



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB  
INSTITUTO DE LETRAS – IL  
DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA E LITERATURAS – TEL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA – POSLIT

**RESISTÊNCIA E EMANCIPAÇÃO EM *AMERICANAH*, DE CHIMAMANDA NGOZI  
ADICHIE:  
Uma Escrita Negra, Feminista e Decolonial**

DAYSE RAYANE E SILVA MUNIZ

BRASÍLIA  
2023

DAYSE RAYANE E SILVA MUNIZ

**RESISTÊNCIA E EMANCIPAÇÃO EM *AMERICANAH*, DE CHIMAMANDA NGOZI  
ADICHIE:  
Uma Escrita Negra, Feminista e Decolonial**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Práticas Sociais do Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília, na Linha de Pesquisa Representação na Literatura Contemporânea, como requisito parcial para a obtenção de título de Doutora em Literatura.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Roberto Vieira Braga

BRASÍLIA  
2023

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

eM966r e Silva Muniz, Dayse Rayane  
RESISTÊNCIA E EMANCIPAÇÃO EM AMERICANAH, DE CHIMAMANDA  
NGOZI ADICHIE: Uma Escrita Negra, Feminista e Decolonial /  
Dayse Rayane e Silva Muniz; orientador Cláudio Roberto  
Vieira Braga . -- Brasília, 2023.  
225 p.

Tese(Doutorado em Literatura) -- Universidade de  
Brasília, 2023.

1. Chimamanda Ngozi Adichie. 2. escrita negra. 3.  
diáspora africana. 4. feminismo negro. 5. resistência. I.  
Vieira Braga , Cláudio Roberto, orient. II. Título.

DAYSE RAYANE E SILVA MUNIZ

**RESISTÊNCIA E EMANCIPAÇÃO EM *AMERICANAH*, DE CHIMAMANDA NGOZI  
ADICHIE:  
Uma Escrita Negra, Feminista e Decolonial**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Práticas Sociais do Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília, na Linha de Pesquisa Representação na Literatura Contemporânea, como requisito parcial para a obtenção de título de Doutora em Literatura.

Defendida em 15 de fevereiro de 2023.

Banca examinadora formada pelos professores:

Prof. Dr. Cláudio Roberto Vieira Braga (TEL/UnB)  
(Orientador e Presidente da Banca)

Prof. Dr. Paulo Petronilio Correia (Fup/UnB)  
(Membro Interno)

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Paula Queiroz Dutra (IFB)  
(Membro Externo)

Prof. Dr. Felipe Fanuel Xavier Rodrigues (ILE/UERJ)  
(Membro Externo)

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Regilane Barbosa Maceno (DL/UEMA)  
(Suplente)

Vó,

Escrevo com o coração dolorido. Durante o meu doutoramento, pensei que perderia muitas coisas. O juízo, a cabeça, o tesão, a fé. A paciência, o sono. Mas nunca, nunca pensei que perderia você. Um amigo muito querido me disse que a educação de uma mulher começa 50 anos antes dela. Então, vó, dedico o trabalho mais importante da minha vida a você (*in memoriam*) e à Maya.

"Fond memories I'll keep of happy days  
That on Earth we trod  
And when I come, we will walk hand in hand..."

*Your long journey* – Doc & Rosa Lee Watson (1963)

## AGRADECIMENTOS

Durante a longa jornada que é o doutoramento, perto do que nos exige, do que nos toma, do que nos motiva e ensina, pensei que o dia de fechar este ciclo estaria, como o horizonte, eternamente distante. Para minha surpresa, o tempo passou rápido, foi impiedoso. A vida nos incitou a ter coragem para enfrentar dores e delícias inauditas; e que bom, nunca estive sozinha!

O meu primeiro agradecimento não poderia deixar de ser ao meu orientador, Cláudio Braga. Ético, incansável, amoroso, compreensivo. De um grande caráter e coração, suporte fundamental. O entrelaçar de nossas histórias foi um dos momentos mais felizes da minha trajetória. Uma das maiores emoções da minha vida foi ter recebido o seu sim tantas vezes. Obrigada por tudo!

À professora e orientadora de mestrado Cristina Stevens, que plantou em mim a semente do asco ao patriarcado e o amor pela pesquisa, minhas sempre sinceras e saudosas lembranças e um profundo respeito por tudo o que aprendi com a senhora. Que alegria contar com você, ter você torcendo por mim!

Ainda dentro da universidade, agradeço aos amigos, amigas e colegas que foram fontes inoxidáveis de conhecimento, diversão, reflexão, por engrandecimento acadêmico e pessoal. Um viva especial ao Grupo de Pesquisas Mayombe, às amigas Carla Cristina, Denise Santana, Nathália Coelho (querida revisora), João Vicente, Israel de Melo, Thayza Matos, Rosa Alda, Luciene Pereira e Regilane Barbosa. Também sou grata ao trabalho e comprometimento dos profissionais da Universidade de Brasília, que sanaram minhas dúvidas e atenderam aos meus apelos. Um abraço especial para a família do Armando, chefe de Secretaria que perdemos para a COVID-19, um ser humano extremamente gentil e empático. Agradeço imensamente às professoras da Universidade de Brasília Cintia Schwantes, Regina Dalcastagnè e Tânia Mara de Almeida, mulheres de imenso talento e competência. Também agradeço profundamente ao professor Paulo Petronilio e à professora Virginia Vasconcelos, cuja leitura cuidadosa e sugestões, ainda na qualificação, foram primordiais para o bom desenvolvimento da tese.

No decorrer de todos esses anos, mantive-me graças à docência, atuando em diversas instituições e níveis de ensino. Um agradecimento especial a todos os colegas, amigas e

amigos que me brindaram com apoio, admiração, zelo e carinho. Um abraço forte ao Centro Universitário UDF e, com muito apreço, à Tatianne Gomes.

