

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
MESTRADO EM TEORIA DA LITERATURA**

EDILMA CAVALCANTE

**“UM PERCURSO DE LEITURA DE ‘AMERICANAH’: A EXPERIÊNCIA QUE
EMPODERA?”**

**Recife
2017**

EDILMA CAVALCANTE

**“UM PERCURSO DE LEITURA DE ‘AMERICANAH’: A EXPERIÊNCIA QUE
EMPODERA?”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para obtenção do título de Mestra em Teoria da Literatura

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Postal

**Recife
2017**

Catálogo na fonte
Bibliotecário Jonas Lucas Vieira, CRB4-1204

C376p Cavalcante, Edilma Bezerra
Um percurso de leitura de Americanah: a experiência que empodera? /
Edilma Bezerra Cavalcante. – Recife, 2017.
86 f.

Orientador: Ricardo Postal.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco,
Centro de Artes e Comunicação. Letras, 2017.

Inclui referências.

1. Feminismos. 2. Experiência. 3. Empoderamento. 4. Crítica feminista.
5. Chimamanda Ngozi Adichie. I. Postal, Ricardo (Orientador). II. Título.

809 CDD (22.ed.)

UFPE (CAC 2017-61)

EDILMA BEZERRA CAVALCANTE

**UM PERCURSO DE LEITURA DE ‘AMERICANAH’: A Experiência que
Empodera?**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Letras da Universidade Federal de Pernambuco
como requisito para a obtenção do Grau de Doutor
em TEORIA DA LITERATURA em 17/2/2017.

DISSERTAÇÃO APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Ricardo Postal
Orientador – LETRAS - UFPE

Prof^a. Dr^a. Renata Pimentel Teixeira
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS - UFRPE

Prof^a. Dr^a. Adriana Maria de Abreu Barbosa
CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS - UESB

Recife – PE
2017

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo financiamento da pesquisa.

Ao meu orientador Ricardo Postal pela compreensão, paciência e por alargar minha compreensão do significado da literatura.

À Universidade Federal de Pernambuco e o Programa de Pós-Graduação em Letras.

Às Marias que habitam minha vida e dão sentido à minha existência.

Aos meus amigos, pelo suporte incondicional.

Às forças ancestrais das mulheres que me regem e me protegem.

Axé.

RESUMO

Este trabalho tem como premissa realizar uma leitura-crítica feminista do romance *Americanah* (2014) de Chimamanda Ngozi Adichie a fim de observar os caminhos percorridos pela personagem Ifemelu, as experiências e os momentos de empoderamento ao longo da narrativa. Para isso nossa sustentação teórica terá como base a Crítica Feminista, com nomes importantes do feminismo negro e pós-colonial como Collins (2002), Gonzáles (1984), Mama (2013), Spivak (2014) e Hooks (2015) e de teóricas dos estudos da mulher e literatura como Schmidt (1999), Oliveira (1991) e Rago (2013). Nossa interpretação prioriza o modo de leitura comprometido com a importância do gênero e suas intersecções com cor e classe como categorias analíticas válidas. Neste sentido, nosso trabalho é o resultado dos sentidos produzidos por uma experiência particular de leitura de um sujeito feminino que lê uma mulher contando a história de outra mulher, em um movimento que se pretende assim mesmo, cíclico, estimulando e valorizando a pesquisa e produção acadêmica das mulheres e sobre as mulheres.

Palavras-chave: Feminismos, Experiência, Empoderamento, Crítica Feminista, Chimamanda Ngozi Adichie

ABSTRACT

This work is premised perform a feminist critical-reading of the novel *Americanah* (2014) of Chimamanda Ngozi Adichie to observe the paths taken by the character Ifemelu, experiences and moments of empowerment throughout the narrative. For this our theoretical support will be based on the Feminist Critique, with important names of black feminism and postcolonial as Collins (2002), Gonzalez (1984), Mama (2013), Spivak (2014) and Hooks (2015) and theoretical of women and literature studies as Schmidt (1999), Oliveira (1991) and Rago (2013). Our interpretation prioritizes reading so committed to the importance of gender and its intersections with color and class as valid analytical categories. In this sense, our work is the result of the senses produced by a particular reading experience of a female subject who reads a woman telling the story of another woman, in a move that is intended anyway, cyclical, stimulating and enhancing the research and production academic women and about women.

Keywords: Feminisms, Experience, Empowerment, Feminist Criticism, Chimamanda Ngozi Adichie

SUMÁRIO

1. Introdução	09
2. Feminizar o mundo	13
2.1 Os feminismos se relacionando com a teoria crítica	18
2.2 Enegrecer o feminismo para iluminar todas as mulheres.....	20
3. Como uma única história se torna a única história.....	29
3.1 Discursos feministas e pós-coloniais como produtores de narrativas contestatórias	36
3.2 O gênero como categoria de análise: a reinterpretação do mundo.....	43
4. Análise: uma história de leitura.....	46
5. Considerações Finais	81
6. Referências.....	84
6.1 Bibliografia.....	84
6.2 Webgrafia.....	86

Janela sobre uma mulher

*Essa mulher é uma casa secreta.
Em seus cantos, guarda vozes e esconde fantasmas.
Nas noites de inverno, jorra fumaça.
Quem entra nela, dizem, não sai nunca mais.
Eu atravesso o fosso profundo que a rodeia. Nessa casa serei habitado. Nela me espera o vinho que
me beberá.
Muito suavemente bato na porta, e espero.*

Eduardo Galeano
"Mulheres", 2015

1. INTRODUÇÃO

O presente estudo se dedica a analisar o romance *Americanah* (2014) da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie que é também autora de outros dois aclamados romances: *Hibisco Roxo* (2003) e *Meio Sol Amarelo* (2006) - todos publicados no Brasil pela Companhia das Letras – e de um livro de contos ainda não traduzido para o português *The Thing Around Your Neck* (2009).

Em *Americanah*, na década de 90, Lagos, capital da Nigéria, vive as tensões e as privações provocadas por um regime militar ditatorial. Enquanto isso a protagonista Ifemelu é uma adolescente comum vivendo suas primeiras experiências, seu primeiro amor com Obinze e ingressando na Universidade. No entanto, com a educação sucateada em seu país ela tenta e consegue uma bolsa para estudar Comunicação nos Estados Unidos.

Em um país branco, ocidental e de tradição racista, Ifemelu confronta-se pela primeira vez com a crua face do racismo e enfrenta todos os problemas que envolvem ser uma mulher negra e imigrante africana naquele contexto, longe da família, de Obinze e de suas principais referências de mundo. Assim ela passa a viver uma existência em interstícios, um entrelugar onde “uma dinâmica de tensões que implica o sujeito em constantes cruzamentos e recruzamentos de fronteiras e estilhaça o sentido estável e unitário do eu.” (WALTER, 2009, p.25).

A personagem Ifemelu pode ser uma representação perfeita do sujeito transcultural, diaspórico e fragmento teorizado pelas recentes teorias pós-modernas que passa a viver em certo desacordo consigo e com o mundo: “Tudo tinha se tornado mais espesso. Fora engolida, estava perdida numa névoa viscosa, envolta em uma sopa de nada. Havia um abismo entre ela e o que deveria sentir.” (ADICHIE, 2014, p.171-172).

Após quinze anos, Ifemelu é uma blogueira famosa, bem sucedida financeiramente e orgulhosa por ter tido acesso ao “sagrado clube americano” (ADICHIE, 2014, p.09). No entanto, os laços com sua terra natal e com Obinze são mais fortes e ela decide abandonar o conforto da América para retornar à Nigéria, onde nada é o mesmo, nem Lagos, nem Obinze, nem sua própria identidade nigeriana.

Chimamanda Ngozi Adichie usa uma história de trânsito, amor e descoberta para fazer uma crítica social que problematiza questões essenciais da contemporaneidade como o racismo, o relacionamento intercultural e o sexismo.

Neste sentido o romance pode ser considerado uma representação do conceito de *transescrita*, um termo usado para se referir à produção literária negra que significa “uma maneira de escrever que se move através de um espaço intersticial em e entre fronteiras e em espaços fronteiriços”. (WALTER, 2009, p.24). Portanto, o aporte teórico que escolhemos para embasar nosso trabalho foi o da Crítica feminista e dos estudos da cultura e da pós-colonialidade, pois são teorias alternativas que refletem com atenção os problemas do nosso tempo, como a questão do gênero, os grandes deslocamentos globais, os sentidos produzidos pelos relacionamentos interculturais, a autorrepresentação do sujeito subalterno, dentre outras questões.

Isso significa dizer que o referencial teórico de nosso trabalho é composto por vozes insurgentes na Crítica contemporânea, vozes de mulheres e homens dos chamados países subdesenvolvidos que estão tomando espaço e inaugurando novas maneiras de interpretar que destoam da tradição crítica e, por isso mesmo, encontram resistência na publicação, circulação e valorização acadêmica.

Dentre as novas possibilidades inauguradas por esse novo modo de ver está a legitimação do gênero, da cor, da classe e das experiências do sujeito enquanto categorias válidas, importantes e essenciais de análise e isso inclui o lugar de fala, ou seja, que espaço o sujeito ocupa quando se debruça sobre um objeto literário e qual o impacto desse lugar na interpretação.

Essa nova tradição crítica que está se formando questiona o fato de o crítico ter que se desnudar de suas emoções e experiências para fazer ciência e, neste sentido, o próprio conceito de ciência é desestabilizado. Propõe-se uma crítica em que a experiência também seja um elemento valorizado no exercício analítico, ou seja, não só os saberes ditos científicos, os que estão autorizados e legitimados por um livro publicado são válidos para interpretação, mas também todos os aprendizados vistos e sentidos durante a vida e os significados que eles produziram.

Isso significa envolver de humanidade e afeto a teoria e, para muitos, isso ainda é algo absurdo no meio acadêmico. O cientificismo ocidental soube separar muito bem racionalidade e emoção, natureza e cultura, corpo e mente, homem e

mulher. É esse mundo todo explicado por dicotomias que essas novas teorias vêm confrontar, inaugurando ferramentas analíticas novas e mais condizentes com a realidade: “Necessitamos sair da dicotomia de a mulher como ser sexual contra o homem, como às vezes ocorre nos estudos ocidentais. Necessitamos ferramentas analíticas mais refinadas e perceptivas.” (OGUNDIPE, 2013, p. 33)¹

Dito isto, nosso trabalho é composto por múltiplas vozes, de muitas áreas do conhecimento, uma verdadeira colcha de retalhos de discursos que foram se combinando e costurando o tecido de nosso argumento. Assim, em nosso primeiro capítulo, *Feminizar o mundo*, abordamos a urgência da interferência da voz e das narrativas das mulheres no mundo. Afirmamos a importância da valorização das mulheres na construção de novos saberes. A teoria e crítica feminista de mulheres de todo o mundo questionam e comprovam a não neutralidade científica, revolucionam o conceito de gênero e se preocupam com a prática e com as mudanças estruturais que estimulam a igualdade de gênero e propõem novas formas de enxergar como resolver problemas e solucionar conflitos antigos da humanidade.

No subcapítulo *Os feminismos se relacionando com a Teoria Crítica*, enfatizamos a importância dos discursos revisionistas que teóricas feministas vêm fazendo na crítica literária. Ao confrontar verdades da teoria tradicional que postula a neutralidade científica e despreza a abordagem social do texto, elas revelam brechas e identificam elementos que são de crucial importância para compreender as obras, inaugurando assim uma nova forma de pensamento filosófico e crítico.

Especificando a discussão, no subcapítulo *Enegrecer o feminismo para iluminar todas as mulheres*, discutimos como intelectuais negras e terceiro mundistas de diferentes partes do mundo contribuíram para que o feminismo se tornasse mais coerente em seus próprios pressupostos no que se refere à igualdade social. Essas mulheres compreenderam a importância da intersecção da cor, da classe, e de outros marcadores na problematização do gênero, alargaram os limites da crítica feminista postulando a importância da experiência e exigiram um feminismo mais ligado à práxis e a mudanças efetivas e estruturais. Assim elas confrontaram o feminismo seletivo e segregador das teóricas feministas europeias e

¹ Necesitamos salir de la dicotomía de la mujer como ser sexual contra el hombre, como a veces ocurre en los estudios occidentales. Necesitamos herramientas analíticas más refinadas y perceptivas. (todas as traduções são nossas)

norte-americanas que reivindicavam a liberação das mulheres burguesas, mas não observava as prerrogativas e necessidades das mulheres negras e trabalhadoras. Elas foram responsáveis por alavancar uma nova fase da teoria e da crítica feminista e mudar o panorama do feminismo no mundo.

No capítulo *Como uma história se torna a única história* nós utilizamos como base a palestra *O perigo de uma história única* (2014) proferida por Chimamanda Ngozi Adichie e o texto *Demônios* (2015) de Eduardo Galeano. Esses textos fazem uma crítica ao monopólio interpretativo e imagético ocidental de compreender o mundo, os povos e as multiplicidades de culturas que o habitam. Neste sentido, procuramos compreender como são perigosas tais narrativas criadas pelo homem ocidental das grandes potências que se espalharam junto com seus domínios coloniais. Esses discursos impactaram negativamente muitas culturas no passado e até hoje. Neste sentido, apontamos como narrativas como *Americanah* são importantes para desautorizar este ciclo.

Agindo na contramão das histórias únicas, o subcapítulo *Discursos feministas e pós-coloniais como produtores de narrativas contestatórias* discute produções teóricas de críticos culturais e pós-coloniais no que diz respeito à autorrepresentação do sujeito subalterno, sua capacidade de agência e as múltiplas identidades que o compõem. Esses textos contestam a história oficial e confrontam teorias consolidadas de grandes pensadores e filósofos ocidentais da contemporaneidade. Neste sentido, para além do lugar de fala, discute-se o lugar de escuta do intelectual ocidental que, apesar de suas “boas intenções”, ainda julga representar o sujeito subalterno e não fornecer meios para que ele próprio se faça ouvir. Neste sentido, discutiremos como esses debates estão materializados literariamente em *Americanah*, pois é escrito por uma mulher, negra, africana falando da história de uma mulher, negra e africana, ou seja, não significa desautorizar outras narrativas, mas começar a assumir a importância de se produzir e fazer circular obras nas quais o sujeito seja capaz de se autorrepresentar e representar sua sociedade, sua cultura e seu grupo social por si mesmo.

O subcapítulo *O gênero como categoria de análise: a reinterpretação do mundo* tem como base o texto *Sobre la desconstrucción* (1999) de Johnatan Culler. É uma discussão preparatória para iniciar nossa análise, pois o autor levanta uma discussão interessante: se falar dos significados de uma obra é contar uma história

específica de leitura, então, que diferença faz se o leitor é uma mulher? Neste sentido, o autor problematiza a influência e o impacto do gênero na análise e afirma a importância da crítica feminista no processo de alargamento do que entendemos hoje sobre interpretação e recepção da obra literária assumindo a potência do crítico em reconhecer e aplicar a análise gendrada.

Desta forma, no capítulo *Análise: uma história de leitura* será materializada em forma de discussão teórica a história de leitura de uma mulher a respeito de um livro que foi escrito por uma mulher sobre outra mulher. As três mulheres, a leitora, a autora e a personagem possuem histórias, trajetórias e cores distintas, são separadas por enormes diferenças espaciais e culturais, mas se encontraram de alguma forma, em diferentes níveis, através da opressão patriarcal, capitalista e da situação diaspórica que, em busca de uma vida melhor, obriga as pessoas a se deslocarem de seus lugares de origem.

Neste capítulo serão delineados, portanto, os sentidos produzidos por nossa experiência particular de leitura que focaliza principalmente os momentos em que observamos o empoderamento da personagem sendo construído por meio da experiência. Ifemelu é uma protagonista que olha e se provoca em face do mundo o tempo todo, a narrativa é rica, sarcástica e bem-humorada ao mesmo tempo que muito sensível e dolorosa. Notamos que é através da observação da vida, ou seja, na tradução de suas experiências que Ifemelu se investe de empoderamento e nossa análise priorizará a interpretação deste processo.

2. FEMINIZAR O MUNDO

Quando se escreve um trabalho acadêmico e, mais ainda, do porte de uma dissertação de mestrado, é solicitado ao pesquisador que justifique a escolha do tema, que explique porque sua pesquisa é relevante e em que ela contribui para a área estudada. Pois bem, durante o processo de investigação deste trabalho, o que mais me empolgou foi escrever esta resposta: nunca foi tão importante contar histórias de resistência e de sabedoria femininas, nunca foi tão urgente a interferência das mulheres no mundo e nossa perspectiva assume a importância de não confundir mulher como sinônimo de ser humano que biologicamente possui uma vagina, mas mulher enquanto categoria múltipla e heterogênea que se identifica e se reconhece enquanto tal. Neste sentido, ler Adichie e estudá-la é colaborar para

espalhar o conhecimento das mulheres que durante tanto tempo foram silenciadas e inviabilizadas.

Amina Mama, escritora, feminista e acadêmica nigeriana ressalta a importância da produção teórica e dos estudos de gênero que estão ganhando força na África, para ela o feminismo negro africano contribui neste debate, pois é um pensamento que:

Permite interrogar-nos sobre questões interessantes, como, por exemplo, se existe um vínculo entre a dominação masculina da vida social e política e a prevalência da guerra e do militarismo. (...) Por isso as mulheres somálias rechaçam aos homens que têm lutado e se matado entre eles. Estão cansadas de pagar o preço do conflito masculino. (MAMA, 2013, p.18)²

É interessante pensar sobre estas questões, pois permitem refletir sobre a organização da sociedade em sua própria estrutura, em uma de suas constituições mais antigas que é a guerra: será que a marca de sangue na história da humanidade não foi resultado de uma política da violência perpetuada pelos homens até hoje? O homem está sendo um bom “condutor” da vida humana? Quais os efeitos dos conflitos, das guerras e da violência para a história mundial e para a subjetividade das pessoas? Qual o lugar da mulher nestes conflitos, considerando que já vivem naturalmente em um ambiente de opressão? Quais seriam os efeitos da atuação das mulheres na tomada de decisão e na resolução de conflitos? Quais seriam as estratégias utilizadas por elas para resolver estes problemas?

Yasmin Jusu-Sheriff, membro da Comissão de Direitos Humanos de Serra Leoa e vice-presidenta da *Mano River Women's Peace Network* (MARWOPNET) entidade ativista sobre Gênero e Militarismo que atua com conflitos, processos de paz e temas de segurança em vários países da África, conta a história de como conheceu uma refugiada em um campo de concentração na Guiné e qual foi a solução que ela vislumbrava para o problema da guerra:

Vivi duas experiências que me marcaram muito. Estava em Guiné, trabalhei assistindo aos refugiados. Ali conheci a uma menina que já havia fugido da guerra da Libéria até Serra Leoa e dali a Guiné. Disse-me que a solução para o conflito passava pela união das mulheres dos três países. Tínhamos

² Permite interrogarnos sobre cuestiones interesantes, como por ejemplo si existe un vínculo entre la dominación masculina de la vida social y política y la prevalencia de la guerra y el militarismo. (...) Por eso las mujeres somalíes rechazan a los hombres que han estado luchando y matándose entre ellos. Están cansadas de pagar el precio del conflicto masculino.

que trabalhar conjuntamente para parar a guerra. (JUSU-SHERIFF, 2013, p.105)³

Essa história nos permite refletir: quais seriam os efeitos de práticas como essas? Qual seria o resultado da união dessas mulheres? Porque é importante que a opinião desta mulher que vive no cotidiano a realidade da guerra seja levada em consideração pelos teóricos e intelectuais que teorizam sobre as soluções dos conflitos no mundo? Qual é, no entanto, o alcance dessa voz? Qual espaço nós, enquanto intelectuais, estamos oferecendo, em nossas pesquisas, para que estas opiniões sejam expostas e, principalmente, postas em prática?

O sociólogo George Simmel, perguntando-se sobre os efeitos da inserção das mulheres no mundo público, afirmava que:

Elas inovariam e transformariam a cultura masculina, objetiva e racional, deixando suas marca com tudo aquilo que lhes é próprio: a dimensão subjetiva, as emoções, a afetividade, os sentimentos, de modo a complementar e a melhorar a ordem masculina do mundo (SIMMEL, *apud*, RAGO, 2013, p. 24).

É o que Rosiska Darcy de Oliveira chama de *feminizar o mundo*, ver o mundo com os olhos de mulher, contar femininamente uma história:

Na concreção da vida, feminizá-la significa rever o lugar do trabalho na existência cotidiana de homens e mulheres, redefinir o político, interrogar a ciência e a arte pelo viés da desconstrução de conceitos e da invenção da linguagem. (OLIVEIRA, 1991, p.16)

Por isso dizemos que as narrativas das mulheres, são de resistência (respondem ao mundo) e de reexistência (reconfiguram o mundo).

A linha teórica que se dedica ao estudo da história, da produção e da interpretação das narrativas das mulheres a partir da perspectiva de gênero é a Crítica feminista. Quando nos referirmos, neste trabalho, a este campo de estudo, estamos nos referindo a uma área ampla da Crítica literária contemporânea que possui diversas diferenças de abordagens, mas que, de maneira geral, se dedica aos estudos literários compreendendo a dimensão do gênero e coloca em questão a legitimidade epistemológica de um sistema de referência que constitui nossa cultura a partir do olhar hegemônico masculino. Um verdadeiro gesto político que procura

³ Viví dos experiencias que me han marcado mucho. Mientras estaba en Guinea, trabajé asistiendo a los refugiados. Allí conocí a una chica que ya había huido de la guerra de Liberia hacia Sierra Leona y de allí a Guinea. Me dijo que la solución al conflicto pasaba por la unión de las mujeres de los tres países. Teníamos que trabajar conjuntamente para parar la guerra.

desmantelar a cultura dos códigos representacionais e das categorias analíticas que são usadas para demonstrar o valor, a qualidade e a validação de um texto literário.

Reivindica a visibilidade e a legitimidade da mulher como sujeito produtor de discursos e de saberes na leitura da produção, recepção e circulação de objetos literários, particularmente no contexto que a historiografia e o discurso crítico construíram como tradição literária. (SCHMIDT, 1999, p.23).

A proposta da Crítica feminista é entender o sujeito como constituído de múltiplos discursos, um sujeito em constante transformação. Os discursos que são produzidos em torno do gênero e que relegam à mulher e outras minorias o papel do “outro” são veiculados em diversas esferas sociais de poder mediante os interesses do dominador e traduzidos como “verdades”. A esse respeito, Foucault em *Microfísica do poder*, afirma:

(...) A verdade não existe fora do poder ou sem poder (...). A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sancionam uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (FOUCAULT, 2005, p.12)

Os discursos “produtores de verdades”, dentro das esferas de poder de que fala Foucault, são veiculados na sociedade por meio de tecnologias políticas que legitimam, reforçam e estimulam esses discursos. Para o filósofo, a sexualidade é, justamente, o que as tecnologias políticas fazem dela e como esses discursos atuam sobre os corpos dos indivíduos.

