa posição de inferioridade, almejando manter a própria soberania. Para o autor, o estereótipo é “[...] uma forma de discurso crucial para a ligação de uma série de diferenças e discriminações que embasam as práticas discursivas e políticas da hierarquização racial e cultural.” (BHABHA, 2007, p. 107) Sendo assim, constitui uma forma de discurso que, por se repetir ao longo da história, adquire status de verdade, gerando a discriminação e o repúdio à diferença, o que dificulta o combate ao racismo, à xenofobia e ao sexismo.

Com base nesse conceito, ressaltamos, conforme Tomás Antônio Bonnici (2012), a importância da literatura pós-colonial, como a produzida por Chimamanda Ngozi Adichie, no processo de desconstrução desses estereótipos, no combate à

discriminação e na reescrita da história dos povos colonizados sob um novo ponto de vista. Conforme afirma a própria Adichie (2009), a literatura contemporânea, produzida por escritores não-brancos e não-ocidentais, traz em seu cerne a possibilidade de romper com a “história única” que a produção cultural europeia vem construindo a respeito dos povos explorados desde o Imperialismo.

1.6 DIKE COMO REPRESENTAÇÃO DOS DISTÚRBIOS IDENTITÁRIOS DO SUJEITO NEGRO E IMIGRADO

O personagem Dike, filho de Tia Uju e primo de Ifemelu, assume um papel de grande importância na construção narrativa no que diz respeito à relação entre o racismo e questões ligadas à saúde mental. Em face das teorias de autores como Bhabha (2007), Fanon (2008), Hall (2003) e Kilomba (2019), percebemos que a trajetória do menino, que culmina em uma tentativa de suicídio, representa os percalços enfrentados por inúmeros sujeitos diaspóricos frente à falta de representatividade, de conexão com a própria história e à sensação de não-pertencimento. Ao longo desta seção, analisaremos alguns aspectos que julgamos importantes acerca das experiências de Dike enquanto um menino imigrante, negro e nigeriano vivendo nos Estados Unidos.

Inicialmente, para compreender os conflitos vivenciados pelo personagem, é importante atentar para o fato de que, de acordo com Hall (2003), é essencial, mesmo para as gerações mais jovens de imigrantes, como é o caso de Dike, manter-se em contato com sua cultura de origem, através de aspectos como a língua, as artes e a culinária, gerando assim uma “identificação associativa” (p.26) e a preservação de uma identidade cultural partilhada pelo indivíduo com sua comunidade. O autor explica, ainda, que é importante manter este elo com o local de origem, uma vez que é esta ligação que faz com que o imigrante crie uma sensação de pertencimento a determinado grupo, tornando a experiência diaspórica mais suportável.

Partindo desses pontos discutidos por Hall (2003), destaca-se o fato de que, na obra de Adichie (2014), Dike parece crescer completamente alheio a essas formas de conexão com a Nigéria, país do qual emigrou quando tinha apenas um ano de idade, passando a residir nos Estados Unidos. Nota-se, por exemplo, que o menino desconhece até mesmo os pontos mais simples da cultura de seu país de origem,

como o costume de comer bananas com amendoim, que aprende quando Ifemelu passa a morar com ele e Uju:

Um dia, Dike disse: ‘Por que você está fazendo isso? Comendo uma banana com amendoim?’.
 ‘É assim que a gente come na Nigéria. Quer experimentar?’
 ‘Não’, disse ele com firmeza. ‘Acho que não gosto da Nigéria, prima.’
 (ADICHE, 2014, p. 124)

Na afirmação de Dike de que talvez não goste da Nigéria, podemos perceber no menino, ainda uma criança pequena na época, uma dificuldade em criar um afeto com relação à sua terra natal, considerando que, devido ao seu desconhecimento, os hábitos trazidos do país por Ifemelu lhe parecem estranhos e pouco agradáveis. Soma-se a isso o fato de a mãe, Uju, citar seu país de origem constantemente com uma conotação negativa, repetindo ao filho que “Vou mandar você de volta para a Nigéria se fizer isso de novo!” (p. 187), como uma forma de ameaça sempre que Dike fazia algo que a desagradava, o que dificilmente contribuiria para construir uma identificação positiva em Dike a respeito de sua origem africana.

Além disso, conforme discutiremos mais cuidadosamente no segundo capítulo deste trabalho, Uju impede também que o filho aprenda a língua igbo, em uma tentativa de criá-lo da forma mais “americanizada” possível, provavelmente tendo em vista evitar que o menino sofresse os mesmos preconceitos enfrentados pela mãe por ser uma imigrante, considerada “diferente”.

Levando em conta as teorias de Hall (2003), podemos argumentar que, embora Dike se torne, inevitavelmente, um sujeito culturalmente híbrido devido à sua condição de sujeito imigrado, diaspórico, seria de grande relevância para a autocompreensão e para a elaboração da identidade do personagem entender-se enquanto negro, imigrante e nigeriano, tendo assim a possibilidade de interpretar e elaborar o significado dessas multiplicidades, apropriando-se desses termos e os ressignificando com relação a si e ao seu entorno. O autor explica que encontrar-se impedido de realizar esses processos representa uma lacuna, uma ruptura com a própria história. Essa ocorrência é perceptível em Dike e em outros personagens do romance que estão na mesma situação, tornando difícil o processo de autoconhecimento e de formação de uma identidade positiva para os personagens em questão.

Além de enfrentar dificuldades com relação ao reconhecimento de sua identidade enquanto imigrante e nigeriano, Dike sofre também com conflitos relativos

à sua identidade racial e ao reconhecimento de si como pessoa negra. Inicialmente, é de grande importância ressaltar que é algo comum que a mãe, Uju, repita para o filho que ele não é negro, conforme indica Ifemelu em uma discussão com a tia: “Lembra quando Dike estava te contando algo e disse ‘nós, negros’ e você disse ‘não somos negros’?” (ADICHIE, 2014, p. 410)

Kilomba (2019) chama esse processo de recusa da negritude de “invisibilização do visível” (p. 145), uma fantasia através da qual a sociedade procura mascarar o racismo estrutural, fingindo que a cor da pele não é algo relevante para a forma como as relações humanas se constroem. Isto pode ser demonstrado através da afirmação de Uju de que diz ao filho que ele não é negro por não querer que ele “[...] pensasse que tudo acontece por ele ser negro.” (ADICHIE, 2014, p. 410) Esta colocação de Uju parece ser uma forma de procurar reduzir – ainda que de maneira utópica, imaginária – o impacto do racismo sobre a vida de Dike, recusando-se a aceitar a possibilidade de que as discriminações sofridas pelo filho sejam decorrentes da cor de sua pele.

Além disso, Kilomba (2019) afirma que a recusa em ser negro advém de uma impressão, arraigada à sociedade ocidental – e provavelmente assimilada por Uju através de suas vivências nos Estados Unidos – de que ser negro implica necessariamente em uma coisa ruim, ou da ideia de que afirmar que alguém é negro seria uma forma de ofensa. Assim, ao dizer ao filho que ele não é negro, Uju cria um mecanismo que busca evitar que as imagens violentas e invasivas forjadas contra o negro em uma sociedade normativamente branca recaiam sobre Dike.

A autora alerta também para o risco, no que tange à autoidentificação e às formações identitárias do sujeito, de apagar a negritude de uma pessoa negra. Kilomba (2019) afirma que, quando algo assim ocorre, forma-se uma “situação alienante” (p. 151) em que, diante do tratamento da negritude como algo negativo, o sujeito é ensinado a temer e odiar aquilo que ele mesmo é. Além disso, na visão da pesquisadora, quando defrontado com a recusa da negritude, a pessoa se sente forçada a criar uma identificação com aquilo que ela não é – ou seja, branca – o que a leva a desenvolver os já mencionados distúrbios identitários.

Em conformidade com a teoria de Kilomba (2019), é interessante ressaltar que, em dado momento, ao confrontar a tia com relação à negação do fato de que Dike é negro, Ifemelu diz a ela que “Você disse o que ele não é, mas não disse o que é.” (ADICHIE, 2014, p. 410), deixando claro o fato de que Dike, ainda adolescente, poderia sentir-se confuso e inseguro ao ver a própria mãe negando algo tão evidente

quanto a sua cor de pele – e, conseqüentemente, os efeitos disso nas suas vivências cotidianas.

Para Fanon (2008), esses empecilhos que a sociedade causa para que o negro identifique-se com outras figuras negras positivas advêm de uma falta de representatividade, que obriga o negro a buscar identificar-se com elementos de referência brancos, reiterando a impossibilidade do negro de existir com relação a si mesmo, desvencilhando-se do olhar do branco. Kilomba (2019) aponta, por sua vez, que a recusa da negritude ajuda a firmar a branquitude como norma, uma vez que esta torna-se a única referência possível com a qual criar uma relação.

O que parece contribuir ainda mais para a confusão de Dike acerca de sua autoidentificação é o fato de que, embora ouça a mãe lhe dizer que não é negro, seja tratado de maneira diferente pelos seus colegas e professores nas escolas majoritariamente brancas que frequenta ao longo do ensino fundamental e médio. Um exemplo disso é o momento em que o menino relata para Ifemelu a forma como, em uma colônia de férias, a guia do grupo oferece protetor solar às crianças brancas, mas não a ele:

‘A guia do meu grupo, Haley, deu filtro solar para todo mundo passar, mas não quis dar para mim. Disse que eu não precisava.’
 Ifemelu olhou para o rosto dele, que estava quase sem expressão, impávido a ponto de parecer assustador. Não soube o que dizer.
 ‘Ela achou que, como você tem a pele negra, não precisa de filtro solar. Mas precisa. Muita gente não sabe que pessoas negras também precisam de filtro solar. Não se preocupe, vou te dar um.’ Ifemelu estava falando depressa demais, sem saber se aquilo era a coisa certa a dizer, ou o que seria a coisa certa a dizer, e preocupada porque o incidente o chateara tanto que ficara aparente em seu rosto.
 ‘Não tem problema’, disse Dike. ‘Foi meio engraçado. Meu amigo Danny riu.’
 ‘Por que seu amigo achou que foi engraçado?’
 ‘Porque foi!’
 ‘Você queria que ela tivesse dado o filtro para você também, não é?’
 ‘Acho que sim’, respondeu ele, dando de ombros. ‘Só quero ser normal.’
 (ADICHIE, 2014, p. 200-201, grifo nosso)

Primeiramente, na citação, percebemos o despreparo da guia Haley, em lidar com a presença de uma criança negra em um espaço no qual circulam, majoritariamente, crianças brancas, falhando em fazê-la sentir-se inclusa naquele grupo. Percebe-se, assim, na atitude de Dike ao relatar o ocorrido a Ifemelu, os sentimentos de exclusão e inferioridade que o acometem por conta da atitude da guia. Além disso, conforme destacamos nesse trecho, o desejo de Dike de ser “normal”

denota a baixa autoestima que a sociedade imputa à pessoa negra ao colocá-la, conforme indica Kilomba (2019), no local da outridade, como aquele que é estranho e externo ao grupo. A própria expressão “quero ser normal” indica que, na visão do menino, a branquitude já se constrói como norma: ser “normal”, encaixar-se, é ser como as crianças brancas. Sendo assim, o branco se estabelece como uma norma a ser seguida.

Outro trecho que ilustra a diferença no tratamento dado a Dike pelas pessoas de sua convivência ocorre quando o personagem, agora um adolescente, conta a Ifemelu que é comum que seus amigos brancos o associem ao uso de drogas, por exemplo, ou que a pastora da igreja o cumprimente de forma diversa dos outros meninos (brancos) da congregação:

Mais tarde, Dike contou que seus amigos sempre falavam ‘Ei, Dike, você tem um bagulho?’ e achavam aquilo engraçado. Contou da pastora da igreja, uma mulher branca, que tinha dito oi para todos os outros meninos, mas, ao chegar nele, dissera: ‘E aí, mano?’. ‘Eu me sinto como se tivesse legumes no lugar das orelhas, imensos brócolis saindo da cabeça’, disse ele. (ADICHIE, 2014, p. 378)

Com relação às supostas “piadas” feita pelos colegas de Dike, podemos evocar a teoria das cadeias associativas de Kilomba (2019), segundo a qual o racismo manifesta-se, na esfera discursiva, através da conexão entre a imagem do negro e características negativas, em um processo construído historicamente desde o período colonial. Assim sendo, notamos que há, no imaginário dos amigos de Dike, uma cadeia associativa que liga a imagem do jovem negro ao consumo e ao tráfico de drogas, conforme denota a pergunta “[...] você tem um bagulho?” (ADICHIE, 2014, p. 378) – o que, podemos argumentar, é uma imagem socialmente construída, especialmente na esfera fílmica, televisiva e jornalística. Percebemos também, através do cumprimento da pastora, uma possível tentativa de criar uma conexão com Dike através do uso das gírias – tentativa essa que, além de falha, revela seu racismo ao interpretar o negro como pertencente a outra esfera linguística que não a sua – e, portanto, como alguém inerentemente diferente de si mesma e dos meninos brancos de sua congregação.

Em adição, podemos argumentar que a afirmação de Dike de que se sente “[...] como se tivesse legumes no lugar das orelhas, imensos brócolis saindo da cabeça” reforça a sensação de estranheza e exclusão causada pelo tratamento diferente que recebe em comparação com seus colegas brancos, como se essa diferenciação

deixasse claro para o personagem o fato de que ele jamais poderia pertencer plenamente àquele grupo. Logo, nota-se que o sentimento de inadequação acompanha Dike pela maior parte de sua vida, devido à falta de figuras negras positivas em seu meio social com as quais se relacionar.

O que parece agravar ainda mais a situação de Dike é o fato de que, ao longo de sua vida escolar, recaem sobre ele os estereótipos, descritos por autores como Bhabha (2007) e Fanon (2008), da masculinidade negra como algo a ser temido, uma vez que, para os autores, a sociedade ocidental branca forja a imagem do homem negro como alguém violento, instintivo ou até mesmo animalesco, conforme afirma Fanon (2008). Isto pode ser comprovado através do trecho em que Tia Uju relata a Ifemelu a maneira como, ainda na infância, Dike é acusado por sua professora de ser agressivo com as outras crianças:

‘A professora de Dike disse que ele é agressivo’, contou a Ifemelu certo dia, depois de ser chamada para conversar com o diretor. ‘Agressivo, imagine. Ela quer que ele faça o que chamam de educação especial, onde vai ser obrigado a fazer as aulas sozinho com alguém acostumado a lidar com crianças com problemas. Falei para a mulher que não é o meu filho, mas o pai dela que é agressivo. Olhe só para ele, só por ter a aparência diferente, quando faz o que os outros meninos fazem, dizem que é agressão.’ (ADICHIE, 2014, p. 187)

Frantz Fanon (2008) relata, a respeito de sua experiência como homem negro, que “De um homem, exige-se uma conduta de homem; de mim, uma conduta de homem negro – ou pelo menos uma conduta de preto. Eu acenava para o mundo e o mundo amputava meu entusiasmo. Exigiam que eu me confinasse, que encolhesse.” (FANON, 2008, p. 107) Desta maneira, percebemos que o autor, assim como Dike, não poderia se comportar da mesma maneira que as pessoas brancas em torno de si, uma vez que apenas a conduta dele seria vista como inapropriada ou agressiva, atrelada à cor da sua pele.

Quando define o branco simplesmente como “homem”, sem designar sua cor, Fanon (2008) reitera o fato de que, na sociedade ocidental, a branquitude é absoluta, normativa – logo, a imagem pré-estabelecida de ser humano e cidadão remonta à figura do homem branco. Para o autor, esse “cidadão absoluto” gozaria de uma liberdade de comportamento mais ampla do que o homem negro: é permitido ao branco, por exemplo, exaltar-se frente a determinada situação sem que seja rotulado como raivoso, perigoso ou agressivo – rótulos esse que, segundo Fanon (2008), recairiam sobre o homem negro caso tivesse um comportamento semelhante nas

mesmas circunstâncias. Assim, conforme afirma ele, é esperado do negro um comportamento complacente, retraído e encolhido, aceitando sem revolta aquilo que a sociedade lhe impõe.

Da mesma forma, a Dike, um menino negro, não são permitidos os mesmos comportamentos que são aceitos para os meninos brancos. Suas ações, embora semelhantes às dos colegas, são interpretadas de maneira diferente pela professora e pelo diretor da escola, sendo passíveis de punição. Ainda conforme Fanon (2008), podemos entender a intenção da escola de isolar Dike em uma turma de educação especial, após designá-lo como uma “criança com problemas”, como uma forma de privar a pessoa negra do convívio social e mantê-la sempre afastada e marginalizada.

Em outro trecho marcante, o personagem é acusado, sem qualquer prova, de invadir a rede de computadores de sua escola:

O diretor me ligou na segunda para me contar que Dike tinha invadido a rede de computadores da escola no sábado. Um menino que passou o sábado inteiro comigo. Fomos a Hartford visitar Ozavisa. Passamos o dia todo lá e o menino não chegou nem perto de um computador. Quando perguntei por que achavam que tinha sido ele, disseram que tinham informações sobre o caso. Imagine, o homem acorda e culpa meu filho. O menino nem é bom com computadores. (ADICHIE, 2014, p. 378)

Frente a essas acusações, Dike relata a Ifemelu que compreende que ser apontado como culpado pela invasão da rede de computadores advém do fato de ser o único negro em sua escola, sendo automaticamente tratado como o único capaz de cometer um ato criminoso contra aquela instituição – já que ele é visto como aquele que “não pertence” àquele meio social e, portanto, poderia representar um risco para o bem estar e equilíbrio do ambiente. Demonstrando compreender bem a forma como o racismo tem influência sobre sua vida, o personagem comenta, a respeito da acusação, que “Você tem que culpar o negro primeiro.” (ADICHIE, 2014, p. 378)

Ao longo do romance, Dike dá sinais de enfrentar conflitos com relação à própria identidade, especialmente crescendo em vizinhanças majoritariamente brancas e frequentando escolas em que, na maior parte das vezes, era o único aluno negro. Um exemplo disso é a redação que o personagem escreve, questionando aspectos como a dificuldade em entender a si mesmo enquanto sujeito negro e imigrante:

Tia Uju fez uma pausa. ‘Você já leu a redação que seu primo escreveu?’

‘Já.’

‘Como ele pode dizer que não sabe o que é? Desde quando é cheio de conflitos desse jeito? E falar até que o nome dele é difícil?’

‘Você devia conversar com ele, tia. Ele se sente assim, pronto.’