Àqueles que me moveram, instigaram, emocionaram, para quem doei o que havia de melhor em mim: os meus queridos alunos e alunas. Muito do que fiz foi para ser um exemplo para vocês, para manter acesa a chama da esperança por uma educação humana, empática e significativa.

Aos meus amigos e amigas, que estão há tantos anos ao meu lado. Aos seus olhos, eu me percebo como alguém invencível, incansável. Ainda não inventaram no mundo palavras para expressar toda a gratidão e carinho que tenho por vocês. Correndo o risco de esquecer algumas pessoas, cito aqui Rogério Bernardes, Ana Paula, Paulo e Lini, Carolina Umetsu e família, Anna Braga e família, Joice, Panda e Pandoca, Larissa, Carina e família, Patty e Laika, Thiago e Tay, Thaís Mamede, Pedro e Luiza, Nick e Clara, Gustavo e tia Regina, Laís e Enzo, Tati, Ivna Alves, Maxçuny, por fim, a nunca esquecida Marília. Ao grupo da TAG Águas Claras e ao #leiaemcasa, por todas as partilhas e incentivos também, principalmente à Maria Amélia, Nycole, Suellen, Andréia, Anderson e Jefferson. À Anny, uma filha/amiga.

À minha família, que hoje se estende aos parentes do meu companheiro. Sei que vocês tiveram de ser fortes para suportar minhas ausências, dores e fragilidades. Aos que viram de perto a minha transformação em um novo alguém e me aceitaram com amor e empatia. Todo o meu carinho ao biso Sinésio, às tias Goretti, Carmen e Cláudia, ao tio Chico, Zé e Juça. À Drica, Fernando, Davi, Olívia, minha amada Elisa, tia Quel e tio Guigo, Totó e Verinha, Kênia, Bruna, Sandro, Sabine, Sofia, Ian e Iuri, meu abraço afetuoso.

Aos meus avós. Como é difícil a escolha de não aproveitar ininterruptamente o tempo que nos resta juntos! Hoje apenas o meu avô continua aqui; para sempre, vocês viverão em mim. Biso, que bom que estamos mais próximos, que privilégio te ver com a minha filha, a sua Alegria.

Às minhas tias e tios Lêda, Ilda e Adao, às primas e primo Gabi, Kelly, Kelvisson, Sara, Geise e Malu, que me brindaram com sorrisos, muito suporte, muita fé no meu empenho. Para sempre, todo o meu carinho às crianças que frutificaram em nossa família, essas pequenas por quem daríamos a vida: Laura, Júlia, Kawanny, Yasmin, Isabella, Gui, Bianca, Bryan, Aylla e Lorenzo.

À minha mãe, que me deu a vida e nunca deixou de zelar por ela; e foi a minha força, os meus braços, os meus olhos e o meu coração, cuidando do meu bem mais precioso, a sua neta. Obrigada por ter tamanha fé no meu potencial e acreditar na pureza do meu coração.

Finalmente, ao meu companheiro, Rafael Teles. Nesta década juntos, tornamo-nos duas faces de uma mesma moeda, um elo forte feito de amor, respeito, companheirismo, desejo e uma vontade arrebatadora de ficar perto um do outro, cientes do grande privilégio que temos de ter um amor recíproco e tranquilo. Eu te amo e sou grata pela sua vida.

À pessoa mais importante da minha vida, razão da minha existência, o maior presente que eu poderia ganhar, ainda que vivesse para sempre. Maya, todos os sacrifícios que fiz foi para que pudéssemos ser felizes. Eu busquei te amar, acolher e cuidar em meio às batalhas diárias dos estudos e do trabalho, travadas ao mesmo tempo com dor e prazer. A coisa mais preciosa que posso te dar é o apreço pelo esforço, a certeza de que você sempre será amada, ouvida e acolhida. Saiba, filha, nenhum papel que já desempenhei na vida me deu tanta alegria quanto ver você crescer e aprender, sentir o seu cheiro, olhar nos seus olhos, te abraçar, ser a sua mãe. Somos mulheres em um mundo cruel, mas estou aqui para te ensinar a ser você mesma, amar-se e te garantir que eu sou e sempre serei um lar para você. Eu te amo, jamais se esqueça, como combinamos desde o primeiro dia em que te tive em meus braços.

A minha continuidade neste plano poderia ter sido interrompida, não fosse o empenho dos cientistas e profissionais da saúde que lutaram durante a pandemia do vírus SARS-CoV-2, que assolou o mundo em 2020. Obrigada por serem nossos guerreiros e guerreiras da esperança, por me agraciar com o dom da vida e da saúde em meio ao caos e ao medo. Viva a ciência! Viva a vacina! Minhas sinceras condolências a todos e todas que perderam entes queridos durante um momento tão obscuro.

Por último e não menos importante, a todas as mulheres que se empenharam em mudar o mundo através das palavras. A vossa arte me inspirou e transformou. Graças a vocês, pude cumprir parte da minha missão no mundo: tornar-me um ser humano melhor. Deixo aqui registrada a minha profunda admiração por Conceição Evaristo e Chimamanda Ngozi Adichie.



The caged bird sings  
with a fearful trill  
of things unknown but  
longed for still and his tune  
is heard on the distant hill  
for the caged bird sings of  
freedom.

Maya Angelou, *Still I rise* (2013)

Terra, terra  
Por mais distante  
O errante navegante  
Quem jamais te esqueceria?