Foi a partir dessa premissa que Teresa de Lauretis desenvolveu seu conceito de tecnologias de gênero, pois, do mesmo modo que a sexualidade, as tecnologias sociais que produzem os discursos em torno do gênero atestam uma visão homogeneizante. Porém, ela considera que estas mesmas tecnologias podem agir na contramão, desautorizando tais discursos. Neste sentido, tecnologias de gênero são quaisquer espaços nos quais os discursos sobre gênero são produzidos.

A construção do gênero ocorre hoje através de várias tecnologias de gênero (p.ex. o cinema) e discursos institucionais (p.ex. a teoria) com o poder de controlar o campo do significado social e assim produzir, promover e implantar representações de gênero. (LAURETIS, 1994, p. 228)

Esses espaços são, muitas vezes, legitimadores de discursos conservadores e binários enquanto outros são espaços de transgressão e problematização do gênero. Neste sentido, podemos afirmar que a literatura é uma tecnologia de gênero na qual as mulheres podem se autorrepresentar e produzir seus próprios discursos; é, portanto, lugar de subversão e transgressão da linguagem onde a mulher pode atuar em liberdade e pode interferir no mundo.

A literatura não foi para as mulheres uma simples transgressão das leis não escritas que lhes proibiam o acesso à criação. Foi, muito mais que isso, um território liberado, clandestino, pulsando ao ritmo emocional dessa clandestinidade e desse risco. Saída secreta da clausura da linguagem e de um pensamento que as pensava e descrevia *in absentia*. (OLIVEIRA, 1991, p.12)

A Literatura, como uma dessas tecnologias, atua como um dispositivo de resistência na medida em que sua liberdade criadora pode ser utilizada para apresentar posições discursivas divergentes do modelo dominante. É um instrumento que, nas nações pós-coloniais assume um papel muito importante, pois é utilizado por um sujeito que, silenciado culturalmente pelo colonizador, anseia se expressar e se ver representado. Assim, nas palavras de Deepika Bahri (2013, p.07) “Uma perspectiva feminista pós-colonial exige que se aprenda a ler representações literárias de mulheres levando em conta tanto o sujeito quanto o meio de representação”.

Para a Crítica feminista o gênero não é uma categoria estável e tampouco está ligado à diferença sexual. O gênero tem a ver com performatividade, ou seja, se constrói na autorrepresentação e na autoidentificação, nas posturas assumidas pelo sujeito em suas relações sociais e tal representação é sua própria construção. Assim, ela enxerga o indivíduo enquanto ser “gendrado”, ou seja, composto por marcas de gênero.

O gênero não deve ser construído como uma identidade estável ou um locus de ação do qual decorrem vários atos; em vez disso, o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma repetição estilizada de atos. O efeito do gênero se produz pela estilização do corpo e deve ser entendido, consequentemente, como a forma corriqueira pela qual os gestos, movimentos e estilos corporais de vários tipos constituem a ilusão de um eu permanentemente marcado pelo gênero (BUTLER, 2003, p. 200).

No entanto, não é só de marcadores de gênero que um sujeito, em toda sua complexidade, é constituído. As autoidentificações do sujeito em relação à cor, classe, sexualidade, etc. também devem ser levadas em consideração para se compreenderem as relações de poder instauradas na dominação. Esse sujeito gendrado é, também, plural e deve ser entendido como:

Um sujeito constituído no gênero, sem dúvida, mas não apenas pela diferença sexual e sim por meio de códigos linguísticos e representações culturais; um sujeito “engendrado” não só na experiência de relações de sexo, mas também nas de raça e classe: um sujeito, portanto, múltiplo em vez de único, e contraditório em vez de simplesmente dividido. (LAURETIS, 1994, p.208).

E o fato de termos escolhido *Americanah* como objeto de nosso trabalho tem a ver com o fato de ser uma obra na qual os códigos representacionais do gênero, da raça, da classe e da cultura transbordam em uma protagonista múltipla, contraditória e plural que pode ser compreendida como um arquétipo desse sujeito heterogêneo de que fala Lauretis na citação acima.

O discurso dos feminismos é poderoso, afirma um ponto de vista específico do mundo e “fornece uma história e leitura alternativas, a partir do lócus específico de enunciação de um sujeito subalterno e de um espaço de subalternidade” (ALMEIDA, 2013, p.696). É, portanto, uma contranarrativa, para usar o termo de Spivak (2014, p.128) e uma literatura em contraponto, para usar o termo de Edward Said (2011, p.89), ou seja, são narrativas amparadas em um lócus de resistência que acreditam na ineficácia dos discursos contestatórios atuais que estão baseados em uma lógica masculina, branca e heterossexual. Tais narrativas agem, portanto, na contramão destes discursos.

2.1 OS FEMINISMOS SE RELACIONANDO COM A TEORIA CRÍTICA

Os estudos sobre mulher e a literatura tiveram início, nos Estados Unidos, nos anos sessenta com as feministas universitárias, alunas de graduação e pós-graduação de inglês de diversas universidades do país que denunciaram o cânone literário como uma instituição misógina que favorecia os autores homens e que tecia uma imagem ficcionalizada da mulher; elas se ocupavam em esmiuçar as obras canônicas observando a representação da mulher nelas:

Em meados dos anos sessenta, alunas de pós-graduação e jovens professoras nos departamentos de inglês em universidades de todo país começaram a atacar o cânone literário. (...) As jovens universitárias não só começaram a rejeitar a correlação supostamente “natural” entre obras-primas e textos de autores masculinos, mas também iniciaram o exame destas obras dentro duma nova perspectiva feminista. Elas preocupavam-se, sobretudo, com o que estes livros tinham para dizer das mulheres e se as personagens femininas retratadas eram sintomáticas da presença de valores misoginísticos nessas obras. (SADLIER, 1989, p.14-15)

O “new criticism” era a teoria literária dominante, um método que tinha tido início na década de 50 e que ainda estava em voga. Este modo de análise se dedicava apenas ao que considerava intrínseco ao texto, como elementos formais e estilísticos. Essas mulheres ampliaram o alcance interpretativo da crítica ao rejeitar esta abordagem e afirmar que, para uma compreensão total da obra, os elementos extrínsecos, tais como fatores históricos, sociais, políticos e, claro, de gênero deveriam ser considerados.

As mulheres, nas universidades, demonstravam ceticismo com relação a um método literário que rejeitava os assuntos considerados extrínsecos, ou elementos sócio-históricos e políticos que elas sabiam que tinham que ser enfrentados não só para compreender a totalidade da literatura, mas também para *participar do poder social*. (SADLIER, 1989, p.15, grifo nosso).

Ou seja, elas tinham a consciência da clara relação entre quem domina a crítica e quem detém o poder dos discursos. Assim, compreendendo a crítica enquanto fomento para liberação feminina, social e literária, essas mulheres buscaram alternativas críticas de análise da literatura das mulheres e a partir daí começaram a surgir obras tradicionais da Teoria feminista americana como *Sexual politics* (1969) de Kate Milliet que se dedicava à análise de obras canônicas com o conceito de política sexual, ou seja, à maneira pela qual o sexo masculino garante e perpetua seu poder sobre o sexo feminino na literatura. (SADLIER, 1989, p.15).

Elas reconheceram o monopólio discursivo do masculino, sobre o mundo e sobre elas mesmas. Julgando representá-las, as obras escritas por autores apenas mostravam uma interpretação sobre a mulher baseada numa racionalidade excludente. Neste sentido a mulher na literatura sempre foi uma categoria imaginada.

Entre muitos atributos imputados a mulheres nos livros escritos por homens, Ellman cita os seguintes como representativos de uma tendência a retratar as mulheres como inferiores ou débeis: amorfia, passividade, instabilidade ou histerismo, irracionalidade e complacência. (SADLIER, 1989, p.15).

Três anos após a publicação de *Sexual politics*, Elaine Showalter publica, em 1971, um texto no qual faz um apelo para que as pesquisadoras feministas abandonassem o estudo do cânone e se dedicassem ao estudo, ao resgate e ao encorajamento de publicações da literatura de produção feminina, uma tendência que ficou conhecida como “mulheres sobre mulheres” (SADLIER, 1989, p.15).

Elas questionaram o cânone masculino, porém cometeram o mesmo crime seletivo do patriarcado, privilegiando as produções norte-americanas e europeias, desconsiderando a qualidade literária, a experiência e as particularidades inerentes ao universo das mulheres latinas, africanas, orientais, etc, ou seja, criaram “sua própria versão do cânone” (SADLIER, 1989, p.15).

Até muito recentemente, a crítica literária feminista nos EUA ignorou as contribuições não só de escritoras negras e lésbicas, mas também de escritoras da classe trabalhadora. Também excluídas de consideração estão as obras de mulheres do terceiro mundo.

Afirmando que elas agiam igualmente ao patriarcado no quesito exclusão, feministas negras e terceiro mundistas do mundo todo produziram textos alternativos que compreendem a mulher enquanto sujeito múltiplo, contraditório e plural. Proclamaram que o lugar de onde se fala é importante, e que a questão da autorrepresentação, da experiência e da interseccionalidade importam. Elas inauguraram novas possibilidades interpretativas ao legitimar a experiência e a diferença como fonte de conhecimento válido e categorias fundamentais de interpretação e proclamaram o direito de representar suas próprias imagens, ou seja, alargaram ainda mais os limites e o alcance da crítica. Trataremos com mais detalhes destas contribuições, na seção seguinte.

2.2 ENEGRECER O FEMINISMO PARA ILUMINAR TODAS AS MULHERES

Em seu famoso discurso *Ain't I a woman?* proferido na *Women's convention* em Akron, Ohio, em 1851, a ex-escravizada Sojourner Truth, deixou muda toda a

plateia ao derrubar o argumento de que as mulheres eram menos capazes que os homens usando sua própria experiência de pessoa que sempre exerceu com êxito atividades consideradas para os homens, mesmo sendo mulher.

Aquele homem ali diz que as mulheres precisam ser ajudadas a entrar em carruagens, e erguidas para passar sobre valas e ter os melhores lugares em todas as partes. Ninguém nunca me ajudou a entrar em carruagens, a passar por cima de poças de lama ou me deu qualquer bom lugar! E não sou mulher? Olhem pra mim! Olhem pro meu braço! Tenho arado e plantado, e juntado em celeiros, e nenhum homem poderia me liderar! E não sou uma mulher? Posso trabalhar tanto quanto e comer tanto quanto um homem - quando consigo o que comer - e aguentar o chicote também! E não sou uma mulher? Dei à luz treze filhos, e vi a grande maioria ser vendida para a escravidão, e quando eu chorei com minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus me ouviu! E não sou mulher? (<http://sourcebooks.fordham.edu/halsall/mod/sojtruth-woman.asp>)

Isso significa que há 165 anos as mulheres negras já nos davam lições de feminismo, alargavam seus limites e denunciavam suas brechas. Isso se deve ao lugar triplamente marginalizado que a mulher negra ocupa na sociedade, considerando que ela carrega em si o gênero, a cor e a classe do oprimido, sendo a opressão considerada como:

Qualquer situação injusta em que, de forma sistemática e durante um longo período de tempo, um grupo nega a outro grupo acesso aos recursos da sociedade. Raça, classe, gênero, sexualidade, nação, idade e etnia, entre outros constituem importantes formas de opressão nos Estados Unidos. (COLLINS, 2002, p.04.)⁴

Nesta condição, o sujeito que experimenta situações mais complexas de opressão, possui um ponto de vista que parte de um lugar mais amplo e que deve ser ouvido e aprendido pelo outro.

Quem primeiro questionou a universalidade da categoria “mulher” no movimento feminista foram as intelectuais negras. Inicialmente rejeitaram a nomenclatura de feminista, pois não se reconheciam em um movimento que apregoava a liberdade das mulheres, mas não de todas, que não reconhecia a diversidade interna do movimento, nem levava em conta outros marcadores sociais como raça, classe e sexualidade na problematização do gênero.

⁴ Any unjust situation where, systematically and over a long period of time, one group denies another group access to the resources of society. Race, class, gender, sexuality, nation, age, and ethnicity among others constitute major forms of oppression in the United States

A conquista dos privilégios das feministas brancas de classe média não se deveu à mudança nos papéis de gênero, elas não mudaram o panorama do patriarcado: para que elas pudessem trabalhar, ter uma carreira e viajar, as mulheres negras criavam seus filhos e cuidavam do serviço doméstico, essa foi umas das principais críticas direcionadas ao best seller *The feminine mystique*, de Betty Friedan, publicado em 1963:

Ela [Friedan] não falou das necessidades das mulheres sem homem, sem filhos, sem lar, ignorou a existência de todas as mulheres não brancas e das brancas pobres, e não disse aos leitores se era mais gratificante ser empregada, babá, operária, secretária ou uma prostituta do que ser dona de casa da classe abastada. (HOOKS, 2015, p.194)

Em seu livro inaugural *Black feminism thought* [1948] (2002), Patrícia Hill Collins contesta o próprio modo de fazer teoria ao denunciar o elitismo do ambiente acadêmico e a linguagem hermética e excludente de seus textos. Neste sentido, ela afirma que a teoria e a academia também poderiam ser instrumentos de opressão na medida em que silenciam vozes e sustentam hierarquias e privilégios:

Eu não poderia escrever um livro sobre as ideias das mulheres negras que a grande maioria das mulheres Africanas-Americanas não podia ler e compreender. Teoria de todos os tipos é frequentemente apresentada como sendo tão abstrata que pode ser apreciada somente por um grupo seleto. Embora muitas vezes altamente satisfatória para acadêmicos, essa definição exclui aqueles que não falam a linguagem das elites e, portanto, reforça as relações sociais de dominação. As elites educadas tipicamente alegam que só elas são qualificadas para produzir teoria e acreditam que só elas podem interpretar experiências, não só a sua própria, mas todas as outras pessoas. (COLLINS, 2002, p.vii)⁵

No Brasil, Lélia Gonzalez foi uma das defensoras desse pensamento. Escrevia em “pretuguês” (GONZALEZ, 1984, p.225), ou seja, um português traduzido na cor de seu povo, um academiquês que sua gente podia compreender e tinha condições de responder. Ou seja, esse método é integrador porque promove, de fato, uma relação de troca e não a hierarquização de um conhecimento que é legitimado porque é produzido na academia. Nesse sentido, não só a linguagem

⁵ I could not write a book about Black women's ideas that the vast majority of African-American women could not read and understand. Theory of all types is often presented as being so abstract that it can be appreciated only by a select few. Though often highly satisfying to academics, this definition excludes those who do not speak the language of elites and thus reinforces social relations of domination. Educated elites typically claim that only they are qualified to produce theory and believe that only they can interpret not only their own but everyone else's experiences.

deve ser reinventada, mas também os próprios modelos de investigação da teoria e onde eles são produzidos e veiculados:

O fato é que, enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar nessa reflexão, ao invés de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva sócio-econômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações. (GONZALES, 1984, p.225).

Como afirma Collins na citação acima, a elite acadêmica tradicional toma para si o poder interpretativo da experiência de todas as pessoas, neste sentido, uma das mais importantes contribuições do pensamento intelectual das mulheres negras foi a de denunciar essa postura e inserir a questão da autorrepresentação como fator determinante de autonomia ao afirmar a importância de a mulher falar por si mesma e usar sua própria experiência e sua voz na produção de conhecimento.

Como posso eu, como uma pessoa, falar para um tão grande e complexo grupo como as mulheres afro-americanas? Eu perguntei a mim mesma. A resposta é que eu não posso e não devo, porque cada um de nós deve aprender a falar por si mesma. No curso de escrever o livro vim ver o meu trabalho como sendo parte de um processo maior, como uma só voz em um diálogo entre as pessoas que foram silenciadas. Eu, por exemplo, certamente quero ouvir o que eles têm a dizer. (COLLINS, 2002, p.x)⁶

Outra importante provocação trazida pelas intelectuais negras foi a de que, nos feminismos, a teoria nunca pode ser dissociada da prática. Essas mulheres compreenderam a urgência de aplicar os textos acadêmicos à realidade social, pois é para este fim que estes textos servem. Afinal, se a teoria não for capaz de provocar mudanças efetivas para resolver a desigualdade de gênero na sociedade, então qual sua real utilidade e para que/quem este conhecimento está sendo servido? “Estou convencida de que estes trabalhos sobre o gênero serão mais úteis

⁶ “How can I as one person speak for such a large and complex group as African-American women?” I asked myself. The answer is that I cannot and should not because each of us must learn to speak for herself. In the course of writing the book I came to see my work as being part of a larger process, as one voice in a dialogue among people who have been silenced. I know that I will never again possess the curious coexistence of naiveté and unshakable confidence that I had when I portrayed Spring. But I hope to recapture those elements of the voice of Spring that were honest, genuine, and empowering. More important, my hope is that others who were formerly and are currently silenced will find their voices. I, for one, certainly want to hear what they have to say.

e efetivos se produzirem mudanças pessoais e estruturais no âmbito familiar, nacional e histórico em benefício das mulheres” (OGUNDIPE, 2013, p. 56)⁷

Essas mulheres negras observaram o foco feminista branco na tirania masculina e na opressão das mulheres como se fosse uma revelação “nova” e acharam que esse foco tinha pouco impacto na sua vida. Para elas, o fato de as mulheres brancas de classe média e alta precisarem de uma teoria para “informá-las de que eram oprimidas” era apenas mais uma indicação de suas condições de vida privilegiadas. A implicação é que pessoas verdadeiramente oprimidas sabem disso, mesmo se não estiverem envolvidas em resistência organizada ou não conseguirem formular por escrito a natureza de sua opressão. Essas mulheres negras nada viram de libertador em análises do tipo “linha justa” sobre a opressão das mulheres. (HOOKS, 2015, p.203)

O que as intelectuais negras do feminismo africano e as feministas latino-americanas e caribenhas estão fazendo é questionar o feminismo hegemônico e universalizante da Europa e dos Estados Unidos. A realidade das mulheres de uma sociedade colonizada ou de passado colonial encerra muitas particularidades e experiências próprias desta realidade, é por isso que esse grupo marginal de feministas trabalha com uma perspectiva feminista que “articula a raça, a etnia, a classe e a sexualidade como pilares centrais da nossa política localizada em uma região particular”. (CURIEL, 2009, p.02).

A colonização e seu sistema de dominação cultural, política e econômica trabalha com o extermínio e o apagamento do outro, física, cultural, política e intelectualmente. Isso significa dizer que a relação da nação colonizadora com a colonizada é de imposição de valores, modos de viver e de se organizar. Esse sistema provocou um verdadeiro extermínio cultural pelo mundo e sujeitou suas colônias à dependência cultural, econômica, política e, também, teórica.

No campo do feminismo não foi diferente. O feminismo hegemônico das europeias e norte-americanas teceu a teoria feminista ignorando as experiências das mulheres do resto do mundo e reduziu as vivências dessas mulheres à sua mera interpretação. Abafando suas vozes, julgou representá-las:

Friedan transformou suas dificuldades e as de mulheres brancas como ela em sinônimo de uma condição que afetaria todas as mulheres nos Estados Unidos. Ao fazê-lo, desviou a atenção de seu classismo, seu racismo, suas

⁷ Estoy convencida de que estos trabajos sobre el género serán más útiles y efectivos si producen cambios personales y estructurales en el ámbito familiar, nacional e histórico en beneficio de las mujeres.

atitudes sexistas em relação à massa de mulheres norte-americanas. No contexto de seu livro, ela deixa claro que as mulheres que considerou vítimas de sexismo eram mulheres brancas com formação universitária que foram obrigadas pelo condicionamento sexista a permanecer em casa. (HOOKS, p.194).

As feministas intelectuais do terceiro mundo reivindicaram seu direito de dizer por elas mesmas, de sair do lugar de objeto para sujeito do discurso, de apagar o estereótipo de mulheres sempre representadas fora das estruturas sociais e vistas como vítimas e incapazes de agência. Seguindo esta perspectiva, elas puderam tecer uma imagem mais verdadeira delas próprias. Molara Ogundipe, uma das teóricas feministas mais importantes da África, e também ativista, educadora e crítica literária nigeriana, utiliza o exemplo da mulher yorubá para mostrar que elas possuíam uma liberdade de movimento maior dentro desta sociedade, faziam parte do sistema de conhecimento no âmbito científico e médico, tinham cargos governamentais importantes e eram mais respeitadas nos espaços do que muitas mulheres do livro de Friedan (2013, p.47).

Me dei conta de que a mulher yorubá tinha mais espaços privados e públicos e uns papéis mais respeitados que as norte-americanas pré-feministas de classe média. Elas necessitavam de Betty Friedan, enquanto nós já tínhamos o direito de trabalhar fora de casa e construir nossos meios materiais. (OGUNDIPE, 2013, p. 35)⁸

Para Curiel, o caminho para a mulher do terceiro mundo é, antes de tudo, a descolonização de si mesma, da sua mente, do seu corpo e de seu modo de atuar. A descolonização do pensamento possibilita a gestação de novas ideias, cria um modelo próprio de teoria e crítica e auxilia na criação de estratégias de libertação conjunta:

Descolonização para nós é uma posição intelectual e política que atravessa o pensamento e a ação individual e coletiva, nossa imaginação, nossos corpos, nossas sexualidades, nossos modos de agir e de estar no mundo e criar uma espécie de autonomia intelectual, de práticas sociais e da construção de um pensamento próprio de acordo com experiências concretas. (CURIEL, 2009, p.03)

⁸ Me di cuenta que la mujer yoruba tenía más espacios privados y públicos y unos roles más respetados que las norte-americanas prefeministas de clase media. Ellas necesitaban a Betty Friedan mientras que nosotras ya teníamos el derecho a trabajar fuera de casa y construir nuestros medios materiales.

O ambiente pós-estruturalista foi favorável para que estas estudiosas teorizassem e discutissem políticas da diferença e noções culturais de descentramento. Questionaram como, onde, por quem e para quem o conhecimento é produzido e o que era considerado conhecimento. Neste sentido, o caminho para um feminismo transnacional precisaria:

reconhecer estas experiências teóricas e políticas, como parte do acervo da genealogia feminista, pois só assim será possível um feminismo transnacional baseado na cumplicidade e solidariedade de muitas feministas que partilham dos mesmos projetos políticos de emancipação. (CURIEL, p.08).

Amparadas no conceito de interseccionalidade, feministas negras e pós-coloniais inauguram novas formas de pensar, teorizar, criticar e investigar a produção literária. Foram elas que alimentaram a Crítica feminista de modo a complexificar o sujeito do feminino, a rejeitar a categoria universal de “mulher” e a buscar métodos analíticos próprios de investigação, dentre outras contribuições.