‘Acho que Dike escreveu isso porque é o tipo de coisa que ensinam para as crianças aqui. Todo mundo é cheio de conflitos, identidade disso, identidade daquilo. Alguém comete um assassinato e diz que foi porque sua mãe não o abraçava quando tinha três anos. Ou fazem algo perverso e dizem que é por causa de uma doença que têm.’ (ADICHIE, 2014, p. 236)

Neste trecho, em que temos, através de Tia Uju, a informação de que Dike afirma não saber “o que é”, podemos perceber com clareza a problemática dos conflitos identitários enfrentados pelo personagem: reconhecer-se como nigeriano ou como americano? O que seu nome diz a respeito de suas origens? Seu nome é complicado com relação a que/quem? Como interpretar o fato de ser tratado de maneira diferente dos demais devido à cor de sua pele enquanto que, ao mesmo tempo, ouve sua mãe lhe dizer que não é negro?

Relembramos, neste ponto, que, para Hall (2003), os processos de hibridização cultural e as reformulações identitárias que atravessam a vivência dos sujeitos diaspóricos nem sempre são fáceis ou pacíficos – especialmente, como indica o autor, para um menino como Dike, que cresce alheio ao conhecimento a respeito de sua cultura de origem, sua linguagem, história, e demais fatores que poderiam contribuir para o reconhecimento de si mesmo. Além disso, Tia Uju relata a Ifemelu que Dike, por vezes, lhe questiona a respeito do pai, O General, de quem Uju fora amante. Diante disso, a mãe sente dificuldade em lhe contar a verdade sobre sua relação com o pai de Dike e explicar-lhe porque o filho não tem seu sobrenome – o que acaba por privar o menino de parte de sua história.

Frente a essa argumentação, podemos interpretar que a tentativa de suicídio de Dike, bem como seu posterior diagnóstico de depressão, poderiam ser uma consequência dos conflitos descritos ao longo deste capítulo – interpretação que pode ser corroborada pela afirmação de Ifemelu de que “A depressão dele foi causada pelo que viveu [...]” (ADICHIE, 2014, p. 410)

Grada Kilomba (2019), em *Memórias da Plantação*, relaciona o suicídio à solidão da pessoa negra em meio a uma sociedade normativamente branca, em que se sente constantemente excluído e invisibilizado, sendo mantido à margem da convivência social. De acordo com a autora, o fato de não se ver representado de forma positiva, sem imagens de seus iguais com as quais criar um vínculo, faz com que o sujeito negro sinta repetidamente que não pertence ou que é inadequado,

transformando, segundo a pesquisadora, o suicídio em um “ato performático da própria existência imperceptível” (KILOMBA, 2019, p. 188). Assim, podemos afirmar que a tentativa de suicídio de Dike é uma consequência direta do racismo imposto sobre ele ao longo da vida.

Algo que parece contribuir em partes para o processo de recuperação de Dike é a visita que faz a Ifemelu, quando a prima se muda de volta para a Nigéria. Corroborando uma vez mais a teoria de Hall (2003) de que a conexão com a terra de origem é importante para o autorreconhecimento e a aquisição da identidade do sujeito, ao longo dessa viagem, além de declarar seu desejo de aprender a falar a língua igbo, Dike encontra algumas respostas a respeito de seu pai, o local em que nasceu, em uma casa em Dolphin Estate, além de passar a conhecer aspectos da cultura e dos costumes nigerianos.

Ao longo desta seção, além de levantar discussões a respeito das formações identitárias do sujeito diaspórico, procuramos demonstrar, através da trajetória vivenciada pelo personagem Dike, a maneira como o racismo impacta no desenvolvimento e na autoestima de crianças e adolescentes negros, em uma sociedade que procura imputar-lhes um sentimento de inferioridade durante toda sua infância e adolescência. Percebemos também o despreparo do sistema educacional em incluir crianças negras no cotidiano escolar, o que é sintomático de um processo de formação falho de professores e administradores dessas instituições.

2 RELAÇÕES LINGÜÍSTICAS EM *AMERICANAH*

2.1 NIGÉRIA: INGLÊS COMO FORMA DE STATUS SOCIAL

Julgamos importante dedicar parte desta dissertação à análise dos aspectos linguísticos presentes na obra *Americanah*, uma vez que compreendemos, conforme indica William Labov (2008), que existem inúmeros fatores socioculturais implicados na forma como uma língua se desenvolve e se modifica em seus diversos contextos de uso e de acordo com as necessidades e condições de seus falantes. Na obra de Adichie (2014), as questões referentes ao uso da língua inglesa e de suas variantes, bem como da língua igbo, são bons exemplos dos conflitos identitários surgidos a partir do contato entre diferentes culturas em um contexto diaspórico, como o representado pelo romance.

O próprio título da obra, *Americanah*, aponta a relevância da discussão acerca dos usos da língua na narrativa, uma vez que esta palavra em questão refere-se ao apelido que, na infância e adolescência de Ifemelu, era concedido àqueles que retornavam dos Estados Unidos afetando não apenas costumes, mas também forçando um modo de falar americanizado, que era, ao mesmo tempo, motivo de chacota e inveja por parte dos colegas:

Todas urraram de rir com a palavra *americanah*, enfiada de alegria com sua quinta sílaba estendida, e ao pensar em Bisi, uma menina um ano abaixo delas que voltara de uma breve viagem aos Estados Unidos com estranhas afetações, fingindo que não entendia mais ioruba e acrescentando um erre arrastado a todas as palavras em inglês que falava. (ADICHIE, 2014, p. 74)

De acordo com o que revela o romance de Adichie (2014), o domínio da língua inglesa em suas variantes americana ou inglesa (bem como o conhecimento e a posse de outros atributos dessas culturas) era algo desejável e invejado por Ifemelu e seus companheiros de escola, em especial ao que se refere à cultura estadunidense, uma vez que os Estados Unidos parecem funcionar como um ponto de referência em termos de alimentação, vestuário, música, literatura e bens de consumo de maneira geral. O personagem Obinze, namorado de Ifemelu na adolescência, representa com bastante clareza a idealização da cultura norte-americana:

Obinze era fluente em seu conhecimento das coisas de fora, especialmente as que vinham dos Estados Unidos. Todos assistiam a filmes americanos e trocavam revistas americanas com as folhas apagadas, mas ele sabia detalhes sobre presidentes daquele país de cem anos atrás. Todos assistiam

aos programas de televisão americanos, mas Obinze sabia que Lisa Bonet havia deixado o *Cosby Show* para fazer *Coração satânico*, e que Will Smith tinha dívidas imensas antes de ser contratado para fazer *Um maluco no pedaço*. ‘Você está parecendo uma negra americana’ era o maior elogio que ele podia fazer, era o que dizia para ela quando usava um vestido bonito ou fazia tranças grossas no cabelo. Manhattan era seu zênite. Muitas vezes ele dizia ‘Isto aqui não é nenhuma Manhattan’ ou ‘Vá ver em Manhattan como são as coisas’. (ADICHIE, 2014, p. 76)

Para Octavio Ianni (2001), esta admiração pelo que vem de países como os Estados Unidos e a Inglaterra é consequência de um processo imperialista que visa à ocidentalização do mundo - ou seja, fazer com que tudo aquilo que pertence à cultura ocidental torne-se norma, uma regra a ser seguida, enquanto que a cultura oriental transforma-se em algo abjeto, relegado à condição de “outro”. Para o autor, o processo de ocidentalização tem como carro chefe a ideia do capitalismo enquanto marco da civilização, da modernização e da liberdade, à imagem dos países da Europa Ocidental e, em um momento de neocolonialismo e imperialismo cultural, do modelo estadunidense de consumo.

De acordo com o autor, a expansão da ideologia capitalista através da globalização produz uma utopia de homogeneização, reforçada pela cultura de massa propagada pelas mídias televisivas, impressas e de internet – como podemos perceber pelos conhecimentos e referências citadas por Obinze que, mesmo vivendo na Nigéria, consome os mesmos programas de TV, admira as mesmas celebridades e lê as mesmas revistas que os jovens americanos. Para Ianni (2001), assim como para Hall (2011), esta aparente homogeneização cultural faz nascer a ideia de que vivemos em uma espécie de aldeia global, em que todos os países e povos seriam codependentes, em maior ou menor grau.

Partindo desse pressuposto, Ianni (2001) afirma que um dos fios condutores dessa aldeia global é, precisamente, a adoção de uma língua comum – no caso, a língua inglesa. O autor explica que o status do inglês como língua global começa a desenvolver-se entre os séculos XIX e XX, como consequência do imperialismo britânico. O autor esclarece ainda que a consolidação da língua inglesa como língua de contato entre diferentes povos se consolida com a supremacia econômica, tecnológica e bélica dos Estados Unidos ao longo das duas guerras mundiais, bem como na geopolítica da Guerra Fria.

Através desta análise, podemos concluir que as relações linguísticas traduzem as relações de poder político e econômico, sendo que a língua do povo mais poderoso

tende a consolidar-se como língua de contato. No caso específico da Nigéria, interessante para análise do romance, a língua inglesa se estabelece como língua oficial por conta da colonização britânica, no século XIX. Porém, percebemos que a língua inglesa segue se reafirmando como língua “superior” através do imperialismo cultural estadunidense, vigente ainda hoje.

Em *The Novelist as Teacher* (1990), além de discutir sobre a hegemonia da literatura Inglesa sobre o imaginário dos estudantes nigerianos, Achebe explica que, por conta da educação ocidentalizada que se estabeleceu no país, pautada especialmente por livros didáticos britânicos, a língua inglesa adquiriu o status de ser “mais culta”, de maior prestígio social, enquanto que as demais línguas oficiais da Nigéria, como o igbo e o ioruba, foram relegadas à oralidade. Desta forma, explica-se o fato de muitos colegas de Ifemelu utilizarem um rebuscado sotaque britânico ou americano como forma de adquirir maior status nas reuniões de amigos.

O pai de Ifemelu é também um excelente exemplo de como o uso da língua inglesa pode refletir uma busca por reafirmação social. O narrador descreve que, sendo ex-aluno de uma escola missionária, onde esforçava-se por agradar aos professores britânicos com seu sotaque rebuscado, o pai da protagonista segue reproduzindo este comportamento ainda na vida adulta, como se a sua capacidade de falar inglês ao modelo britânico pudesse, de alguma forma, compensar suas frustrações e provar alguma espécie de superioridade:

Às vezes, Ifemelu o imaginava numa sala de aula dos anos 1950, um colonizado entusiasmado demais num uniforme escolar de algodão barato do tamanho errado, esforçando-se para impressionar os professores missionários. Até a caligrafia dele era afetada, cheia de curvas e floreios, com uma elegância uniforme que parecia impressa. Quando Ifemelu era criança, levava bronca dele por ser recalcitrante, irascível, intransigente, palavras que faziam suas pequenas ações parecerem épicas e quase dignas de orgulho. Mas o inglês rebuscado do pai começou a incomodá-la quando ela ficou mais velha, pois era uma fantasia, seu escudo contra a insegurança. Ele era assombrado pelo que não tinha — um diploma, uma vida de classe média alta — e, por isso, suas palavras empoladas se tornaram uma armadura. Ifemelu preferia quando o pai falava igbo; eram as únicas ocasiões em que parecia não ter consciência de suas ansiedades. (ADICHIE, 2014, p. 56)

Podemos argumentar que a busca por falar como o colonizador é a forma que o pai de Ifemelu encontra de reafirmar-se e destacar-se socialmente, como se isso pudesse suprir, aos seus olhos e aos olhos de seus vizinhos e família, sua falta de estudo ou de dinheiro. Ao mesmo tempo, o uso da língua inglesa rebuscada parece

funcionar como um lembrete de tudo aquilo que ele não possui, causando ansiedade e constante necessidade de provar-se melhor do que os demais, afastando-o da família e demais membros da comunidade.

De acordo com Bhabha (2007), a imposição do inglês como língua de maior status e a anglicização da educação nas colônias e ex-colônias britânicas são consequência de uma educação missionária (conforme experienciou o pai de Ifemelu) ocorrida exclusivamente em língua inglesa, sob o pretexto de evangelizar e civilizar os colonos. Para o autor, a imposição da língua do colonizador opera como forma de controle social, usurpando, através da privação de sua linguagem e religião de origem, a identidade do sujeito colonizado, de forma que pudessem remodelá-la de maneira que seja aceitável aos olhos do europeu, facilitando a dominação sobre esses povos.

Assim como seu pai, Ifemelu também experiencia, em seus anos escolares, a imposição da língua inglesa e do sotaque do colonizador como sendo desejáveis. Em determinado trecho, já vivendo nos Estados Unidos e receando o preconceito com relação a seu sotaque nigeriano, a personagem relembra suas participações nos grupos de debate da escola, e a forma como seu professor exibia gravações da rede de televisão britânica BBC como exemplo de pronúncia correta, fazendo com que os alunos copiassem aquela maneira de falar:

Mesmo assim, Ifemelu havia decidido que se a mulher da Amtrak reagisse ao seu sotaque, falando devagar como se ela fosse uma idiota, falaria com a voz do sr. Agbo, a pronúncia afetada e extracuidadosa que aprendera durante os debates do ensino médio, quando seu professor barbado, mexendo na gravata desfiada, colocava cassetes com gravações da BBC para tocar e fazia todos os alunos pronunciarem as palavras sem parar até dar um sorriso radiante e dizer: 'Correto!'. (ADICHIE, 2014, p. 192)

Frente a situações como as apresentadas por Adichie, Chinua Achebe (1977), em *An Image of Africa*, problematiza a baixa autoestima linguística imposta ao povo Nigeriano com relação à sua maneira de falar a língua inglesa, uma vez que, na visão do autor, a cultura e a literatura ocidental relegam o inglês falado nas ex-colônias africanas e na Índia ao status de dialetos, cujo prestígio seria, portanto, menor do que aquele dado às variantes do inglês faladas no ocidente, como o Cockney English (ou a variante falada pela classe operária da Inglaterra), por exemplo.

Para o linguista Einar Haugen (2001), a ideia de dialeto como termo subordinado à língua advém de uma estrutura de poder piramidal inerente às relações linguísticas, em que o status de língua é conferido somente à variante falada pelas

classes urbanas privilegiadas (em sua maioria formada por pessoas brancas de classe alta), sendo que esta variante firma-se como norma padrão, ocupando o topo da pirâmide, enquanto que grupos como os indígenas, negros e imigrantes ocupariam a base da pirâmide.

De acordo com Labov (2008), os falares de grupos de imigrantes, indígenas e demais grupos étnicos tendem a ser excluídos da corrente principal, tendo que, muitas vezes, se esforçar para assumir os falares locais e remanejando sua identidade linguística de forma a encaixar-se naquela determinada comunidade.

2.2 LINGUAGEM E LITERATURA

Outra importante discussão levantada pelo romance de Adichie (2014) é a maneira como os personagens se relacionam com a literatura, sendo que, neste quesito, uma vez mais confirma-se a teoria de Ianni (2001) a respeito do poder da globalização e da influência da cultura ocidental sobre a linguagem e o consumo de bens culturais. Neste tópico, discutiremos, com o auxílio de textos teóricos desenvolvidos pelo escritor nigeriano Chinua Achebe (1977) (1990) a respeito da influência da literatura ocidental sobre a construção identitária africana, bem como a respeito da importância da representatividade, a partir da palestra “The danger of a single story”, de Chimamanda Adichie (2009).

Em *Americanah*, ainda falando a respeito da admiração de Obinze pelos Estados Unidos, o narrador relata que o personagem frequentemente emprestava a Ifemelu livros escritos por autores americanos, declarando sua superioridade e afirmando que os clássicos estadunidenses, como *As aventuras de Huckleberry Finn*, de Mark Twain, seriam “livros de verdade” e que sua qualidade se justificava por ser escrito em “vários dialetos americanos” (p.69). O personagem também declara que lê livros americanos “porque os Estados Unidos são o futuro” (p.79), reforçando a associação feita entre o Ocidente e a modernização. Ao longo do romance, os personagens manifestam sua apreciação por outros renomados autores de origem estadunidense e britânica, como Sidney Sheldon, Robert Ludlum, Jeffrey Archer e Graham Greene. Neste aspecto, chama atenção a ausência de escritores nigerianos no repertório literário dos personagens.

Para o escritor nigeriano Chinua Achebe (1990), este desconhecimento da literatura e da história nigerianas advém de uma tradição educacional ocidentalizada

presente no país, sendo que a maioria das escolas impõe a leitura de livros didáticos e obras literárias de origem estrangeira – o que pode ser corroborado pelo fato de que, quando se encontram pela primeira vez, Ifemelu e Obinze comentam estar estudando na escola o poema “The Rime of the Ancient Mariner”, de autoria do poeta inglês Samuel Coleridge.

No texto “The Novelist as Teacher”, Achebe (1990) afirma que o contato quase que exclusivo com obras estrangeiras gera uma baixa autoestima nos estudantes nigerianos, que, por não se verem representados nos poemas e narrativas, passam a crer na própria inferioridade e na inferioridade de seu país, o que, para o autor, é uma das marcas traumáticas da colonização européia. Para ilustrar tal posicionamento, Achebe (1990) relata um fato que ocorreu à sua esposa, professora de Inglês em uma escola para meninos na Nigéria:

Three or four weeks ago my wife, who teaches English in a boys' school, asked a pupil why he wrote about winter when he meant the harmattan. He said the other boys would call him a bushman if he did such a thing! Now, you wouldn't have thought, would you, that there was something shameful in your weather? But apparently we do. How can this great blasphemy be purged? I think it is part of my business as a writer to teach that boy that there is nothing disgraceful about the African weather, that the palm tree is a fit subject for poetry. (ACHEBE, 1990, p. 44)¹

Através do que expõe Achebe e por meio dos conhecimentos literários dos personagens da obra de Adichie (2014), podemos concluir que a ideia de superioridade do que é ocidental é tão arraigada à educação nigeriana que não apenas os costumes e as pessoas, mas até mesmo o clima e paisagem do país são vistos como inferiores, indignos de representação e motivo de vergonha por parte dos alunos, como se a árvore de palma ou o harmatã não fossem tão adequados à poesia quanto a neve, as regiões polares, o gelo e a neblina representados por Samuel Coleridge.