Caetano Veloso, *Terra* (1978)

## RESUMO

Esta tese analisa o romance *Americanah* (2014), de Chimamanda Ngozi Adichie, à luz das teorias pós-coloniais, afrodiáspóricas e feministas. Busca-se sublinhar a relevância das representações negras, femininas e diáspóricas criadas pela voz autoral, dando ênfase à sintaxe de resistência que permeia sua poética. Nesta abordagem, questões relacionadas à raça, gênero, identidade e trânsitos são priorizadas, evidenciando os conflitos culturais, linguísticos e emocionais enfrentados por Ifemelu, protagonista do romance, quando em deslocamentos que se desenrolam em novos espaços, sejam eles físicos ou virtuais. Os três capítulos desenvolvem, nesta ordem, noções que tangem o pensamento pós-colonial associado à tradição literária fora dos eixos da colonialidade, a diáspora africana e o projeto de descolonização cultural na poética adichieana; as propostas feministas plurais alinhadas à perspectiva narrativa negra e decolonial; os espaços de enunciação construídos em *Americanah*, e as evidências de resistência pós-colonial e emancipação feminista dentro do romance. A conclusão do trabalho, na qual discutimos o caminho de esperança traçado por mulheres negras a partir da palavra escrita, projeção em que Adichie figura com destaque, é fruto das análises deslocadas da lógica colonial e ocidentocêntrica, que procuramos privilegiar no decorrer de todo o trabalho.

**Palavras-chave:** Chimamanda Ngozi Adichie; Escrita Negra; Diáspora Africana; Feminismo Negro; Feminismo Decolonial; Resistência; Emancipação.

## ABSTRACT

This thesis analyzes the novel *Americanah* (2014), by Chimamanda Ngozi Adichie, in the light of post-colonial, afro diasporic and feminist theories. It seeks to highlight the relevance of Black, feminine and diasporic representations created by the authorial voice, emphasizing the syntax of resistance which is part of Adichie's poetics. In this approach, issues related to race, gender, identity and mobility are prioritized, focusing on cultural, linguistic and emotional conflicts faced by Ifemelu, the lead character of the novel, when moving in new spaces, no matter if physical or virtual. The three chapters develop, in this order, notions about the post-colonial thinking associated with a literary tradition out of the colonial perspective, the African Diaspora, the cultural decolonization project in Adichie's poetics; the plural feminists theories aligned to a Black, decolonial point of view; the places of enunciation in *Americanah* and the evidence of a post-colonial resistance and feminist emancipation in the novel. The conclusion, in which we discuss the path of hope traced by Black women through the written word, the projection in which Adichie is highlighted, comes from analysis detached from the colonial and Westcentric logic we aimed to prioritize through the whole paper.

**Keywords:** Chimamanda Ngozi Adichie; Black Writing; African Diaspora; Black Feminism; Decolonial Feminism; Resistance; Emancipation.

## RÉSUMÉ

Cette thèse analyse le roman *Americanah* (2014) de Chimamanda Ngozi Adichie à la lumière des théories postcoloniales, afro-diasporiques et féministes. Nous cherchons à souligner la pertinence des représentations noires, féminines et diasporiques créées par la voix de l'auteure, en mettant l'accent sur la syntaxe de résistance qui imprègne sa poétique. Dans cette approche, les questions liées à la race, au genre, à l'identité et aux transits sont privilégiées, mettant en évidence les conflits culturels, linguistiques et émotionnels auxquels Ifemelu, la protagoniste du roman, est confrontée lors des déplacements qui ont lieu dans de nouveaux espaces, qu'ils soient physiques ou virtuels. Les trois chapitres développent, dans cet ordre, des notions qui touchent à la pensée postcoloniale associée à la tradition littéraire hors des axes de la colonialité, la diaspora africaine et le projet de décolonisation culturelle dans la poétique adichienne; les propositions féministes plurielles alignées sur la perspective narrative noire et décoloniale; les espaces d'énonciation construits dans *Americanah* et les témoignages de résistance et d'émancipation féministe dans le roman. La conclusion de cette recherche, dans laquelle nous discutons le chemin d'espoir tracé par les femmes noires à travers l'écrit, projection dans laquelle Adichie figure en bonne place, est le résultat d'analyses disloquées de la logique coloniale et occidentalocentrée que nous avons cherché à privilégier tout au long de la recherche.

**Mots-clés:** Chimamanda Ngozi Adichie; Écriture Noire; Diaspora Africaine; Féminisme Noir; Féminisme Decolonial; Résistance; Émancipation.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>14</b>
<b>CAPÍTULO 1. DESLOCAMENTOS EPISTÊMICOS: A PÓS-COLONIALIDADE E A DESCOLONIZAÇÃO CULTURAL</b>	<b>30</b>
1.1 Descolonizando teorias e práticas	31
1.2 Pensando a teoria pós-colonial	33
1.3 Diáspora Africana	44
1.4 A literatura fora dos eixos da colonialidade	54
1.4.1 Tradição literária, pós-colonialidade e diáspora africana	62
1.5 O projeto de descolonização cultural na poética adichieana	87
<b>CAPÍTULO 2. DIÁLOGOS NECESSÁRIOS: O FEMINISMO NEGRO E O FEMINISMO DECOLONIAL</b>	<b>108</b>
2.1 Lugares de enunciação: caleidoscópios feministas	109
2.2 Campos de negociação discursiva: o olhar Sul-Sul	122
2.3 O feminismo decolonial e o feminismo negro	128
2.4 Tradição literária negra e feminista: a construção de narrativas limiães	135
<b>CAPÍTULO 3. RESISTÊNCIA E EMANCIPAÇÃO NA POÉTICA ADICHIEANA</b>	<b>142</b>
3.1 Resistência e emancipação: construções de sentido	143
3.2 Educação, Língua e Identidade	156
3.2.1 Educação, língua e identidade culminando em Americanah	163
3.3 Existências femininas em trânsito: as mulheres imigrantes em Americanah	170
3.4 <i>Raceteenth</i> :	
a internet como um novo espaço de existência e rearticulações identitárias	177
3.5 A transição capilar como metáfora para o surgimento de um novo eu	183
3.6 O cabelo crespo como símbolo de identidade, personalidade e emancipação	189
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>196</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>212</b>

## **INTRODUÇÃO**

## Introdução

O que a descoberta de escritores africanos fez por mim foi isto: salvou-me de ter uma história única sobre o que são os livros.  
*O Perigo de uma História Única* – Chimamanda Ngozi Adichie (2019)

Esta tese analisa o romance *Americanah* (2014), de Chimamanda Ngozi Adichie, à luz das teorias pós-coloniais, afrodiaspóricas e feministas alinhadas à representação literária. Pretendemos demonstrar, a partir deste arcabouço teórico, que o romance em questão é sinônimo de resistência e emancipação, pois surge de um lócus enunciativo negro, feminista e pós-colonial. Estes três fatores, juntos, compõem a sintaxe de resistência presente em *Americanah*, cujos vislumbres também são perceptíveis em outras obras da autora, mesmo que de forma menos contundente.