Esses textos reconhecem a falência do modo como uma categoria de masculinidade-poder representada pela figura do homem patriarcal/capitalista dos Estados Unidos e da Europa ocidental - conduz as rédeas da humanidade através de estratégias de dominação baseadas na violência, no extermínio, na segregação e na exploração de uma minoria rica sobre uma maioria subalternizada.

Se o feminismo hoje elogia a diferença, as feministas negras problematizam a diferença na diferença, pois compreenderam a necessidade de negociação entre as múltiplas identidades que constituem o sujeito feminino e consideram que o impacto do sexismo e das opressões sexistas que atingem as mulheres brancas e ricas são muito diferentes das mulheres subalternas, negras, pobres e trabalhadoras que enfrentam problemas específicos como vulnerabilidade econômica e preconceito racial. Para o Feminismo Negro, tais questões são fundamentais para marcar um tipo de experiência muito particular da existência feminina e que se imbrica no gênero, situando assim a mulher subalternizada em diferentes níveis de opressão. Nas palavras de Bell Hooks:

Há muitas evidências que justificam o fato de que a identidade de raça e classe gera diferenças no status social, no estilo e qualidade de vida, que prevalecem sobre a experiência que as mulheres compartilham - diferenças essas raramente transcendidas. (HOOKS, 2015, p.02)

O conhecimento cientificista ocidental despreza a experiência como categoria válida de saber, no entanto, foram as intelectuais negras e terceiro mundistas quem iniciaram o debate acerca da experiência como categoria determinante na transformação de realidades no campo social e na produção de conhecimento válido. Neste sentido, a questão da experiência como instrumento que legitima o conhecimento está protagonizando os debates teóricos atuais dos feminismos. Como ilustramos no início deste capítulo, há 165 anos a mulher negra nos convence da importância de reconhecer e pensar criticamente as múltiplas experiências e as diferentes realidades das mulheres no mundo a fim de que elas encontrem suas próprias vozes: “Sempre pensei que uma parte do que devo fazer é facilitar que as mulheres encontrem suas próprias vozes de maneiras diversas” (Jusu-Sheriff, 2013, p.110).⁹

No Brasil, uma autora que assume a importância da influência da experiência em seus textos é Conceição Evaristo. Esta ideia está elaborada em seu conceito de *Escrevivência*, termo criado pela autora para designar um tipo particular de escrita que é constituída por três elementos formadores básicos: corpo, condição e experiência. Para a autora a escrita é resultado da relação entre vivência, experiência e memória do sujeito.

(...) o que a minha memória escreveu em mim e sobre mim, mesmo que toda a paisagem externa tenha sofrido uma profunda transformação, as lembranças, mesmo que esfiapadas, sobrevivem. E na tentativa de recompor esse tecido esgarçado ao longo do tempo, escrevo. (EVARISTO, 2009, p.05).

Conceição Evaristo desconstrói a ideia de que, para produzir a verdadeira “ciência”, pesquisadores e analíticos devem seguir estritas regras metodológicas que incluem distanciar-se dos seus valores, experiências, emoções e interesses de raça, classe, gênero, sexualidade para interpretar a natureza. Esta abordagem não serve, não provoca mudanças. As mulheres negras estão preocupadas em criar uma alternativa epistemológica, com métodos adequados para compreender a sua realidade, de modo que essa compreensão e esse debate teórico sejam convertidos em mudanças efetivas contra práticas sexistas e racistas.

⁹ Siempre he pensado que una parte de lo que debo hacer es facilitar que las mujeres encuentren sus propias voces, de maneras muy diversas.

Para além de criticar o feminismo branco, expor suas brechas e denunciar suas falhas, as intelectuais negras reconhecem a importância do trabalho feito por essas mulheres que, em sua condição privilegiada, puderam ser ouvidas por uma parte da população. Hoje em dia, o embate, pelo menos teórico, parece estar mais bem resolvido. O alcance dessas vozes-contrapontísticas, seus textos, os relatos de suas experiências, impactaram a teoria de forma tão inquestionável que as feministas brancas não tiveram escolha senão reconhecer seu lugar de privilégio e pensar em seu lugar de escuta.

Desde então, muitas ocidentais não só têm escutado as críticas de nós africanas e das denominadas feministas do terceiro mundo, mas também têm considerado seus primeiros paradigmas simplistas e têm tecido teorias mais complexas. O feminismo pós-colonial deve muito às pensadoras africanas, asiáticas e latino-americanas. (MAMA, 2013. p.14-15)¹⁰

A respeito de toda polêmica em torno da questão feminismo branco X feminismo negro, Amina Mama nos lembra de algo muito importante: “Devemos definir nossos termos. Para dizê-lo claramente, o feminismo branco nunca foi bastante forte para ser o ‘inimigo’ na forma em que podemos considerar o capitalismo global como inimigo” (MAMA, 2013. p.14).¹¹

Os efeitos causados por essas vozes em contraponto ameaçam o capitalismo global e reinventam a acepção tradicional de feminismo, hoje um conceito mais amplo, um movimento cultural, teórico, social, crítico e político que, em todas as suas ações, tem como objetivo primordial a mudança efetiva da desigualdade de gênero e seus efeitos devastadores.

Como a produção do conhecimento, bem como sua legitimação e o sujeito que o legitima tem a ver com poder, essas mulheres compreenderam que só através do empoderamento, ou seja, só se investindo de poder e reivindicando o poder é que se poderá alterar o panorama das instituições sociais que, atendendo a interesses específicos, visam à manutenção desse mesmo poder.

¹⁰ Desde entonces, muchas occidentales no sólo han escuchado las críticas que hemos hecho las africanas y las denominadas “feministas del Tercero Mundo”, también han reconsiderado sus primeros paradigmas simplistas y han aportado teorías más complejas. El feminismo postcolonial debe mucho a las pensadoras africanas, asiáticas y latinoamericanas.

¹¹ Debemos definir nuestros términos. Para decirlo claramente, el feminismo blanco nunca ha sido lo basta fuerte para ser el “enemigo” en la forma en que podemos considerar el capitalismo global como enemigo.

3. COMO UMA HISTÓRIA ÚNICA SE TORNA A ÚNICA HISTÓRIA

Quem detém a hegemonia dos discursos, quem consegue ser ouvido por mais pessoas, quem tem um alcance maior de voz, detém poder, detém domínio sobre história. Neste sentido: “É impossível falar sobre única história sem falar sobre poder. (...) Como são contadas, quem as conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo realmente depende do poder.” (ADICHIE, 2010, p. 04).

O problema é que a hegemonia do discurso do homem europeu e norteamericano fornece apenas um ponto de vista sobre a história, apenas uma visão do mundo. A eles foi dado o poder exclusivo de explicar. São eles os grandes “observadores da vida”, os que produziram as grandes teorias que sustentam o pensamento filosófico ocidental, os pais das leis matemáticas, físicas e químicas, os grandes nomes da literatura imortalizados pelo cânone, etc. O alcance de sua voz é muito grande.

A educação ocidental é baseada num modelo eurocêntrico que apresenta os acontecimentos históricos segundo esta perspectiva. O genocídio indígena e a exploração desenfreada e sem critério dos recursos naturais brasileiros, por exemplo, é chamado nos livros de história de “descobrimento” e “conquista”.

Esse é o que Chimamanda Ngozi Adichie chama “perigo de uma história única” (2010), ou seja, quando só um discurso predomina sobre algo, este algo se torna não o que ele verdadeiramente é, mas o que este único discurso fez dele: “Então, é assim que se cria uma única história: mostre um povo como uma coisa, como somente uma coisa, repetidamente, e será o que ele se tornará” (ADICHIE, 2010, p. 04). Para a autora, “A história única cria estereótipos. E o problema com estereótipos não é que eles sejam mentira, mas que eles são incompletos. Eles fazem uma história tornar-se a única história” (ADICHIE, 2010, p. 05-06).

Para exemplificar, a autora utiliza o exemplo de África, muitas vezes referido como um país, e os estereótipos que giram em torno dela. Ela afirma que as imagens produzidas em torno do continente são frutos de uma história única criada a partir do imaginário ocidental e sustentada por narrativas fantásticas e sensacionalistas, que se apropriaram do conceito de “exótico”.

Eu acho que essa única história da África vem da literatura ocidental. Essa é uma citação de um mercador londrino chamado John Locke, que navegou até o oeste da África em 1561 e manteve um fascinante relato de sua

viagem. Após referir-se aos negros africanos como "bestas que não tem casas", ele escreve: "eles também são pessoas sem cabeças, que "têm sua boca e olhos em seus seios". (ADICHIE, 2010, p. 03)

Narrativas como estas criadas pelo imaginário do homem do Ocidente deram início a discursos de ódio, segregacionistas e racistas que privilegiam a diferença, a hierarquia entre os povos e produzem ficções negativas e limitadas sobre a África que até hoje serve para desvalorizar e obscurecer a verdade sobre o continente negro:

Ela representa o início de uma tradição de contar histórias africanas no Ocidente. Uma tradição da África subsaariana como um lugar negativo, de diferenças, de escuridão, de pessoas que, nas palavras do maravilhoso poeta, Rudyard Kipling, são "metade demônio, metade criança". (ADICHIE, 2010, p. 03).

Não é somente a África que sofre com a hegemonia do discurso do homem nortista sobre o mundo. Eduardo Galeano, em seu texto "Os demônios do Demônio" demonstra, com poesia e ironia, que todas as vozes dissidentes que surgiram no caminho do homem branco e ameaçaram a hegemonia de seu poder foram demonizadas: "demônios que existem há muito, muito tempo, e que há séculos ou milênios continuam ativos no mundo." (GALEANO, 2015, p.01).

O texto faz referência a antigos clássicos da literatura ocidental que foram criando, ao longo do tempo, narrativas que moldaram o pensamento do mundo sobre povos, etnias e minorias sexuais segundo uma perspectiva arbitrária, intolerante e separatista.

Neste sentido (seguindo a ordem do texto), o demônio é muçulmano. A literatura ocidental foi responsável por pintar sua imagem terrorista e ameaçadora dos princípios cristãos desde os tempos de Dante. Essa construção simbólica da imagem do muçulmano está sendo reforçada, na contemporaneidade, pelos constantes ataques terroristas provocados pela política usurpadora dos Estados Unidos e a guerra interminável por petróleo no Oriente Médio. A história vem se repetindo, demônios são criados, ameaçam o bem-estar da vida social e depois são exterminados pelo "deus" do mundo, alegoricamente esta figura de poder onipotente e onipresente da política americana:

Na Idade Média, cada vez que o trono tremia, por bancarrota ou fúria popular, os reis cristãos denunciavam o perigo muçulmano, desatavam o

pânico, lançavam uma nova Cruzada, o santo remédio. Agora, há pouco tempo, George W. Bush foi reeleito presidente do planeta graças ao oportuno aparecimento de Bin Laden, o grande Satã do reino, que às vésperas das eleições anunciou, pela televisão, que ia comer todas as crianças. (GALEANO, 2015, p.01).

O demônio é judeu. Os imperdoáveis assassinos de Jesus são um povo que perambula pelo mundo, sendo expulso, humilhado e exterminado institucionalmente. O genocídio encabeçado por Hitler na Segunda Guerra Mundial não foi algo isolado, mas fruto de inúmeras narrativas xenofóbicas ocidentais muito antigas. Isso porque o povo judeu, reconhecido por sua inteligência e sagacidade financeira foi responsável por “bancarrotas econômicas, crises financeiras e derrotas dos militares” (GALEANO, 2015, p.01). Assim, estes demônios incomodadores também precisam ser exterminados, tanto física quanto simbolicamente:

A Inglaterra os expulsou, nenhum escapou, no ano de 1290, porém isso não impediu Chaucer, Marlowe e Shakespeare, que nunca tinham visto um judeu, fossem obedientes à caricatura tradicional e reproduzissem personagens judeus segundo o modelo satânico de parasita sanguessuga e o avaro usurário. (...) Os reis católicos Izabel e Fernando expulsaram os judeus e também os muçulmanos porque sujavam o sangue. Os judeus haviam vivido na Espanha durante treze séculos. Levaram com eles as chaves de suas casas. Há quem as guarde ainda. Nunca mais voltaram. (GALEANO, 2015, p.01)

O demônio é mulher. Este demônio, que nos interessa especificamente aqui, talvez seja um dos mais antigos sofrendores do silenciamento e da dominação. Na caça às bruxas elas foram perseguidas gratuitamente, torturadas e queimadas vivas nas fogueiras da inquisição. Suas bruxarias, seus conhecimentos na manipulação de ervas e sua sabedoria ancestral não foram perdoados. Galeano também denuncia aqui o papel das narrativas ocidentais que sustentaram ações como estas e deram início à construção deste imaginário:

Os autores [Heinrich Kramer e Jakob Sprenger, a pedido do Papa Inocêncio VIII] afirmavam que as bruxas, do harém de Satanás, representavam as mulheres em estado natural: “Toda bruxaria provém da luxúria carnal, que nas mulheres é insaciável”. E demonstravam que “esses seres de aspecto belo, cujo contato é fétido e a companhia mortal” encantavam os homens e os atraíam com silvos de serpentes, rabos de escorpião, para aniquilá-los. Os autores advertiam aos incautos: “A mulher é mais amarga que a morte. É uma armadilha. Seu coração, uma rede; e correias, seus braços”. (GALEANO, 2015, p.01)

O demônio é homossexual. E também invisível. Nunca existiram estatísticas seguras que denunciassem a morte destas pessoas só pelo fato de elas serem homossexuais. Não houve ninguém que se preocupou em contar seus corpos. Galeano denuncia que essa perseguição remonta ao século XV. No Brasil colonial, as narrativas ocidentais, perspectivadas pelo ponto de vista dos invasores, abominavam a prática que os indígenas exerciam sem tabu ou pudor:

Na América, ao contrário, os conquistadores preferiam jogá-los aos cachorros. Vasco Núñez de Balboa, que entregou muitos deles para a refeição dos cães, acreditava que a homossexualidade era contagiosa. (...) Esta provocação insuportável devia desencadear a cólera divina. Do ponto de vista dos invasores, a varíola, o sarampo e a gripe, pestes desconhecidas que matavam índios como moscas, não vinham da Europa, mas sim do Céu. Assim, Deus castigava a libertinagem dos índios que praticavam a anormalidade com toda a naturalidade. (GALEANO, 2015, p.01)

O demônio é índio. Como lembra *Veias abertas da América Latina* (1978), mais da metade da população aborígine das Américas e da Austrália morreu logo no primeiro século de dominação europeia (GALEANO, 1978, p.30). Esses inocentes demônios, quando forçados a “seguir o caminho da luz” corriam atrás do sol, eles não compreendiam o que caminho da luz tinha a ver com se dobrar diante da imagem assustadora de um homem pregado numa cruz.

A conquista da América foi uma longa e difícil tarefa de exorcismo. Tão arraigado estava o Demônio nestas terras, que quando parecia que os índios se ajoelhavam devotamente ante a Virgem, estavam na realidade adorando a serpente que ela amassava com o pé; e quando beijavam a Cruz não estavam reconhecendo ao Filho de Deus, mas estavam celebrando o encontro da chuva com a terra. (GALEANO, 2015, p.01)

Esses adoradores do “sol, da terra, das montanhas, dos mananciais e outros demônios disfarçados de deuses” (GALEANO, 2015, p.01) não compreendiam do amor cristão que mata. O contato com os invasores foi, talvez, o fim do seu mundo. A vida perdeu o significado, não fazia sentido prolongá-la, antecipavam assim, o destino que os colonizadores impuseram: “O historiador Fernández de Oviedo interpretava assim, em meados do século XVI, o holocausto dos antilhanos: ‘Muitos deles, por passatempo, mataram-se com veneno para não trabalhar, e outros se enforcaram com as próprias mãos.’” (GALEANO, 1978, p. 27).

O demônio é negro. Este também é um tipo de demônio que nos interessa especificamente aqui. As narrativas ocidentais que iniciaram a política de segregação racista que se estende no mundo até hoje remontam aos escritos de Marco Pólo:

Em seu célebre livro de viagens, Marco Pólo fala dos habitantes de Zanzibar. “Tinham uma boca muito grande, lábios muito grossos e nariz como o de um macaco. Caminhavam nus, totalmente negros e para quem de qualquer outra região que os visse acreditaria que eram demônios”. (GALEANO, 2015, p.01)

Três séculos mais tarde, já era recorrente a imagem do negro associado ao mal e a imagens demoníacas “na Espanha, Lúcifer, pintado de negro, trepado numa carroça em chamas, entrava nos pátios das comédias e nos palcos das feiras.” (GALEANO, 2015, p.01). Esse outro demônio criado pela narrativa ocidental foi o responsável por produzir, em regime de escravidão, as maiores e principais riquezas do mundo. A usurpação econômica, cultural e política da Europa e dos Estados Unidos sobre a África repartiu suas terras, repartiu seu povo e sua memória. Essa política é responsável por todos os males que sofre o continente hoje, marcado por guerras e conflitos internos que pretendem dar continuidade ao assalto.

Uma breve história do intercâmbio entre África e Europa: durante os séculos XVI, XVII e XVIII, a África vendia escravos e comprava fuzis. Trocava trabalho pela violência. Os fuzis punham ordem no caos infernal e a escravidão iniciava o caminho da redenção. Antes de serem marcados com ferro quente, na cara e no peito, todos os negros recebiam uma boa unção de água benta. O batismo espantava o demônio e dava alma a esses corpos vazios. Depois, durante os séculos XIX e XX, a África entregava ouro, diamantes, cobre, marfim, borracha e café e recebia Bíblias. Trocava produtos por palavras. Supunha-se que a leitura da Bíblia podia facilitar a viagem dos africanos do inferno para o paraíso, mas a Europa esqueceu de ensiná-los a ler. (GALEANO, 2015, p. 01).

O demônio é estrangeiro. Este demônio violador de fronteiras nunca foi bem vindo pelos lados do norte. As narrativas gregas clássicas já abominavam esta criatura. A política de exploração e dominação da Europa e dos Estados Unidos foi responsável por ultrapassar muitas fronteiras e espalhar peregrinos pelo mundo, mas os limites de seus próprios territórios são devidamente controlados e vigiados para que o demônio estrangeiro, principalmente de origem latina, oriental ou negra, não possa transpô-lo e atrapalhar o bem estar social dos países desenvolvidos. E assim, vivemos a maior crise de refugiados do mundo. Assistimos milhares

morrerem à deriva no Mar Mediterrâneo e a Europa fechar suas portas, se abstendo de assumir uma dívida histórica e ser responsável, junto à política americana por este panorama:

Agora a viagem se faz na contramão. Os que chegam, ou tentam chegar do sul em direção ao norte, não trazem nenhuma faca entre os dentes nem fuzil no ombro. Vêm de países que foram oprimidos até a última gota de seu sugo e não têm a intenção de conquistar nada além de um trabalho ou trabalhinho. Esses protagonistas das desventuras parecem, muito mais, mensageiros do Demônio. É a barbárie que toma de assalto a Civilização. (GALEANO, 2015, p.01).

O demônio é pobre. Carrega na sua boca desdentada e em seus olhos de tristeza a marca de um demônio que incomoda. Por ser um demônio visualmente perturbador, foi escondido pelo pai de Buda para que ele não enxergasse as injustiças do mundo. Este demônio tem fome e ela não permite dormir, está sempre em vigília, está sempre à espreita e sempre vai estar até que seja devidamente saciado:

Se lambem enquanto você come, espiam enquanto você dorme: os pobres espreitam. Em cada um se esconde um delinquente, talvez um terrorista. Os bens de poucos sofrem a ameaça dos males de muitos. Nada de novo. Tem sido assim desde quando os donos de tudo não conseguem dormir e os donos de nada não conseguem comer. (GALEANO, 2015, p.01)

O mulçumano, o judeu, a mulher, o homossexual, o índio, o negro, o estrangeiro e o pobre são demônios inventados e ficcionalizados pelas narrativas ocidentais que se espalharam durante o processo imperialista e acabaram por silenciar muitas vozes subalternas, mantendo o monopólio discursivo sobre o mundo. Para isso se demonizou muitos personagens dissidentes da história, culminando em um repertório imaginativo que os colocou à margem do protagonismo e da representação. Agindo na contramão da história, esses demônios continuam sobrevivendo e reexistindo. A continuação de suas existências é por si só um símbolo de resistência.

O ponto de vista de quem fala é importante na medida em que seleciona e elege o que vai ser dito e o que vai ser escondido. Para Adichie, a consequência de uma história única é essa: “ela rouba das pessoas sua dignidade. Faz o reconhecimento de nossa humanidade compartilhada difícil. Enfatiza como nós somos diferentes ao invés de como somos semelhantes” (ADICHIE, 2010, p.06).

Nesta palestra, a autora tece um caminho argumentativo no qual suas próprias experiências de vida sustentam suas afirmações. Quando criança, os personagens de suas histórias infantis eram brancos, de olhos azuis e brincavam na neve. Essas não eram representações cotidianas de sua vida na Nigéria, mas eram nos livros que ela lia. Por isso, automaticamente, sua mente infantil compreendeu que os livros – que aqui pode ser entendido como um artefato cultural e objeto de poder do colonizador à medida que educa, representa e forma opinião segundo seus próprios paradigmas – eram, intrinsecamente, feitos para esses tipos específicos de personagens:

A meu ver, o que isso demonstra é como nós somos impressionáveis e vulneráveis em face de uma história, principalmente quando crianças. Porque tudo que eu havia lido eram livros nos quais as personagens eram estrangeiras, eu me convenci de que os livros, por sua própria natureza, tinham que ter estrangeiros e tinham que ser sobre coisas com as quais eu não podia me identificar. (ADICHIE, 2010, p.01)

Quando ela teve contato com livros africanos (que não eram tão fáceis de encontrar quanto os estrangeiros) o universo de representação e de referências do seu próprio mundo se alargou: “Eu percebi que pessoas como eu, meninas com a pele da cor de chocolate, cujos cabelos crespos não poderiam formar rabos-de-cavalo, também podiam existir na literatura. Eu comecei a escrever sobre coisas que eu reconhecia.” (ADICHIE, 2010, p. 01-02).

Ela própria assume que, muitas vezes, também incorre no erro de se ater a apenas uma única história. Para explicar, ela usa o exemplo de Fide, empregado doméstico que ajudava em sua casa na Nigéria de sua infância. Sua mãe havia lido que a família de Fide era muito pobre e esta se tornou a única história que ela internalizou.

Então, num sábado, nós fomos visitar a sua aldeia e sua mãe nos mostrou um cesto com um padrão lindo, feito de ráfia seca por seu irmão. Eu fiquei atônita! Nunca havia pensado que alguém em sua família pudesse realmente criar alguma coisa. Tudo que eu tinha ouvido sobre eles era como eram pobres, assim havia se tornado impossível pra mim vê-los como alguma coisa além de pobres. Sua pobreza era minha história única sobre eles. (ADICHIE, 2010, p.02).