¹ Três ou quatro semanas atrás, minha esposa, que ensina inglês em uma escola para meninos, perguntou a um aluno por que ele escreveu sobre o inverno quando quis dizer harmatã. Ele disse que os outros meninos o chamariam de caipira se ele fizesse uma coisa dessas! Agora, você não pensaria, não é, que haveria algo de vergonhoso no seu clima? Mas, aparentemente, sim. Como essa grande blasfêmia pode ser eliminada? Acho que faz parte do meu trabalho como escritor ensinar àquele menino que não há nada de vergonhoso no clima africano, que a palmeira é um assunto adequado para poesia. – (ACHEBE, 1990, p.44, tradução nossa)

Em "An Image of Africa: Racism in Conrad's 'Heart of Darkness'", Achebe (1977) aponta a responsabilidade da literatura ocidental – em especial de livros como *Coração das Trevas*, de Joseph Conrad, que exaltam o Imperialismo britânico e criam imagens estereotipadas do africano – no processo de disseminação de uma imagem racista, caricata e inferiorizada do africano. Conforme podemos perceber através das leituras feitas pelos personagens de *Americanah* e pela discussão acerca da ocidentalização da educação levantada por Achebe (1977), podemos concluir que esta visão negativa do continente e do povo africano reiterada pela literatura ocidental gera uma autodepreciação nos leitores nigerianos, uma vez que entram constantemente em contato com esses livros.

Em sua famosa palestra "The danger of a single story", Chimamanda Adichie (2009) relata que, quando criança, lia muitos livros americanos e britânicos, uma vez que os livros nigerianos eram de difícil acesso. Desta forma, ao começar a escrever, ainda na infância, a autora representava personagens brancos de olhos azuis, que brincavam na neve, comiam maçãs, bebiam ginger beer e conversavam a respeito do clima – todas coisas alheias à sua realidade, que não a representavam e que, por vezes, nem mesmo compreendia.

Por conta disso, Adichie (2009) afirma que, quando criança, possuía uma "história única" dos livros e da literatura, acreditando que seu cotidiano e pessoas como ela (de sua nacionalidade, cor de pele, classe social, etc.) não poderiam existir no âmbito da literatura, sendo que apenas personagens estrangeiros poderiam constituir suas narrativas. A autora aponta que a desconstrução dessas impressões só foi possível após começar a ler obras de autores como o próprio Chinua Achebe e do guineano Camara Laye, ambos precursores na construção de uma tradição literária africana. Conforme relata Adichie (2009) em sua palestra, o contato com esses escritores foi essencial para transformar sua percepção acerca do que é a literatura e moldar sua escrita, de forma a tornar-se ela mesma uma das responsáveis – juntamente com escritoras como Buchi Emecheta – por lançar a literatura africana a um contexto mundial.

2.3 LINGUAGEM E XENOFOBIA

Diversos acontecimentos da obra *Americanah*, que analisaremos ao longo deste capítulo à luz das teorias de Bhabha (2007), Fanon (2008), Haugen (2001) e

Labov (2008), ilustram a maneira como a linguagem pode operar como meio de exclusão das classes subalternas, como é o caso de negros e imigrantes, tanto nos Estados Unidos como na Inglaterra, países ocidentais em que a obra de Adichie (2014) é ambientada. Para esta análise, selecionamos trechos do romance em que podemos perceber claramente situações de preconceito linguístico e xenofobia sofridos pelos personagens Ifemelu, residente nos Estados Unidos, e Obinze, que vive durante algum tempo na Inglaterra.

Um dos trechos da obra que melhor ilustra a relação entre linguagem e xenofobia é o momento em que Obinze depara-se com uma notícia em um jornal britânico, intitulada “FALEM INGLÊS EM CASA, DIZ BLUNKETT A IMIGRANTES” (ADICHIE, 2014, p. 281, grifo da autora), em referência à solicitação feita pelo parlamentar David Blunkett. Na percepção do personagem, manchetes como essa, divulgadas constantemente em mídias impressas, no rádio e na televisão, seriam um reflexo do medo da suposta desestruturação social que os imigrantes poderiam trazer à sociedade britânica:

O vento que soprava nas Ilhas Britânicas estava impregnado do cheiro do medo de quem pedia asilo, infectando a todos com o pânico de uma catástrofe iminente. Assim, esses artigos eram escritos e lidos, de forma simples e histérica, como se seus autores vivessem num mundo onde o presente não tinha ligação com o passado e nunca tivessem considerado que esse era o curso normal da história: a chegada em massa à Inglaterra de negros vindos de países criados pelo Reino Unido. Mas Obinze entendia. Só podia ser reconfortante negar a história daquela maneira. (ADICHIE, 2014, p. 281)

A reflexão de Obinze demonstra de maneira bastante clara as características pós-coloniais do romance de Adichie (2014), denunciando, conforme propõe Hall (2003), que as migrações em massa são uma consequência direta do Imperialismo, um movimento suscitado pelas péssimas condições socioeconômicas e políticas decorrentes da larga exploração exercida por parte da metrópole sobre as colônias. Neste sentido, as ondas migratórias seriam uma espécie de retaliação histórica – uma tentativa por parte dos povos colonizados de reaver aquilo que lhes foi tomado.

O trecho aponta ainda para a negação e a dificuldade dos europeus em reconhecer essas migrações como consequência histórica daquilo que foi imposto aos países vítimas do Imperialismo, sendo que, no presente, os imigrantes são vistos como invasores, cuja presença indesejável seria responsável por desestabilizar a

economia e, portanto, acabar com a prosperidade das nações europeias. O narrador descreve ainda os olhares desconfiados direcionados a Obinze no metrô:

A mulher fechou o jornal e olhou para ele. Tinha cabelos castanhos esparsos e olhos mesquinhos e desconfiados. Ele se perguntou o que ela estaria pensando. Será que estava imaginando se ele seria um daqueles imigrantes ilegais que entupiam uma ilha já cheia de gente? Mais tarde, no trem para Essex, notou que todas as pessoas ao redor eram nigerianas, que vozes altas falando em ioruba e pidgin tomavam o vagão e, por um momento, viu o estrangeirismo não branco desabrido daquela cena através dos olhos desconfiados da mulher branca do metrô. (ADICHIE, 2014, p. 281)

Para Haugen (2001), esta resistência em aceitar a língua do imigrante advém do fato de que a língua representaria a unidade e identidade de uma nação, sendo que o desenvolvimento e soberania de um determinado idioma simbolizaria também o sucesso da nação ao qual ele pertence. Neste mesmo sentido, Hall (2011) afirma que o emprego de uma língua em comum seria um dos aspectos essenciais para a manutenção das comunidades imaginadas e dos estados-nação.

Na percepção de Haugen (2001), uma nação, enquanto unidade social, tende a procurar minimizar as diferenças internas e maximizar as diferenças externas, sobrepondo uma identidade nacional unificada às identidades individuais, e excluindo tudo aquilo que se diferencia desta identidade aglutinadora – sendo que desse processo de exclusão do “outro” nasce a xenofobia descrita na obra de Adichie (2014). Haugen (2001) afirma ainda que as noções de língua e nação são indissociáveis e, por conta disso, a xenofobia estende-se também ao campo linguístico, uma vez que, na visão do europeu, o uso e a disseminação do idioma do imigrante poderia acarretar na dissolução de uma unidade linguística – e, por consequência, na ruptura da soberania nacional.

É importante ressaltar que, conforme demonstra Hall (2011), esta unidade cultural de um país não é real, e sim uma narrativa pautada por mitos fundacionais e invenção de tradições que buscam reafirmar um sentido de comunidade e lealdade. O autor aponta que, na realidade, uma nação é formada por grupos e indivíduos plurais e fragmentados – inclusive do ponto de vista linguístico – que nem sempre correspondem à imagem do cidadão ideal acalentada pelas comunidades imaginadas.

Quando passa a viver nos Estados Unidos, Ifelemu também se vê obrigada a enfrentar situações de xenofobia e preconceito linguístico. Logo que se muda para os Estados Unidos, Ifemelu passa a morar com sua tia Uju e seu sobrinho Dike, que já viviam ali há alguns anos. Ao acompanhar a tia ao supermercado, pouco depois de

sua chegada, a protagonista se surpreende com a atitude subserviente adotada pela tia ao interagir com os brancos americanos:

Dike pegou uma caixa azul da prateleira e saiu correndo na direção do caixa. 'Oi, fofinho!' A caixa era corpulenta e alegre, com bochechas avermelhadas descascando por causa de uma queimadura de sol. 'Está ajudando a mamãe?'

'Dike, ponha isso lá de volta', disse tia Uju, com o sotaque anasalado e escorregadio que usava quando falava com americanos brancos, na presença de americanos brancos, ou onde pudesse ser ouvida por americanos brancos. Junto com o sotaque, surgia uma nova personalidade, de alguém que pedia desculpas, rebaixava-se. Ela foi solícita em excesso com a caixa. 'Desculpe, desculpe', disse, procurando o cartão de débito na carteira. Como a mulher estava olhando, tia Uju deixou Dike ficar com o cereal, mas, quando eles chegaram ao carro, agarrou sua orelha, puxou e torceu. (ADICHIE, 2014, p. 120)

Em "O negro e a linguagem", primeira parte de sua obra *Pele negra, máscaras brancas*, Frantz Fanon (2008) considera que essa mudança na postura e na maneira de falar do imigrante negro seria decorrente do fato de que, em sua percepção, "O negro possui duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro comporta-se diferentemente com o branco e com outro negro." (FANON, 2008, p. 33) Para o autor, esta mudança de comportamento é uma reverberação do colonialismo, que cria mitos segundo os quais o negro seria alguém subdesenvolvido e intelectualmente inferior ao branco. Logo, a busca por apropriar-se da forma de falar do americano, no caso de Uju, é também uma maneira de se tornar americanizada e embranquecer-se para que seja melhor aceita em um meio social que claramente a vê como alguém indesejável, por conta de fatores como o racismo e a xenofobia.

Fanon (2008) afirma que, frente à sociedade ocidental, a pessoa negra tende a interiorizar a inferioridade imposta a ela, o que explica também o fato de Uju constantemente desculpar-se, ainda que a caixa do supermercado demonstre amabilidade no tratamento para com ela. Percebemos assim que a expectativa da personagem é de que, a qualquer momento, alguém a maltrate ou se sinta incomodado com a sua presença naquele ambiente. Deste modo, para o autor, a fala rebuscada, a atitude inferiorizada e o ato de desculpar-se com frequência funcionariam como mecanismos de defesa frente à discriminação e à violência, que podem atingir a personagem a qualquer momento.

Labov (2008) afirma que a maneira como um indivíduo modula sua alocação e faz escolhas vocabulares e estilísticas depende muito da posição hierárquica que

assume em determinado contexto de fala. Sendo assim, através do comportamento de Uju, percebemos que a personagem se entende como alguém inferior à atendente e aos demais clientes do supermercado, o que reitera o posicionamento de Fanon (2008) de que a pessoa negra e o imigrante tendem a assimilar a subalternidade forjada contra eles. Percebemos também a capacidade da linguagem de refletir a posição do sujeito em relação aos diversos ambientes pelos quais circula, reverberando as diversas construções sociais e históricas que permeiam a construção de determinados estereótipos e preconceitos, e que afetam as vivências cotidianas dos personagens de Adichie (2014) – assim, a fala emerge também como ato político. O narrador descreve ainda que, ao defrontar-se com o novo comportamento assumido pela tia frente à sociedade estadunidense, Ifemelu experiencia um profundo sentimento de tristeza ao constatar que “A América a deixara submissa.” (ADICHIE, 2014, p. 121)

Outra situação vivenciada pela personagem que reitera a ideia da linguagem como mecanismo de humilhação e exclusão das classes subalternas ocorre no momento em que Ifemelu vai fazer sua matrícula na universidade. Ao perceber, por conta de seu sotaque, que Ifemelu é uma imigrante africana, a recepcionista, Cristina Tomas, passa a dirigir-se a ela em tom lento e simplificado, como se a protagonista fosse incapaz de compreendê-la:

Ifemelu deu um meio sorriso de pena, porque Cristina Tomas certamente tinha alguma espécie de doença que a fazia falar tão devagar, com os lábios espremidos fazendo um beicinho para ensinar o caminho até o departamento de alunos estrangeiros. Mas, quando ela voltou com a carta, Cristina Tomas disse ‘Eu. Preciso. Que. Você. Preencha. Alguns. Formulários. Você. Entende. Como. Preencher. Estes. Aqui?’, e Ifemelu entendeu que a menina estava falando desse jeito por causa *dela*, de seu sotaque, e durante um instante sentiu-se como uma criança pequena, de braços e pernas moles, babando.

‘Eu falo inglês’, disse Ifemelu.

‘Aposto que fala’, disse Cristina Tomas. ‘Só não sei se fala *bem*.’ (ADICHIE, 2014, p. 146-147, grifos da autora)

Há diversas questões problemáticas implicadas na fala de Cristina Tomas, sendo que a primeira e mais óbvia delas, conforme indica Adichie (2009) em sua palestra “Os perigos de uma história única”, é a ignorância com relação às questões geopolíticas dos países africanos – como, por exemplo, o desconhecimento com relação ao fato de que o inglês é umas das línguas oficiais da Nigéria e de outras ex-

colônias britânicas, sendo que a maioria das pessoas aprende a falar o idioma e o utiliza em contexto escolar desde a infância, como é o caso de Ifemelu.

Outro ponto que chama atenção é a atitude paternalista assumida pela mulher ao dirigir-se a Ifemelu, utilizando a voz lenta e pausada. Ao se referir à forma como os franceses interagem com os imigrantes negros martinicanos, Fanon (2008) afirma que é comum que os franceses adotem um modo de falar infantilizado, por acreditarem que os imigrantes seriam seres subdesenvolvidos e incapazes de compreendê-los caso falassem normalmente. O autor afirma que, nesta situação, “um branco, dirigindo-se a um negro, comporta-se exatamente como um adulto com um menino, usa a mímica, fala sussurrando, cheio de gentilezas e amabilidades artificiosas.” (FANON, 2008, p. 44)

Ele descreve ainda, de maneira a ilustrar esse comportamento dos europeus, a maneira como muitos imigrantes são recebidos em consultórios médicos, por exemplo: “Vinte doentes europeus se sucedem: ‘Sente-se senhor, o que o traz até aqui? O que o senhor está sentindo?...’ Chega um negro ou um árabe: ‘Sente, meu velho. Que é que você tem? Onde tá doendo?’ — Quando não: ‘Você doente, né?’...” (FANON, 2008, p. 45)

Fanon (2008) aponta também que, embora seu estudo seja voltado para os padrões de comportamento da França com relação às Antilhas, é comum que esses padrões se repitam com relação a qualquer povo colonizado. Desta forma, podemos facilmente relacionar o que é descrito pelo autor com a situação sofrida por Ifemelu ao matricular-se na universidade. O fato de Cristina Tomas dirigir-se a ela de maneira pausada e simplificada revela sua crença de que, por ser imigrante e africana, a personagem seria alguém de capacidade cognitiva inferior, incapaz de igualar-se a ela ou compreendê-la.

Para Fanon (2008), não apenas a condição de imigrante, mas também seu país de origem e a cor de sua pele são fatores determinantes para que sua interação com Cristina Tomas ocorra da maneira como ocorreu. Além disso, na visão de Bhabha (2007), o comportamento da recepcionista revela seu racismo, uma vez que, na interpretação do autor, o colonizador jamais admite que o negro possa ser de fato semelhante a ele – e muito menos igualar-se a ele em qualquer aspecto.

Nas palavras de Fanon (2008), o ato de falar a um negro de maneira infantil é uma maneira de humilhá-lo, primitivizá-lo e aprisioná-lo a uma identidade inferior, passando-lhe a mensagem de que ele jamais poderá ser nada além de “o outro”,

estigmatizado e estereotipado. Considerando essa afirmação, não é surpreendente que o narrador de *Americanah* relate que, após este diálogo com Cristina Tomas, Ifemelu sentiu-se encolhida e acovardada, tendo percebido a humilhação contida na forma como a recepcionista a tratou. É a partir desse momento, segundo o narrador, que a personagem começa a “treinar um sotaque americano.” (ADICHIE, 2014, p.147)

Segundo Fanon (2008), esta tentativa de imitar um sotaque americano advém da consciência que o imigrante tem de que deve constantemente vigiar sua maneira de falar, uma vez que será julgado por sua alocução. Desta forma, segundo o autor, o imigrante tende a dedicar-se a treinar sua dicção, procurando aproximar-se ao máximo da maneira de falar da metrópole, e tomando cuidado especial com aspectos linguísticos pelos quais seu povo é estigmatizado:

O negro, chegando na França, vai reagir contra o mito do martinicano que come os-RR. Ele vai se reconsiderar e entrar em conflito aberto com tal mito. Ou vai se dedicar, não somente a rolar os RR, mas a urrá-los. Espionando as mínimas reações dos outros, escutando-se falar, desconfiando da língua, órgão infelizmente preguiçoso, vai se enclausurar no seu quarto e ler durante horas — perseverando em fazer-se *dicção*. (FANON, 2008, p. 36, grifo do autor)

Para o autor, este comportamento decorre da percepção de que “Um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito.” (FANON, 2008, p. 34) Partindo desse pressuposto, o fato de Ifemelu procurar falar “como uma americana” é uma maneira simbólica que a personagem encontra de aproximar-se da cultura e da comunidade estadunidense, almejando fazer parte desse grupo – e, por consequência, suprimindo sua identidade nigeriana.

Labov (2008) reitera a ideia de que os indivíduos são capazes de modular sua fala de acordo com o status social que pretendem adquirir e a maneira como desejam ser representados frente a um grupo. Desta forma, uma vez que, conforme afirma Agier (2001), a identidade de um sujeito é constituída em grande parte pela visão do outro, podemos argumentar que a busca de Ifemelu ao assumir uma forma de falar americanizada é que haja, por parte do grupo a que deseja pertencer, sua legitimação identitária enquanto “americana”.