A interpretação de *Americanah* como representante de uma resistência pós-colonial, afrodiaspórica e feminista na literatura é o principal argumento desta tese, em que o reconhecimento de uma tradição negra e feminista, tanto na literatura quanto no campo teórico, é fundamental. Tal recorte nos exige um movimento consciente e sistematizado de busca por fontes negras, femininas e feministas de pesquisa e análise, objetivando a visibilização e o enaltecimento de mulheres negras e diaspóricas – quando possível, suas histórias e embates. Nesta abordagem, questões relacionadas à raça, gênero, identidade e trânsitos são centralizadas, evidenciando os conflitos culturais, linguísticos e emocionais enfrentados por Ifemelu, protagonista de *Americanah*, quando em deslocamentos que se desenrolam em novos espaços, sejam eles físicos ou virtuais.

A voz criativa por trás da literatura estudada neste trabalho é a de Chimamanda Ngozi Adichie, escritora nigeriana contemporânea cuja produção tem chamado a atenção da crítica e do público desde 2003, ano de lançamento do livro *Hibisco Roxo* fora do Brasil. Para além do reconhecimento materializado em premiações<sup>1</sup> literárias, Adichie também se destaca por seus posicionamentos em palestras, como as famosas conferências *O Perigo de uma História Única* (2009) e *Sejamos Todos Feministas* (2012), ambas realizadas pela organização *TED Talks*<sup>2</sup>. A escritora publicou romances, contos, poemas e dois manifestos. Destacam-se, nas

<sup>1</sup> Disponível em: <<<https://www.chimamanda.com/about-chimamanda/>>> Acesso em: 02 jun. 2020. Para uma lista completa de prêmios, honras e indicações ganhos pela autora, checar: <<<http://www.cerep.ulg.ac.be/adichie/cnaprimlinks.html>>> Acesso em: 23 jan 2023.

<sup>2</sup> “TED é uma organização sem fins lucrativos com o objetivo de compartilhar ideias por meio das *talks*, ou, em português, conversas. As *talks* são um modelo de palestras mais curtas e eficazes para chamar a atenção para um

publicações feitas no Brasil pela Companhia das Letras, os romances *Meio Sol Amarelo* (2008), *Hibisco Roxo* (2011), *Americanah* (2014); dois livros baseados nas palestras homônimas *Sejamos Todos Feministas* (2015) e *O Perigo de uma História Única* (2019); o manifesto *Para Educar Crianças Feministas* (2017); o livro de contos *No seu pescoço* (2017) e a última publicação física até então, o relato *Notas Sobre o Luto* (2021). Ainda não traduzidos no Brasil, os contos *Zikora* e *The Visit*, publicados pela editora *Amazon Original Stories* apenas em formato digital, vieram a público em outubro de 2020 e agosto de 2021, respectivamente.

Premiada por uma produção literária diversa e já expressiva, Adichie foi honrada com distinções como o *National Book Critics Circle Award for Fiction*, em 2013 e o *The Chicago Tribune Heartland Prize for Fiction*, no mesmo ano, pelo livro *Americanah* (2013). Vale destacar que o romance também figura na lista do *New York Times Book Review's Ten Best Books of 2013*. Uma das ganhadoras de 2008 da “bolsa para gênios” da Fundação *MacArthur*, Adichie tem o seu trabalho reconhecido pelo grande público e pela academia. Para as leitoras<sup>3</sup> que estão fora do círculo acadêmico, a obra da autora se destaca, para além do estilo narrativo, pela repercussão política que surge a partir de uma representação importante no contexto atual: a de uma jovem mulher negra e imigrante que discute a sociedade circundante e as marcas identitárias inerentes à sua existência, a exemplo de *Americanah*, romance que melhor explora tais nuances. Essa representação manifesta-se como uma forma de (re)afirmar subjetividades que não são apenas aquelas apresentadas a partir do “lugar comum” ocidental, canônico e masculino, conectando-se a pessoas de todos os lugares do mundo.<sup>4</sup>

O romance *Americanah* (2014) narra a trajetória de Ifemelu, mulher nigeriana que migra para os Estados Unidos para estudar e, depois de treze anos, começa a sentir falta de seu povo, costumes e família, decidindo voltar para a Nigéria. Os capítulos, marcados por uma narradora onisciente, transitam entre a vida de Ifemelu na Nigéria e nos Estados Unidos e a história de Obinze, um namorado de juventude que ainda faz o coração da protagonista bater mais forte. O romance também traz, com igual peso, questões públicas (racismo institucional,

---

único tópico” MUNHOZ, Júlia Vidigal. TEDx: Conheça a proposta deste tipo de conferência. **Moblee**. Florianópolis. Gestão de Eventos.

Disponível em: <<<https://www.moblee.com.br/blog/tedx-modelo-de-conferencias/>>> Acesso em: 2 dez. 2021.

<sup>3</sup> De modo a subverter a noção de *homem* como uma categoria ontologicamente distintiva que é medida neutra e universal, usarei a flexão de gênero no feminino no decorrer de toda a tese. É desta forma que busco me colocar na qualidade de uma mulher que produz conhecimento e que existe como sujeita concreta.