A autora enfatiza a importância de conhecer a realidade do outro por seus próprios olhos para que sejam criadas alternativas à história hegemônica, ou seja, uma história totalmente diferente.

Comece uma história com as flechas dos nativos americanos, e não com a chegada dos britânicos, e você tem uma história totalmente diferente. Comece a história com o fracasso do estado africano e não com a criação colonial do estado africano e você tem uma história totalmente diferente. (ADICHIE, 2010, p. 05).

Neste momento se faz necessário, portanto, que esses demônios sejam lidos, que suas histórias sejam resgatadas. É preciso estudar outras narrativas, enxergar outras perspectivas e conhecer novas realidades que sejam contadas – de todas as maneiras, através de todas as artes – pelo protagonista da história. Isso não significa invalidar o olhar do outro, mas de garantir que todas as vozes silenciadas sejam agora ouvidas: “ignorar o subalterno hoje é – quer queira, quer não – continuar o projeto imperialista”. (SPIVAK, 2014, p.127) .

3.1 DISCURSOS FEMININISTAS E PÓS-COLONIAIS COMO PRODUTORES DE NARRATIVAS CONTESTATÓRIAS

A pós-colonial - como ela mesma se designa em *Quem reivindica a alteridade?* (1994, p.187) Gayatri Chakravorty Spivak é, atualmente, uma das críticas pós-coloniais e feministas que mais contribui para uma mudança radical no ponto de vista filosófico ocidental ao questionar a hegemonia do pensamento capitalista/patriarcal e o lugar privilegiado de fala de grandes filósofos e intelectuais como Gilles Deleuze e Michel Foucault.

Em seu famoso ensaio, *Pode o subalterno falar?* [1988] (2014), a crítica da cultura alerta para o perigo da representação nos discursos sobre o sujeito subalterno pelos intelectuais ocidentais que constroem “um Outro homogêneo se referindo apenas ao nosso próprio lugar no espaço do Mesmo ou do Eu” (SPIVAK, 2014, p. 90). Ou seja, estão agindo para reforçar as imagens essencializantes e estereotipadas dos demônios criados pelas narrativas ocidentais.

Para Spivak, nosso papel de intelectuais e críticos culturais é o de apresentar uma versão contrapontística da história desses “demônios” ao fornecer meios para que eles mesmos produzam suas narrativas. Neste sentido, nosso papel não é de falar por/representá-los e sim de confrontá-los e aprender a representar a nós mesmos (2014, p.90). Sob essa lógica, os intelectuais ocidentais devem praticar o autoquestionamento e deixar explícito que nenhum ato de resistência deve ocorrer *em nome do* sujeito subalterno. Neste sentido, o que cabe ao intelectual ocidental é

“tentar revelar e conhecer o discurso do Outro da sociedade” (SPIVAK, 2014, p. 27) criando assim espaços e posições discursivas onde o sujeito possa falar e, principalmente, ser ouvido.

Para ilustrar esse pensamento podemos exemplificar com uma passagem de *Americanah* na qual Ifemelu reflete sobre essa problemática quando está em uma roda de intelectuais acadêmicos que discutiam sobre os problemas do subdesenvolvimento na África:

Eles queriam acabar com o trabalho infantil na África. Recusavam-se a comprar roupas feitas por trabalhadores asiáticos que recebiam muito pouco. Olhavam para o mundo com uma seriedade luminosa e nada prática que a deixava tocada, mas nunca a convencia. (ADICHIE, 2014, p.265)

Atentamos para o fato de que Ifemelu se incomodava justamente com o fato da preocupação dos intelectuais com os problemas da África se situarem apenas em nível de discurso. *Americanah* dialoga com o pensamento de Spivak neste post do blog de Ifemelu no qual ela defende explicitamente a importância da escuta:

Tente escutar, talvez. Ouça o que está sendo dito. E lembre-se de que não é uma acusação pessoal. Os Negros Americanos não estão dizendo que a culpa é sua. Só estão dizendo como é. Se você não entende, faça perguntas. Se tem vergonha de fazer perguntas, diga que tem vergonha de fazer perguntas e faça assim mesmo. É fácil perceber quando uma pergunta está sendo feita de coração. Depois, escute mais um pouco. Às vezes, as pessoas só querem ser ouvidas. (ADICHIE, 2014, p.276)

Para Spivak a mulher subalterna é o “sujeito historicamente emudecido” (2014, p.114) que “se encontra duplamente na obscuridade” (2014, p.90). A crítica feminista é, sobretudo, um deslocamento do olhar e seus esforços na contemporaneidade são justamente os de alterar esse panorama fornecendo visibilidade e espaços de discussão e resistência nos quais as mulheres sejam as protagonistas. Acreditamos que a via literária da linguagem e da escrita são práticas de resistência das mulheres que podem ser úteis nesse processo, pois “a linguagem e o discurso são instrumentos fundamentais por meio dos quais as representações sociais são formuladas, veiculadas, assimiladas e de que o real-social é construído discursivamente” (RAGO, 2013, p.30).

Sendo o real uma construção discursiva, nosso trabalho pretende compreender a maneira pela qual Chimamanda Ngozi Adichie (2014) se constitui discursivamente como sujeito do feminismo quando escolhe o lugar da literatura

para narrar e valorizar a experiência feminina da personagem Ifemelu que se confunde muito com sua própria experiência. Neste sentido, adentramos em outra discussão cara ao feminismo negro e à crítica feminista, que é o lugar da experiência como dispositivo de produção de conhecimento e formação de saberes.

O debate da crítica cultural e intelectual contemporânea acerca dos estudos da pós-colonialidade gira em torno de histórias, discursos e imagens produzidas acerca da representação do sujeito subalterno, das nações descolonizadas, dos movimentos migratórios globais e da série de relacionamentos culturais advindos do contato entre duas ou mais nações. Os estudos pós-coloniais em seus desdobramentos investigativos e teóricos produzidos por intelectuais do chamado “terceiro mundo” passaram a investigar o viver em interstícios, a identidade fragmentada e a experiência fronteiriça dos sujeitos irrevogavelmente híbridos e modificados pelos contatos interculturais que tiveram origem na era dos Impérios.

O pós-colonial é um termo polêmico, alvo de muitas críticas que o acusam de usar um prefixo que caracteriza um momento que já passou, mas que ao contrário disso, demonstra que ele vive ainda sob outras formas. No entanto, para Stuart Hall este ambiente “marca a transição (necessariamente irregular) da era dos Impérios para o momento pós-independência ou da pós-descolonização” (HALL, 2003, p.107) e nos ajuda a refletir sobre a “identificação do que são as novas relações e disposições do poder que emergem nesta nova conjuntura” (HALL, 2003, p.107).

Uma das mais importantes contribuições do pensamento feminista e pós-colonial é, justamente, revelar que os marcadores diferenciais que atuam na vida do sujeito tais como classe, raça, gênero, sexualidade e idade “não podem ser tratados como ‘variáveis independentes’ porque a opressão de cada uma está inscrita dentro da outra – é constituída pela outra e é constitutiva dela” (BRAH, 2006, p.351).

Essa mudança no pensamento crítico serviu de resposta aos discursos segregacionistas que justificam e sustentam as ideias de dominação de uma raça/nação sobre a outra, de um gênero sobre outro, de uma classe sobre a outra, etc. reivindicando o signo da superioridade e do poder (econômico, patriarcal, ideológico, religioso, etc.). O objetivo maior da crítica pós-colonial seria, portanto, “a desconstrução do discurso filosófico ocidental” (HALL, 2013, p.111) que seria confrontado por novas posições discursivas.

Edward Said afirma que os discursos revisionistas, os novos alinhamentos e as novas conjunturas sociais, produzem narrações que “contestam a noção fundamentalmente estática de *identidade* que constituiu o núcleo do pensamento cultural na era do imperialismo” (SAID, 2011, p.28. Grifo do autor).

Neste sentido, o pós-colonialismo seria uma “renarração do mundo que desloca a modernidade capitalista do centro europeu para suas periferias e margens dispersas em todo o globo” (HALL, 2003, p.113). O discurso da pós-colonialidade faz parte de uma gama de estudos revisionistas que estão provocando uma ruptura no pensamento intelectual mundial e levam “à reconstrução da história e identidade via memória” (WALTER, 2009, p.20).

As narrativas pós-coloniais, feministas e revisionistas de maneira geral, são, portanto, contrapontísticas, no sentido saidiano do termo, pois oferecem à história um ponto alternativo de vista, revelando, portanto, que não se tratava de história e sim de estórias produzidas e ficcionalizadas segundo interesses e determinações de poder e que agora estão sendo reencenadas e negociadas nas práticas sociais, na crítica cultural, e nos discursos contestatórios atuais.

Essa voz em diferença que surge na transescrita (WALTER, 2009, p.24) e no atual debate dos críticos culturais inaugura novas formas de encenar o impacto e o encontro entre as sociedades colonizadas e colonizadoras. Os movimentos transversais, transnacionais e transculturais fizeram parte da sociedade do Império e da Colônia e persistem na sociedade contemporânea sob outras formas, através de outros tipos de relações. Essas relações encenadas performativamente no ambiente social produzem narrativas que questionam os binarismos e inauguram novas formas de dizer que, segundo Hall, “têm surgido de distintas formas para perturbar as relações estabelecidas de dominação e resistência inscritas em outras narrativas e formas de vida. Tais narrativas reposicionam e des-locam a “diferença” sem que, no sentido hegeliano, se atinja sua “superação”. (HALL, 2003, p.114).

O que essas narrativas demonstram é a “persistência dos muitos efeitos da colonização” (HALL, 2003, p.110) – e, neste sentido, pode-se considerar que as feridas do colonialismo não cicatrizaram e, portanto, ele não se extinguiu completamente, mas sobrevive de outras maneiras através de seus “efeitos secundários” (HALL, 2003, p.110).

Uma das feridas da colonização e do imperialismo é a persistência de práticas e discursos que continuam impelindo os *outros* - como convencionalmente foram chamados pelos europeus - às margens, ao silenciamento e à violência. Para Edward Said a ideia que radicalmente não mudou “foi a de que existe um ‘nós’ e um ‘eles’”. E a persistência de tal ideia se reflete na continuidade das práticas e discursos que justificam, normatizam e afirmam as opressões de cor, classe, gênero, sexualidade, idade, etc.

O Imperialismo e o Colonialismo promoveram um encontro de culturas nunca antes visto na história da humanidade. Esses encontros possibilitaram o surgimento de identidades novas e fragmentadas - terminologias de Stuart Hall. Neste sentido, o Imperialismo e o Colonialismo alteraram significativamente a relação do Ocidente com seus “outros”.

O sujeito passou a sofrer um deslocamento cultural, territorial e identitário. A identidade do sujeito pós-moderno e pós-colonial é fragmentada e transitória. Assumimos diversas posturas identitárias a depender do espaço social no qual estamos inseridos.

Para Edward Said, o colonialismo em sua forma direta está extinto, mas o Imperialismo não. Os Estados Unidos é hoje o maior exemplo imperialista de nossa época e atuando na mesma lógica do Imperialismo da era colonial, continua subjugando países dependentes economicamente, exterminando minorias étnicas e transpondo seus modos de vida e compreensão do mundo através de uma mídia global que sustenta o capitalismo e sua lógica do consumo.

Neste sentido, a Literatura é um dispositivo importante para o desvendamento do momento atual. A relação entre literatura e pós-colonialidade faz emergir textos que circulam na esfera da investigação e do resgate das nações colonizadas e transmitem a relação de poder instaurada no relacionamento cultural entre colonizador e colonizado.

A literatura pós-colonial retoma, muitas vezes, a forma e a estrutura da narrativa que foi imposta no processo colonial para subvertê-la e questionar seus próprios limites e autenticidade. Além disso, o perigo do total desnudamento e influência pode provocar, segundo Peter McLaren (2000, p.12), “nacionalismos estreitos e minorias opressoras dentro do próprio círculo social das nações descolonizadas”.

Desapropriar-se completamente das cicatrizes deixadas pelo relacionamento cultural além de impossível é desnecessário. Para Homi Bhabha (2003, 43), a cultura é entendida justamente pela sua característica híbrida, que, em relação com outras, promove um terceiro espaço e faz surgir novas posições discursivas. Neste novo espaço, as diferenças devem ser compreendidas no que elas têm de relacional e não de divergente. Este é um conceito de diferença que nos ajuda a reler os binarismos do tipo aqui/lá como afirmativas de uma política cultural segregadora.

Os estudos sobre a mulher e os estudos pós-coloniais nasceram de uma preocupação comum: dar voz a sujeitos subalternizados, sem representação social e silenciados historicamente. Ambos repensam as estruturas de poder sob as quais estão fundados os valores regimentados pela lógica discursiva dominante.

As estudiosas e os estudiosos da pós-colonialidade pretendem nos alertar sobre “o perigo de uma história única”, ou seja, aquela transmitida e interpretada a partir de um único ponto de vista. As narrativas produzidas em torno do denominado “terceiro mundo” foram responsáveis por alimentar o imaginário ocidental e por formar discursivamente a imagem do outro.

A representação discursiva do mundo baseada na lógica patriarcal de poder também é preocupação central da Crítica Feminista. Formuladas e transmitidas pelas estruturas patriarcais de poder, essas narrativas são responsáveis por escamotear a mulher do protagonismo social.

As Críticas feminista e pós-colonial estão comprometidas, neste sentido, em fazer com que o indivíduo passe à condição de sujeito. E que este sujeito seja atuante e tenha o direito de falar de si e do lugar que ocupa não por meio dos essencialismos prefigurados pelo discurso totalizante, mas através da própria experiência como sujeito que vive e sente no mundo.

Essa aproximação entre os estudos feministas e pós-coloniais nos permite enxergar a Mulher como metáfora da colônia, afinal, o patriarcal e o colonial seguem a mesma lógica de dominação e, portanto, a Mulher e a Terra podem buscar estratégias de libertação conjunta. (CANTARIN, 2010, p.03).

Feminismos e pós-colonialismo são, portanto, discursos dos que falam nas/das margens e a partir desse elo comum fundaram sua aliança. Os dois campos de estudo se uniram para falar das mulheres que não se sentem representadas pelo feminismo eurocentrado. Esta corrente do feminismo não se ateve às

particularidades da dominação e opressão da mulher negra, da mulher do “terceiro mundo”, nem às especificidades do lugar de onde elas falavam e da sua peculiar história de indivíduo triplamente marginalizado: mulher, negra e colonizada.

Para Gayatri Spivak (2014), a crítica pós-colonial examina as estruturas de poder, investiga as possibilidades de agenciamento do sujeito subalterno, sendo esse sujeito marcadamente gendrado. É uma nova forma de pensamento crítico que se alia aos problemas da pós-colonialidade, dentre eles, os grandes deslocamentos entre pessoas no mundo que tiveram suas raízes nos tempos das colonizações e que se estenderam e se complexificaram com a variedade de relacionamentos interculturais ao longo do tempo.

Americanah (2014) trata justamente desse movimento. Um movimento que mudou para sempre a vida da personagem que assim como a autora do romance, também é nigeriana e viveu a experiência de imigrante negra nos Estados Unidos. Enfatizamos este ponto propositalmente para destacar a importância, a capacidade estética e a riqueza textual que a experiência pode proporcionar ao texto literário.

A crítica feminista se alia ao pensamento pós-colonial em uma maneira alternativa de pensar a cultura. A experiência feminista e a pós-colonial compartilham uma epistemologia de alteridade, ou seja, são duas linhas teóricas, cada uma com suas preocupações específicas, mas que compartilham interesses comuns, como a descentralização do discurso, a desconstrução de realidades, o questionamento das estruturas de poder vigentes e o descentramento do sujeito, que podem se tornar reais a partir da descolonização e do empoderamento.

O termo empoderamento está ligado à autonomia e à autovalorização individual e/ou grupal. Sua origem é diversa, e é, portanto, um termo polissêmico que possui subdivisões, dentre elas o empoderamento *pessoal* e *psicológico* que segundo designam Maria Elisabeth Kleba e Agueda Wendausen (2009) tem como características possibilitar:

A convicção acerca da própria competência e capacidade (poder influenciar decisivamente situações); compreensão crítica sobre o contexto e as relações sociopolíticas; autoconfiança e disponibilidade para tomar o destino nas próprias mãos; e o desejo de ser ativo e de exercer influência sobre o meio. O empoderamento pessoal possibilita a emancipação dos indivíduos, com aumento da autonomia e liberdade. (KLEBA e WENDAUSEN, 2009, p.07).

Atualmente o termo empoderamento ganhou popularidade e força através do Movimento Feminista, principalmente do Feminismo Negro que o utiliza para promover e fortalecer a autonomia e a autoestima das mulheres na sociedade visando à equidade de gênero.

O romance *Americanah* (2014) mostra-se um terreno frutífero para análise do empoderamento, pois a personagem encontra-se justamente nessa zona conflitiva de poder: uma mulher, negra, imigrante, vivendo em um país de tradição racista, enfrentando dificuldades financeiras, barreiras culturais, problemas de relacionamentos de toda ordem, adaptação ao meio e (des/re)conhecimento de si.

Nesta atmosfera, o processo de empoderamento se complexifica ainda mais, pois não é linear, ascendente ou homogêneo, pelo contrário, as estruturas vigentes de poder que proclamam a supremacia masculina, branca, ocidental e heterossexual atuam sobre a vida de Ifemelu bloqueando esse processo. Neste sentido, buscaremos dar ênfase especial em nossa análise a algumas personagens mulheres que, amparadas no conceito (não explícito) de sororidade - que designa a relação de amizade e ajuda mútua entre as mulheres – agem na contramão destes discursos e são uma alavanca na construção do empoderamento feminino de Ifemelu.

O percurso que a personagem leva para empoderar-se só pode ser compreendido pela observação das experiências vividas pela personagem, os efeitos que elas causaram, qual foi a resposta a estes efeitos, de que maneira ela agiu e quais decisões tomou. É o que buscaremos demonstrar em nossa análise, mas, antes disso, precisamos falar um pouco sobre leitura.

3.2.0 GÊNERO COMO CATEGORIA DE ANÁLISE: A REINTERPRETAÇÃO DO MUNDO

Johnatan Culler, em seu livro *Sobra la desconstrucción* (1999) afirma: “Falar do sentido de uma obra é contar uma história de leitura” (p.43)¹². Neste sentido, qual é a história de leitura de uma mulher? O que significa ler como uma mulher? Como uma mulher lê? Quais sentidos são produzidos quando as mulheres evocam sua experiência na interpretação?

¹² “Hablar del significado de una obra es contar una historia de lectura”.

Para Culler, o significado de um texto não deriva do autor, ele critica a noção de intencionalidade autoral, a máxima das aulas de literatura: “o que o autor quis dizer?”, pois considera que os sentidos de um texto advêm das experiências que o leitor evoca e os significados que são produzidos a partir deste olhar particular de leitura.

Dessa forma, não existe uma leitura correta e segura, existem multiplicidades de leitura. Toda leitura é histórica. Em determinados momentos lemos histórias de maneira diferente, ou, nas palavras de Walter (2009, p.20) “Não existem verdades históricas, mas versões do passado geradas e sustentadas pela memória inventada”, ou seja, não existe apenas uma leitura possível, aquela que o autor pretendeu, existem multiplicidades de leitura, mas isso não significa dizer que todas estão corretas. Há diferentes visões e interpretações para um mesmo texto de acordo com a experiência de leitura de um leitor específico, portanto: “se o sentido de uma obra é a experiência do leitor, que diferença faz se o leitor é uma mulher?” (CULLER, 1999, p.51)¹³.

Porque as mulheres – reiteramos que nosso posicionamento não compreende a mulher enquanto categoria universal, mas enquanto experiência e autorreconhecimento - enxergam que determinados textos da literatura ocidental são marcados por elementos misóginos e machistas, mas essa percepção não atinge a maioria dos homens? Porque eles leem sentidos diferentes um do outro? No que o gênero interfere na percepção?

Neste sentido, a autoria, o leitor e a recepção têm importância crucial na abordagem literária, pois definem os sentidos que serão produzidos na experiência da leitura interpretativa de um texto. A Crítica feminista tem relação “com a maneira em que a hipótese de uma mulher leitora muda nossa compreensão de um texto dado, alertando-nos sobre o significado de seus códigos sexuais” (SHOWALTER *apud* CULLER, 1999, p.49).¹⁴

A Crítica feminista defendeu a importância de se considerar o gênero ao tentar compreender os significados e códigos sexuais em uma determinada obra. Esta abordagem alarga os limites da análise e comprova que o gênero do autor importa, pois na sociedade patriarcal ele é fator determinante que legitima a

¹³ “Si el significado de una obra es la experiencia del lector, ¿qué importa si el lector es una mujer?”

¹⁴ “Con la manera en que la comprensión de un texto dado, alertandonos sobre el significado de sus códigos sexuales”

qualidade e a valoração de um texto: “a leitura é uma atividade *aprendida* que, como muitas outras estratégias interpretativas aprendidas em nossa sociedade está inevitavelmente codificada segundo sexo e gênero” (KOLODNY *apud* CULLER, 1999, p.50)¹⁵ e isso justifica o fato de que muitas obras literárias escritas por mulheres ao longo da história eram assinadas com pseudônimos masculinos para facilitar sua aceitação.

Johnatan Culler considera a abordagem crítica gendrada mais ampla, pois ela leva em consideração a psicologia e as características próprias das experiências das mulheres, enquanto a crítica hegemônica ou a crítica fálica desconsidera esta leitura. Para o autor a força da Crítica feminista está em deslegitimar o monopólio interpretativo dos homens com a “convicção de que suas experiências como mulheres são uma fonte de autoridade para suas respostas enquanto leitoras” (CULLER, 1999, p.45-46)¹⁶. Também considera esse modelo crítico mais rico, pois “as experiências das mulheres (...) conduziram a valorar as obras de maneira diferente dos seus colegas masculinos” (CULLER, 1999, p.45)¹⁷, ou seja, inaugurariam novas artes de olhar e de se debruçar sobre o objeto literário.

Para o autor, compreender a crítica baseada na experiência do leitor é ser “mais potente como crítico” (CULLER, 1999, p.46)¹⁸, pois ela desautoriza a tendência masculina de utilizar categorias e conceitos universalizantes tomando o masculino como neutro, o que, para o crítico, é algo que deve ser combatido por todos, pois o monopólio interpretativo masculino é “uma posição teórica que se refere a uma identidade sexual definida como essencial e privilegia as experiências associadas com esta identidade” (CULLER, 1999, p.49)¹⁹.