Para Homi Bhabha (2007), no entanto, esta legitimação, embora ocorra, é apenas parcial. Isto ocorre porque, de acordo com o autor, é interessante para o colonizador (neste caso, para o americano) que o colonizado (ou o imigrante) adote

este comportamento de mímica, buscando imitar a cultura dominante, uma vez que assim nasce neste sujeito colonizado uma identidade reconhecível e reformada – e, portanto, mais fácil de ser controlada. Desta maneira, o autor aponta que o imigrante, na visão da metrópole, pode ser “[...] quase o mesmo, *mas não exatamente*.” (BHABHA, 2007, p. 131, grifo do autor)

Em determinado momento do romance, Ifemelu recebe uma ligação de uma empresa de telemarketing. Ao descobrir que a personagem é nigeriana, o atendente surpreende-se, dizendo a Ifemelu que “Você parece uma americana falando.” (ADICHIE, 2014, p. 191) Este pequeno trecho ilustra bem a afirmação de Bhabha (2007) de que o imigrante pode ser quase o mesmo, mas jamais será igual. Na própria fala do atendente de telemarketing, há um componente de exclusão: dizer que Ifemelu parece uma americana falando é, ao mesmo tempo, afirmar que ela não é americana, constituindo, assim, uma separação entre o “eu” (americano) e o “outro” (imigrante). Este pensamento é corroborado também pela afirmação do autor de que ser anglicizado não é o mesmo que ser inglês – ou, no caso de Ifemelu, ser americanizada não é o mesmo que ser americana.

Ao ouvir que fala como uma americana, Ifemelu interpreta a afirmação como um elogio, agradecendo ao atendente de telemarketing. Mais tarde, no entanto, a reflexão a respeito desta interação leva a uma mudança na atitude da personagem:

Só depois de desligar Ifemelu começou a sentir a mácula de uma vergonha crescente se espalhando sobre ela, por ter agradecido ao rapaz, por ter transformado as palavras dele, ‘Você parece uma americana falando’, numa guirlanda que pôs em volta do próprio pescoço. Por que era um elogio, uma realização, soar como um americano? Ifemelu tinha ganhado; Cristina Tomas, a branca Cristina Tomas sob cujo olhar se encolhera como um pequeno animal derrotado, falaria normalmente com ela agora. Tinha ganhado de fato, mas seu triunfo era vazio. Sua vitória efêmera havia criado um enorme espaço vazio, porque ela assumira, por tempo demais, um tom de voz e uma maneira de ser que não eram seus. Assim, ela acabou de comer os ovos e decidiu parar de fingir que tinha sotaque americano. Falou pela primeira vez sem o sotaque americano naquela tarde na estação da rua 13, inclinando-se na direção da mulher atrás do balcão da Amtrak. (ADICHIE, 2014, p.191-192)

Na visão de Fanon (2008), assumir uma determinada língua ou forma de falar é, antes de mais nada, assumir uma cultura – e o possível peso que essa cultura traz consigo. Sendo assim, o abandono do sotaque americano é um momento relevante para a obra e para a trajetória de Ifemelu, uma vez que marca o ponto em que a personagem decide assumir sua identidade enquanto mulher nigeriana e imigrante,

aceitando os possíveis desdobramentos de sua atitude. Podemos, portanto, considerar que isso simboliza um crescimento e amadurecimento da protagonista com relação às questões identitárias que a interpelam desde a sua chegada aos Estados Unidos.

Diante dessas discussões, é relevante também ressaltar que, na visão dos linguistas Einar Haugen (2001) e William Labov (2008), a própria ideia de assumir um “sotaque americano” ou uma “forma de falar americanizada” é algo ilusório e que demonstra a sistemática exclusão das camadas populacionais de menor status: quando pensamos em “inglês americano”, dificilmente o que nos vem à mente é o black english, ou as variantes do inglês faladas pelas comunidades rurais, uma vez que, dentro da hierarquia linguística, a variante empregada pela classe média dos grandes centros urbanos relega as demais ao silenciamento, demonstrando uma vez mais como a linguagem opera como mecanismo de poder e hierarquização social.

Outro momento marcante da obra com relação aos usos da linguagem é o momento em que Ifemelu encontra seu amigo de infância, Kayode DaSilva, em um shopping em Maryland, alterando seu modo de falar e abandonando sua postura americanizada na presença do amigo:

Num sábado, no shopping de White Marsh, Ifemelu viu Kayode DaSilva. Estava chovendo. Ela estava dentro do shopping, perto da entrada, esperando Curt chegar com o carro e Kayode quase esbarrou nela. ‘Ifemscó!’, disse ele. ‘Meu Deus! Kayode!’ Eles se abraçaram, olharam-se e disseram todas as coisas que as pessoas dizem quando não se veem há muitos anos, ambos assumindo sua voz nigeriana e sua personalidade nigeriana, falando mais alto, sendo mais espalhafatosos, acrescentando um ‘ô’ às frases. Kayode deixara o país logo depois do ensino médio para fazer faculdade em Indiana e se formara anos antes. (ADICHIE, 2014, p. 242)

Esta mudança na forma de falar de ambos os personagens confirma uma vez mais a afirmação de Fanon (2008), de que o negro (e, neste caso, também o imigrante) altera sua alocação a depender de seu interlocutor, assumindo uma fala mais rebuscada na presença de um branco e mais natural na presença de outros negros. Desta maneira, podemos concluir que tanto Ifemelu quanto Kayode, imigrantes residentes há alguns anos nos Estados Unidos, adquirem hábitos de fala mais próximos da língua padrão do país quando estão em companhia de americanos, mas não veem esta mesma necessidade ao encontrar-se com pessoas da mesma origem, pertencentes à mesma comunidade, voltando até mesmo a usar interjeições

características do inglês nigeriano, como o “ô” ao final das frases, e falando em um tom mais alto do que o que utilizariam ao dirigir-se a um americano (é interessante ressaltar que, cronologicamente, este fato é anterior à decisão de Ifemelu de abandonar o sotaque americano).

Além disso, para Hall (2003), é comum que membros de comunidades diaspóricas, ao interagir com indivíduos pertencentes ao mesmo grupo, revivam traços de sua cultura de origem, em decorrência de uma memória afetiva ativada pelo contato com pessoas, locais ou elementos que recordem sua terra natal. Assim, ainda que vivam nos Estados Unidos já há algum tempo, os personagens encontram na forma de falar nigeriana a possibilidade de reafirmar sua cultura e sua mútua identificação, como se a afirmação de uma identidade nigeriana estivesse subentendida nos traços linguísticos por eles compartilhados.

2.4 LINGUAGEM E RACISMO

Para Kilomba (2019), o racismo estrutural se reflete diretamente na maneira como as línguas ocidentais se constroem historicamente, sendo que, para a autora, determinados vocábulos e usos da linguagem remontam à história do imperialismo e da escravidão, reencenando o passado e reiterando a posição de inferioridade à qual a população negra foi relegada durante o período colonial. Na visão de Djamila Ribeiro (2018), inúmeras palavras e expressões racistas são incorporadas diariamente ao nosso vocabulário, sendo repetidas sem que nos preocupemos em problematizá-las ou conhecer suas origens, reiterando, assim, a violência contra a pessoa negra, de forma literal e simbólica.

Frente a isso, é relevante, para o escopo deste trabalho, que analisemos a maneira como Adichie (2014) levanta discussões e questionamentos acerca da relação entre a linguagem e o racismo em *Americanah*. Com o objetivo de analisar os dois trechos da obra escolhidos, em que fica evidente a preocupação da autora em explorar o tema, nos baseamos nas teorias levantadas por Kilomba (2019) e discutidas por Ribeiro (2018).

No primeiro trecho do romance selecionado para análise, Ifemelu, recém chegada aos Estados Unidos, passa a descobrir, através de uma conversa com a amiga Ginika, a existência de hierarquias raciais no país, bem como defronta-se com

a surpresa de que a palavra “mestiço”, utilizada com tanta naturalidade na Nigéria, é considerada um termo pejorativo para se referir a pessoas birraciais:

E você sabia que ‘mestiço’ aqui é uma palavra feia? No primeiro ano de faculdade, eu estava contando para uns amigos meus sobre como fui votada a menina mais bonita da escola no meu país. Lembra? Não devia ter ganhado. Era Zainab. Foi só porque sou mestiça. Isso é mais forte ainda aqui. Você vai ouvir umas merdas dos brancos daqui que eu não ouço. Mas, então, eu estava contando sobre como era lá na Nigéria e sobre como todos os meninos ficavam atrás de mim porque eu era mestiça, e elas disseram que eu estava me insultando. Por isso agora digo que sou birracial e devo me sentir ofendida quando alguém fala em mestiça. (ADICHIE, 2014, p. 135)

No capítulo oito de *Memórias da Plantação*, denominado “Políticas da pele”, Kilomba (2019) explica que o termo “mestiço” (“half-caste”, na obra original, em inglês, ou “Mischling”, em alemão, língua na qual foram concedidas as entrevistas para o trabalho de Kilomba), advém de um período histórico em que o relacionamento entre brancos e negros era considerado um tabu, uma vez que acreditava-se que os descendentes gerados por esses relacionamentos representariam uma “contaminação” da raça branca por parte da raça negra. Desta maneira, a palavra “mestiço” seria utilizada para rotular os indivíduos considerados impuros, símbolos de uma “degradação” da raça branca. Logo, aquele que é “mestiço” (ou “half-caste”) não pertence a nenhum grupo, é um sujeito deslocado e ilegítimo.

A autora afirma também que a carga negativa acerca da palavra “mulato” reforça o estabelecimento da branquitude como norma, uma vez que reitera a ideia de que tudo aquilo que se diferencie do branco através da influência do negro seria indesejável e inferior. É interessante ressaltar a opção de Kilomba por não escrever por extenso a palavra em questão, utilizando sempre a expressão “a palavra M.” como substituta, reiterando a impressão da autora de que a palavra é agressiva e não deve ser utilizada.

Através da fala de Ginika, podemos perceber que, embora na Nigéria a palavra “mestiço” não tenha uma carga negativa, e não evoque toda uma história de abuso e escravidão, há uma assimilação de valores ocidentais, como a admiração por mulheres negras de pele mais clara, como depreendemos do fato de a personagem ser eleita a mais bela da escola pelo fato de ser birracial, em detrimento da colega de pele mais escura.

Para Fanon (2008), a incorporação deste desejo pela branquitude advém do período colonial, em que os valores e estética dos europeus passam a ser cultuados

nas colônias – logo, quanto mais clara a pele, mais bela a pessoa seria considerada. Além disso, Ribeiro (2018) argumenta que, em países cuja história é marcada pela escravidão, a fetichização das mulheres negras de pele clara advém da cultura do estupro das escravas negras pelos senhores, gerando filhos ilegítimos que, mais uma vez, reiteram a ideia de “mistura imprópria”.

Na visão de Adichie (2014), o fato de haver, por parte dos negros americanos, a preocupação com o uso de determinados vocábulos – preocupação esta que não existe, inicialmente, em Ifemelu e Ginika – é sintomática do trauma da violência da escravidão. Em determinado momento, quando Laura afirma que os africanos não têm “todas as questões” (p. 184) que os afro-americanos levantam com relação ao racismo e às questões históricas e identitárias, Ifemelu rebate que “Talvez na época em que o pai da afro-americana não podia votar por ser negro o pai da ugandense fosse candidato ao Parlamento ou estudasse em Oxford” (ADICHIE, 2014, p. 184), reforçando a ideia de que, embora diversos países africanos tenham sofrido com o Imperialismo, e embora os negros africanos sofram com o racismo e a xenofobia quando passam a viver no Ocidente, se diferenciam dos afro-americanos por não saber como é ter sua história destruída e sua identidade apagada por conta do tráfico negreiro e da escravidão.

Outro momento da obra selecionado para análise linguística é o trecho em que, em uma aula na universidade, Ifemelu e seus colegas passam a discutir a respeito da censura da palavra “crioulo” (“nigger”, na obra original em inglês), em um filme assistido pela turma. A turma apresenta opiniões bastante divergentes, sendo que alguns alunos argumentam que a palavra deveria, sim, ser censurada por conta da dor que causa aos afro-americanos. Enquanto isso, outros apresentam o argumento de que censurá-la seria uma forma de apagamento histórico. Em meio a essa discussão, ressaltamos o desentendimento que ocorre entre uma aluna queniana, que defende que “a palavra N.” esteja explícita no filme, e uma afro-americana, que defende que seja censurada:

‘Bom, se vocês não tivessem vendido a gente, não íamos estar discutindo nada disso’, falou a afro-americana de voz rascante num tom mais baixo que foi, no entanto, perfeitamente audível.

A sala ficou envolta em silêncio. Então a voz surgiu de novo. ‘Desculpe, mas mesmo que nenhum africano tivesse sido vendido por africanos, o tráfico transatlântico de escravos ainda teria acontecido. Foi uma empreitada europeia. Os europeus estavam buscando mão de obra para as plantações.’ (ADICHIE, 2014, p. 151 – 152)

Neste trabalho, não temos a intenção de responder aos questionamentos levantados pelos estudantes da turma de Ifemelu acerca do uso ou não da palavra em questão em produções culturais de cunho histórico – pretendemos apenas analisar as relações históricas que a palavra exprime, demonstrando a constituição social da língua e a forma como ela reflete preconceitos e hierarquias. Em *Memórias da Plantação*, Kilomba (2019) uma vez mais opta por não escrever o vocábulo por extenso no corpo do texto, referindo-se a ele apenas como “a palavra N.”, o que, podemos argumentar, é uma forma de deixar subentendido que, para a autora, até mesmo a citação, e não apenas o uso direto da palavra – seria algo inadequado. Para Kilomba, o significado pejorativo da palavra advém do fato de que ela não se associa apenas à cor da pele da pessoa à qual se refere, mas evoca uma cadeia associativa que relaciona o negro a características como o primitivismo, a ignorância, a sujeira e a animalidade, reiterando o caráter discursivo e estrutural do racismo.

Além disso, conforme podemos perceber através do argumento levantado pela colega afro-americana de Ifemelu, presente na citação, “a palavra N.” tem forte ligação com a escravidão, evocando a dicotomia colonial entre senhor e escravizado – logo, para Kilomba (2019), a palavra seria tão fortemente ofensiva porque, ao usá-la para categorizar uma pessoa, estaríamos dizendo que ela mereceria ocupar o lugar de escravo. Segundo a autora, referir-se a alguém através do uso deste termo seria destacar o sujeito do meio social, colocando-o em posição de inferioridade, reiterando que a sociedade é vista como branca e que o negro estaria em um local de não-pertencimento.

Os trechos analisados nesta seção reiteram, uma vez mais, o fato de que a linguagem não é algo neutro: ela é carregada de historicidade e reflete as relações e hierarquias das sociedades que as utilizam e contribuem para sua formação. Destacamos, conforme Ribeiro (2018), a importância de descolonizar a linguagem, problematizando e repensando termos racistas que diariamente reforçam a violência e a opressão contra a pessoa negra, reavivando heranças escravocratas e patriarcais que colocam parcelas da população à margem da convivência e da existência enquanto sujeitos.

É interessante ressaltar que, no Brasil, a discussão acerca da relação entre linguagem e racismo perpassa até mesmo o uso ou não da terminologia “negro”. Segundo Heloise Costa, em uma matéria publicada no site “Sim à igualdade racial”

em 20 de julho de 2020, a estrutura de classificação racial ocorre a partir das características visíveis de uma pessoa – logo, na classificação do IBGE, por exemplo, segundo a autora, a classificação “preto” se refere a pessoas de pele retinta, enquanto que “pardo”, a pessoas cuja pele é mais clara. Costa chama ainda atenção para o esforço da militância negra em ressignificar a conotação negativa desta terminologia na língua portuguesa.

O jornalista Marcos Luca Valentim, em matéria publicada no site “Papo de Homem”, em 21 de maio de 2020, ressalta que a discussão acerca da melhor terminologia, se “preto” ou “negro”, ganhou força após a participação do ator Babu Santana no programa *Big Brother Brasil*, em que defende o uso da palavra “preto”, justamente por conta das implicações negativas que, historicamente, rondam o termo “negro”. Valentim (2020) ressalta, no entanto, que não há, até o momento, um consenso a respeito de qual palavra deve ser usada. Neste trabalho, adotamos a palavra “negro” em vez de “preto” por ser a mais encontrada nos referenciais teóricos consultados na elaboração da dissertação. Além disso, acatamos o conselho de Heloíse Costa que, ao final na matéria anteriormente citada, argumenta que a utilização do termo “preto” requer intimidade com a pessoa que é referida, e recomenda que pessoas brancas optem pelo termo “negro”.

Para a autora Nilma Lino Gomes (2005), a polêmica em torno da terminologia correta, ou mais aceitável, para se referir a pessoas negras remonta à história da hierarquização racial no Brasil, bem como às lutas do Movimento Negro e as lutas antirracistas. Na visão de Gomes (2005), a necessidade de definir o outro pela cor advém, inicialmente, de uma intenção de separação e segregação das pessoas não-brancas, transformando-se, posteriormente, em ferramenta de luta social e autoidentificação.

A teórica explica que, portanto, a transformação dessas terminologias advém de diferentes momentos históricos, com a terminologia “negro” relacionando-se diretamente aos levantes do Movimento Negro, enquanto que o termo “preto” surge como uma maneira de opor-se à carga negativa conferida à palavra “negro” ao longo da construção racista da Língua Portuguesa através da história, que tende a relacionar a palavra a elementos de má conotação.

2.5 IGBO COMO SEGUNDA LÍNGUA

Chama atenção, do ponto de vista da análise linguística da obra literária e das construções identitárias em discussão neste trabalho, o fato de tia Uju evitar que o filho, Dike, aprenda a falar igbo ou tenha qualquer contato com esta língua:

Dike chamou-a do banheiro, para onde fora quando a mãe o mandara escovar os dentes antes de ir para cama.
 ‘Dike, I mechago?’, perguntou Ifemelu.
 ‘Por favor, não fale igbo com ele’, disse tia Uju. ‘Falar duas línguas vai confundi-lo.’
 ‘Como assim, tia? Nós falávamos duas línguas quando éramos crianças.’
 ‘Aqui é a América. É diferente.’ (ADICHIE, 2014, p. 120)

Conforme discutido anteriormente, o personagem Dike é um dos que melhor representa o deslocamento identitário das comunidades imigrantes e as possíveis consequências da falta de contato com suas origens como forma de autoconhecimento. Sendo assim, é relevante salientar a negação da língua igbo por sua mãe, uma vez que, para Hall (2003), estar em contato com aspectos como o idioma e a culinária de seu país de origem é essencial para que um indivíduo compreenda-se como fazendo parte de uma comunidade e elabore, assim, sua identidade.

De acordo com os posicionamentos de Haugen (2001) acerca da relação entre linguagem e identidade, podemos interpretar, no âmbito do romance *Americanah*, que privar Dike de conhecer e aprender a língua igbo é também privá-lo de conhecer sua própria história. Frente a isso, o personagem acaba por sentir-se incompleto, sendo que lhe faz falta o conhecimento e a compreensão acerca de sua ascendência nigeriana.