<sup>4</sup> Partes desta introdução foram publicadas na Revista Literária (*Entre Parênteses*), sob o título “Resistência decolonial e articulações identitárias em *Americanah*, de Chimamanda Ngozi Adichie” em dezembro de 2020. Disponível em: <<<https://doi.org/10.32988/rep.v2n9.1212>>>. Acesso em: 18 fev. 2022.



xenofobia, migração) e privadas (transição capilar, depressão, relações amorosas intra e interracialis), fatores que contribuem para a excelente recepção da obra, publicada em vários países e diversas línguas.

Ambicionando ressignificar os preconceitos de raça, gênero e etnia que precisa enfrentar no contexto diaspórico do qual está fazendo parte, Ifemelu escreve um *blog* chamado *Raceteenth ou Observações diversas sobre negros americanos (antigamente conhecidos como crioulos) feitas por uma negra não americana*. Através do *blog*, a protagonista se apodera de um espaço em que pode problematizar as relações entre nigerianos(as) e estadunidenses, assim como as interações entre os povos africanos morando nos EUA. Deslocando-se de uma tradição literária em que as mulheres negras e imigrantes raramente são sujeitas<sup>5</sup> dos próprios discursos, Ifemelu se utiliza do *blog* para tratar de assuntos como os feminismos, a diáspora, a transição capilar, a política estadunidense e as relações amorosas entre pessoas da mesma raça ou de raças e etnias distintas.

Como discutiremos com mais profundidade no capítulo um desta tese, *Americanah* pode ser lido como um romance pós-colonial. Em *A literatura movente de Chimamanda Ngozi Adichie: Pós-colonialidade, Descolonização Cultural e Diáspora* (2019), o pesquisador brasileiro Cláudio Roberto Vieira Braga aponta algumas características pós-coloniais em *Americanah*, e constata:

Embora as situações tenham suas particularidades, Ifemelu e Obinze enfrentam condições semelhantes de discriminação racial, preconceito, perda, dificuldades de adaptação e de empregabilidade, isolamento e saudades. Essas questões, decorrentes da experiência de mobilidade transcontinental, são centrais no romance, ensejando uma condição pós-colonial de tensão entre passado e presente e de intensas negociações entre abandono, manutenção ou reapropriação de valores culturais, sejam nigerianos, ingleses ou estadunidenses. No turbilhão da pós-colonialidade que caracteriza todas as dimensões em *Americanah*, chamam-nos a atenção às estratégias de representação do processo de descolonização cultural articuladas por Adichie, centralizadas na protagonista Ifemelu (BRAGA, 2019, p. 51).

Depreendemos, a partir das contribuições de Braga (2019), que forma e conteúdo, vinculados, fazem de *Americanah* um livro que conversa intimamente com os pleitos da contemporaneidade, engajando-se em discussões de caráter transnacional; ademais, a obra versa sobre as relações de poder vigentes na pós-colonialidade e o enfrentamento às opressões

---

<sup>5</sup> Nesta tese, sempre quando possível, usaremos a palavra “sujeta”, cuja flexão no feminino é proposta por Grada Kilomba (2019), para demarcar explicitamente a produção feminina. O mesmo vale para o vocábulo leitora.

sofridas por sujeitas(os) subalternizadas(os). Na trama, é notável o empenho em visibilizar existências silenciadas pela lógica patriarcal, racista e eurocentrada, destacando-se, nesse processo, a criação de um espaço discursivo em que haja representatividade e empoderamento negro, feminino e feminista.

É mister acentuar, entretanto, que o enfoque no campo ficcional como possibilidade discursiva mais democrática e inclusiva não é inédita. Há, dentro do nosso escopo, uma tradição de escrita bastante relevante, mas que não foi suficiente para que as mulheres negras obtivessem tanta visibilidade como produtoras de conhecimento e criadoras artísticas quanto mereciam. Ciente de tais problemáticas, Adichie adota a crença nas transformações possíveis através da representação negra, feminina e feminista como um norte para suas produções. Essa premissa, que abarca toda a obra da autora, é uma das características que destacamos em nossos estudos e elucubrações, além de uma de nossas motivações para o aprofundamento na linha de pesquisa de representação e literatura contemporânea.

A agenda pós-colonial e, como será desenvolvida nesta tese, feminista negra e decolonial, configuram-se como propostas determinantes para a concepção da poética de Adichie. Sua experiência como sujeita híbrida, marcada pelos deslocamentos entre Nigéria e EUA, é igualmente um fator que influencia a arte que cria e contribui para que a autora se encaixe no perfil de mulher escritora do século XXI, descrito pela pesquisadora brasileira Helena Arruda como

[...] Essa mulher que surge preocupada com seu entorno e consigo mesma dentro dessa diáspora, [e que] travará um novo diálogo acerca de questões concernentes não só à raça, etnia e classe, mas, sobretudo, ao gênero, tornando-se sujeito de suas ações e voltando suas preocupações para o estabelecimento de seu protagonismo, sufocado por séculos pela sociedade patriarcal e falocêntrica (ARRUDA, 2021, p. 43).

Ainda segundo Arruda (2021), em razão das mudanças paradigmáticas identificadas na colocação supracitada, surge a criação de “[...] personagens femininas deslocadas, desterritorializadas, estrangeiras, exiladas, fragmentadas” (ARRUDA, 2021, p. 43), por vezes autobiográficas. De todo modo, tais representações, que identificamos nos livros de Adichie, “assumem esse tom cosmopolita e contestatório do mundo globalizado, destacando-se um lugar de enunciação nitidamente feminino, preocupado com questões relativas ao gênero num espaço multicultural e híbrido” (ARRUDA, 2021, p. 44).