Não é porque a leitora é mulher que ela vai ler *como* uma mulher. Ler como uma mulher não significa universalizar a experiência leitora de todas as mulheres, mas rejeitar a hegemonia interpretativa patriarcal, alertar sobre os significados dos códigos sexuais dos textos e provocar mudanças na compreensão de seus sentidos ao evocar sua própria experiência:

¹⁵ “La lectura es una actividad aprendida que, como muchas otras estrategias interpretativas aprendidas en nuestra sociedad, está inevitablemente codificada según sexo y género.”

¹⁶ “La convicción de que sus experiencias como mujeres son fuente de autoridad para sus respuestas como lectoras”

¹⁷ “Las experiencias de las mujeres, (...) las conduciría a valorar las obras de manera diferente de sus colegas masculinos”

¹⁸ “más potente como crítico”

¹⁹ “una posición teórica dado que refiere a una identidad sexual definida como esencial y privilegia las experiencias asociadas con esa identidad.”

Para uma mulher ler como uma mulher não é repetir uma identidade ou uma experiência já dada, senão representar um papel que constrói com referência a sua identidade como mulher, que também foi construída, de maneira que a série pode continuar: uma mulher, lendo como uma mulher, lendo como uma mulher... a não coincidência revela um intervalo, uma divisão dentro da mulher ou de qualquer sujeito leitor e a *experiência* deste sujeito. (CULLER, 1999, p.61).²⁰

Neste sentido, a Crítica feminista - baseada na experiência como fonte de autoridade para compreender a história de leitura não só das mulheres, mas de todos os sujeitos - abre possibilidades interpretativas que deslocam e desfazem o sistema interpretativo, redutor e limitado da crítica tradicional. “É um ato político cujo objetivo não é simplesmente interpretar o mundo, mas também mudá-lo” (p.52).²¹

4. ANÁLISE: UMA HISTÓRIA DE LEITURA

O caminho percorrido por esta análise trata apenas de uma história de leitura específica sobre *Americanah* feita pela autora deste texto, uma mulher branca e ocidental que foi bombardeada durante toda a vida por um imaginário estereotipado sobre África. O livro é extenso, é extremamente rico em problemáticas e situações cotidianas que nos fornece um segundo olhar sobre as coisas e serviu tanto para quebrar com estes estereótipos como para produzir outros sistemas de referência e imaginação.

Analisar um romance de fôlego como *Americanah* é no mínimo um grande desafio. Escritora africana, continente de tradição oral, a narrativa de Adichie, em suas 513 páginas, está preenchida com o olhar de uma mulher sobre o mundo e esse olhar é escrito com a maestria de uma contadora de histórias. Um dos comentários na contracapa do livro classifica o romance de “épico”, talvez pela extensão do livro, talvez pela diversidade de “aventuras” vividas por Ifemelu em sua situação diaspórica. A quantidade de problemáticas levantadas no romance também é algo que merece atenção.

Em entrevista publicada no livro *Africana: aportaciones para la descolonización del feminismo* (2013) Fatma Alloo, uma das pioneiras do feminismo

²⁰ “Para una mujer leer como una mujer no es repetir una identidad o una experiencia ya dada sino representar un papel que construye con referencia a su identidad como mujer leyendo como una mujer leyendo como una mujer

²¹ “es un acto político cuyo objetivo no es simplemente interpretar el mundo pero cambiarlo”

africano é perguntada sobre quais ações poderiam ser eficazes para que os meios de comunicação não perpetuem os estereótipos de pobreza, necessidade, dependência e violência na África, sua resposta é certa: “Em África precisamos criar nossas próprias imagens” (ALLOO, 2013, p.63).²²

Na palestra *O perigo de uma história única* (2010) Chimamanda Adichie relata que um de seus romances teria sido acusado, por um editor estadunidense, de ser “pouco africano”, para a autora, o que levou o editor a fazer esta observação foi que, no seu romance, não havia as representações estereotipadas da África com as quais o Ocidente está habituado e, portanto, parecia “pouco verossímil”:

Mas eu nunca tinha imaginado que ele havia falhado em alcançar alguma coisa chamada autenticidade africana. Na verdade, eu não sabia o que era "autenticidade africana". O professor me disse que minhas personagens pareciam-se muito com ele, um homem educado de classe média. Minhas personagens dirigiam carros, elas não estavam famintas. Por isso elas não eram autenticamente africanas (ADICHIE, 2010, p. 04).

Ou seja, uma história pré-concebida sobre a África se tornou a história da África. O que as narrativas pós-coloniais e feministas vêm fazendo é costurar um tecido de contranarrativas que desautorizam tais representações homogeneizadoras. *Americanah* (2014) é uma destas narrativas no sentido de que cria suas próprias imagens sobre África e sobre a experiência da mulher africana e é contrapontística, pois é contada pelo ponto de vista de uma mulher, negra, africana e imigrante. Ou seja, cria suas próprias imagens sobre o feminismo,

Em *Contra a interpretação* (1987, p.02) Susan Sontag afirma que nós deveríamos voltar à inocência anterior à teoria que não se perguntava o que uma obra de arte queria dizer, mas sentia o que ela realizava. *Americanah* é um romance de formação que acompanha diversos momentos da vida de Ifemelu e em parte de Obinze, mas também é um grande testemunho da vida, uma minuciosa observação do cotidiano e uma narrativa permeada de afetos. Por esse motivo ela não exige uma interpretação que escava significados recônditos escondidos nas palavras, é uma narrativa que se preocupa com o aqui e o agora.

Sontag afirma também que “O estilo moderno de interpretação escava e, à medida que escava, destrói; cava "debaixo" do texto, para encontrar um subtexto que seja verdadeiro” (1987, p.03). *Americanah* é uma narrativa na qual toda sua verdade está em sua própria superfície, sua linguagem simples é acessível a

²² En África necesitamos crear nuestras propias imágenes

qualquer pessoa, desautoriza o tom acadêmico que pressupõe que sempre há outros significados por trás, prontos para serem descobertos pelo crítico e que esses significados são mais importantes do que o que a obra realiza em si.

O livro satiriza essa postura decodificadora da interpretação na voz de Araminta, melhor amiga de Blaine, um professor acadêmico com o qual Ifemelu se relacionou:

Ifemelu, posso só dizer o quanto estou feliz por você não ser acadêmica? Já ouviu os amigos dele falando? Nada é o que é. Tudo tem que significar outra coisa. É ridículo. Outro dia, Marcia estava dizendo que as mulheres negras são gordas porque seus corpos são locais de resistência à escravidão. Sim, isso é verdade se hambúrguer e refrigerante forem resistência à escravidão (...) Pelo amor de Deus. Ter uma boa formação não é a mesma coisa que transformar o mundo todo em algo a ser explicado! (ADICHIE, 2014, p. 263)

E é justamente da explicação que tanto a narradora quanto Ifemelu parecem fugir. Quando Ifemelu pede que Blaine dê sua opinião sobre o Blog, ele passa a incentivá-la a aprofundar suas colocações inserindo informações extras, citando autores, problematizando teorias e ela passa a fazer isso até que começa a não se sentir mais verdadeira consigo mesma e com o que estava escrevendo, assim ela chega a uma conclusão: “Eu não quero explicar, só quero observar, disse.” (ADICHIE, 2014, p. 263).

Como discutimos no capítulo *Enegrecer o feminismo para iluminar todas as mulheres* a preocupação com a linguagem e com os códigos representacionais sempre foi um tópico importante para as intelectuais negras, como Collins (2002) nos EUA e Gonzáles (1984) no Brasil. Um grande compromisso dessas teóricas foi promover um trabalho intelectual inclusivo que se volta para as experiências e particularidades da mulher negra, mas que também dialoga com outros grupos. Nas palavras de Collins:

Lendo o trabalho intelectual das mulheres negras eu vi como é possível ser ao mesmo tempo centrada em suas próprias experiências e envolvida em coalizão com outros. Neste sentido, o pensamento feminista negro trabalha em nome das mulheres negras, mas em conjunção com outros projetos semelhantes de justiça social. (COLLINS, 2002, p.x)²³

²³ Reading Black women's intellectual work, I have come to see how it is possible to be both centered in one's own experiences and engaged in coalitions with others. In this sense, Black feminist thought works on behalf of Black women, but does so in conjunction with other similar social justice projects.

Adichie dialoga com essas mulheres no sentido de não abrir mão de um estilo acessível, longe do elitismo acadêmico e que todos possam compreender. Isso pode ser observado tanto na linguagem do romance quanto na do blog.

A linguagem é algo com a qual ela se preocupa e a que tenta se manter fiel. Apesar de estudar Comunicação em uma boa universidade, Ifemelu rejeita o status de acadêmica, escreve em seu blog de maneira despretensiosa, com o tom inocente de quem está - como ela mesma pretende - apenas observando a vida e isso é algo que ela teme perder, como podemos notar neste trecho, quando Blaine pergunta se ela gostaria de fazer pós-graduação:

Sim, mas tenho medo de terminar a pós e perder a habilidade de falar inglês. Conheço uma mulher que está fazendo pós, amiga de uma amiga, e só de ouvi-la falar fico assustada. A dialética semiótica da modernidade intertextual. Não faz o menor sentido. Às vezes, acho que eles vivem num universo acadêmico paralelo, falando acadêmiquês em vez de inglês, sem saber o que está acontecendo no mundo real. (ADICHIE, 2014, p.152).

A língua é um instrumento de pertença, tudo que sabemos da vida, sabemos através das palavras. A língua é a pele com a qual a cultura se veste, é responsável pela expressão e pela comunicação, neste sentido língua é, sobretudo, identidade. E enquanto sujeito em movimento, diaspORIZADO e fronteiroÇO, a identidade de Ifemelu está igualmente neste processo.

A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. (HALL, 2006, p.07)

Como romance de formação *Americanah* trata justamente de um percurso identitário em constante movimento e como artefato que compõe a identidade a língua é parte importante neste processo. Quando Ifemelu chega aos Estados Unidos uma das principais barreiras com a qual ela se depara é o preconceito linguístico. Nesta passagem a recepcionista da universidade fala com ela em um inglês cuidadoso e devagar, como se Ifemelu não compreendesse a própria língua.

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.” Ifemelu se encolheu. Naquele segundo de silêncio difícil em que ficou olhando nos olhos de Cristina Tomas antes de pegar os formulários, ela se

encolheu. *Como uma folha seca*. Falava inglês desde pequena, fora a capitã da equipe de debate no ensino médio e sempre achara a pronúncia anasalada dos americanos um pouco rudimentar; não deveria ter se *acovardado e encolhido*, mas o fez. E, nas semanas seguintes, conforme o frio do outono ia surgindo, começou a treinar um sotaque americano. (ADICHIE, 2014, p.114, grifo nosso).

Grifamos as imagens que ilustram o sentimento de inferioridade de Ifemelu que pela primeira vez encarou a sua própria língua, algo tão íntimo, sua própria expressão, como um problema. Ela achava a pronúncia anasalada dos americanos rudimentar, mas não estava em seu país, não estava com os seus, e se viu obrigada a se adaptar. Estamos diante do exemplo de um dos três tipos de concepções de identidade teorizada por Hall, a do sujeito sociológico:

De acordo com essa visão que se tornou a concepção sociológica clássica da questão, a identidade é formada na “interação” entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou essência anterior que é o “eu real”, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem. (HALL, 2006, p.11).

O “outro” representado pela figura de Cristina Tomas, reivindica o signo da língua inglesa para si e é uma metáfora de toda uma nação que diz que aquele não era seu mundo e que ela deveria se ajustar para caber nele. Por isso Ifemelu passou a treinar seu sotaque americano. Ela se deu conta de que finalmente havia conseguido meses depois, numa ligação de telemarketing que recebera e o sentimento que adveio ao se dar conta disso foi de perda, como podemos observar na passagem a seguir:

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? (...) 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 os seus. (ADICHIE, 2014, p.191)

No trecho acima, fica claro que Ifemelu passa pelo processo traumático do luto e da perda de algo tão seu que ela se sentiu “oca”, pois internalizando os valores do outro, Ifemelu está negociando seu espaço naquela sociedade. Essa fala mostra claramente o trânsito identitário que começa a se delinear na vida de Ifemelu.

Ela se dá conta de que falseando seu sotaque, perde uma característica muito importante de sua identidade. Além do mais ela faz um autoquestionamento extremamente importante: “Por que era um elogio, uma realização, soar como um americano?”. De repente toda a carga de inferioridade cultural que ela recebera durante toda a vida num país colonizado e condicionado a se curvar à cultura do outro, parecia não fazer mais sentido para ela. Ela iniciou o processo que Curiel chama de “descolonização do pensamento” (2009, p.03)

Ifemelu decidiu parar de fingir que tinha sotaque americano num dia ensolarado de julho, o mesmo dia em que conheceu Blaine. Era um sotaque convincente. Ela o aperfeiçoara, ouvindo com cuidado amigos e apresentadores de noticiário, a contração do tê, o enrolado profundo do erre, as frases começando com “então” e a resposta fácil, “é mesmo?”, mas o sotaque tinha rachaduras, era consciente, precisava ser lembrado. Exigia um esforço, o lábio retorcido, os volteios da língua. Se Ifemelu estivesse em pânico, apavorada, ou se fosse acordada de supetão no meio de um incêndio, não ia lembrar como produzir aqueles sons americanos. (ADICHIE, 2014, p.148).

Consideramos este um momento importante de empoderamento da personagem, pois, sendo a língua compreendida aqui como um dispositivo essencial de reconhecimento e pertença do qual Ifemelu não deseja abrir mão, seu “eu real” de que fala Hall na citação acima seria acionado no primeiro momento em que ela fosse pega de surpresa, em um momento no qual ela não iria conseguir fingir. Quando readotou seu sotaque nigeriano, passou a se sentir ela mesma, novamente observamos a identidade de Ifemelu oscilar, fragmentar-se e colar seus pedaços estilhaçados. Neste sentido, a personagem se situa em outro tipo de concepção de identidade teorizada por Hall, a do sujeito pós-moderno:

A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. (HALL, 2006, p.12-13)

A questão da identidade é algo que perpassa todo o romance e podemos vislumbrá-la em muitos personagens que assim como Ifemelu vivem esse trânsito identitário. Sua amiga de escola, Ginika, foi morar nos Estados Unidos antes que Ifemelu, e foi ela uma das primeiras pessoas que encontra quando também se muda para lá. Nesta passagem podemos observar como ao encontrar Ifemelu, Ginika

parece tentar se conectar com a amiga através de uma espécie de identidade nigeriana compartilhada e essa identidade inclui o inglês nigeriano e a necessidade de provar que continuava a mesma, como se isso fosse possível no mundo pós-moderno onde “A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia” (HALL, 2006, p.13).

Ginika havia passado a usar o inglês nigeriano, uma versão datada e afetada, ansiosa por provar que continuava a mesma. Com uma lealdade esforçada, havia mantido contato ao longo dos anos: ligava, escrevia cartas e mandava livros e calças disformes de alfaiataria. E agora estava dizendo “shay, sabe”, e Ifemelu não teve coragem de contar que ninguém mais dizia “shay”. (ADICHIE, 2014, p.105)

Ifemelu notou que a amiga estava muito mais magra que na época do colégio e foi Ginika que explicou o motivo “Aqui, ser magra é uma coisa boa.” (ADICHIE, 2014, p.106). Nesta simples passagem há uma clara ironia que critica a desigualdade de um continente com o maior nível de pobreza e desnutrição do mundo *versus* um país da opulência, da obesidade e do consumo. Assim Ifemelu aprende que signos iguais ganham significados diferentes em outros contextos.

Como a palavra “mestiça”, por exemplo. Como vimos no capítulo *Como uma única história se torna a única história* as narrativas ocidentais foram responsáveis por demonizar a imagem do negro. Infelizmente a branquitude é algo a ser celebrado inclusive em países majoritariamente composto por pessoas negras, como a Nigéria. Por isso a mestiçagem lá significa que a pessoa é um grau menos negra que as outras e isso faz com que Ginika, amiga mestiça de Ifemelu fosse considerada a menina mais bonita da escola só por possuir essa característica.

No entanto, nos Estados Unidos esta palavra possui contornos diferentes. A falsa política de democracia racial procura invisibilizar, assim como fez com a palavra “crioulo” (comentaremos mais adiante), a palavra “mestiço”, substituindo-a por “birracial”, numa tentativa frustrada de apagar a história. A amiga Ginika discorre sobre essa situação na passagem a seguir:

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. Eu conheci muita gente aqui cuja mãe é branca e eles são tão cheios de problemas, ê. Eu não sabia nem que *deveria* ter problemas até vir para os Estados Unidos. (ADICHIE, 2014, p.105, grifo da autora)

É a sociedade americana regendo o modo como as pessoas negras enxergam suas próprias histórias. A autora ironiza essa postura grifando o verbo *deveria* associado com “ter problemas”. Do mesmo modo como sua amiga Ginika, Ifemelu sente a pressão de obrigatoriamente se sentir ofendida em determinadas situações sociais. Mais tarde em seu blog ela escreve: “E essa é a questão de se tornar negro: você tem de se mostrar ofendido quando palavras como “farofeiro” e “tiziú” são usadas de brincadeira, mesmo que não tenha a menor ideia do que está sendo dito.” (ADICHIE, 2014, p.188)

Da mesma forma se comporta a identidade do homem pós-moderno, que segundo Hall, assume contornos diferentes em diferentes situações.

À medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar ao menos temporariamente (HALL, 2006, p.13)

Um exemplo disso é que quando Ginika encontra Ifemelu, ela compartilha com a amiga uma espécie de identidade nigeriana, mas quando está no apartamento com as amigas americanas, Ifemelu nota uma mudança em sua postura:

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. (ADICHIE, 2014, p.106).

Wambui, uma aluna queniana da mesma sala de Ifemelu faz uma provocação na sala de aula perguntando à professora sobre um filme: “Por que a palavra crioulo foi censurada?” (ADICHIE, 2014, p. 117). E essa pergunta ocasiona um intenso debate acerca do uso da palavra que nos Estados Unidos possui uma carga histórica de preconceito e repressão tão forte que “Um suspiro coletivo varreu a sala como uma brisa.” (ADICHIE, 2014, p.117). Segundo Wambui “O que eu quero dizer é que crioulo é uma palavra que existe. As pessoas usam, ela faz parte dos

Estados Unidos. Já causou muita dor às pessoas e eu acho um insulto censurar.” (ADICHIE, 2014, p.117).

Mais tarde em seu blog Ifemelu irá observar as tantas diferenças que existem entre os negros americanos e os negros não-americanos, uma dessas diferenças está na forma com que cada grupo encara o passado histórico das culturas negras. Para uma negra americana “É por causa da dor que essa palavra causou que não se deve usá-la!” (ADICHIE, 2014, p.117), pois para ela que vivia nos Estados Unidos, um país onde as raças existem, o peso da palavra é muito maior.

Outra diferença entre esses dois grupos está no fato de como compreendem o processo de escravização. Nesta fala a negra americana se refere aos africanos para dizer “Bom, se vocês não tivessem vendido a gente, não íamos estar discutindo nada disso”. (ADICHIE, 2014, p.118). Enquanto que para Wambui, uma negra queniana, a visão da escravatura é diferente:

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.118).

A passagem acima dialoga com a proposição de Walter quando fala sobre o importante papel da memória no processo de resistência das culturas negras e na determinação de suas identidades e subjetividades:

O fato de que as comunidades negras nas Américas têm forjado culturas compostas a partir das ruínas do holocausto histórico, por meio de uma criatividade mítico-poética, caracterizada por diversos processos de apropriação, ilustra o importante papel da memória neste processo de resistência. (WALTER, 2009, p.20)

Ifemelu compreendeu que ser uma pessoa negra num país como os Estados Unidos não era uma decisão subjetiva, mas algo que a sociedade impunha. E com a raça Ifemelu descobriu também que precisava se acostumar com outros códigos de negritude que já eram compartilhados por outras negras vivendo naquela sociedade:

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. Então, simplesmente inventei. (ADICHIE, 2014, p. 188).

Assim, Ifemelu se vê forçada a assumir sua identidade de mulher negra, e junto com essa imposição advieram uma série de códigos que ela lista com ironia e

humor mais tarde em seu blog num post intitulado: “Para outros Negros Não Americanos: Nos Estados Unidos você é negro, baby”.

Quando outro negro te cumprimenta com a cabeça num bairro de maioria branca, você tem de retribuir. Eles chamam isso de cumprimento negro. É uma maneira que os negros têm de dizer: “Você não está sozinho, eu estou aqui também”. Ao descrever as mulheres negras que você admira, sempre use a palavra forte, porque, nos Estados Unidos, é isso que as mulheres negras devem ser. Se você for mulher, por favor, não fale o que pensa como está acostumada a fazer em seu país. Porque, nos Estados Unidos, mulheres negras de personalidade forte dão medo. E, se você for homem, seja supertranquilo, nunca se irrite demais, ou alguém vai achar que está prestes a sacar uma arma. Quando estiver vendo televisão e ouvir um “insulto racial” sendo usado, fique ofendido na mesma hora. Apesar de estar pensando: “Mas por que eles não me explicam exatamente o que foi dito?”. Apesar de querer decidir sozinho quão ofendido ficar, ou mesmo se está ofendido, ainda assim você precisa ficar muito ofendido. (ADICHIE, 2014, p.188)

Esses códigos que ela aprende observando a sociedade americana nada mais são do que o processo de tradução cultural que o sujeito diaspórico precisa fazer na realidade da transculturação, conceito definido por Walter como:

(...) paradigma crítico para a exploração dos espaços intersticiais ambivalentes que resultam do contato intercultural (...) o termo transculturação marca a relação intra e intercultural entre nações, regiões, raças, etnicidades, gêneros, classes e linguagens, na interface ambígua de tempos pré-modernos, modernos e pós-modernos”. (...) A transculturação significa uma mistura entre dois ou mais elementos etnorraciais conduzindo à formação de novas configurações culturais” (WALTER, 2009, p. 35-36)

Como afirma Stuart Hall “Na situação da diáspora as identidades tornam-se múltiplas” (2003, p.27) e muitas vezes essas fragmentações na identidade do sujeito revelam as dificuldades dos que retornam em se religar a sua sociedade de origem. O processo de retorno é muitas vezes tão traumático quanto o movimento de ida. As formações e identificações culturais que o sujeito diaspórico já possuía, bem como as que adquiriu na experiência diaspórica não desaparecem, mas se entrelaçam, fazendo surgir novas formações e novas identificações culturais. Nas palavras de Hall:

Muitos sentem falta dos ritmos de vida cosmopolita com os quais tinham se aclimatado. Muitos sentem que a “terra” tornou-se irreconhecível. Em contrapartida, são vistos como se os elos naturais e espontâneos que antes possuíam tivessem sido interrompidos por suas experiências diaspóricas. Sentem-se felizes por estar em casa. Mas a história, de alguma forma, interveio irrevogavelmente. (HALL, 2006, p. 27)

Nesta passagem que descreve seu retorno à Nigéria podemos observar o choque de realidades que Ifemelu sofreu após 13 anos vivendo nos Estados Unidos. Ela havia se transformado em um sujeito híbrido, contraditório e plural. O movimento de tradução que havia feito para descobrir os Estados Unidos precisava ser refeito agora para redescobrir seu próprio país e para redescobrir a si mesma, essa nova pessoa que se tornara e passou a estranhar o que era familiar.