Evidentemente, podemos argumentar, conforme já reiteramos anteriormente, que Uju não tinha intenções negativas ao afastar o filho da cultura nigeriana: tendo sido ela mesma vítima de diversos preconceitos por conta de sua cultura e de seu sotaque, a personagem busca criar o filho da maneira mais americanizada possível, como se cercá-lo pela cultura e língua daquele país fosse uma forma de protegê-lo e evitar que ele sofresse as mesmas discriminações que ela. Seguindo esta mesma lógica, o narrador afirma que o primo de Obrinze e sua esposa, residentes na Inglaterra, comunicam-se com os filhos apenas em inglês e, assim como Uju, evitam ensinar a eles a língua igbo: “Falava com eles apenas em inglês, um inglês cuidadoso,

como se achasse que o igbo que compartilhava com a mulher fosse infectá-los, talvez fazê-los perder seu precioso sotaque britânico.” (ADICHIE, 2014, p. 259)

Neste trecho, o uso da palavra “infectar” para referir-se às possíveis consequências de ensinar o igbo aos filhos chama atenção por sua carga negativa, em contraste com a palavra “precioso”, que caracteriza o sotaque britânico. Esta construção e relação entre palavras reforça a afirmação de Fanon (2008) de que a língua do colonizador seria como um artefato invejável, capaz de içar quem seja capaz de falá-lo a um status de superioridade – o autor chega até mesmo a afirmar que, frente aos demais membros de sua comunidade, o imigrante negro que conhece a metrópole e fala a língua do colonizador torna-se um “semideus”, reforçando mais uma vez o poder da linguagem de configurar o mundo por ela representado. De modo semelhante ao primo de Obrinze, Uju parece temer que o contato com o idioma e os costumes igbos “infectem” a educação e a maneira de falar de Dike, retirando o filho deste pedestal alcançado pelo domínio do sotaque americano, deixando-o exposto à discriminação.

Em determinado momento, Ifemelu critica também o fato de Uju falar em igbo com Dike apenas em situações de hostilidade entre os dois – especialmente quando suas notas começam a cair por conta dos conflitos internos enfrentados pelo personagem ao longo de seu crescimento:

As notas dele estavam caindo. Tia Uju o ameaçava com mais frequência. Da última vez em que Ifemelu os visitara, tia Uju tinha dito para ele: ‘Vou mandar você de volta para a Nigéria se fizer isso de novo!’, falando igbo como só fazia quando estava com raiva. Ifemelu temia que, para Dike, igbo fosse se tornar a língua do conflito. (ADICHIE, 2014, p. 187)

Neste trecho, nota-se que a perspectiva de retornar à Nigéria funciona como uma maneira de ameaça de Uju com relação a Dike, o que reforça a teoria de Achebe (1977) de que os países ocidentais carregam uma imagem negativa dos países africanos como locais de miséria e desolação – percepção essa que parece ter sido assimilada por Uju, e que faz parte da educação americanizada de Dike. Além disso, o fato de Ifemelu temer que o igbo se torne uma “língua do conflito” justifica-se pela teoria da pesquisadora Tania Regina de Souza Romero (2008), que, em seu artigo “Linguagem e memória no construir de futuros professores de inglês”, afirma que existe um forte componente emocional no processo de aprendizagem de uma segunda língua, sendo que a memória afetiva pode ser determinante para a aquisição

do idioma alvo. Na visão da autora, ter experiências negativas relacionadas à língua que se deseja aprender pode criar um estigma em torno deste idioma, fazendo com que o falante o rejeite. Desta maneira, se o igbo é utilizado, na presença de Dike, apenas em situações de desentendimento, o personagem poderia transferir uma carga negativa a esta língua, o que representaria mais uma ruptura com a sua história e sua cultura.

Frente aos trechos analisados ao longo deste capítulo e devido à relevância que Adichie (2014) confere à linguagem na obra *Americanah*, podemos afirmar que as relações linguísticas são reflexos de construções históricas, que definem relações de poder culturais, políticas e econômicas. Assim, compreendemos a língua como um mecanismo de exclusão e classificação, reverberando as hierarquias sociais impostas aos indivíduos, sendo, desta maneira, um foco indispensável para este trabalho e para a discussão do romance em questão, uma vez que constitui um fator essencial para a elaboração da identidade de um povo e de seus falantes.

3 CONSTRUÇÕES DE GÊNERO EM *AMERICANAH*

É difícil falar sobre Chimamanda Ngozi Adichie sem abordar a temática do feminismo, uma vez que este tem sido um dos motes centrais de suas palestras e obras literárias. Embora nem sempre o termo “feminismo” seja diretamente citado em seus romances e contos, é notável o destaque que ganham as personagens femininas em suas obras – Kambili, em *Hibisco Roxo* (2011); Olanna, em *Meio Sol Amarelo* (2008); Ifemelu, em *Americanah* (2014); entre outras em seu livro de contos *No Seu Pescoço*.

Ao longo deste capítulo, analisaremos a maneira como as questões de gênero – bem como suas intersecções de raça e classe – são exploradas na obra *Americanah*. Para tanto, abordaremos temáticas como a exploração e a fetichização do corpo da mulher negra, a pressão estética exercida por uma sociedade racista, a opressão econômica e a importância da tomada de voz da mulher negra frente às injustiças sociais que procuram impor-se sobre ela.

O cabedal teórico trabalhado ao longo deste capítulo será composto por autoras como Angela Davis (2016), bell hooks (2019), Djamila Ribeiro (2018), Grada Kilomba (2019) e Naomi Wolf (2019), bem como pelos textos teóricos da própria Adichie (2015).

3.1 EXPLORAÇÃO E FETICHIZAÇÃO DO CORPO DA MULHER NEGRA

De acordo com Kilomba (2019), persiste até hoje, no imaginário popular, a imagem da mulher negra extremamente sexualizada e lasciva, cujo corpo estaria a serviço da satisfação sexual do homem branco. A autora explica que esta percepção equivocada advém de uma herança histórica colonial pautada na exploração sexual da mulher escravizada para que esta gerasse filhos – aumentando, assim, os “bens” do proprietário. A partir disso, segundo a pesquisadora, forma-se o mito da mulher negra como símbolo sexual. Em *Quem tem medo do feminismo negro?*, Djamila Ribeiro (2018) denuncia a objetificação da mulher negra no capítulo “Nem mulatas do Gois nem dentro de Grazi Massafera”, afirmando que o estereótipo da mulher negra enquanto “sensual” restringe as possibilidades sociais e profissionais deste grupo de maneira geral, cerceando a individualidade desses sujeitos. Neste capítulo, a autora

problematiza também o uso da palavra “mulata”, conforme o Capítulo 2 desta dissertação.

Na obra de Adichie (2014), um dos momentos marcantes no qual podemos notar a objetificação da mulher negra é quando, desempregada e sem poder pagar por alimentos ou aluguel, Ifemelu decide aceitar uma vaga enquanto “acompanhante”, anunciada em um jornal:

Havia, na expressão e no tom de voz do homem, uma segurança completa. Ela se sentiu derrotada. Como era sórdido tudo aquilo, o fato de estar ali com um estranho que já sabia que ela ia ficar. Sabia que ia ficar pelo fato de ter ido. Já estava ali, já fora maculada. Ifemelu tirou os sapatos e deitou na cama dele. Não queria estar ali, não queria o dedo dele se movendo entre suas pernas, não queria ouvir os suspiros e gemidos dele em seus ouvidos, mas sentiu seu corpo despertando numa excitação nauseante. Depois, ficou imóvel, enrodilhada e dormente. O homem não a forçara. Ela tinha vindo por conta própria. Tinha deitado naquela cama e, quando ele colocou sua mão entre as pernas dele, enroscou-se e moveu os dedos. Agora, mesmo depois de ter lavado as mãos, que seguravam a nota nova e fininha de cem dólares que o homem lhe dera, seus dedos ainda pareciam grudentos; não pertenciam mais a ela. (ADICHIE, 2014, p. 168-169)

Para Angela Davis (2016) a percepção do corpo da mulher como objeto é ainda pior para as mulheres negras, uma vez que a visão do corpo negro feminino enquanto objeto de prazer para o homem advém de uma herança escravocrata, em que escravas eram sistematicamente estupradas como forma de sujeição e humilhação. Podemos argumentar ainda que o fato de o homem em questão poder impor seus desejos sobre Ifemelu advém de uma opressão financeira, baseada no fato de que o sujeito masculino seria o detentor dos meios econômicos, conforme afirma Scott (1995).

Para bell hooks (2019), esta imposição masculina sobre o corpo da mulher advém de uma violência naturalizada ao longo de nossa socialização, assim como de um “paradigma sexista de domínio sobre o corpo feminino, bem como de seu apego à noção de que qualquer corpo feminino promoveria satisfação.” (hooks, 2019, p. 134) Ou seja, o comportamento agressivo e invasivo que a sociedade impõe sobre o corpo da mulher advém de uma socialização falha, que incute nos homens a percepção de que têm algum tipo de direito sobre o corpo feminino que, em sua percepção, existe para servi-los.

Somando-se a isso, podemos afirmar que a temática da fetichização da mulher negra aparece também em alguns momentos da relação entre Ifemelu e Curt, homem

branco, rico e irmão de sua patroa, Kimberly. Em dado momento, o narrador relata que Curt diz a Ifemelu que nunca havia transado com uma mulher negra: “[...] ele disse isso para ela após sua primeira vez, em sua cobertura em Baltimore, jogando a cabeça num gesto em que caçoava de si mesmo, como se isso fosse algo que devesse ter feito havia muito tempo, mas que sempre deixara para depois.” (ADICHIE, 2014, p. 212)

Conforme notamos na fala do narrador, Curt parece alimentar, há muito tempo, o desejo por relacionar-se sexualmente com uma mulher negra – sendo que, neste desejo, a cor da pele aparenta ser um fator relevante para satisfazer o desejo do personagem. Para Kilomba (2019), este desejo projetado sobre o corpo da mulher negra, além de ser advindo de uma herança colonial, é resultado também do mito do primitivismo do negro, algo que seria socialmente proibido ou enigmático e que, portanto, excita o branco. Essa ideia de fetichização se confirma, uma vez mais, quando Curt pede que Ifemelu finja ser a rapper Foxy Brown durante o ato sexual (ADICHIE, 2014, p.213).

Ainda em outro trecho do romance, o narrador afirma que, na visão da mãe de Curt, o personagem seria “[...] aquele que lhe trazia espécies exóticas – já namorara uma japonesa e uma venezuelana -, mas que um dia se casaria com uma moça adequada.” (ADICHIE, 2014, p. 215). Destacamos, primeiramente, o uso da palavra “espécies” neste excerto, o que denota a desumanização das namoradas estrangeiras de Curt na visão de sua mãe, uma vez que a palavra “espécie” geralmente é destinada para a classificação de animais, e não de seres humanos.

Além disso, a afirmação de que o jovem “um dia se casaria com uma moça adequada” denota a exclusão de Ifemelu e das demais mulheres estrangeiras, ex-namoradas de Curt, do grupo considerado “adequado” por sua mãe, mantendo-as à margem deste círculo social, conforme indica Kilomba (2019).

Somando-se a isso o fato de que, no restaurante de luxo frequentado por Curt e sua mãe, “O único outro negro era um garçom de uniforme engomado.” (ADICHIE, 2014, p. 215), percebemos que Ifemelu só pode circular naquele espaço, na condição de cliente, por estar acompanhando pessoas brancas de classe alta. Diante disso, resgatamos a afirmação de Fanon (2008), feita no capítulo intitulado “A mulher de cor e o branco”, terceiro de seu livro *Pele negra, máscaras brancas*, de que a mulher negra só passa a poder circular em determinados ambientes a partir do momento em que se relaciona com um homem branco. Desta forma, conclui o autor, o

relacionamento com o branco seria uma forma de “embranquecer-se” também, tornando sua presença em certos locais mais aceitável para a sociedade.

Mais tarde, já namorando o professor universitário Blane, Ifemelu relata à cunhada, Shan, também uma mulher negra, que sempre atraía mais os homens brancos que os negros desde que chegara aos Estados Unidos. A isso, Shan replica que “Acho que é porque você é exótica, tem essa coisa de ser uma africana autêntica.” (ADICHIE, 2014, p. 347) A fala de Shan reforça a ideia de Bhabha (2007) de que existiria o mito de um africano “exótico”, ligado a ideias como o instinto e o primitivismo – algo que, segundo Kilomba (2019), o branco desejaria por conta da falta dessas características em si mesmo, o ser humano “civilizado”. Além disso, podemos levantar a discussão a respeito do que, na visão de Shan e da sociedade ocidental de maneira geral, seria a suposta autenticidade do africano – segundo Bhabha (2007), um sujeito tribal, incivilizado, primitivo e carnal.

3.2 O CABELO AFRO E AS OPRESSÕES ESTÉTICAS DA MULHER NEGRA

No romance *Americanah*, podemos perceber, ao longo da narrativa, que seu cabelo afro representou, desde a infância, uma fonte de insegurança para Ifemelu. Segundo o narrador, esta insegurança parece ter nascido ainda na infância, frente à admiração da protagonista pelo cabelo de sua mãe, mais cheios e lisos do que o seu próprio:

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

Conforme sugere a pesquisadora Eliza de Souza Silva Araújo, em sua dissertação intitulada “Trançando histórias, tecendo trajetórias: a consciência diaspórica em *Americanah*, de Chimamanda Adichie”, defendida em 2017 pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba, a

temática do cabelo afro é de tal forma relevante para a obra que o próprio tempo da narrativa parte das reflexões tecidas por Ifemelu enquanto trança seu cabelo em um salão, pouco antes de retornar à Nigéria. A autora afirma que:

A escolha narrativa de Adichie no que concerne o tempo, pode ser compreendida como recurso para destrinchar a vida da personagem na situação da demora, da sensação conflituosa de deslocamento, de incômodo e nos momentos de compartilhamento de emoções com as mulheres do salão, bem como nos de isolamento subjetivo em que a personagem parece ser a única a ver algum sentido em suas próprias aspirações. (ARAÚJO, 2017, p. 22)

Para Kilomba (2019), a temática do cabelo afro é tão relevante porque se consolida como uma ferramenta de resistência política contra o racismo e a opressão contra as pessoas negras, simbolizando, segundo a autora, uma emancipação frente ao controle histórico imposto pelo branco.

A pesquisadora explica, ainda, que a construção do estereótipo do cabelo afro enquanto algo “feio”, “ruim” ou “sujo” é uma herança do período colonial, sendo que o cabelo natural das mulheres e homens escravizados era algo inaceitável para os senhores brancos, por acreditarem simbolizar o primitivismo, a desordem e a não-civilização. Logo, para Kilomba (2019), levantar discussões acerca da autoaceitação, bem como do significado social dos cabelos afro, é relevante, uma vez que a repressão dos cabelos simboliza também a repressão da raça de maneira geral.

De acordo com Djamila Ribeiro, na introdução de *Quem tem medo do feminismo negro?*, uma das grandes questões que teve de enfrentar com relação à sua aparência, enquanto mulher negra, foi a aceitação de seu cabelo afro, acreditando, desde criança, que sua aceitação e autoestima dependeriam de ter um cabelo longo e liso, como as amigas da escola. A autora narra que, desde muito cedo, apesar da oposição de seu pai, ativista do movimento negro, submeteu-se às mais diversas técnicas para alisar seu cabelo. A essas técnicas, Ribeiro (2018) dá o nome de “rituais de tortura” (p. 14).

Para a autora, o fato de desfilar cabelos lisos, ainda que não tão lisos quanto os “da moça na capa de revista” fazia parte de uma busca por pertencimento, uma tentativa de adequação ao meio majoritariamente branco, de padrão eurocêntrico, que a cercava:

Por mais que eu fizesse escova após os procedimentos, que com o passar dos anos foram se aperfeiçoando, meus cabelos nunca ficavam como eu

fantasiava, como os da moça na capa da revista. Mesmo assim, era reconfortante ir à escola levando um pente para ficar deslizando pelos cabelos como as meninas brancas faziam. Até a magia sumir com a lavagem. (RIBEIRO, 2018, p. 15)

Além disso, Ribeiro (2018) afirma que são diversas as situações em que a aparência da mulher negra é alvo de ridicularização, citando especificamente o carnaval, em que pessoas saem às ruas com o corpo pintado, utilizando batom vermelho com a intenção de aumentar a boca e trajando perucas afro – tudo isso na tentativa de ressaltar e menosprezar as características fenotípicas dessas mulheres.

Para a autora, estas expressões racistas têm início com o blackface, prática em que “homens brancos se caracterizavam de homens negros escravos ou livres durante a era dos shows dos menestréis” (RIBEIRO, 2018, p. 48), com a intenção de reforçar estereótipos e ridicularizar a imagem da pessoa negra. Logo, segue afirmando que “Uma mulher negra com cabelo crespo comumente ouve piadas e é discriminada. No Carnaval, a mesma pessoa que nos ridiculariza quer vestir nossa ‘fantasia’ para seguir nos ridicularizando.” (RIBEIRO, 2018, p. 50).

Frente a esta afirmação, podemos argumentar que uma parte do corpo considerada “indigna da vida”, conforme Wolf (2019), na visão imposta pela sociedade a muitas mulheres negras, é justamente o cabelo afro, que foge às padronizações preconizadas pela sociedade, levando a um desejo de mudança e intervenção com relação a essa característica. Desta forma, isso reafirmaria a imposição dos padrões de beleza em sua busca pela eugenia.

Para Kilomba (2019), a exigência de que as mulheres negras fabriquem e imitem a branquitude através de procedimentos como o alisamento dos cabelos e o uso de cremes clareadores é um processo violento, imposto pela sociedade como única forma de a mulher negra evitar insultos, ofensas racistas e desumanização. Assim, a busca pelo embranquecimento representaria o apagamento da raça e, conseqüentemente, o silenciamento da individualidade e da história dessas mulheres.

Assim como narra Djamila Ribeiro (2018), a personagem Ifemelu também relata questões relativas ao conflito com a própria aparência no que tange ao cabelo afro. Já vivendo nos Estados Unidos, Ifemelu é convidada a participar de uma entrevista de emprego, arranjada por Curt, seu namorado branco e rico. Antes de ir à entrevista, a personagem recebe, da irmã de sua patroa, Ruth, um conselho: “Tire essas tranças

e alise o cabelo. Ninguém fala nessas coisas, mas elas importam. A gente quer que você consiga esse emprego.” (ADICHIE, 2014, p. 220).