Se por um lado os deslocamentos temáticos e estéticos que perfazem a literatura feita por mulheres da contemporaneidade mostram-se inovadores, por outro, muitas das questões

pormenorizadas nos estudos de Arruda já eram discutidas e fomentadas nos âmbitos literário, teórico e na militância negra e feminista nos últimos quarenta anos do século XX. Exemplo disso é a obra da escritora nigeriana Buchi Emecheta, em especial o romance *Cidadã de Segunda Classe*, publicado em 1974. Na história, a migração de Adah da Nigéria para o Reino Unido é retratada, e a protagonista enfrenta percalços por causa da xenofobia, racismo e sexismo que sofre por ser uma mulher negra e estrangeira na Londres de 1960.

Estudiosas e teóricas como bell hooks e Patricia Hill Collins são grandes nomes do Movimento Negro que também já se pronunciavam acerca de questões como raça, gênero, sexualidade e poder, levantando debates relevantes para a desarticulação da racionalidade imposta pelo discurso imperialista, habituado à exclusão e assujeitamento desse grupo específico. Empenhando-se na ideação de perspectivas antirracistas, feministas e decoloniais, hooks destaca os malefícios da fantasia branca em relação às construções das imagens de pessoas negras, e ratifica:

Para encarar essas feridas, para curá-las, pessoas negras progressistas e nossos aliados nessa luta precisam estar dispostos a fazer um esforço para interferir criticamente e transformar o mundo das imagens, construindo um lugar de autoridade para isso nos movimentos políticos de liberação e autodeterminação (sejam eles anti-imperialistas, feministas, pelos direitos dos homossexuais, liberação negra, ou todos os acima citados e mais). Se for o caso, seria necessário pensar em intervenções radicais. Deveríamos considerar cruciais tanto as imagens que produzimos quanto a maneira crítica como escrevemos e falamos dessas imagens. E, mais importante, deveríamos nos ater ao desafio de falar o que não foi falado (HOOKS, 1992, p. 4, tradução nossa).<sup>6</sup>

O que é proposto por hooks e igualmente por Collins, no aclamado *Pensamento Feminista Negro* (2019), é a centralidade das perspectivas negras e feministas para uma construção social de fato democrática. Lutando pelo poder da autodefinição e a legitimação de epistemologias deslocadas do pensamento ocidentalizado, essas e outras teóricas reverberam a necessidade de ocupação de novos espaços discursivos, além de um real comprometimento em romper lógicas opressoras, como frisa a filósofa brasileira Djamila Ribeiro no prefácio de *Mulheres, Raça e Classe* (2016), de Angela Davis (RIBEIRO, 2016, p. 13).

---

<sup>6</sup> Do original: “To face these wounds, to heal them, progressive black people and our allies in struggle must be willing to grant the effort to critically intervene and transform the world of image making authority of place in our political movements of liberation and self-determination (be they anti-imperialist, feminist, gay rights, black liberation, or all of the above and more). If this were the case, we would be ever mindful of the need to make radical intervention. We would consider crucial both the kind of images we produce and the way we critically write and talk about images. And most important, we would rise to the challenge to speak that which has not been spoken.”

Embora esta tese se debruce especificamente sobre *Americanah*, trazendo eventuais análises de outras obras da autora a fim de fortalecer os argumentos que levantamos, entendemos que, ao colocar em evidência o trabalho de outras mulheres negras, em modalidades discursivas distintas, fazemos uma tentativa sistemática de resgatar uma tradição negra e feminista que, em nossa ótica, compreende teorias e narrativas que são ferramentas poderosas contra a violência que tenta alocar o outro no polo inferior, subalterno e inumano. Em resposta à violência estrutural de gênero e raça, essas vozes insurgem com demandas que, apesar de divergentes em determinados aspectos, também são consoantes; de contornos transculturais e globais, tais pontos comuns não podem ser ignorados em nossa proposta de enfrentamento de velhas ideias, fluindo para a predileção pela “desobediência epistêmica”, definida por Walter Mignolo (2008).

Em nosso processo de compreensão do valor de discursividades excluídas do privilégio de raiz branca, cisheteronormativa<sup>7</sup> e patriarcal, ancorado em bases pós-coloniais, decoloniais, diaspóricas e feministas, desenvolvemos o conceito de narrativas limiáres, o qual explicaremos no capítulo dois da tese. Distinguimo-nos quando, sustentadas nas teorias citadas acima associadas a uma vasta leitura literária, notamos a reincidência de características específicas presentes na literatura de escritoras negras em diversos contextos. Estas obras potencializam o aparecimento de vozes apagadas pelo discurso colonialista e patriarcal, enfocam as especificidades identitárias das personagens e a resistência aos padrões coloniais, sublinhando o caráter emancipatório de suas lutas.

Dito isso, é seguro afirmar que nossas análises não poderiam ser elaboradas com a devida minúcia sem o deslocamento epistêmico que se colocou desde as primeiras leituras do doutoramento. Nessa perspectiva, o pesquisador brasileiro Benjamin Abdala Junior (2016) aponta para o lugar fundamental do lócus enunciativo da crítica consciente e acrescenta que “a tendência a ser evitada é a de se deixar ‘colonizar’ por parte de quem se reveste de hegemonia em termos de poder simbólico” (ABDALA JUNIOR, 2016, p. 72). Foi mirando neste princípio que fizemos escolhas de ordem teórica, analítica e organizacional neste estudo.

---

<sup>7</sup>Conceito complexo para ser definido brevemente, a cisheteronormatividade pode ser entendida como a normatização da consonância entre a identificação da identidade de gênero com o corpo biológico, assim como a percepção da orientação sexual heteronormativa como social e moralmente correta e aceita. A cisheteronormatividade implica que qualquer pessoa que não esteja dentro dos padrões socialmente estabelecidos de identidade de gênero e orientação sexual seja punida, o que abarca uma série de violências. Para aprofundar os conhecimentos sobre o tema, consultar a tese *A escrita autobiográfica trans como estratégia de resistência e organização: vaga-lumes na escuridão de nosso tempo* (2021), de Leocádia Aparecida Chaves. Disponível em: << <https://repositorio.unb.br/handle/10482/41373>>> Acesso em: 17 fev. 2022.