No início, Lagos agrediu-a; a pressa aturdida pelo sol, os ônibus amarelos repletos de corpos amassados, os ambulantes suados correndo atrás dos carros, os anúncios em cartazes gigantesco (...) e as pilhas de lixo que se amontoavam à beira da estrada como uma provocação. (...) Numa manhã, havia o cadáver de um homem na Awolowo Road. Em outra, a Ilha de Lagos inundou e os carros se tornaram barcos afundando. Ali, sentia ela, qualquer coisa podia acontecer, uma pedra sólida de repente podia se tornar um tomate maduro. Assim, Ifemelu teve a sensação estonteante de que caía, caía dentro dessa nova pessoa que se tornara, caía no estranho familiar. (ADICHIE, 2014, p.320)

Ao olhar pela janela a feia e desorganizada paisagem de Lagos tão diferente da opulenta “América” a narradora transmite a sensação de Ifemelu: “De uma mistura de sentimentos, o único que reconheceu foi confusão”. (ADICHIE, 2014, p.321)

Ela havia se tornado uma *Americanah*, alguém “com os adornos da certeza” (ADICHIE, 2014, p.06). O relacionamento cultural com os Estados Unidos a havia mudado de tal forma que só quando retornou para a Nigéria se deu conta da proporção.

“Americanah!”, brincava Ranyinudo sempre. “Você está vendo as coisas com olhos de americano. Mas o problema é que nem é uma americanah de verdade. Se pelo menos tivesse um sotaque americano, a gente aturaria as reclamações!” (ADICHIE, 2014, p. 320).

Nesta passagem observa-se como sua nova identidade lhe deu uma espécie de “voz autorizada” e respeitada perante os demais nigerianos. Quando ela solicita a um pedreiro que coloque azulejos em seu apartamento novo, Ifemelu simplesmente não se conforma com o “jeitinho nigeriano” de fazer as coisas e assume a postura agressiva de um consumidor insatisfeito, imagem tão emblemática da cultura consumista americana.

“Você terminou? Faz esse trabalho horrível e diz que terminou?” A raiva dela estava aumentando, sua voz ficando mais alta e mais dura. “Eu não

vou pagar o que nós combinamos, de jeito nenhum, porque você não fez o que nós combinamos.” (...) “Você sabe quem eu sou? Não sabe quem eu sou, é por isso que fez essa droga de trabalho para mim!” Ifemelu tinha surpreendido a si mesma. De onde viera aquilo, aquela falsa bravata, aquela facilidade a recorrer a ameaças? (ADICHIE, 2014, p.328)

O fato da própria Ifemelu se surpreender com sua postura e de ter bradado “você sabe quem eu sou?” só demonstra o quanto ela mesma não sabia esta resposta.

Durante toda a narrativa Ifemelu parece passar por um constante processo de descoberta, desconhecimento e redescoberta de si mesma. Muitas situações fazem com que sua identidade se faça e refaça constantemente justificando a afirmação de Hall quando diz: “Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas”. (HALL, 2006, p.11)

Enquanto sujeito diaspórico seu “eu” instável e fragmentado parece cobrar uma coerência e a partir daí os conflitos surgem nas pequenas coisas que vão desde o cabelo até a culinária. Em seu retorno à Nigéria tais processos se intensificam ainda mais e Ifemelu se vê diante da nova pessoa que havia se tornado:

Amava comer todas as coisas das quais sentira saudades quando estava fora, como arroz jollof feito com bastante óleo, banana-da-terra frita e inhame cozido, mas também ansiava pelas coisas com as quais se acostumara nos Estados Unidos, até quinoa, a especialidade de Blaine, feita com queijo feta e tomate. Era isto que ela torcia para não ter se tornado, mas temia que tivesse: o tipo de pessoa que dizia “eles servem o tipo de coisa que a gente gosta de comer”. (ADICHIE, 2014, p.339)

Ifemelu admite com orgulho poder ter feito parte da ostensiva sociedade americana, um lugar confortável onde poucos são admitidos, um lugar onde as pessoas têm o privilégio da certeza e um lugar onde ela própria admite o conforto de poder ter acesso a tudo isso: “E acima de tudo, gostava do fato de que, nesse lugar de conforto afluente, podia fingir ser outra pessoa, alguém que tivera acesso a esse sagrado clube americano, alguém com adornos de certeza.” (ADICHIE, 2014 p.09)

Esse “fingir ser outra pessoa” é muito significativo, pois revela o impacto que o relacionamento cultural teve nas identificações de Ifemelu, e aí se mostra concretamente a identidade fragmentada teorizada por Hall e as contradições que surgem a partir daí no processo transcultural teorizado por Walter e que discutiremos com detalhes mais adiante:

Qualquer processo transcultural reconhece que a identidade é construída por meio de uma negociação de diferença e que a presença de fissuras, lacunas e contradições é uma parte necessária deste processo. (WALTER, 2009, p.40)

Ifemelu sabia que havia sido irrevogavelmente mudada pelos Estados Unidos, que havia se tornado uma *Americanah* – termo usado pelos nigerianos para designar as pessoas que voltavam com os trejeitos e “frescuras” da América. Termo que designa também o duplo lugar identitário que ela agora ocupava e que de certa forma a autorizava a fazer observações mesquinhas como “Por que aquelas africanas não conseguiam manter o salão limpo e ventilado?” (ADICHIE, 2014, p.305), sem considerar todas as dificuldades que envolviam ser uma mulher africana imigrante que ela própria havia passado, mas que após ter superado, parecia esquecer.

Ela havia adotado a aura superior dos que tinham tido acesso ao “sagrado clube americano” (ADICHIE, 2014, p.06) e de certa forma a fazia sentir-se diferente de outros imigrantes africanos que não tinham tido os mesmos privilégios que ela tivera. Quando, em um último gesto antes de retornar para a Nigéria, ela decide trançar seu cabelo, observa como os salões especializados em tranças africanas costumavam ficar nos bairros feios, periféricos, tão diferentes de Princeton onde morava, um lugar onde, para sua cabeleireira Aisha

só poderia existir na imaginação, o tipo de lugar que jamais teria cartazes que diziam ‘devolução de imposto rápida’; o pessoal de Princeton não precisava de devolução de imposto rápida. (ADICHIE, 2014, p.07).

Ifemelu é uma mulher que aprende observando a vida e principalmente as outras mulheres ao seu redor. Vários ensinamentos e momentos empoderadores na narrativa acontecem por causa de outras mulheres e esta é uma observação importante visto que o modelo patriarcal da nossa sociedade estimula referências masculinas. E é a própria cabeleireira Aisha que a faz lembrar-se de quem realmente era e de onde tinha vindo, quando, em uma confissão enquanto trança seu cabelo, relembra:

Ano passado. Meu pai morreu e eu não fui. Por causa dos documentos. Mas, se Chijioke casar comigo, quando minha mãe morrer, quem sabe eu possa ir? Ela está doente agora. Mas eu mando dinheiro. (ADICHIE, 2014, p.306).

Essa declaração faz Ifemelu, de repente, desfazer seu ar superior e reconhecer os privilégios que ela agora possuía, afinal tinha conseguido obter um diploma universitário, um bom emprego e a cidadania americana e o que Aisha estava pedindo simplesmente era que ela conversasse com um rapaz igbo, da mesma etnia de Ifemelu, para convencê-lo a casar-se com ela. O relato da cabelereira lembrou-a da dura situação da maioria dos imigrantes africanos. Consideramos que este foi um importante momento de empoderamento da protagonista, onde ela reencontrou sua própria história e suas raízes através do depoimento daquela simples cabeleireira, uma mulher africana como ela.

A Nigéria de sua infância é cheia de greves, problemas políticos e grande avanço do fundamentalismo religioso – nada que não encontremos por aqui. Sua mãe a obriga a frequentar a igreja evangélica, um espaço que limita ainda mais a atuação da mulher ao proibir coisas que “não eram de Deus nem eram apropriadas para uma mulher virtuosa” (ADICHIE, 2014, p.51). No entanto, Ifemelu não se reconhece neste espaço e, em uma passagem, denuncia que a igreja é sustentada por estelionatários, causando uma confusão que culmina numa fala de sua mãe que deixa claros os papéis de gênero: “Ela insultou a irmã Ibinabo! É como insultar o pastor! Por que essa menina tem de dar tanto trabalho? Sempre digo que, se era para se comportar assim, melhor se tivesse nascido menino” (ADICHIE, 2014, p.61). Ou seja, nesta passagem a mãe de Ifemelu naturaliza que ao masculino é dado o direito de questionar, é esperado do menino um determinado tipo de comportamento, enquanto das meninas, espera-se que não causem maiores rebuliços. Como afirma seu pai, Ifemelu possui uma “propensão natural à provocação” (ADICHIE, 2014, p.61) e esta característica da personagem é combatida por ele e por sua mãe.

Ifemelu é uma personagem extremamente questionadora, do tipo que não aceita as coisas simplesmente porque elas são assim. É o que a faz estar situada no que Teresa de Lauretis chama de *space-off*, o “outro lugar” dos discursos dominantes, o lugar no qual o sujeito não cumpre os papéis de gênero estabelecidos: “É um movimento entre o espaço discursivo (representado) as posições proporcionadas pelos discursos hegemônicos e o *space-off*, o outro lugar desses discursos” (LAURETIS, 1994, p.238). Nesta passagem, observamos como os amigos se referem a ela e como ela se sente a respeito:

- Ifemelu é linda, mas dá trabalho demais. Sabe discutir. Sabe falar. Nunca concorda com ninguém. Mas Ginika é um doce de menina” (...). Gostava dessa imagem de si mesma como sendo alguém que dava trabalho, que era diferente, e às vezes encarava aquilo como uma carapaça que a mantinha segura. (ADICHIE, 2014, p.69)

Neste trecho observamos que seu amigo Kayode divide as mulheres em duas categorias: as que dão trabalho e as que são um doce de menina. O lugar da feminilidade para o patriarcado é o da doçura e da resignação. Quando a mulher foge a estes parâmetros ela é considerada “diferente”. Mas Ifemelu parece identificar-se justamente nesse outro lado, o *space-off* que o quadro social não está mostrando.

Ela quer transcender os limites impostos por seu gênero e tenta fazer isso não só por si, mas também pelas mulheres com as quais convive. É por isso que ela renega posturas como a de sua Tia Uju, que mantém um relacionamento de dependência financeira e emocional com um importante General nigeriano:

Pela primeira vez, Ifemelu se sentiu mais velha que Tia Uju, mais sábia e forte que ela, e desejou poder arrancá-la dali, sacudi-la até que visse as coisas com mais clareza e se tornasse alguém que não colocaria suas esperanças no General, cozinhando e se raspando para ele, sempre ansiosa por diminuir seus defeitos. Não era assim que devia ser. (ADICHIE, 2014, p.92).

A repressão da sexualidade também é outra barreira de gênero que Ifemelu transpõe. O amor romântico assume uma nova significação: ela ama Obinze, mas a impossibilidade de estarem juntos não a impede de se relacionar com outros homens. É uma mulher livre com seu corpo que busca sua própria satisfação sexual. Quando finalmente ela se reencontra com Obinze, ele observa com prazer sua liberdade na cama:

Ifemelu exigia dele. “Não, não goze ainda, eu mato você se gozar”, dizia, ou: “Não, amor, não se mova”, e então enfiava as unhas em seu peito e se movia em seu próprio ritmo e, quando finalmente arqueava as costas e soltava um grito agudo, Obinze se sentia realizado por tê-la satisfeito. (ADICHIE, 2014, p.496)

Quando Ifemelu transpõe as barreiras impostas ao seu gênero ela prova que, “a masculinidade e a feminilidade são encaradas como posições de sujeito, não necessariamente restritas a machos e fêmeas biológicos” (SCOTT, 1992, p.89).

Compreendemos, portanto, que a narrativa de *Americanah* busca a criação de novas epistemologias que reconstruam as verdades produzidas partindo da experiência como base legítima na construção do conhecimento.

A narrativa é fragmentada, dividida em 55 capítulos que vão e voltam no tempo e no espaço da vida de Ifemelu. Em *Americanah*, afirmamos, existe uma narradora. E o substantivo no feminino é proposital. Existe uma mulher narrando, existe um sujeito gendrado, ou seja, marcado por especificidades de gênero que faz escolhas específicas, num contexto em que a experiência importa como categoria de análise do mundo. Nesta passagem, já morando nos Estados Unidos, Ifemelu observa uma mulher gorda usando uma minissaia:

Havia pessoas com três vezes o seu peso na estação de Trenton, e Ifemelu olhou com admiração para uma delas, uma mulher com uma saia muito curta. Ela não dava importância a pernas esbeltas exibidas numa minissaia – era fácil e seguro, afinal, mostrar pernas que tinham a aprovação do mundo -, mas o ato da mulher gorda tinha aquela convicção silenciosa que alguém divide apenas consigo mesmo, uma noção do que é certo que os outros não podem ver. (ADICHIE, 2014, p.14)

Neste pequeno excerto interessam-nos duas considerações, a primeira sobre o assunto em questão: Ifemelu observa *com admiração* uma mulher gorda usando uma minissaia. Essa admiração não é de surpresa, mas sim de aprovação: aquela mulher, mesmo gorda, tem coragem de usar uma minissaia em público, não tem o respaldo das mulheres esbeltas que podem mostrar confortavelmente suas pernas, e essa atitude é corajosa, frente a uma sociedade que controla os corpos femininos e define os padrões de beleza. É uma atitude empoderadora que Ifemelu capta através da experiência, empoderando-se também.

O segundo ponto é o de que a narradora e Ifemelu compartilham o mesmo campo de visão. A narradora incorpora à sua fala o discurso da personagem e confunde-se com ela. Para a crítica feminista esta é uma observação importante, pois o discurso ideologicamente comprometido transmitido em forma indireta livre denota uma liberdade maior de atuação da autora que, como feminista declarada (conforme sua palestra *Sejamos Todos Feministas*, 2014), e deixa claro através da voz da narradora seu ponto de vista engajado, como podemos observar no seguinte trecho:

Ifemelu não conseguia pensar no General como encantador, com seus modos grosseiros e arrogantes, o jeito como batia no traseiro de Tia Uju quando subiam as escadas, dizendo “Tudo isso para mim? Tudo isso para mim?”, e a maneira como falava sem parar, sem nunca acatar uma interrupção, até terminar uma história. (ADICHIE, 2014, p.89)

Nesta passagem é interessante observar o que Ifemelu pensa (novamente imbricado no discurso da narradora) sobre a relação da sua tia e seu amante: *o jeito* com que o general bate no traseiro de sua tia. É uma observação da Ifemelu adolescente na Nigéria, ou seja, em um momento de formação de identidade. Esses modos são definidos como *grosseiros* e *arrogantes* adjetivos que dialogam com a personalidade masculina do estereótipo do macho. O fato de ele falar sem parar e não tolerar interrupções denuncia a posição de superioridade em que o homem se coloca mesmo nas simples conversações cotidianas: a fala autorizada e legitimada do masculino que pode falar.

A liberdade formal que o discurso indireto livre proporciona faz parecer, na narrativa, que as vozes da narradora e da personagem falam em uníssono, fica difícil separar os discursos uma da outra. Mas o que nos interessa aqui é precisamente esse imbricamento, ou melhor, o que ele significa: uma experiência feminina compartilhada. A própria condição de mulher negra e imigrante da autora dialoga com o destino parecido de sua personagem. A experiência pessoal da mulher escritora como ponto de desenvolvimento de suas ideias e de suas obras é uma questão cara ao feminismo negro que considera crucial a união entre teoria e prática militante. Para Patrícia Hill Collins,

Um conjunto de experiências e ideias compartilhadas por mulheres afro-americanas que oferecem um ângulo particular de visão do eu, da comunidade e da sociedade, envolve interpretações teóricas da realidade de mulheres negras por aquelas que a vivem (COLLINS *apud* BAIRROS, 1995).

O feminismo negro considera que a experiência é uma base legítima para a construção de conhecimento, por isso a ideia de ponto de vista é importante, no feminismo como um todo e no feminismo negro em especial, pois “expressa que a realidade é construída com base na sua própria experiência, na experiência da opressão para resistir” (BARBOSA, 2010, p.03).

Partindo de um ponto de vista comum, narradora e personagem podem dizer “juntas” sua experiência de mulher africana vivendo num país racista. O que a

narrativa mostra é, portanto, a problematização dessas questões a partir do ponto de vista de quem já os viveu.

O foco narrativo se divide entre a vida de Ifemelu e a vida de Obinze, o ex-namorado de adolescência da protagonista que ela nunca esqueceu. No capítulo 25 Obinze está na Inglaterra, trabalhando ilegalmente. No trecho em que é narrado o cotidiano de Obinze em seu trabalho descarregando caminhões com outros homens, a narradora *escolhe* apontar determinados detalhes muito específicos da problemática de gênero que dificilmente um narrador masculino observaria:

Obinze achava divertido o entusiasmo com que os homens folheavam o jornal todas as manhãs, parando na foto da mulher de seios grandes, examinando-a como se fosse um artigo de grande interesse e como se fosse diferente da foto da mesma página do dia anterior ou na semana anterior. Suas conversas, conforme esperavam que os caminhões fossem carregados, eram sempre sobre futebol e, principalmente, mulheres, com cada homem contando histórias que pareciam apócrifas demais e parecidas demais com uma história contada no dia anterior, na semana anterior, e a cada vez que eles mencionavam calcinhas – a garota mostrou as calcinhas – Obinze achava ainda mais divertido, porque calcinhas, na Nigéria, eram só calças pequenas, e ele imaginava aquelas mulheres núbéis de calças curtas e largas, do tipo que ele usava na escola. (ADICHIE, 2014, p.274).

Atentamos para o fato de que este trecho parece estar “deslocado” da narração. Antes dele falava-se sobre como Obinze estava se acostumando ao seu nome falso e depois dele voltou a se falar da rotina prática do trabalho dos homens. Ou seja, este trecho parece estar ali para cumprir um papel e esse papel é claramente o de denunciar o modo como a mulher é representada nos jornais, de como os homens inventam histórias sexuais mirabolantes para serem respeitados frente aos outros. O que a narradora destaca, portanto, é como a lógica patriarcal estabelece que a admiração e o respeito conquistados pelo masculino dependem da opressão e subjugação do feminino.

A narradora ridiculariza este aspecto da cultura masculina com o uso de paralelismos e do advérbio *demais* dispostos de forma irônica: “como se fosse diferente da foto da mesma página no *dia anterior* ou na *semana anterior*” (L.3) “apócrifas demais e parecidas demais com uma história contada *no dia anterior, na semana anterior*”. (L.8). Este trecho nos ajuda a comprovar que, longe de ser neutro, o discurso da narradora apresenta um claro engajamento político.

Quando Obinze observa estas situações ele as vê muito de longe. Parece que ele não está de fato comprometido com o que parece criticar. Quando ele via os

homens folhearem os jornais “achava divertido” seu “entusiasmo” Nos olhos de Obinze esta escolha do olhar parece muito artificial e deslocada, parece que a voz que faz estas denúncias e os olhos que estão vendo criticamente a situação não são os de Obinze, mas da narradora, afinal, ele termina suas observações indiferentemente, achando “ainda mais divertido” as diferenças entre as nomenclaturas para calcinhas na Nigéria e nos Estados Unidos. O discurso indireto livre utilizado pela narradora parece servir a este propósito: colocar sua voz e pontos de vista de mulher até nos olhos do masculino.

Como nesta passagem, quando Obinze sai para jantar com um casal amigo de sua esposa Kosi. A observação de Obinze não tem impacto algum na cena em questão e parece estar ali justamente para que a narradora problematize essa questão: a de que muitas mulheres retraem sua inteligência para não se sobressair mais que os maridos bem como a postura do marido que sempre deseja ter sua voz autorizada e ouvida

Ele achou Isioma interessante, as poucas coisas que ela se permitia dizer eram ponderadas, mas ela muitas vezes ficava em silêncio, retraindo-se, fingindo não ser tão inteligente quanto era para poupar o ego do marido, enquanto Jonathan, o CEO de um banco cuja foto sempre saía nos jornais, dominava a conversa com histórias longas sobre seus negócios com corretores imobiliários da Suíça, sobre os governadores nigerianos a quem já aconselhara e sobre as diversas empresas que salvara do colapso. (ADICHIE, 2014, p.312)

Obinze e Ifemelu têm percepções agudas do racismo, percebem e sentem a discriminação nas nuances, conseguem notar nas relações pessoais coisas que só quem é negro pode entender (pois os dois compartilham da experiência que envolve a opressão racial), porém só Ifemelu (e a narradora) parecem problematizar as questões de gênero. O discurso feminista que aparece no foco narrativo quando se fala de Obinze parece ter importância somente porque a narradora deu e não por causa dele.

A narradora de *Americanah* possui um olhar atento à realidade das mulheres em volta, valoriza todos os tipos de experiência feminina e problematiza questões específicas de gênero nas mais diversas situações ao longo da diegese. E quando falamos em problematização não estamos nos referindo a discussões acaloradas sobre o assunto.

Assim como Ifemelu quer apenas “observar” a vida em seu blog, a narradora também parece assumir essa postura. Ela parece apenas observar, levantar questões que na maioria das vezes são comuns em nosso cotidiano e deixa o julgamento por conta do leitor. No entanto acreditamos que escolher esses detalhes não é mera coincidência e sim uma posição ideológica que o texto assume com relação ao material que evoca. O que nos interessa, sobretudo é a representação deste posicionamento no texto.

Vejam os exemplos de Tendai, mulher zimbabuana com quem Obinze tem um breve caso enquanto está na Inglaterra. A questão da violência doméstica é apontada e demonstra a naturalidade com a qual esta mulher lida com o problema de tão acostumada que já está com ele. A narradora parece neutra e se isenta de julgamentos, mas novamente reiteramos que somente a escolha de se interessar por esta questão já caracteriza um posicionamento de preocupação com as desigualdades de gênero.