Diante desta afirmação, que parte de uma mulher branca, de classe social elevada, podemos perceber a visão ocidental que liga intimamente a aparência da mulher a seu sucesso profissional, ressaltando que, neste caso, expressões identitárias como as tranças ou o cabelo afro estão ligados à falta de profissionalismo e ao consequente risco de que, caso decidisse mantê-las, Ifemelu poderia não conseguir aquele emprego.

Conforme podemos ver, a imagem da pessoa negra construída pela publicidade é majoritariamente negativa – ou mesmo inexistente, como vemos no trecho de *Americanah* em que Ifemelu analisa as revistas de beleza – como se esses indivíduos não correspondessem às solicitações do mercado de trabalho, por exemplo, o que pode explicar a tentativa de Ifemelu de aproximar-se dos padrões de beleza eurocêntricos para que seja aceita no mercado de trabalho. A personagem afirma que:

Meu cabelo cheio e incrível ia dar certo se eu estivesse fazendo uma entrevista para ser backing vocal numa banda de jazz, mas preciso parecer profissional nessa entrevista, e profissional quer dizer liso, mas se for encaracolado, que seja um cabelo encaracolado de gente branca, cachos suaves ou, na pior das hipóteses, cachinhos espirais, mas nunca crespo. (ADICHIE, 2014, p. 222)

Ao acatar o conselho de Ruth, podemos relacionar a experiência de Ifemelu àquela narrada por Djamila Ribeiro, que descreve os “rituais de tortura” aos quais era submetida para ter seu cabelo alisado:

Ifemelu sentiu apenas uma leve ardência no começo, mas quando a cabeleireira estava tirando o relaxante enquanto ela mantinha a cabeça apoiada em uma pia de plástico, agulhadas de dor profunda surgiram em diversas partes de seu couro cabeludo e se refletiram em partes diferentes do corpo, ricocheteando de volta para a cabeça. (ADICHIE, 2014, p. 221)

Após concluído o doloroso processo, a personagem afirma que “Ela não se reconheceu. Saiu do salão quase de luto; enquanto a cabeleireira alisava as pontas com um ferro, o cheiro de queimado, de algo orgânico morrendo, causou nela uma sensação de perda.” (ADICHIE, 2014, p. 221). Desta forma, podemos afirmar que, para Ifemelu, o processo de alisamento de seu cabelo, não foi algo apenas físico, mas

uma experiência profundamente emocional, que representou, para ela, perda de parte de sua identidade e do reconhecimento de si mesma.

No entanto, percebe-se que a experiência de alisar o cabelo não é algo novo para a personagem, uma vez que ela conta a Curt que os ferimentos decorrentes do processo aconteciam com ela o tempo todo quando ainda morava na Nigéria (p.221). A partir disso, nota-se que, devido aos processos de globalização descritos por Hall (2000), os padrões de beleza eurocêntricos predominam mesmo sobre um país em que a maioria da população é negra, uma vez que lá, durante a adolescência de Ifemelu, os cabelos lisos também eram mais desejáveis.

Com relação à entrevista de emprego da qual Ifemelu participou, após ser contratada para o cargo, a narradora relata que:

Mais tarde, quando passou sem problemas pela entrevista de emprego e a mulher apertou sua mão e disse que 'se encaixaria maravilhosamente na empresa', Ifemelu se perguntou se a mulher teria achado a mesma coisa se ela tivesse entrado naquele escritório com a coroa espessa e crespa que Deus lhe dera, seu afro. (ADICHIE, 2014, p. 222)

Neste ponto, levantamos a discussão, conforme Hollanda e Bogado (2018), acerca da importância da internet nas discussões acerca do feminismo e do racismo. Para aquelas(es) que fazem parte das redes sociais e consomem conteúdos distribuídos por plataformas como o Instagram e o Youtube, o termo "empoderamento" com certeza já é um velho conhecido, uma vez que muito tem se falado a respeito do tema no que tange à autoaceitação de aspectos como o corpo e os cabelos. Estes conteúdos são promovidos pelos mais diversos grupos de mulheres, que incentivam leitoras e espectadoras a se despendarem de padrões de beleza pré-estabelecidos, buscando uma melhor relação com sua autoimagem.

Em sua comunicação intitulada "Conceituando 'Empoderamento' na Perspectiva Feminista", Cecília Sardenberg (2009) tece uma crítica à sua percepção de que o termo em questão vem sendo banalizado e utilizado de maneira inadvertida por diversos meios de comunicação, fazendo com que seu significado original seja perdido. A autora explica que, na perspectiva feminista, o empoderamento de mulheres pode ser compreendido como "o processo da conquista da autonomia, da auto-determinação." (SARDENBERG, 2009, p. 2)

A autora esclarece também que, embora essa seja a conceituação de empoderamento mais aceita pelo feminismo, há, dentro do movimento, contradições

a respeito do que seja esse empoderamento. Embora existam diferentes compreensões, Sardenberg (2009), parafraseando Sarah Mosedale, afirma que há consensos importantes, como os que se seguem:

- a) para se 'empoderar' alguém ter que ser antes 'desempoderado' - ex. as mulheres enquanto um grupo;
- b) ninguém 'empodera' outrem –isto é, trata-se de um ato auto-reflexivo de 'empoderar-se', ou seja, a si própria (pode-se, porém 'facilitar' o desencadear desse processo, pode-se criar as condições para tanto);
- c) empoderamento tem a ver com a questão da construção da autonomia, da capacidade de tomar decisões de peso em relação às nossas vidas, de levá-las a termo e, portanto, de assumir controle sobre nossas vidas;
- d) empoderamento é um processo, não um simples produto. Não existe um estágio de empoderamento absoluto. As pessoas são empoderadas, ou desempoderadas em relação a outros, ou então, em relação a si próprias anteriormente. (SARDENBERG, 2009, p. 3-4)

Logo, compreendemos que, para a autora, o empoderamento seria um processo individual e autônomo, ligado ao autoconhecimento e à desconstruções de conceitos patriarcais e estruturas de poder arraigados em nós mesmas, conceitos esses que tendem a diminuir a figura feminina e nos levar a cometer uma espécie de “autorrepressão” e auto-ódio. Por tratar-se de um processo individual, Sardenberg (2009) ressalta que não é possível empoderar a outrem – há a possibilidade, no entanto, de que uma mulher opere como uma espécie de catalizador para o empoderamento das demais, oferecendo insumos para que mais mulheres empreendam essa jornada.

Na trajetória de Ifemelu com relação à aceitação de seu cabelo natural, o site FelizComEnroladoCrespo.com, que passa a frequentar depois da experiência traumática com o alisamento de seu cabelo, pode ser considerado, conforme Sardenberg (2009), um catalisador para o empoderamento e a autoaceitação da personagem. O site, dedicado a compartilhar receitas e dicas de produtos voltados para o cuidado com cabelos afro, buscava elevar a autoestima de mulheres com as mais diversas texturas de cabelos e, de acordo com o narrador, as participantes do site “Esculpiam para si mesmas um mundo virtual onde seu cabelo enrolado, crespo, pixaim e lanudo era normal. E Ifemelu caiu nesse mundo transbordando gratidão.” (ADICHIE, 2014, p. 231)

Depois de sofrer um ataque racista ao estar passeando em uma feira com Curt, em que um homem declara que Ifemelu tinha “cara de selva” (p. 231), o narrador relata que a personagem

Sentiu-se desanimada e, naquela noite, enquanto Curt via um jogo, dirigiu até uma loja de produtos de beleza e passou os dedos por pequenas amostras de apliques lisos e sedosos. Então se lembrou de um comentário de Jamilah1977 — Eu amo minhas irmãs que amam seus apliques lisos, mas nunca mais vou botar crina de cavalo na minha cabeça — e saiu da loja, ansiosa por voltar, entrar no site e escrever sobre isso nos comentários. Ela escreveu: As palavras de Jamilah me fizeram lembrar que não há nada mais bonito do que o que Deus me deu. Outras mulheres responderam, postando sinais de polegar para cima, dizendo o quanto gostavam da foto que ela havia postado no site. Ifemelu nunca havia falado tanto em Deus. Comentar naquele site era como dar testemunho na igreja: suas palavras eram recebidas com um alarido de aprovação, e reviviam.

Num dia comum do início da primavera — não havia nenhuma luz especial, nada de significativo aconteceu, e talvez fosse apenas porque o tempo havia transfigurado suas dúvidas, como muitas vezes acontece —, ela enfiou os dedos em seu cabelo, denso, esponjoso e glorioso, e não conseguiu imaginá-lo de outro jeito. Ifemelu simplesmente se apaixonou por seu cabelo. (ADICHIE, 2014, p. 231-232)

Através deste trecho, podemos interpretar, segundo Sardenberg (2009), as demais mulheres que frequentam o site FelizComEnroladoCrespo.com como facilitadoras do empoderamento de Ifemelu com relação a seu cabelo, já que é através do exemplo e da colaboração dessas mulheres que a personagens torna-se, nas palavras do narrador, apaixonada por seu cabelo, num ato de subversão dos padrões de beleza patriarcais que rechaçam a estética da mulher negra.

Vemos que a problematização da relação da mulher negra com seus cabelos naturais tem sido tema de diversas discussões e produções culturais, como é o caso do livro *Esse Cabelo*, em que a autora angolana Djaimilia Pereira de Almeida (2017) discute a relação entre seu cabelo e a história de sua família e seus antepassados, bem como sua identidade enquanto filha de mãe angolana e pai português. Esta relação também é um dos temas centrais do conto “Réplica”, de Chimamanda Adichie (2017), publicado no livro *No seu pescoço*.

Além disso, a questão aparece em filmes como *Felicidade Por um Fio*, dirigido por Haifaa al-Mansour e distribuído pela plataforma de streaming Netflix em 2018, além de ser assunto de diversos vídeos publicados por influenciadoras digitais negras, que falam a respeito de aceitação e cuidado com o cabelo afro, além de transição capilar para aqueles que não desejam mais submeter-se a químicas de alisamento.

Para além das discussões acerca do cabelo afro, a obra de Adichie (2014) aborda também a temática da falta de representatividade enfrentada pelas mulheres negras nas revistas de beleza nos Estados Unidos. Um exemplo disso é o momento em que Curt a encontra lendo uma edição da revista *Essence* (revista estadunidense

de publicação mensal voltada para mulheres afroamericanas), e acusa a revista de ser “racialmente tendenciosa” (p. 319) por conter apenas imagens de mulheres negras. Indignada, Ifemelu dirige com o então namorado até uma livraria, onde dispõe diante dele “edições de todas as revistas femininas que estavam dispostas na prateleira” (p. 319), pedindo que Curt contasse quantas mulheres negras apareciam nas edições:

Então, ele contou, ‘Três mulheres negras’, disse, finalmente. ‘Ou talvez quatro. *Ela* talvez seja negra.’
 ‘Ou seja, três mulheres negras em cerca de duas mil páginas de revistas femininas, e todas são mestiças ou racialmente ambíguas, de modo que também poderiam ser italianas, porto-riquenhas ou sei lá. Nenhuma tem a pele escura. Nenhuma se parece comigo, então eu não posso pegar dicas de maquiagem nestas revistas. Olhe, este artigo diz que você deve beliscar as bochechas para ficar corada, porque supõe que todas as leitoras da revista têm uma pele que fica corada desse jeito. Este aqui fala em produtos para o cabelo de todas — e ‘todas’ significa loiras, morenas e ruivas. Eu não sou nada disso. E este fala dos melhores condicionadores — para cabelo liso, cacheado e encaracolado. Não crespo. Está vendo o que eles chamam de cabelo encaracolado? Meu cabelo nunca fica assim. Este aqui fala de combinar a cor de seus olhos com a cor da sombra — olhos azuis, verdes e castanho-esverdeados. Mas meus olhos são negros, então eu não sei que sombras funcionam para mim. Este diz que este batom rosa é universal, mas eles querem dizer universal se você for branca, porque eu ia parecer uma palhaça se tentasse usar esse tom. Ah, veja, aqui temos algum progresso. Um anúncio de base para o rosto. Tem sete tons diferentes para pele branca e um tom genérico de chocolate, mas isso já é um progresso. Agora vamos conversar sobre racialmente tendencioso. Está entendendo por que uma revista como a *Essence* existe?’ (ADICHIE, 2014, p. 319 – 320)

De acordo com bell hooks (2019), esta análise feita por Ifemelu da falta quase que total de mulheres negras nas revistas voltadas ao público feminino representaria, de certa forma, a importância do feminismo negro no ocidente, uma vez que, para a autora, a inferioridade da mulher negra começa a ser forjada pela falta de representatividade nos meios de comunicação, passando a elas a consciência de que a ausência de suas iguais na TV ou nas revistas se deve à cor de sua pele e às suas características físicas – colocando, mais uma vez, o branco em um local de privilégio.

Em *O mito da beleza: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres*, Wolf (2019), ao discutir a questão da eugenia, chama atenção para o fato de que, em nossa sociedade ocidental, quando confrontadas com o padrão de beleza eurocêntrico, feições raciais não brancas são consideradas inferiores, como os traços dos olhos das mulheres orientais ou os narizes das mulheres de ascendência africana. Desta maneira, para a autora, a pressão social para que as mulheres se enquadrem

em um padrão físico é um artifício voltado para a discriminação e para a desumanização da mulher – especialmente daquelas que se afastam do padrão eurocêntrico por conta de sua ascendência.

3.3 O BLOG COMO TOMADA DE VOZ FRENTE À OPRESSÃO

Conforme relatado anteriormente neste trabalho, a criação, por parte de Ifemelu, de um blog no qual relata suas experiências com a xenofobia, o racismo e os choques culturais que vivencia enquanto uma imigrante nigeriana vivendo nos Estados Unidos, é de grande importância para a trajetória de emancipação da personagem e para a discussão dos temas centrais da obra de Adichie (2014). Para Kilomba (2019), o ato da escrita, no caso específico da mulher negra, representa uma tomada de voz, um ato político de oposição à opressão colonial. Para a pesquisadora, o ato da escrita significa, para ela, a oportunidade de não ser mais “a ‘Outra’”, mas sim eu própria. Eu não sou o *objeto*, mas o *sujeito*”. (KILOMBA, 2019, p. 27) Da mesma forma, em *Irmã Outsider*, a poetisa Audre Lorde (2019) ressalta que o ato da escrita é uma forma de tomada de consciência de que o silêncio não é uma arma de proteção, e sim uma forma de perpetuar a própria opressão.

Frente a isso e à discussão levantada na seção anterior, é interessante ressaltar o fato de que o blog de Ifemelu, que seria tão importante para a narrativa e para o futuro da protagonista, além de palco para discussão de outros temas de grande relevância, tenha nascido a partir da necessidade da personagem de repartir com os futuros leitores suas experiências relativas à opressão ligada a seu gênero e à sua aparência.

Em seu livro *Explosão Feminista*, lançado em 2018, Heloísa Buarque de Hollanda, em colaboração com Maria Bogado, chama atenção para a importância da internet – em especial das redes sociais – como meio de militância política em larga escala. Para as autoras, este status que as redes sociais assumem afeta a forma como os indivíduos se mobilizam, dando origem a *hashtags*, slogans e protestos que tomam as ruas do Brasil e do mundo. Como exemplos disso, Hollanda e Bogado (2018) citam insurgências como a Marcha das Vadias, que reivindica o direito das mulheres sobre o próprio corpo; o slogan “Ni una a menos”, contra o feminicídio; a #VemPraRua, que, em 2013, chamou a população brasileira a protestar contra o aumento de tarifas de ônibus; a #PrimeiroAssédio, dentre tantos outros movimentos

de cunho ideológico e político articulados e propagados no âmbito de redes como Twitter, o Facebook e o Instagram – citamos, em especial, o movimento #blacklivesmatter, que tomou a internet, em maio de 2020, após o assassinato do americano George Floyd, por um policial em Minneapolis.

Para as autoras, o sucesso e a magnitude dessas manifestações advêm de sentimentos de identificação, pertencimento e coletividade, experienciados em especial pelas pessoas mais jovens, que veem nisso uma oportunidade de dialogar com aqueles que compactuam de seus pensamentos e ideologias. Desta forma, segundo Holanda e Bogado (2018), surge uma “linguagem tecnopolítica” (p. 26) capaz de dar origem a novas lideranças e contribuir para o surgimento de indivíduos democraticamente participativos.

Conforme podemos perceber, muitos dos movimentos anteriormente citados têm a ver com pautas feministas. Desta maneira, nas palavras das autoras, “Foi nesse quadro que o feminismo ganhou terreno e se tornou o maior representante da nova geração política. Na sequência das grandes marchas, as mulheres conquistaram o primeiro plano e roubaram a cena da resistência ao cenário conservador que ameaça o país.” (p. 29)

Hollanda e Bogado (2018) chamam atenção também, de forma especialmente relevante para este trabalho, para a participação das mulheres negras em manifestações como o ato nacional “Fora, Cunha!”, ocorrido em 13 de novembro de 2015, com intenção de repudiar o Projeto de Lei (PL) 5069/2013, que dificultava o acesso de vítimas de estupro a cuidados médicos essenciais; bem como na Primeira Marcha das Mulheres Negras, que visava ao fortalecimento das pautas do feminismo negro e à luta feminista antirracista, ressaltando a necessidade da existência de um feminismo interseccional.

É importante ressaltar que, graças ao largo alcance da internet e das redes sociais, esses movimentos são extremamente abrangentes, ultrapassando as fronteiras locais. As autoras chamam atenção para o fato de que muitos desses movimentos são globais, e influenciam-se mutuamente, criando uma teia de relações entre indivíduos pertencentes a diferentes realidades, mas que têm reivindicações semelhantes – o que confere ainda mais visibilidade a esses protestos.