É imperativo pontuar, entretanto, que há um distanciamento entre uma análise que busca ativamente por referências fora do que a teórica nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí nomeia como “pesquisa ocidentocêntrica” (OYĚWÙMÍ, 2020, p. 49) e a investigação que esteja totalmente desembaraçada da organização de pensamentos pautada na perspectiva ocidental. O reconhecimento destas limitações se apresenta, pois, como uma inquietação que nutre o percurso elucidativo, aguçando o senso crítico que norteia a pesquisa.

Dentre as experiências que proporcionaram uma transição para referências menos orientadas pelo Ocidente, destacamos a fala de grande impacto da professora da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Vania Maria Ferreira Vasconcelos, no *IV Savanas no Cerrado: Literaturas Africanas e Afrodescendentes em Diálogo*, promovido pelo Grupo de Pesquisas Mayombe<sup>8</sup> com apoio da Fundação de Apoio à Pesquisa – FAP/DF. Na conferência, realizada em 23 de agosto de 2018, na Universidade de Brasília (UnB), sob o título *Ciranda de Mulheres: violência e sororidade em escritoras africanas e afro-brasileiras*, a pesquisadora salientou, apoiada em estudos decoloniais e através de considerações sobre as experiências na UNILAB, que não podemos repensar o continente africano sem nos desvencilhar dos mesmos conceitos e teorias que alimentam nosso imaginário há séculos. Propondo uma ruptura com teorias europeizadas e apresentando à comunidade acadêmica perspectivas pouco discutidas até então, Vasconcelos estimulou um desvio acentuado nas leituras e ponderações que se seguiram a esse momento decisivo.

Conforme nos propomos nos anos de doutoramento, procuramos aportes teóricos que nos permitissem aprofundar as críticas ao modelo ocidental de pensamento. Neste ensejo, as ponderações acerca da trajetória analítica que tomaríamos encontraram terreno firme nos entendimentos da antropóloga argentina Rita Segato, que sinaliza:

A escolha teórica está determinada pelos interesses próprios dos objetivos históricos perseguidos por quem pesquisa e será sempre, por isso mesmo, uma escolha teórica-política que precede a própria pesquisa, esta, sim, pautada pela objetividade (SEGATO, 2021, p. 18).

O emprego dos objetivos históricos aqui é de extrema importância, dado que tanto a obra a ser analisada quanto o lugar de onde a pesquisa se manifesta estão à margem. Uma margem distante dos lugares comuns de produção de conhecimento normalmente aceitos, ou

---

<sup>8</sup> O grupo de pesquisas Mayombe: Literatura, História, Sociedade (UnB), do qual participamos, era presidido pelo orientador desta tese, Cláudio Roberto Vieira Braga, até o fechamento da pesquisa. O Mayombe busca promover leituras, eventos e publicações que ampliem o contato da comunidade acadêmica com literaturas africanas e afrodiáspóricas, assim como o conhecimento de textos teóricos provenientes do continente africano e da América Latina.

ainda, estimados. Trata-se de um não-reconhecimento enraizado, também, nas escolhas temáticas e teóricas que fazem parte da tese, que foge, por sua vez, repetimos, às noções eurocêntricas de produção e validação de conhecimentos. Para que as argumentações fizessem sentido, até mesmo a noção de objeto de pesquisa precisou ser problematizada. O objeto que é observado, escrutinado e determinado não conversa com o raciocínio que buscamos. Ecoamos aqui a colocação de Segato (2021), a qual assinala que, para de fato nos reorganizarmos como pesquisadoras, precisamos que

nosso antigo ‘objeto’ clássico seja aquele que nos interpele, nos diga quem somos e o que espera de nós, e nos exija que usemos nossa ‘caixa de ferramentas’ para responder a suas perguntas e contribuir com seu projeto histórico” (SEGATO, 2021, p. 16).

Retomamos, mais uma vez, a contingência da equação: perto das universidades europeias de tradição secular, empenhadas em estudos clássicos, o valor da nossa proposta pode parecer irrisória. Mesmo que busquemos estudar a literatura de uma autora premiada e publicada em muitos países, até que ponto podemos afirmar que o sucesso que Adichie obtém, ainda em vida, é de fato sinal de que ela é aceita, compreendida e bem-vinda dentro de uma tradição cultural embasada nos preconceitos de raça e gênero? A indagação se torna cada vez mais incerta quando adicionamos mais camadas identitárias: afinal, como é recepcionada uma autora vinda da Nigéria, que fala de si mesma como uma mulher feminista, cujas personagens plurais desafiam o olhar canônico, o qual, por sua vez, desumaniza toda aquela que existe e pensa fora de padrões secularmente estabelecidos?

Entretanto, ao mesmo tempo em que indagamos a recepção desfrutada pela autora em questão dentro e fora da academia e a aceitabilidade dos estudos feministas e pós-coloniais para sujeitas(os) não engajadas(os) em tais perspectivas, entendemos a posição de poder que preenchemos. Situadas no centro do Brasil e dentro de uma universidade prestigiada, somos capazes de observar que ocupamos um lugar de enunciação a que poucas têm acesso. Falando de um local de alguma influência, não podemos deixar de escancarar que o poder se constrói a partir de muitas vivências e oportunidades, obviamente manchadas pela lógica colonial: a entrada na universidade pública; a chance de continuar o curso satisfazendo necessidades humanas básicas; a renda para persistir na academia, comprando livros, comparecendo a eventos, tendo tempo, apoio e saúde física e mental para produzir, entregar tarefas, cumprir prazos.

Asseveramos, então, que nossa existência dentro de um sistema excludente como o é aquele que determina o acesso e permanência na educação superior depende de um jogo intrincado de poder. Vencidos os percalços que, assinalamos, foram muito menores em nossa experiência, por causa dos privilégios da branquitude, do apoio familiar, do acesso à educação e emprego, houve um momento em que algumas perguntas ainda prosseguiram sem respostas. Estar no lugar de enunciação que conquistamos não era suficiente. Era preciso mais desordem, mais ainda do que já provocada.