Olhou-o atônita da primeira vez em que ele limpou seu apartamento e fez arroz jollof para ela. Estava tão pouco acostumada a ser bem tratada por um homem que o observava sem parar, ansiosa, com os olhos velados, como se estivesse prendendo a respiração e esperando a violência começar. (ADICHIE, 2014, p.218)

Nesta outra passagem a problemática levantada é a da submissão e da infantilização da mulher, dessa vez a narradora observa através dos olhos de Obinze que parece não aprovar esse tipo de comportamento. A passagem a seguir se refere ao casal Nicholas e Ojiugo amigos que estão acolhendo Obinze na Inglaterra:

Ela servia a comida do marido, um prato numa bandeja levado até ele em seu escritório ou diante da televisão na cozinha. Obinze às vezes se perguntava se fazia uma mesura ao servi-lo, ou se a mesura estava apenas em seu comportamento, nos ombros caídos e no pescoço curvado. Nicholas falava com Ojiugo no mesmo tom que usava com as crianças. Certa vez, Obinze ouviu-o dizer para ela: “Vocês bagunçaram meu escritório. Agora saiam daqui, todos vocês”. “Sim, Nicholas”, disse ela, tirando as crianças dali. “Sim, Nicholas” era sua resposta para quase tudo que ele dizia. (ADICHIE, 2014, p.204)

Esta outra passagem se refere a então patroa de Ifemelu, uma americana, branca e rica que claramente é infeliz no casamento, mas que parece não saber outra forma de buscar a felicidade. Ifemelu chega a ter pena dela. “Kimberly idolatra

o marido e o marido se idolatra. Ela devia abandoná-lo, mas nunca vai fazer isso” (ADICHIE, 2014, p. 379). Essa questão é interessante, pois demonstra que apesar da opressão ser diferente, mulheres ricas e brancas também sofrem com a desigualdade de gênero: “Com a chegada dele, Kimberly ficou um pouco sem ar. Sua voz mudou; ela passou a falar no tom agudo de uma mulher forçando feminilidade. “Don, querido, você chegou mais cedo”, disse, beijando-o.” (ADICHIE, 2014, p.128)

As desigualdades de gênero no casamento também são problematizadas no casamento de Tia Uju com Bartholomew. Nesta passagem é apontada a exploração feminina, a dupla jornada de trabalho da mulher que, além de trabalhar fora precisa cuidar sozinha da casa e dos filhos e ainda ser submissa financeiramente ao marido:

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. (...) 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.186)

É através das histórias e das vozes de mulheres que o discurso feminista ganha força e onde Ifemelu tem referências de empoderamento, a exemplo de sua Tia Uju e a mãe de Obinze, os únicos adultos “que me tratavam como se eu fosse uma pessoa com uma opinião que importava.” (ADICHIE, 2014, p.310).

A mãe de Obinze é uma professora universitária de literatura que sofreu agressão física de um professor por denunciar publicamente sua corrupção. Ela ganha admiração de Ifemelu por ser envolvida em movimentos sociais e causas políticas. Esta mulher que tem uma presença curta, mas muito forte na narrativa será quem primeiro vai falar com Ifemelu sobre sexo, sem julgá-la ou reprimi-la. Em sua fala ela afirma que a vida não é fácil para as mulheres e para que elas sejam verdadeiramente livres precisam exercer uma prática determinante do feminismo: a autonomia.

Se acontecer alguma coisa entre você e Obinze, vocês dois serão responsáveis. Mas a natureza é injusta com as mulheres. Um ato é cometido por duas pessoas, mas, se há consequências, apenas uma sofre. (...) Aconselho você a esperar pelo menos até estar na faculdade, até que seja mais senhora de si mesma, entendeu? (ADICHIE, 2014, p.81-82).

Ifemelu faz uma comparação entre a mãe de Obinze e a cantora nigeriana Onyeka Onwenu. Este trecho faz uma referência a um dos termos centrais do feminismo negro: a questão da representatividade e como ela é importante para o empoderamento:

Ela parecia Onyeka Onwenu, tinha uma semelhança espantosa com ela: uma beldade de nariz largo e lábios grossos com um rosto redondo encimado por um afro curto e uma pele perfeita do marrom profundo do cacau. (...) Sempre se lembraria do dia em que seu pai chegara em casa com o disco *In the Morning Light*; o rosto de Onyeka Onwenu na capa fora uma revelação. (...) Sempre que seu pai colocava aquelas músicas para tocar, deixavam o apartamento festivo e transformavam-no numa pessoa mais relaxada que cantava músicas repletas de feminilidade. (ADICHIE, 2014, p.78).

Quando Ifemelu passou a viver nos Estados Unidos, sociedade racista na qual os ideais de beleza são pautados pela brancura, essas referências de mulher serão muito importantes. Observe-se que a narradora destaca a beleza negra utilizando os adjetivos *largo* e *grosso* e elogia as músicas por serem “repletas de feminilidade”. É um discurso transgressor porque subverte lógicas estabelecidas: nariz largo e lábios grossos não são padrões de beleza, bem como a feminilidade não é elogio. Para o feminismo negro a representação é importante, pois sendo as mulheres negras os sujeitos sociais que mais sofrem com diferentes tipos de opressão, elas se tornam símbolos de resistência e referência quando sua voz se faz ouvir. Nas palavras de Lícia Barbosa:

O pensamento feminista negro possibilita às mulheres negras diferentes visões de si mesmas, e do seu mundo, mais do que a oferecida pela ordem estabelecida. Isso é feito com base na cultura e nas tradições das mulheres negras; assim, o pensamento feminista negro rearticula a consciência do que já existe. (BARBOSA, 2010, p.04).

Outro momento em que Ifemelu é acolhida por outra mulher é nesta passagem, na qual sua amiga Ginika não desiste de conseguir um emprego para ela, mesmo quando ela mesma havia desistido e entrado em um processo de depressão:

“Então, Ifem, você conseguiu um emprego! Pago em dinheiro! Sem declarar! (...) Vou aí amanhã buscar você para ir falar com ela.” Ifemelu não disse nada, esforçando-se para compreender. No dia seguinte, Ginika bateu sem parar na porta até que ela finalmente abriu (...) “A gente já está atrasada, vá se vestir”, disse Ginika com firmeza e autoridade, sem deixar espaço para discordância. Ifemelu pôs uma calça jeans. Ela sentiu que Ginika a fitava. (ADICHIE, 2014, p.134-135)

Wambui, a mulher corajosa que ousou desmistificar a hipocrisia com que os professores tratavam a questão racial nas aulas e que era presidente da Associação de Estudantes Africanos foi responsável por Ifemelu dar início ao processo de aceitação do seu cabelo natural: “Wambui respondeu minutos depois: Entre na internet. FelizComEnroladoCrespo.com. É uma comunidade sobre cabelo natural. Você vai se inspirar.” (ADICHIE, 2014, p.179).

Nessa comunidade Ifemelu encontrou mulheres como ela, cansadas de fingir que seu cabelo não era o que era, que assim como ela reclamavam que as revistas para pessoas negras nunca tinham mulheres de cabelo natural em suas páginas e que nesse espaço podiam questionar todas essas coisas juntas: “Esculpiam para si mesmas um mundo virtual onde seu cabelo enrolado, crespo, pixaim e lanudo era normal. E Ifemelu caiu nesse mundo transbordando de gratidão” (ADICHIE, 2014, p.181).

Apesar daquelas coisas só acontecerem em um espaço virtual com mulheres que Ifemelu nunca tinha visto na vida, ela sentiu-se consolada e integrada com elas. Foram mulheres que ajudaram Ifemelu a aceitar seu cabelo natural uma questão muito importante e muito debatida no universo das mulheres negras e ela agradece por isso na seguinte passagem:

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. (ADICHIE, 2014, p.182)

Quando Ifemelu retorna para a Nigéria ela faz um novo blog e nele publica um texto onde é possível traçar uma visão mais ou menos geral sobre o modo de vida das mulheres de Lagos, o texto é ácido e se refere a uma de suas melhores amigas, 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.352)

Apesar de ser uma mulher de Lagos, Ifemelu parece se isentar desse tipo de comportamento, passando a observar de longe tais atitudes das mulheres lagosianas num claro tom crítico. Como vimos, muitas mulheres foram responsáveis por alavancar momentos empoderadores em sua vida, mas Ifemelu parece não se importar em fazer o mesmo com uma de suas melhores amigas, pois ao invés de conversar pessoalmente sobre o assunto, Ifemelu trata a questão num post de seu novo blog. No entanto, é a própria Ranyinudo que a recorda de que ela não é tão diferente assim e que Ifemelu também se aproveitou de privilégios dado por homens:

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.352).

Essa discussão demonstra que longe de ser totalmente empoderada e uma heroína perfeita, Ifemelu é uma mulher complexa, como todas as outras, cheia de defeitos e erros, reconhecendo isso ao perceber que sua amiga estava certa e apagando o post em seguida. No entanto, este não deixa de ser um momento no qual Ifemelu aprende com outra mulher.

Outro momento em que Ifemelu não demonstra se importar com a realidade de outra mulher é quando ela volta para a Nigéria e se relaciona com Obinze mesmo sabendo que ele estava casado com Kosi. A esposa de Obinze é desenhada na narrativa como o total oposto de Ifemelu, podendo-se dizer até que estimula estereótipos de uma mulher submissa e sem personalidade cuja única qualidade é uma beleza inigualável só para que no final fosse mais fácil e compreensível a separação do casal que consequentemente culminou na volta do relacionamento de Obinze e Ifemelu: "Kosi não tinha os mesmos interesses que ele — era uma pessoa literal que não lia, era satisfeita com o mundo, e não curiosa em relação a ele" (ADICHIE, 2014, p.381).

No entanto, Ifemelu se incomoda quando Obinze afirma estar feliz por ela ter voltado e finalmente ter alguém inteligente com quem conversar: "Por que se casara com uma mulher que não era inteligente se na primeira oportunidade se viraria e afirmaria isso?" (ADICHIE, 2014, p. 364). Porém essa atitude machista de Obinze não é algo que ela problematiza muito. Logo em seguida eles mudam de assunto e

Obinze volta a se tornar o estereótipo do príncipe encantado que só faz reforçar a ideia do amor romântico e heteronormativo.

Quando se trata de Obinze e Ifemelu o livro reforça muitos estereótipos de gênero e o amor do tipo “conto de fadas” perpetuando os signos da posse, da espera e do final feliz. Neste sentido, o amor romântico afetado pode ser um entrave no processo de empoderamento de Ifemelu ao situar a figura masculina como essencial e indispensável;

“Você é o grande amor da minha vida”, ele disse a Ifemelu, que acreditou, mas ainda assim sentia ciúme daquelas mulheres que Obinze amara mesmo que de forma passageira, aquelas mulheres que haviam ganhado espaço em seus pensamentos. Sentia ciúme até das mulheres que gostavam dele, imaginando quanta atenção recebia em Lagos, sendo tão bonito e agora rico também. (ADICHIE, 2014, p.373).

O romance faz uma grande crítica aos problemas sociais existentes na Nigéria, país mais populoso do continente africano e um dos mais corruptos também. Como a mãe de Obinze afirma: “A Nigéria está expulsando seus melhores recursos”. (ADICHIE, 2014, p.87). Nesta passagem a metáfora do “gado” utilizada pelo pai de Ifemelu nos dá uma ideia do regime governamental 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.57)

Por causa desse panorama o livro nos mostra o quanto a emigração é uma realidade comum na Nigéria, faz parte, inclusive, da cultura nigeriana. Um povo, que como muitos outros que sofreram o processo de colonização, é condicionado a olhar para outro lugar: “A pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades — os legados do Império em toda parte — podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento — a dispersão.” (HALL, 2006, p.28)

Emenike era fascinado por pessoas que viajavam para o exterior. Depois que Kayode voltou de uma viagem à Suíça com os pais, Emenike se abaixou para acariciar seus sapatos dizendo: “Quero tocá-los, porque eles tocaram a neve”. (ADICHIE, 2014, p.58)

A falta de escolha em seu país, as constantes guerras, greves e conflitos territoriais fazem com que, desde cedo, os jovens nigerianos busquem outros horizontes como referência, horizontes esses que incluem justamente países

responsáveis pela exploração contínua do seu país, a saber, Inglaterra e os Estados Unidos, países com um relacionamento intercultural forte com a Nigéria intensificado pela língua imposta: a inglesa.

Existem forças dominantes de homogeneização cultural, pelas quais, por causa de sua ascendência no mercado cultural e de seu domínio do capital, dos "fluxos" cultural e tecnológico, a cultura ocidental, mais especificamente, a cultura americana, ameaça subjugar todas as que aparecem, impondo uma mesmice cultural homogeneizante — o que tem sido chamado de "McDonald-ização" ou "Nike-zação" de tudo (HALL, 2003, p.45)

Um personagem que demonstra isso com bastante força é Obinze que desde cedo sempre foi “apaixonado demais pelos Estados Unidos” (ADICHIE, 2014, p.62) e isto incluía desde suas preferências literárias “Você sabe que Obinze só lê livros americanos?” (ADICHIE, 2014, p.61) até sua ideia de futuro e referencial de nação “Eu leio livros americanos porque os Estados Unidos são o futuro, mamãe” (ADICHIE, 2014, p.62).

No entanto, a política imigratória restritiva dos Estados Unidos não permite que Obinze consiga um visto e ele acaba indo para a Inglaterra com um visto provisório. Lá vive todas as dificuldades da vida de um imigrante ilegal que mesmo com toda qualificação não consegue arranjar um bom emprego, passa a depender dos amigos, a economizar cada centavo e até a usar um nome falso.

Na passagem a seguir, a narradora nos mostra através de uma reflexão particular de Obinze a injustiça que vivem muitos emigrantes que tiveram seu país explorado, repartido e sucateado pelas potências imperialistas, que são estimulados à dependência cultural e que depois de não encontrar condições de sobrevivência e progresso pessoal em seu lugar de origem; são proibidas de simplesmente trabalhar e de ser produtivas, nessas mesmas potências.

Esta é a realidade do sujeito diaspórico, sua relação com a história “está marcada pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas”. (HALL, 2003. p.30) como a fome, o estupro e a guerra, signos que fazem parte do repertório cultural dessas comunidades e que são resgatados pela narradora através de uma espécie de memória coletiva desses povos:

Não conseguia entender por que pessoas como ele, criadas com todo o necessário para satisfazer suas necessidades básicas, mas chafurdando na insatisfação, condicionadas desde o nascimento a olhar para outro lugar, eternamente convencidas de que a vida real acontecia nesse outro lugar, agora estavam resolvidas a fazer coisas perigosas, ilegais, para poder ir

embora, sem estar passando fome, ter sido estupradas nem estar fugindo de aldeias em chamas. Apenas famintas por escolha e certeza. (ADICHIE, 2014, p.232-233)

Obinze representa o sentimento de invisibilidade dessas pessoas, a humilhação que é ser um cidadão honesto com uma vida clandestina. Os capítulos em que Obinze está na Inglaterra estão cheios de referência a algo que Walter chama de “existência intersticial de tantos personagens da ficção negra” (2009, p.25) que vivem na periferia e no nomadismo, não só espacial, mas também em si mesmos. A imagem da “existência como um rascunho” da passagem a seguir ilustra o que queremos dizer:

O menino tinha um rosto adorável e curioso. “Você mora em Londres?”, ele perguntou a Obinze. “Sim”, disse Obinze, mas aquele sim não contava sua história, o fato de que morava em Londres mesmo, mas era invisível, sua existência era como um rascunho feito a lápis e apagado; cada vez que via um policial ou qualquer pessoa de uniforme, qualquer pessoa com o mais leve ar de autoridade, tinha de controlar-se para não sair correndo. (ADICHIE, 2014, p.218)

Para Walter a diáspora negra significa “a porta de novos horizontes constituída por diversos atos de resistência, inclusive aquele da escritura para retificar esta história distorcida” (2009, p.25). *Americanah* está cheio de “correções da história”, coisas que os países de primeiro mundo fazem questão de esquecer, como se isentar da responsabilidade dos fluxos migratórios globais ao ignorar o passado exploratório.

Um exemplo de correção e problematização política da história está presente na reflexão que Obinze faz ao ver uma mulher inglesa no metrô de Londres lendo um jornal cuja manchete era “FALEM INGLÊS EM CASA, DIZ BLUNCKETT A IMIGRANTES” (ADICHIE, 2009, p. 281).

Assim, esses artigos eram escritos e lidos, de forma simples e histórica, 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.219)

Em meio às angústias de um ser desterritorializado, Obinze procura traçar um caminho de “reconstrução da história e identidade via memória” (WALTER, 2009,

p.20). Neste sentido, fazemos a mesma pergunta de Lélia González: “Afinal quem é o ignorante?” (GONZÁLEZ, 1984, p.220).

Todos esses episódios da vida de Ifemelu colaboram para a formação de uma consciência diaspórica que ela vai delineando ao longo da narrativa. Essa consciência “se produz positivamente por meio da identificação com forças político-culturais históricas mundiais como ‘África’ ou ‘China’.” (CLIFFORD, 2011, p.97).²⁴

Wambui apresenta para Ifemelu a Associação de Estudantes Africanos da qual ela é presidente e esta Associação é um exemplo das identificações de que fala Clifford.

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*. (ADICHIE, 2014, p.118-119 grifo nosso)

Neste espaço, africanos dos mais diversos países do continente compartilham juntos a experiência da desterritorialização, forjam neste lugar um ambiente mais iar possível, uma forma de re(s/ex)istir num país tão avesso ao seu. A imagem da fronteira é um signo da vida intersticial dessas pessoas que vivem “aqui”, mas alimentam o desejo pelo “lá”.

O esquema cognitivo dos africanos da diáspora interamericana é caracterizado pelo cativo, situando-os ‘sempre no meio de uma viagem’, ‘neste espaço inexplicável’, do ‘mar intervalar’, a viagem e existência intersticial de tantos personagens de ficção negra demonstram que este cativo – uma vida nômade dentro do gueto ou entre regiões, nações e continentes – contém seus lugares livres de descoberta, conscientização e criatividade (BRAND *apud* WALTER 2009, p.25)

Assim como a vida dessas pessoas, este espaço que eles forjam também é intersticial, marginal, fronteiro. No trecho seguinte vislumbramos como a troca de experiências e histórias de adaptação são compartilhadas entre os membros da Associação de Estudantes Africanos. Neste lugar intervalar Ifemelu não sente a necessidade de se adaptar, de mudar seu sotaque ou sua maneira de se comportar, ela pode assumir sua identidade nigeriana sem precisar estar se explicando:

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

²⁴ se produce positivamente por medio de la identificación con fuerzas político-culturales históricas mundiales como ‘África’ o ‘China’”

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.119)

Para Avtar Brah os problemas de gênero que afetam especificamente as mulheres situam-nas em outras camadas de subordinação e fazem com que a experiência diaspórica das mulheres seja ainda mais desigual. Nas palavras da autora:

A posição de classe assinala certas especificidades de resultados sociais, mas a classe se articula com outros eixos de diferenciação como o racismo, o heterossexismo ou a casta no delineamento de formas variáveis de oportunidades de vida para categorias específicas de mulheres. (BRAH, 2006, p.342)

Um trecho que dialoga com a sentença da socióloga é esta passagem, na qual Ifemelu, desesperada por não conseguir pagar o aluguel e comprar comida acaba se prostituindo por uma noite. Esta realidade que afeta principalmente às mulheres é relatada com terror e angústia e representa um dos momentos mais fortes do livro:

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.169)

O trecho acima justifica a proposição de Clifford quando ele afirma que “A vida para as mulheres em situações diaspóricas pode ser duplamente dolorosa: ao lutar com as inseguranças materiais e as expectativas de patriarcados velhos e novos” (CLIFFORD, 2011, p.100)²⁵

Quem ela havia sido, quem era agora e o que restou disso tudo? Diante de uma identidade estilhaçada, de um eu subdividido em outros, qual seria seu lugar no mundo? Segundo Walter: “A existência diaspórica, portanto, designa um entrelugar caracterizado por desterritorialização e reterritorialização, bem como pela implícita tensão entre a vida aqui e a memória e o desejo pelo lá.” (WALTER, 2009, p.43). A saudade de casa, o sentimento de perda, até mesmo de ciúmes do seu país e a

²⁵ La vida para las mujeres en situaciones diaspóricas puede ser doblemente dolorosa: al luchar con las inseguridades materiales y las expectativas de patriarcados viejos y nuevos

vontade de se reencontrar em um lugar que podia ser chamado de casa, bem como a complexidade da desterritorialização e reterritorialização da existência diaspórica de que fala Walter na citação acima podem ser vislumbrados na seguinte passagem:

Ifemelu lia avidamente sites nigerianos, perfis nigerianos no Facebook, blogs nigerianos, e cada clique levava a mais uma história de um jovem que havia pouco voltara para casa, brandindo diplomas americanos ou britânicos, para fundar uma financeira, uma produtora de música, uma marca de roupas, uma revista, uma rede de fast-food. Ela olhava para as fotos desses homens e mulheres e sentia uma dor surda de perda, como se tivessem aberto sua mão à força e pegado algo que lhe pertencia. Eles estavam vivendo a vida dela. A Nigéria passou a ser o lugar onde Ifemelu deveria estar, o único lugar onde poderia fincar suas raízes sem sentir a vontade constante de arrancá-las de novo e sacudir a terra. (ADICHIE, 2014, p.09)

O fato de que essas pessoas voltaram para a Nigéria com ensejos norte-americanos de abrir uma financeira, uma produtora de música ou redes de fast-food é um exemplo da negociação de práticas provocada pelo relacionamento cultural entre os sujeitos diaspORIZADOS e os espaços fronteiriços onde atuam, pois, segundo Walter:

Mudanças nas práticas materiais, nos meios de comunicação, bem como um aumento significativo de migração e outras formas de mobilidade entre regiões, nações, continentes e culturas provocam transformações na consciência e no imaginário de pessoas e povos no mundo inteiro. (WALTER, 2009, p.34)

Uma grande transformação na consciência e no imaginário de que fala Walter na citação acima que adveio através do relacionamento intercultural com os Estados Unidos foi o de que as raças existiam e essa descoberta alterou significativamente o modo como Ifemelu se reconhecia. Uma de suas primeiras observações nos Estados Unidos foi a de que, na maioria das vezes, cor significava também classe social:

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.08)

Meses depois, já instalada em seu emprego de babá numa rica mansão, ela confirma essa afirmação no imaginário das pessoas quando observa a surpresa de

um trabalhador quando a confunde por um momento com a dona da casa. Assim ela registra esta percepção em um post em seu blog intitulado: “Às vezes, nos Estados Unidos, raça é classe”:

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. No discurso público dos Estados Unidos, muitas vezes “negros”, como um todo, são colocados na mesma categoria que “brancos pobres”. Não “negros pobres” e “brancos pobres”. Mas “negros” e “brancos pobres”. É uma coisa muito curiosa mesmo. (ADICHIE, 2014, p.142)

Ifemelu observa como a questão da raça é tratada com hipocrisia pelos norte-americanos que buscavam esconder o racismo imbricado naquela sociedade justificando justamente com o fenômeno da classe. Ifemelu faz esta observação conversando no ônibus com um “cara branco de dread”, e o simbolismo do signo “dread” contém toda a ironia que ela usou para escrever o post a partir dessa situação:

“Esse negócio de raça é totalmente exagerado hoje, os negros precisam desencanar, é tudo questão de classe agora, os opressores e os oprimidos”, dissera ele sem hesitar, e Ifemelu havia usado a frase para abrir seu post intitulado “Nem todos os caras brancos de dread estão na nossa”. (ADICHIE, 2014, p.07)

Anos depois, em um coquetel em Manhattan, Ifemelu ouve uma afirmação parecida, no entanto, ela não vem de um americano branco de dread, mas de uma haitiana rica que diz que nunca sofreu problemas com relação à raça ao namorar um homem branco. Ifemelu automaticamente desmistifica essa questão no discurso que transpomos a seguir e mostra como alguns africanos podem se adaptar ao discurso norte-americano de encobrir o problema da raça.