Para Heloísa Buarque de Holanda e Cristiane Costa (2018), um dos principais fatores que contribuem para o êxito desses movimentos surgidos nas redes sociais é o grau de autonomia que essas mídias conferem aos indivíduos, algo até então inédito

nos meios de comunicação tradicionais. Desta forma, as redes sociais – embora ainda não atinjam a todos – contém um quê de democratização, permitindo que todos que têm acesso a elas exponham suas opiniões, criem eventos, slogans e hashtags, de modo que aqueles que não tinham voz nas redes tradicionais possam encontrar, enfim, um espaço de fala. Para as autoras, a “polinização cruzada”, a “consulta mútua” e a “retroalimentação” (p. 44-45) formam um padrão de comunicação que “teve um efeito particularmente positivo para indivíduos com baixa renda, nos movimentos de ‘minorias’, e para a ação política em países em desenvolvimento.” (p. 45)

Além disso, para as pesquisadoras, “As linguagens que o feminismo explora nas redes têm características próprias” (p.46), sendo que um dos principais instrumentos utilizados são os relatos pessoais, uma vez que “As experiências em primeira pessoa, tornadas públicas na rede, passam a afetar o outro.” (p. 46)

Para a análise da obra *Americanah*, em discussão neste trabalho, é essencial chamar atenção para o engajamento gerado pelos relatos pessoais na rede, uma vez que a protagonista da obra, Ifemelu, lança mão deste artifício para desenvolver seu blog. Assim, como é relevante ressaltar neste capítulo, a personagem desenvolve discussões a respeito da questão do cabelo afro, como podemos perceber através de um post do seu blog intitulado “Um agradecimento público a Michelle Obama e o cabelo como metáfora da raça” (p. 321), escrito pela personagem quando Barack Obama era candidato à presidência dos EUA em 2008:

Só eu que acho, ou isso aí é a metáfora perfeita para a raça nos Estados Unidos? Cabelo. Já viu como, nesses programas de televisão que transformam a aparência da pessoa, as mulheres negras sempre têm o cabelo natural (crespo, enrolado, pixaim) na foto feia do ‘antes’ e como, na foto bonita do ‘depois’, alguém pegou um pedaço de metal quente e queimou o cabelo delas para ficar liso? Algumas mulheres negras, tanto americanas como não americanas, preferem sair peladas na rua a aparecer em público com seu cabelo natural. Porque, veja bem, não é profissional, sofisticado, sei lá, simplesmente não é normal. (Por favor, pessoal dos comentários, não diga que é a mesma coisa que uma mulher branca que não tinge o cabelo.) Quando você tem cabelo natural de negro, as pessoas acham que você ‘fez’ alguma coisa com ele. Na verdade, as pessoas com os afros e os dreads são as que não ‘fizeram’ nada com o cabelo. Você devia era perguntar à Beyoncé o que ela fez. (Nós todos amamos Bey, mas que tal ela mostrar, só uma vez, como é o cabelo que sai natural de seu couro cabeludo?) Eu tenho cabelo crespo natural. Que uso em afros, tranças, trança de raiz. Não, não é uma coisa política. Não, eu não sou artista plástica, poeta ou cantora. Também não sou natureba. Só não quero relaxar o cabelo — já estou em contato com muitas outras substâncias cancerígenas no meu cotidiano. (Aliás, será que a gente pode banir as perucas afro no Halloween? O afro não é uma fantasia, pelo amor de Deus.) Imagine se Michelle Obama se cansasse de toda aquela escova, decidisse usar o cabelo natural e aparecesse na televisão com o cabelo parecendo algodão, ou com ele bem crespo? (Nunca se sabe como a

textura do cabelo de alguém vai ser. Não é incomum para uma mulher negra ter três texturas diferentes no cabelo.) Ela ia ficar linda, mas o pobre do Obama sem dúvida ia perder o voto dos independentes e até dos democratas indecisos. (ADICHIE, 2014, p. 321 – 322)

Podemos concluir, através desse trecho, que o tratamento social dispensado ao cabelo afro é de fato uma espécie de alegoria que representa outros aspectos do racismo estrutural, sendo que a exigência da sociedade é o embranquecimento, não apenas na aparência, mas o apagamento de todas as características que gerem conexão e identificação de um indivíduo com a cultura da comunidade negra. Além disso, o trecho em que Ifemelu escreve que “Aliás, será que a gente pode banir as perucas afro no Halloween? O afro não é uma fantasia, pelo amor de Deus.” (p. 322) nos remete ao texto de Djamila Ribeiro (2018) intitulado “Mulher negra não é fantasia de Carnaval”, em que a autora critica o uso de perucas afro e batons vermelhos para ridicularizar os traços da mulher negra. Dessa forma, podemos argumentar que o costume de fazer “humor” às custas das pessoas negras não é algo exclusivo do Brasil e do Carnaval, e sim algo que contamina as mais diversas culturas e celebrações.

Também em um post de seu blog, a protagonista chega até mesmo a agir ela mesma como catalizadora do empoderamento de outras mulheres negras com relação a seus cabelos, conforme conceitos cunhados por Sardenberg (2009), dando dicas a leitoras que recorrem a ela pedindo ajuda ou conselhos:

ZoraNeale22, que está voltando ao cabelo natural agora, me pediu para postar como cuido do meu. Manteiga de carité como condicionador sem enxágue funciona em muitos cabelos naturais. Mas não para mim. Qualquer produto com manteiga de carité deixa meu cabelo acinzentado e ressecado. E ser seco é o maior problema dele. Eu lavo uma vez por semana com um xampu hidratante sem silicone. Uso um condicionador hidratante. Não seco com toalha. Deixo molhado, separo em seções, coloco um produto cremoso sem enxágue (meu preferido atualmente é o Qhemet Biologics, mas também gosto das marcas Oyin Handmade, Shea Moisture, Bask Beauty e Darcy's Botanicals). Então, faço três ou quatro tranças grandes começando na raiz e amarro meu lenço de cetim na cabeça (o cetim é bom, ele preserva a umidade. Algodão é ruim, suga a umidade). Vou dormir. Na manhã seguinte, desfaço as tranças e voilà, estou com um lindo afro macio! O mais importante é passar o produto enquanto o cabelo estiver molhado. E eu nunca, nunca penteio o cabelo quando ele está seco. Só penteio quando está molhado, úmido ou cheio de condicionador bem cremoso. Essa técnica de fazer trança com o cabelo molhado também pode funcionar com as Amigas Brancas de Cabelo Seriadamente Encaracolado que estão cansadas da chapinha e dos tratamentos com queratina. Tem mais alguma negra americana ou não americana por aí que usa o cabelo natural e quer contar como cuida dele? (ADICHIE, 2014, p. 322)

Neste ponto, percebemos que a protagonista, através de seu blog, demonstra a aceitação de seus cabelos naturais e, para além disso, um desejo de que mais mulheres possam também libertar-se das pressões estéticas estabelecidas pela sociedade ocidental, que impõe a europeização da aparência da mulher. Desta forma, para além de dicas de beleza em um blog, podemos ver a ação de Ifemelu como ato político.

3.4 A OPRESSÃO ECONÔMICA DA MULHER NEGRA

Em sua obra *Mulheres, Raça e Classe*, a autora Angela Davis (2016) afirma que a opressão econômica da mulher advém do capitalismo industrial, que torna obsoletas as tarefas produtivas desenvolvidas pelas mulheres antes desse período. Com a Revolução Industrial, descreve a autora, a ideia de divisão generalizada do trabalho consolida-se na sociedade ocidental, colocando o homem como aquele que sustenta a família, enquanto que a mulher é colocada no local da maternidade e do cuidado com o âmbito doméstico – tarefas que, por não gerarem lucro, não gozam de prestígio na sociedade capitalista. As mulheres negras, por outro lado, que sempre haviam trabalhado fora, em postos de trabalho mal remunerados, passam a exercer uma dupla jornada, aliando seus empregos nas fábricas ou como empregadas domésticas às funções domésticas relativas à própria família.

Para Davis (2016), assim como para Scott (1995), esta prevalência do homem sobre a mulher advém de um sistema patriarcal que estabelece uma divisão entre os gêneros, colocando o homem como provedor da casa, único capaz de ganhar o sustento da família – tornando-se, portanto, a figura principal do meio familiar – o que as autoras apontam como indicativo de uma íntima relação entre o patriarcado e o capitalismo. Neste sentido, Scott (1995) recorre à visão de Joan Kelly, afirmando que a autora

[...] sustentava que os sistemas econômicos e os sistemas de gênero interagiam para produzir as experiências sociais e históricas; que nenhum dos dois era causal, mas que os dois 'operam simultaneamente para reproduzir as estruturas sócio-econômicas e as estruturas de dominação masculina de uma ordem social particular.' (SCOTT, 1995, p. 79)

Sob este ponto de vista, podemos considerar que a obra de Adichie (2014) opera como uma espécie de denúncia com relação às opressões sofridas pelas

mulheres, especialmente sob o ponto de vista financeiro, uma vez que, em última análise, na visão de Davis (2016), todas as violências perpassam, de alguma maneira, o âmbito do patriarcado capitalista.

Neste ponto, é importante afirmar que, segundo Davis (2016), a relação histórica das mulheres negras e das mulheres brancas com o trabalho doméstico se construiu de maneiras diferentes. Para a autora, isso se deve ao fato de as mulheres negras de classe baixa terem sido frequentemente empregadas como trabalhadoras domésticas e babás nas casas de pessoas brancas de classe média e alta, como forma de complementar a renda de suas famílias. Sendo assim, essas mulheres, realizando longas jornadas de trabalho em residências alheias, se viam obrigadas muitas vezes a deixar os cuidados com o próprio lar e com os próprios filhos em segundo plano.

Por outro lado, ainda segundo Davis (2016), a partir da Revolução Industrial e da disseminação dos ideais patriarcais e capitalistas, as mulheres brancas se viram em uma situação na qual o trabalho remunerado que realizavam até então – como a produção de velas e demais produtos de uso doméstico – se torna automatizado, aprisionando-as, desta maneira, ao trabalho doméstico e ao cuidado com os filhos. Ainda assim, ao contrário das mulheres negras, as mulheres brancas poderiam realizar trabalhos domésticos voltados ao seu próprio lar e à sua própria prole, o que seria visto como um privilégio para as mulheres negras, que, embora trabalhassem fora e ganhassem algum dinheiro, não podiam tomar conta da própria família, devido à exploração das trabalhadoras domésticas em casas de classe alta.

É interessante ressaltar que, dentre as pesquisas desenvolvidas no Brasil acerca da obra de Adichie, em específico a respeito do romance *Americanah*, destaca-se a dissertação de mestrado defendida, em 2019, por Rosineia da Silva Ferreira, pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade de Brasília. Em seu trabalho, intitulado *A (des)construção da identidade feminina em Americanah de Chimamanda Ngozi Adichie*, a pesquisadora explora o desenvolvimento da identidade de mulheres diaspóricas ao longo da obra de Adichie, com foco sobre as personagens Ginika, Ifemelu e Uju.

A dissertação em questão dialoga com o presente trabalho por evidenciar, entre outras coisas, a importância das relações econômicas para a libertação dessas mulheres, além de demonstrar, através de teorias relacionadas ao marxismo, a

maneira como a opressão de classe é determinante para a relação dessas personagens com as figuras masculinas que fazem parte de suas vidas.

Para além da temática da exploração do corpo da mulher negra, justificado pela posse de meios financeiros, já discutida anteriormente, Adichie (2014) problematiza em sua obra o fato de mulheres de seu convívio aceitarem ser sustentadas por homens (muitas vezes mais velhos e/ou casados), numa relação de profundo controle através da dependência financeira. Exemplo disso é o que ocorre com sua tia Uju, quando ainda vivia na Nigéria e era uma jovem recém-formada em Medicina. A obra narra sua relação com um homem mais velho chamado Oga, referido constantemente como “o General”, o que reforça seu poder através da alta patente que ocupa.

Casado, o General sustenta Uju, dando-lhe casa, carro, presentes, dinheiro e até mesmo lhe conseguindo um emprego em um hospital militar (cargo esse não oficial e, convenientemente, mal remunerado). O narrador descreve a relação de Uju com o General da seguinte forma:

Durante a semana, tia Uju ia correndo para casa para tomar um banho e esperar o General e, nos fins de semana, ela ficava descansando de camisola, lendo, cozinhando ou vendo televisão, porque ele ficava em Abuja com a mulher e os filhos. Ela evitava tomar sol e usava cremes que vinham em frascos elegantes para que sua pele, naturalmente tão clara, ficasse ainda mais clara, mais luminosa e ganhasse uma camada de brilho. [...] . Ifemelu se perguntava se tia Uju alguma vez se observava com os olhos da menina que costumava ser. Talvez não. Ela se firmou em sua nova vida com grande leveza, mais consumida pelo próprio General do que por sua nova prosperidade. (ADICHIE, 2014, p. 83)

Neste excerto, vemos a maneira como Uju usa sua aparência como uma espécie de retribuição aos presentes que o general lhe dá, o que podemos argumentar que evidencia uma relação de objetificação com relação a Uju (além de evidenciar o desejo pela mulher negra de pele mais clara, numa possível influência ocidental por vias da globalização).

A questão do controle através da propriedade fica em evidência quando a família de Ifemelu passa por algumas dificuldades financeiras, e a personagem decide pedir algum dinheiro emprestado à tia, por acreditar que esta gozava de uma situação financeira confortável. Ifemelu surpreende-se, no entanto, quando Uju revela que não possui dinheiro nenhum que seja seu de fato, alegando que “Oga nunca me dá muito dinheiro. Ele paga todas as contas e prefere que eu peça tudo o que quiser. Alguns homens são assim. (ADICHIE, 2014, p. 86)

O narrador afirma ainda que o motorista de Uju, financiado por Oga, contara a ela “que o General pedia detalhes sobre aonde ela ia e quanto tempo ficava lá.” (p. 87), o que demonstra uma relação de controle e dominação. Podemos argumentar que, provavelmente, Oga se via no direito de pedir informações sobre a vida de Uju e controlá-la financeiramente, quase como se, por extensão, ela se tornasse também uma propriedade “comprada” por ele, o que reafirma o alcance do poder econômico masculino sobre a vida da mulher. Ferreira (2019) aponta, em sua dissertação, que, além de controlar todas as ações de Uju, o general Oga não registrara nenhum dos bens dados a Uju, como casa e automóvel, no nome dela, o que faz com que, diante do assassinato do amante, a personagem acabe desamparada, sem ter nada de seu.

Mais tarde, já vivendo nos Estados Unidos, Uju se casa com um homem americano chamado Bartholomew, e mais uma vez acaba envolvida em uma relação de abuso e cerceamento. A personagem conta a Ifemelu que:

Nós dois trabalhamos. Nós dois chegamos em casa no mesmo horário. E você sabe o que Bartholomew faz? Senta na sala, liga a televisão e me pergunta o que vamos comer no jantar.’ Tia Uju franziu o cenho e Ifemelu notou como ganhara peso, o princípio de um queixo duplo, o nariz alargado. ‘Ele quer que eu dê meu salário para ele. Imagine! Diz que é assim que os casamentos são e que ele é o chefe da família, que eu não devia mandar dinheiro para meu irmão sem pedir permissão a ele, que eu devia usar meu salário para pagar as prestações do carro dele. (ADICHIE, 2014, p. 236)

De acordo com Angela Davis (2016), existe, historicamente, uma relação estabelecida entre a mulher negra e as tarefas domésticas. Para a autora, esta relação advém do regime escravocrata, em que a mulher negra, além de trabalhar nas plantações, frequentemente desenvolvia os trabalhos do lar, mantendo o equilíbrio da casa grande. Logo, o papel social da mulher negra, após o fim da escravidão, seguiu sendo relacionado ao trabalho doméstico e à dupla jornada de trabalho – deveriam tomar conta de seu trabalho fora de casa, bem como dar conta das tarefas do lar.

Para Davis (2016), o trabalho doméstico representaria, portanto, uma espécie de aprisionamento para a mulher, impedindo-a de empreender seu tempo no desenvolvimento de outras potencialidades e, por conseguinte, atingindo uma ascensão social.

Em “Relendo a História do Feminismo”, primeiro capítulo da obra *A Cidadã Paradoxal*, Joan Scott (2002) argumenta que o fato de as obrigações do lar serem imputadas exclusivamente às mulheres advém de um determinismo biológico que

preconiza que a diferença sexual entre homens e mulheres “[...] não apenas era um fato natural, mas também uma justificativa ontológica para um tratamento diferenciado no campo político e social.” (SCOTT, 2002, p. 26)

Desta forma, seria por conta desse determinismo biológico que ainda hoje habita o imaginário popular a ideia de que a mulher teria maior aptidão para as tarefas domésticas, bem como o mito de que uma mulher apenas estaria “completa” (o que é ser “completo”?) a partir do momento em que se tornasse mãe – opressões essas que ainda precisamos enfrentar diariamente.

Mais tarde, quando retorna à Nigéria, Ifemelu critica, em um post em seu blog, uma relação semelhante à de Uju com o General, em que se envolve sua amiga Ranyinudo:

Existem muitas jovens em Lagos com Fontes Desconhecidas de Riqueza. Elas vivem uma vida pela qual não podem pagar. Só viajaram para a Europa de classe executiva, mas têm um emprego cujo salário não paga nem uma passagem de classe econômica. Uma delas é minha amiga, uma mulher linda e brilhante que trabalha com publicidade. Ela mora na Ilha de Lagos e está namorando um banqueiro importante. Temo que vá acabar como muitas mulheres de Lagos que definem sua vida pelos homens que jamais poderão realmente ter, tolhidas por sua cultura de dependência, com desespero nos olhos e bolsas de marca nos braços. (ADICHIE, 2014, p. 454-455)

Ofendida, Ranyinudo questiona a relação de Ifemelu com o ex-namorado, Curt:

E quem é você para criticar? De que maneira isso é diferente de você e do branco rico dos Estados Unidos? Você teria sua cidadania se não fosse por ele? Como foi que arrumou aquele emprego nos Estados Unidos? Você precisa parar com essa bobagem. Pare de se achar tão superior! (ADICHIE, 2014, p. 455)

A fala de Ranyinudo denuncia o fato apontado por bell hooks de que as mulheres são “tão socializadas para acreditar em pensamentos e valores sexistas quanto os homens” (p. 25), o que faz com que seja extremamente difícil que nos libertemos das amarras do patriarcado. Notamos que até mesmo para Ifemelu, uma mulher consciente da necessidade de oposição ao machismo e à dominação masculina, é difícil deixar de engendrar-se nessas relações de dominação – especialmente quando podem representar, de alguma forma, um benefício próprio.

No livro *Sejamos todos feministas*, Chimamanda Adichie (2015) retrata o cenário machista experienciado por ela mesma na Nigéria, relatando, por exemplo, que teve dificuldades para circular por um hotel, uma vez que um segurança presumiu que, por estar desacompanhada, ela só poderia ser uma prostituta. Além disso, fala a

respeito da dificuldade das mulheres nigerianas em frequentar bares e casas noturnas, uma vez que mulheres são impedidas de entrar sem a companhia de um homem.