O único motivo pelo qual você diz que a raça nunca foi um problema é porque queria que não fosse. Nós todos queríamos que não fosse. Mas isso é uma mentira. Eu sou de um país onde a raça não é um problema; eu não pensava em mim mesma como negra e só me tornei negra quando vim para os Estados Unidos. Quando você é negro nos Estados Unidos e se apaixona por uma pessoa branca, a raça não importa quando vocês estão juntos sem mais ninguém por perto, porque então é só você e seu amor. Mas no minuto em que põe o pé na rua, a raça importa. Mas nós não falamos sobre isso. (ADICHIE, 2014, p.245)

Neste sentido, Ifemelu acaba por reinventar a raça, quando há todo um esforço contemporâneo em afirmar que a raça é um mito, uma construção de ordem

cultural. Essa questão é algo que claramente inquieta Ifemelu, pois até ela se mudar para os Estados Unidos ela não sabia da existência da raça. Então, diante de tantas relativizações, em um post de seu blog intitulado “Então, qual é a verdade?”, ela faz o questionamento:

Eles nos dizem que raça é uma invenção, que existe mais variação genética entre duas pessoas negras do que entre um negro e um branco. Mas então dizem que as negras têm um tipo pior de câncer de mama e maior predisposição a tumores no útero. E que os brancos têm mais fibrose cística e osteoporose. Então, qual é a verdade, médicos presentes? Raça é uma invenção ou não é? (ADICHIE, 2014, p. 254).

Americanah é um ótimo exemplo de romance que problematiza questões centrais da contemporaneidade como a globalização, o grande fluxo de pessoas e os relacionamentos interculturais que estão reconfigurando a face cultural do mundo. Não é algo que podemos compreender isoladamente, nem usar nossas antigas ferramentas de explicação, novos modelos são necessários para observar os fenômenos atuais de fusão cultural e, para Stuart Hall em “Da Diáspora” (2003):

A alternativa não é apegar-se a modelos fechados, unitários e homogêneos de “pertencimento cultural”, mas abarcar os processos mais amplos – o jogo da semelhança e da diferença – que estão transformando a cultura no mundo inteiro. Esse é o caminho da ‘diáspora’, que é a trajetória de um povo moderno e de uma cultura moderna. (HALL, 2003, p.47).

É por esse motivo que o discurso de que “a raça não importa” não vem apenas de caras americanos brancos de dread, mas também das próprias pessoas africanas, como vimos no caso acima, pois a questão se tornou mais complexa. Pessoas africanas vivendo em um país branco de tradição racista não precisam se reconhecer enquanto pessoas negras, pois nesses casos quem decide é a sociedade e não o sujeito. O discurso de que a raça não importa é perigoso porque encobre questões extremamente sérias como a política prisional dos Estados Unidos que encarcera negros em massa e os incrimina em diversas situações. Assim, em um post intitulado “Para outros Negros Não Americanos: Nos Estados Unidos você é negro, baby”, Ifemelu escreve com ironia:

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. Quando um crime for noticiado, reze para que não tenha sido cometido por um negro e, se por acaso tiver sido, fique

bem longe da área do crime durante semanas, ou vai acabar sendo parado pela polícia por se encaixar no perfil dos suspeitos. (ADICHIE, 2014, p.188)

Outro exemplo disso vem da Tia Uju que também coaduna com o pensamento de que a raça é secundária ao lidar com os problemas emocionais de seu filho Dike. Para ela os americanos possuem a cultura de transformar tudo em depressão, por isso ela não leva os problemas de racismo que Dike sofre na escola tão a sério. Até que ele tenta cometer suicídio e Ifemelu a relembra deste episódio:

“Lembra quando Dike estava te contando algo e disse ‘nós, negros’ e você disse ‘não somos negros?’”, perguntou Ifemelu a tia Uju, em voz baixa porque Dike ainda estava dormindo no andar de cima. (...) “Lembro, sim.” “Você não devia ter feito aquilo.” “Você sabe o que eu quis dizer. Não queria que ele começasse a se comportar como essa gente e pensasse que tudo acontece por ele ser negro.” “Você disse o que ele não é, mas não disse o que é.” (ADICHIE, 2014, p.316).

Este é um momento delicado durante a narrativa, pois é onde o racismo mostra sua mais crua face. Ifemelu se depara com o perigo de quase ter perdido um membro querido da família por causa do racismo, uma emoção que ela jamais experimentara na Nigéria. Este episódio é crucial para fazer com que Ifemelu decida definitivamente voltar ao seu país. Lembramos da passagem de Hall: “Cada dimensão carrega consigo a promessa do retorno redentor” (HALL, 2003, p.28).

Estava lá havia algum tempo, numa fadiga matutina, algo sombrio e sem contornos nítidos. E trouxe consigo anseios amorfos, desejos indistintos, vislumbres breves e imaginários de outras vidas que ela poderia estar vivendo, que ao longo dos meses se transformaram numa lancinante saudade de seu país. (ADICHIE, 2014, p.09)

Concordamos com Avtar Brah quando ela discorre: “a experiência é o lugar da formação do sujeito.” (BRAH, 2006, p.360). Neste sentido, cabe perguntar: que espécie de sujeito Ifemelu se tornou após as experiências vividas? No decorrer da narrativa acompanhamos – de forma não linear e não cronológica – uma adolescente lágosiana esperta, inteligente e questionadora, vivendo conflitos próprios da idade em um ambiente político instável, afrontando e desobedecendo regras de gênero, conhecendo suas primeiras convicções e suas primeiras grandes dúvidas: “Contou a ele como queria muito que Deus existisse, mas temia que não existisse, como se preocupava com o fato de que devia saber o que queria fazer da vida, mas nem sabia o que queria fazer na faculdade.” (ADICHIE, 2014, p. 54).

Para uma adolescente lagosiana vivendo nos Estados Unidos que descobre o preconceito de cor, as barreiras linguísticas, culturais e espaciais, a invisibilidade da mulher imigrante negra, pobre e trabalhadora é tão difícil quanto em seu país somando-se ao fato de conviver e sentir as pressões de uma sociedade racista. Tal adolescente conseguiu superar muitos destes obstáculos e se tornou uma mulher madura, consciente, que conquistou sua independência financeira escrevendo em um blog sobre essa mesma sociedade segundo um prisma original, sincero e único. Seu ponto de vista atingiu outros limites com os posts de seu blog e vemos Ifemelu se tornar uma espécie de formadora de opinião. Neste sentido, observamos um sujeito diaspórico que não só se adapta a um ambiente como também contribui para mudá-lo.

Quando retorna para a Nigéria sua identidade de *americanah* traz consigo muitos privilégios, como a facilidade de obter um emprego em uma revista só por causa de seu diploma americano. Ifemelu observa que esta revista *Zoe*, voltada para o público feminino das mulheres de lagos, reforçava privilégios de classe e perpetuava estereótipos de gênero e submissão feminina e cultural, assim ela viu uma oportunidade de, enquanto redatora que tinha o privilégio de ter a voz valorizada, poder mudar a revista para atender os interesses da realidade da maioria das mulheres lagosianas, dialogando com uma prática que, como vimos acima, Curiel chamou de “descolonização do pensamento” (2009, p.03):

Precisamos cortar os perfis de entrevistadas e fazer só um por mês, com uma mulher que realmente realizou algo sozinha. Precisamos de mais colunas e devíamos introduzir uma seção de colunista convidado, além de falar mais de saúde e dinheiro, ter uma presença maior on-line e parar de usar matérias de revistas estrangeiras. A maior parte das suas leitoras não pode comprar brócolis no mercado porque não temos isso aqui na Nigéria, então por que a *Zoe* deste mês tem uma receita de sopa cremosa de brócolis?”. (ADICHIE, 2014 p. 326)

Essa foi uma intenção que Ifemelu não conseguiu concretizar. Afinal o espaço não era seu, não era como no seu blog onde ela tinha liberdade para expor suas opiniões. Este é um exemplo do quanto o meio de representação importa: “Você fica aqui, criticando todo mundo”, disse Doris. “Quem você pensa que é? Por que acha que essa revista deve ser sobre você? Ela não é sua. Tia Onenu te disse como quer que sua revista seja e ou você faz isso ou não devia estar trabalhando aqui?” (ADICHIE, 2014, p.349).

Ifemelu conquistou o conforto e o privilégio de poder dizer não a um emprego no qual não acreditava, “sentiu-se grata por ter um passaporte azul americano na bolsa. Aquilo a protegia da falta de escolhas. Ela sempre poderia ir embora; não tinha de ficar ali.” (ADICHIE, 2014, p.324). Ela passou a transitar em um duplo lugar identitário entre a americanidade e a nigerianidade. Começou a frequentar o clube nigeriopolita, um lugar onde as pessoas que voltavam do exterior se reuniam “para reclamar das muitas diferenças entre Lagos e Nova York, como se Lagos algum dia tivesse chegado perto de ser como Nova York. Pra falar a verdade: eu sou um deles.” (ADICHIE, 2014, p.351)

A expressão “sou um deles” é muito significativa, pois a situa em um ambiente de pessoas que se sentem melhores que as outras simplesmente por terem tido acesso ao exterior, ou seja, que reforçam a subordinação cultural, processo que é contrário ao caminho do empoderamento de Ifemelu e que ela parece reconhecer: “Sua vontade de contrariar os outros ali era forte. Se ela se diferenciasse, talvez não fosse tanto a pessoa que temia ter se tornado” (ADICHIE, 2014, p. 340). Neste sentido, podemos perceber o esforço constante que é manter uma coerência consigo mesma e o trabalho contínuo e inacabado que é o processo de empoderamento.

Quem era essa pessoa que Ifemelu temia ser? Por que o signo do medo? Diante de tantas multiplicidades de identificações quem ela havia se tornado?

Viver uma experiência diaspórica faz com que os sujeitos promovam identificações e raízes em diferentes lugares, habitem línguas, histórias, medos e identidades que estão em constante mudança, são verdadeiros tradutores culturais cujas existências transcendem fronteiras, superam limites, corrigem o passado e reescrevem o futuro. A Ifemelu que cresceu na Nigéria, que amadureceu nos Estados Unidos e que fincou raízes de volta à Nigéria não são a mesma pessoa, ela abriu-se para o outro e para dentro de si: “Nem o “um”, nem o “outro”; nem o “aqui” nem o “lá”, mas movendo-se entre os dois, a identidade-em-processo oscila entre rotas e raízes.” (WALTER, 2009, p.56)

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A literatura é considerada um artefato cultural que permite ao leitor transcender os limites do real, percorrer espaços diferentes, extrapolar limites, romper fronteiras, criar afetos e imaginar um novo mundo e uma nova existência para si.

Por este prisma a literatura é, sobretudo, fé: há apenas 57 anos a Nigéria deixou de ser uma colônia britânica, há apenas 5 a Assembléia Geral das Nações Unidas reconheceu a mutilação genital feminina enquanto violação de direitos humanos, há apenas 2 o presidente Goodluck Jonathan assinou a lei que criminalizava o ato e há apenas 3 uma mulher nigeriana vence o National Book Critics Circle Award de melhor romance que também foi eleito um dos 10 melhores livros do ano pela revista *NYTimes Book Review*. O nome desse livro? *Americanah*. O nome dessa mulher? Chimamanda Ngozi Adichie.

O que todos estes fatos têm em comum? Uma palavra: resistência. Os pais desta escritora não nasceram em um país livre, as mulheres desta nação há muito pouco tempo não possuíam liberdade sobre o próprio corpo. Analisando esse contexto Chimamanda Ngozi Adichie alcançou um patamar que parecia impossível, ou como diz um provérbio yorubá “havia subido a uma árvore mais além de seus ramos”.

Apesar de parecer algo heroico e fora do normal esta é a realidade comum das comunidades negras que ao longo da história suportaram e seguem suportando os mais diversos tipos de dores e os mais variados tipos de privações e, no entanto, seguem existindo e reexistindo. A escrita de *Americanah* é uma prova desta resistência e da força transformadora da literatura. “a escrita é o espaço que pode servir de trampolim para o pensamento subversivo, o movimento precursor de uma transformação das estruturas sociais e culturais” (CIXOUS, apud, WALTER, 2009, p.24).

O que um livro como *Americanah* nos diz no momento em que a crise dos refugiados no mundo atinge proporções alarmantes? O que o romance busca corrigir quando países de “primeiro mundo” apagam a história, menosprezam a memória e fecham suas portas se isentando da responsabilidade histórica e permitindo que milhares de inocentes pereçam à deriva?

Primeiramente a autora reconfigura o modo como é representada a africanidade, desmistificando estereótipos e inaugurando novos modos de perceber a realidade do emigrante. Depois, Ifemelu é uma personagem que acima de tudo demonstra agenciamento e autonomia. A sociedade ocidental enxerga os emigrantes e refugiados desprovidos dessas características, são vistos como pessoas em constante estado de dependência, cerceados por discursos de preconceito e estereótipo, são humilhados nas fronteiras, impedidos de trabalhar, de ser produtivos. Uma personagem como Ifemelu desautoriza essas interpretações e demonstra a capacidade de agência do sujeito diaspórico, além de ser uma figura representativa para todas as mulheres que se empoderaram através de histórias como a dela.

Chimamanda Ngozi Adichie também é autora do livro *Sejamos todos feministas* (2014) e como ativista desta causa representa em sua narrativa o empoderamento de uma mulher negra e imigrante numa sociedade racista e intolerante. Ela provoca assim rupturas no modo tradicional de conceber as histórias dessas mulheres e abala as estruturas vigentes de poder. Neste sentido, a autora se enquadra na proposição de Avtar Brah quando diz

Como resultado de nossa posição dentro de diásporas formadas pelas histórias da escravidão, o colonialismo e o imperialismo, feministas negras têm argumentado de maneira consistente contra o paroquialismo, e salientado a necessidade de um feminismo sensível às relações sociais internacionais de poder. (BRAH, 2006, p.349).

O nosso trabalho tem como título uma pergunta: “Um percurso de leitura de *Americanah*: a experiência que empodera?”. Ao longo de nossa análise tentamos mostrar os momentos em que se pôde vislumbrar a personagem Ifemelu se investindo de poder. Consideramos que o empoderamento não é um processo estável, homogêneo e muito menos contínuo. É preciso um esforço constante para sua manutenção, no entanto, é inegável que Ifemelu se tornou uma mulher mais consciente de si, do seu lugar no mundo e consequentemente do seu próprio poder. A pergunta também serve para nós leitores: a experiência de Ifemelu nos empoderou?

Falando como escritora deste trabalho – e neste momento peço a bênção de Conceição Evaristo para “escrever” este parágrafo em primeira pessoa - posso dizer que a história de *Americanah* mudou radicalmente o modo como passei a

compreender a vida. Apesar de tantas distâncias que nos separam, como a própria distância espacial (continental), cultural e de cor, compartilho com Ifemelu a experiência da desterritorialização. Assim como ela fui obrigada a deixar meu lugar de origem para estudar, assim como ela me distanciei dos meus pais, dos meus amigos e de minhas principais referências de mundo, passando a viver uma existência intersticial e fronteira. Passei por dificuldades financeiras, sofri com amores e desamores, entendi como ela o que é ter que se virar sozinha em um lugar que não me pertencia. Assim como ela e como todas as mulheres do mundo, padeci de violência de gênero, mas também como ela soube transcender não todas, mas muitas barreiras que são impostas às mulheres e este trabalho é um exemplo disso. E da mesma forma que ela, me tornei uma mulher híbrida, situada num intervalo entre algo que fui e que sou. Escrever este trabalho foi, sobretudo, uma experiência de empoderamento para mim e assim como ela, pretendo com a minha escrita ajudar outras mulheres a encontrarem seu próprio poder lendo nossas histórias.

Com esta leitura não pretendemos esgotar esse grandioso livro, nem esta personagem fascinante. Chimamanda Ngozi Adichie não só construiu uma personagem forte e questionadora da realidade normativa, como também escreveu uma história que revela aos olhos do mundo os violentos traumas sofridos por tantas pessoas que tiveram suas terras exploradas, sua educação sucateada e sua dignidade violentada pelas mesmas potências que lhes fecham as portas.

O continente Africano - alvo das sangrentas histórias da colonização, do imperialismo e agora do capitalismo -, sofre com a falta de recursos naturais extraídos violentamente de seus países, com os governos aliados aos interesses de grandes corporações e com a interferência abusiva de países exploradores e parasitas como os Estados Unidos. Mas, através de histórias como *Americanah*, a África fala e reafirma sua posição no mundo. Berço da humanidade, a África é mãe, e através da voz de sua filha ela grita e se faz ouvir.

6. REFERÊNCIAS

6.1 BIBLIOGRAFIA

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Americanah*. São Paulo, Companhia das Letras, 2014.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart: *Intervenções Feministas: pós-colonialismo, poder e subalternidade*. Revista Estudos Feministas, 2013.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Trad. Sérgio Milliet. – 2. ed. - Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2009. 2v..

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

BRAH, Avtar. *Diferença, diversidade, diferenciação*. In: Cadernos Pagu, 26. 2006.

BUTLER, Judith. 2003. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira

CANTARIN, Márcio Matiassi. Mia Couto: por uma nova identidade de gênero, por uma nova identificação do humano, Fazendo Gênero 9 Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, 2010.

CLIFFORD, James. *Diásporas*. In: Diásporas - reflexiones teóricas. Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

COLLINS, Patricia Hill, 1948– *Black feminist thought : knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* / This edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2002. 2nd ed.

COLLINS, Patrícia Hill: *A construção social do pensamento feminista negro*. In: BAIRROS, Luíza. Nossos feminismos revisitados. Florianópolis, 1995.

CULLER, Johnatan. *Sobre la desconstrucción*. Madrid, Cátedra, 1999.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz da Silva, São Paulo: Ed. Perspectiva, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Trad. Galeno de Freitas, 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

GALEANO, Eduardo. *Mulheres*. Porto Alegre, L&PM, 2015.

GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p.223-244

HALL, Stuart. *Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite*, in Sovik, Liv (org.), trad.: Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger e Sayonara Amaral: *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, 101-130.

_____, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik; Trad. Adelaine La Guardia Resende – Belo Horizonte. Ed. UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

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

JUSU-SHERIFF, Yasmin. *Africana - Aportaciones para la descolonización del feminismo*. Selección de entrevistas. Todas las autoras. Traducción y compilación: Dídac P. Lagarriga. oozebap, Barcelona, 2013

LAURETIS, Teresa De: *A Tecnologia do Gênero* in: HOLLANDA, Heloisa Buarque: *Tendências e Impasses – o feminismo como crítica da cultura*, Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

MAMA, Amina. *Africana - Aportaciones para la descolonización del feminismo*. Selección de entrevistas. Todas las autoras. Traducción y compilación: Dídac P. Lagarriga. oozebap, Barcelona, 2013

MATA, Inocência. *A suave Pátria: reflexões político-culturais sobre a sociedade são-tomense*. Lisboa: Edições Colibri, 2004.

MCLAREN, Peter. *Multiculturalismo Crítico*. São Paulo: Cortez, 2000.

MOLARA, Ogundipe. *Africana - Aportaciones para la descolonización del feminismo*. Selección de entrevistas. Todas las autoras. Traducción y compilación: Dídac P. Lagarriga. oozebap, Barcelona, 2013

OLIVEIRA, Rosiska Darcy De: *Elogio da diferença*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

RAGO, Luzia Margareth. *A aventura de contar-se: feminismos, escritas de si e invenções da subjetividade*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

SCHMIDT, Rita Therezinha: *Recortes de uma história: a construção de um fazer/saber*. In: RAMALHO, Christina: *Literatura e Feminismo: propostas teóricas e reflexões críticas*. – Rio de Janeiro: Elo, 1999.

SCOTT, Joan. *História das Mulheres*. In: BURKE, Peter: *A escrita da história- tradução de Magda Lopes* – São Paulo: Editora da Unesp, 1992.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014.

_____, Gayatri. *Quem reivindica alteridade?* In: SHOWALTER, Elaine. *O Feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

WALTER, Roland. *Afro-América: diálogos literários na diáspora negra das Américas*. Recife, Ed. Bagaço, 2009.

5.2 WEBGRAFIA

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Transcrição da Palestra proferida no TED-Ciclo de Palestras, 2010. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0B95g_fJXEVuZOHRtYTZldnhQUjg/view Acesso em: 21/09/2016.

BAHRI, Deepika. *Feminismo e/ no pós-colonialismo*. 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2013000200018. Acesso em: 21/09/2016

CURIEL, Ochy. *Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde america latina y el caribe*. 2009. Disponível em: http://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf Acesso em 21/09/2016

EVARISTO, Conceição. *Conceição Evaristo por Conceição Evaristo*. 2009. Disponível em: <http://150.164.100.248/literafro/data1/autores/43/dadosatualizados3.pdf>. Acesso em: 21/09/2016.

GALEANO, Eduardo. *Os demônios do demônio*. Disponível em <http://www.geledes.org.br/os-demonios-do-demonio-por-eduardo-galeano/#gs.CogCrF4> Acesso em: 22/09/2016.

HOOKS, Bell: *Mulheres negras: moldando a teoria feminista*. 2015. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n16/0103-3352-rbcpol-16-00193.pdf>. Acesso em 21/09/2016.

KLEBA, Maria Elisabeth e WENDAUSEN, Agueda, *Empoderamento: processo de fortalecimento dos sujeitos nos espaços de participação social e democratização política*. 2009. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902009000400016. Acesso em: 21/09/2016

SADLIER, Darlene. *Teoria e crítica literária feminista nos Estados Unidos*. 1989. Disponível em: <file:///C:/Users/EDILMA/Downloads/39478-156175-1-SM.pdf> Acesso em: 21/09/2016.

SONTAG, Susan. *Contra a Interpretação*. 1987. Disponível em: <http://docslide.com.br/documents/contra-a-interpretacao-susan-sontag.html> Acesso em: 03/01/2017

TRUTH, Sojourner. *Ain't I a woman?* 1851. Disponível em: <http://sourcebooks.fordham.edu/halsall/mod/sojtruth-woman.asp>. Acesso em: 21/09/2016.