Sempre que vou acompanhada a um restaurante nigeriano, o garçom cumprimenta o homem e me ignora. Os garçons são produto de uma sociedade onde se aprende que os homens são mais importantes do que as mulheres, e sei que eles não fazem por mal — mas há um abismo entre entender uma coisa racionalmente e entender a mesma coisa emocionalmente. Toda vez que eles me ignoram, eu me sinto invisível. Fico chateada. Quero dizer a eles que sou tão humana quanto um homem, e digna de ser cumprimentada. Sei que são detalhes, mas às vezes são os detalhes que mais incomodam. (ADICHIE, 2015, p. 23)

Para que não incorramos no orientalismo – conforme Said (1990) – é importante lembrar que esses preconceitos e opressões não são exclusivos de países não-ocidentais. As relações patriarcais se confirmam no Ocidente da mesma maneira, conforme retrata Adichie (2014) através da figura de sua patroa, Kimberly, que, na percepção de Ifemelu, vive também à sombra de seu marido Don, provedor da casa e, portanto, figura central da família (exceto para a filha, Morgan, com quem não mantém boa relação):

Don chegava em casa e entrava com alarde na sala, esperando que tudo parasse por causa dele. E tudo parava mesmo, com exceção do que quer que Morgan estivesse fazendo. Kimberly, arfante e ardente, perguntava como tinha sido seu dia, esforçando-se para agradar, como se não conseguisse acreditar que ele mais uma vez tivesse voltado para casa e para ela. Taylor se atirava nos braços do pai. E Morgan tirava os olhos da televisão, de um livro ou de um jogo para observá-lo, como se visse através dele, enquanto Don fingia não se inquietar com aquele olhar penetrante. (ADICHIE, 2014, p. 176)

De acordo com Jenny Sharpe (2006) em *Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text*, é importante que tomemos cuidado para não aceitar e assimilar de maneira acrítica as imagens orientalistas com que a literatura e as mídias ocidentais em geral representam a mulher oriental. Para a autora, é comum que o feminismo ocidental, de maneira irrefletida, coloque as feministas brancas em posição de salvadoras das mulheres subalternas, retirando delas a possibilidade de agir e falar por si mesmas – o que acaba, segundo ela, concretizando-se como uma relação de violência e opressão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Gostaria de encerrar o presente trabalho relatando algumas maneiras através das quais a realização desta pesquisa dialoga com minha prática docente. Enquanto professora de Inglês da rede privada de minha cidade, a obra de Adichie, bem como os estudos e discussões realizados ao longo do curso de mestrado, têm sido transformadores e norteadores de minha ação em sala de aula, especialmente no que tange às pautas linguísticas, raciais e de gênero, discutidas ao longo desta dissertação.

As discussões acerca das questões relativas ao racismo desenvolvidas ao longo deste trabalho chamaram minha atenção, enquanto professora, para a presença muito pequena de alunos negros nas salas de aula em que atuo, em comparação à grande proporção de alunos brancos, e me levaram a refletir a respeito das circunstâncias sociais históricas que resultam nesta realidade. Além disso, passei a perceber, nos diversos outdoors e propagandas de colégios particulares que circulam pelas redes sociais, a ausência (ou quantidade muito reduzida) de crianças e adolescentes negros representando a escola.

Percebo, a partir do desenvolvimento da pesquisa, e em especial a partir das teorias desenvolvidas por Kilomba (2019) e Fanon (2008), a forma como o racismo estrutural e a xenofobia oprimem e marginalizam sistematicamente a população negra. Destaco, neste ponto, as discussões acerca da relação dos imigrantes racializados com o emprego e a moradia, desenvolvidas ao longo do Capítulo 1 deste trabalho, evidenciando a intenção das estruturas sociais de poder de manter esses indivíduos afastados do centro e dos lugares de privilégio – os bancos de uma escola particular, de uma universidade, ou empregos de prestígio, por exemplo.

Considero, ainda, de grande relevância compreender a maneira como diferentes sociedades interagem com as hierarquias raciais e utilizam este conceito como fator organizacional de suas relações, com destaque para a grande estratificação da sociedade estadunidense, em que os indivíduos são classificados não apenas com relação à aparência física, mas também com relação a fatores linguísticos, culturais e pátrios, conforme explica Guimarães (2003).

Na posição de docente em constante contato com adolescentes, me sensibilizei em especial com relação à análise da trajetória do personagem Dike, uma vez que se nota, através das vivências do personagem, como a presença constante do racismo

e da sensação de deslocamento influenciam negativamente o desenvolvimento do jovem, desde a sua infância, confrontado com a ausência de representatividade e a sensação de não-pertencimento em seu meio social. Ocorrências como o racismo e o bullying são reais no cotidiano escolar, e a obra de Adichie (2014) lança, através da imagem de Dike e das experiências suportadas por ele, culminando na tentativa de suicídio, um alerta para a gravidade dessas questões e para a urgência em abordá-las, de maneira adequada às faixas etárias, dentro do contexto escolar.

Também com relação ao personagem Dike, a passagem do romance *Americanah*, analisada nesta dissertação, em que a professora se recusa a passar filtro solar no menino, como havia feito com seus colegas brancos, alegando que Dike não precisaria do produto por ter a pele negra, demonstra o despreparo das instituições educacionais, de maneira generalizada, em lidar com as pautas raciais e acolher alunos negros, indígenas e de outras etnias de maneira positiva. Diante disso, destaco que o romance de Adichie (2014), bem como a análise detalhada que procurei desenvolver, me chamam atenção para a necessidade de me desviar deste despreparo, que parece ser a norma.

Ainda enquanto docente, gostaria de agradecer aos meus alunos pela grande paciência em me ouvir indicando, mais de uma vez por ano, as obras de Adichie, uma vez que acredito que os escritos da autora são capazes de abrir caminho para a desconstrução do que ela chama de “uma história única”, promovendo um vislumbre de empatia com relação à realidade e à vivência do outro através da literatura, conforme sugerido por Cândido (2011). Me parece que o romance em questão nesta dissertação se destaca dentre as obras da autora por fornecer aos seus leitores, especialmente através dos trechos do blog de Ifemelu, uma educação a respeito das pautas raciais, inclusive com relação a questões urgentes, como a compreensão da inexistência do racismo reverso e a influência do privilégio branco sobre as relações sociais de poder. A linguagem adotada pela personagem em seu blog, bastante acessível, faz com que a obra seja também uma ferramenta na educação de adolescentes e adultos no tocante a essas pautas.

Creio, além disso, que a obra da autora abra caminho para a discussão, essencial em aulas de língua estrangeira, a respeito do fato de que a cultura de outrem deve ser respeitada como uma maneira diferente de ver o mundo, evitando o estabelecimento de hierarquias de valor ou o desprezo por aquilo que, à primeira vista, possa nos parecer “estranho”.

Enquanto professora de língua inglesa, ressalto a importância do desenvolvimento do Capítulo 2 desta dissertação, intitulado “Relações linguísticas em *Americanah*”, uma vez que ele foi essencial para sedimentar, em minha prática docente, o que gosto de chamar de uma desconstrução da “história única” da Língua Inglesa, derrubando a dicotomia, muito presente em cursos de línguas, de que o inglês a ser ensinado e valorizado seria o americano ou britânico. O desenvolvimento do capítulo e a análise dos retratos linguísticos da obra de Adichie (2014) refletem diretamente em minha prática docente, uma vez que reforçam ainda mais a importância de frisar, em sala de aula, a existência de múltiplas e infinitas variantes da Língua Inglesa, explorando temas historicamente relevantes, como o Imperialismo, o Colonialismo e a imposição da cultura estadunidense como resultado da II Guerra Mundial e da Guerra Fria, conforme indica Ianni (2001).

Para além disso, acredito que frisar a multiplicidade das variantes da Língua Inglesa, a amplitude de sotaques e adaptações do idioma para a realidade de diferentes falantes ajuda a desmistificar a ideia de que existe a necessidade de buscar a mimese do sotaque e da maneira de falar daqueles que possuem o Inglês como uma primeira língua.

Somando-se à temática de raça e às hierarquias linguísticas, destaco as discussões de gênero como um tópico de discussão central e necessário para a prática docente. Neste ponto, a obra de Adichie novamente auxilia a prática do professor, uma vez que a autora se dedica a teorizar a respeito do feminismo, de maneira acessível e de relativamente fácil compreensão, em obras como *Sejamos todos feministas* e *Para educar crianças feministas*, destacando o caráter urgente de questões ligadas à igualdade de gênero. Em seus romances e contos, as figuras femininas recebem grande destaque, como evidenciam as dissertações de Rosineia da Silva Ferreira (2019) e Eliza de Souza Silva Araújo (2017), com as quais o presente trabalho dialoga.

Amparada pelos pressupostos teóricos levantados por autoras como Angela Davis (2016), bell hooks (2019) e a própria Adichie (2015), fui capaz, por exemplo, de realizar uma discussão, juntamente com uma colega professora, e a convite da escola onde leciono, a respeito da presença da mulher no mercado de trabalho e a influência do machismo e da violência de gênero sobre o acesso das mulheres à educação e a vagas de emprego – fala esta direcionada a alunas e alunos do Ensino Médio e cursinho Pré-vestibular, e durante a qual trouxe mais uma vez a voz de Adichie,

citando um trecho de uma palestra concedida por Adichie (2018) em Chatham House, em que a autora afirma que:

In our world a man is confident but a woman is arrogant. A man is uncompromising but a woman is a ballbreaker. A man is assertive, a woman is aggressive. A man is strategic, a woman is manipulative. A man is a leader, a woman is controlling. A man is authoritative, a woman is annoying. The characteristic or behavior is the same, what is different is the sex. And based on the sex, the world makes assumptions and the world treats us differently.² (ADICHIE, 2018)

É interessante ressaltar que, neste trecho, Adichie (2018) parece utilizar a palavra “sexo” como sinônimo de “gênero”, aludindo às construções sociais que cerca a imagem do que seria considerado feminino ou masculino. Através desta citação, a escritora reforça, conforme buscamos ressaltar ao longo deste capítulo, a maneira como o gênero de uma pessoa é fator decisivo para definir a forma como um indivíduo será visto e tratado pela sociedade ocidental, denunciando as violências de gênero e a discriminação contra as mulheres. Percebe-se também, na fala da autora, a conotação negativa ligada às mulheres em nosso meio.

Ressalto que a presente pesquisa reafirma sua relevância justamente no diálogo que estabelece com a prática docente e com a realidade escolar que vivenciamos no dia-a-dia, dialogando e ampliando as possibilidades de discussão acerca de temas urgentes, como as relações raciais em nosso meio social, a xenofobia, as hierarquias de poder expressas pela língua e a igualdade de gênero.

Por fim, expresso minha alegria ao ver a obra de Adichie ser, cada vez mais, pauta de inúmeras pesquisas de TCC, dissertações e teses, uma vez que percebo que o escopo de pesquisa oferecido pela produção literária da escritora é amplo, e os temas tratados por ela são de grande relevância para a problematização das hierarquias e relações de poder com as quais nos deparamos em nossa realidade social.

²Em nosso mundo, um homem é confiante, mas uma mulher é arrogante. Um homem é intransigente, mas uma mulher é uma estraga-prazeres. Um homem é assertivo, uma mulher é agressiva. Um homem é estratégico, uma mulher é manipuladora. Um homem é um líder, uma mulher é controladora. Um homem é autoritário, uma mulher é irritante. A característica ou comportamento é o mesmo, o que é diferente é o sexo. E com base no sexo, o mundo faz suposições e nos trata de forma diferente. (ADICHIE, 2018, tradução nossa)

REFERÊNCIAS

- ACHEBE, C. **An Image of Africa: Racism in Conrad's 'Heart of Darkness'**. Massachusetts: Massachusetts Review, 1977.
- ACHEBE, C. The novelist as teacher. In: ACHEBE, C. **Hopes and Impediments: Selected Essays**. Westminister: Penguin Books, 1990. p. 40-46.
- ADICHIE, C. N. **Meio Sol Amarelo**. Trad.: Beth Vieira. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ADICHIE, C. N. **Hibisco Roxo**. Trad.: Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ADICHIE, C. N. **Americanah**. Trad.: Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 1a ed., 2014.
- ADICHIE, C. N. **Sejamos todos feministas**. Trad.: Christina Baum. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- ADICHIE, C. N. **No seu pescoço**. Trad.: Julia Romeu. São Paulo: Companhia da Letras, 2017.
- AGIER, M. **Distúrbios identitários em tempos de globalização**. Mana, Out. 2001, vol.7, no.2, p.7-33.
- ALMEIDA, D. P. de. **Esse cabelo: A tragicomédia de um cabelo crespo que cruza fronteiras**. São Paulo: Leya, 2017.
- APPIAH, K. A. **Na casa do meu pai: A África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2a ed., 2007.
- ARAUJO, E. S. S. **Trançando histórias, tecendo trajetórias: A consciência diaspórica em *Americanah*, de Chimamanda Ngozi Adichie**. 2017. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/11937/1/Arquivototal.pdf>. Acesso em: 20 de Jan. 2021.
- BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: EDUFMG, 2007.
- BOGADO, M. Rua. In: HOLLANDA, H. B. de. **Explosão feminista: Arte, cultura, política e universidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p.23-42
- BONNICI, T. **O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura**. Maringá: EdUEM, 2012.
- CANDIDO, A. **Vários Escritos**. Rio de Janeiro. Editora Travessa. 2011.

CHATHAM HOUSE. Chimamanda Ngozi Adichie on Storytelling – Chatham House 2018. 2018. (25m05s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=VfzgtOuA-co&t=598s>>. Acesso em 2 de Ago. 2020.

COSTA, C. Rede. In: HOLLANDA, H. B. de. **Explosão feminista: Arte, cultura, política e universidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p.43-60.

COSTA, H. **É preto ou negro?** Disponível em: <<http://simaigualdaderacial.com.br/site/?p=3136>> Acesso em: 10 de Nov. 2020.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. Trad.: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 1ª ed., 2016.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad.: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FELICIDADE por um fio. Direção: Haifaa al-Mansour. Produção de Bing, T. LeBoff, J. Platt, M. Lathan, S. Estados Unidos: Netflix, 2018. Cor, 98m. Netflix.

FERREIRA, R. S. **A (DES)construção da identidade feminina em Americanah de Chimamanda Ngozi Adichie**. 2019. Dissertação (Mestrado em Literatura). Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/38242>. Acesso em: 20 de Jan. 2021.

FUKS, R. **Chimamanda Ngozi Adichie: Escritora Nigeriana**. Disponível em: <[https://www.ebiografia.com/chimamanda_ngozi_adichie/#:~:text=Origem,Nsukka%20\(tamb%C3%A9m%20na%20Nig%C3%A9ria\).](https://www.ebiografia.com/chimamanda_ngozi_adichie/#:~:text=Origem,Nsukka%20(tamb%C3%A9m%20na%20Nig%C3%A9ria).>)> Acesso em 15 de Jan. 2021.

GOMES, N. L. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03/ Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade**. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

GUIMARAES, S. A. G. Como trabalhar com “raça” em sociologia. **Educação e Pesquisa**. São Paulo:, v.29, n.01, p.93 - 108, 2003.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A 11ªed., 2011.

HALL, S. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HALL, S. Quem precisa de identidade? In: Silva, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. p. 103-133.

HAUGEN, E. **Dialeto, língua, nação**. In.: BAGNO, M. (org.) *Norma linguística*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

hooks, b. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. Trad.: Bhuvi Libânio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 6ª ed., 2019.

IANNI, O. **Teorias da globalização**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2001.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação** – Episódios de racismo cotidiano. Trad.: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 1ª ed., 2019.

LABOV, W. **Padrões sociolinguísticos**. Trad.: Marcos Bagno, Maria Marta Pereira Scherre, Caroline Rodrigues Cardoso. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

LIPOVETSKY, G.; SERROY, J. **A Estetização do Mundo**: viver na era do capitalismo artista. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LORDE, A. A transformação do silêncio em linguagem e ação. In:_____. **Irmã outsider**. Trad: Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 51 – 56.

MUNANGA, K. Construção da identidade negra no contexto da globalização. In: DELGADO, I. G. (org). **Vozes da África**: tópicos sobre identidade negra, literatura e história africanas. Juiz de Fora: Ed UFJF, 2006.

MUNIZ, K. Sobre Política Linguística ou Política na Linguística: Identificação Estratégica e Negritude. In: FREITAS, A. C. de (org). **Linguagem e Exclusão**. Uberlândia: EDUFU, 2010.

REIMAO, S. **Repressão e resistência**: censura a livros na ditadura militar. 2011. Tese (Livre docência em Comunicação e Cultura). Escola de artes, ciências e humanidades da Universidade de São Paulo. São Paulo, p.130. 2011. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/livredocencia/100/tde-21082015-151559/pt-br.php>. Acesso em: 23 de Jul. 2020.

RIBEIRO, D. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SAID, E. **Orientalismo**. Trad.: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAID, E. Reflexões sobre o exílio. In: SAID, E. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p.46-60.

SANTOS, E. F. M. A construção do imaginário sobre o *self made man* estadunidense e do mito político de Moisés Lupion no Paraná. **Espaço Plural**, Marechal Candido Rondon, N°33. p.108-125. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/espacoplural/article/view/13659> Acesso em 23 de Jul. 2020.

SARDENBERG, Cecilia M. B. **Liberal vs Liberating Empowerment**: Conceptualising Women's Empowerment from a Latin American Feminist Perspective. Brighton: IDS: *Pathways of Women's Empowerment*, Pathways Working Paper 7, July 2009.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez, p. 71-99, 1995. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721> Acesso em 21 de Dez. 2020.

SCOTT, J. **A cidadã paradoxal** – as feministas francesas e os direitos do homem. Trad. Élvio Antônio Funck. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2002.

SHARPE, J. Excerpts from Allegories of Empire. In: MICHIE, E. (ed.). **Charlotte Brontë's Jane Eyre: A Casebook**. Oxford: OUP, 2006.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TED. **Chimamanda Adichie**: O perigo de uma única história. 2009. (19m16s). Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=D9lhs241zeg> >. Acesso em 14 de Ago. 2020.

VALENTIM, M. L. **Negro ou preto? Eis a questão**. 21 mai. 2020. Disponível em: <<https://papodehomem.com.br/negro-ou-preto-eis-a-questao/>>. Acesso em: Nov. de 2020.

WOLF, N. **O mito da beleza**: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres. Trad.: Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 6ª ed., 2019.