O percurso desta tese, portanto, surge de uma profunda inquietação. O desconforto que experimentamos vem de um lugar paradoxal e contingente, porque exige a noção do privilégio que carregamos por sermos quem somos, ao mesmo tempo que nos instiga a admitir nossas fragilidades (neste caso específico, como uma mulher brasileira, mãe e cidadã vivendo em meio ao caos da pandemia do vírus SARS-CoV-2, das ameaças à democracia e da naturalização da violência brutal e que se supera a cada dia).

Para que esta tese se aproximasse de nosso objetivo inicial, delineado no projeto, isto é, distinguir como e o porquê a obra de Adichie é sinônimo de resistência e emancipação, elementos que vislumbramos posteriormente, tivemos que nos despir, da melhor forma possível, das certezas, leituras e perspectivas que alimentaram todo um caminho escolar, resultando num entendimento doloroso para quem pretende escrever uma tese: a consciência de que as limitações são imensas, de que existem muitas vozes, epistemologias e universos silenciados; e que não serão acessados apesar de todos os esforços. Este trabalho é uma centelha, materializada através de nosso afincamento em promulgar a importância de certas representações e desocultar narrativas que ainda são, proporcionalmente, conhecidas por poucos indivíduos. Trata-se de um posicionamento que idealiza provocar rachaduras em uma lógica de dominação e assujeitamento construída, como nos lembra María Lugones, sobre uma “hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano” (LUGONES, 2014, p. 936).

A escolha por suscitar tais questionamentos é, por si só, uma tentativa de subversão. Inspiradas pelas mulheres latino-americanas que escrevem, analisam e publicam desarrumando, quebrando, afrontando um nexos milenar de entendimento da vida, colocamo-nos aqui como pesquisadoras que pretendem causar incômodos (mesmo que microscópicos), ao nosso ver, necessários para a democratização do campo simbólico, o que, conseqüentemente, muda a vida real e material. Dentro da nossa proposta, a Literatura assim

como seu estudo acadêmico apresentam-se como ferramentas contundentes de reconfiguração social; é este o campo de batalha que escolhemos.

Pertencentes, Adichie ao mundo real e suas personagens ao plano imaginário, elas não se misturam. Todavia, ignorar a importância daquela que dá vida às narrativas seria um lapso significativo para um estudo que declara o lócus enunciativo como um elemento crucial. O que Adichie diz importa, como o quê faz também; do mesmo modo, quem ela é e de onde vem são constituintes cruciais de sua trajetória. Recorrendo ao seminal *O Perigo de uma História Única*, deparamo-nos com reflexões da autora sobre representação e identificação

Como eu só tinha lido livros nos quais os personagens eram estrangeiros, tinha ficado convencida de que os livros, por sua própria natureza, precisam ser estrangeiros e ser sobre coisas com as quais eu não podia me identificar. Mas tudo mudou quando descobri os livros africanos. Não havia muitos disponíveis e eles não eram tão fáceis de ser encontrados quanto os estrangeiros, mas, por causa de escritores como Chinua Achebe e Camara Laye, minha percepção de literatura passou por uma mudança. Percebi que pessoas como eu, meninas com pele cor de chocolate, cujo cabelo crespo não formava um rabo de cavalo, também podiam existir na literatura. Comecei, então, a escrever sobre coisas que eu reconhecia (ADICHIE, 2019, p. 13,14).

O autorreconhecimento, necessário para que Adichie se entendesse como leitora e, mais tarde, escritora, é um fator que influenciará outras mulheres também. Ao se identificarem com ela, sentir-se-ão propensas a produzir narrativas, deixar uma marca, levantar a voz. É válido salientar, porém, que se por um lado não ignoramos o papel da literatura na produção da representação cultural (SPIVAK, 2017, p. 580), por outro, seria perigoso entender a obra de uma autora como uma perspectiva unívoca sobre um local de origem, ou por pertencer a determinado gênero ou raça.

Primeiramente estimuladas pela conexão com o estilo narrativo, temáticas exploradas por Adichie e coordenadas pelo interesse por literaturas escritas por mulheres negras, posteriormente outras motivações nos levaram a escolher *Americanah* como obra principal a ser analisada nesta tese, proposta que toma forma especial no capítulo três. Afinal, os estudos de pós-colonialidade e diáspora já circundavam nossas investigações, ao trabalharmos violência de gênero e raça no mestrado, debruçando-nos sobre a metaficção historiográfica em três romances da autora afro-estadunidense Barbara Chase-Riboud.

No doutoramento delineou-se a oportunidade de continuar na Linha de Pesquisa da Representação na Literatura Contemporânea, dessa vez com um olhar detido no eixo de interesse “Literatura e Mobilidade”. Deste modo, estudar a obra de Adichie à luz dos estudos pós-coloniais, diaspóricos e decoloniais não pareceu apenas lógico, mas imperativo. A partir



de então, as pesquisas foram direcionadas a uma proposta que se deslocasse ainda mais, posto que, já na dissertação de mestrado, houve uma tentativa de afastamento, tanto quanto possível, de uma noção epistêmica concebida pelo eurocentrismo. O objetivo geral desta tese, nesse sentido, já germinava naquela primeira fase do mestrado e do pré-projeto de doutorado: interpretar a obra de Adichie como resistência, coadunando com as contribuições de bell hooks no ensaio “O olhar Oposicional: Espectadoras Negras” (2017):

[...] os atos de análise, de desconstrução e de leitura ‘contra a corrente’, oferecem um prazer adicional – o prazer da resistência, de dizer ‘não’; não para o deleite ‘não sofisticado’, por nós e por outros, de imagens culturalmente dominantes, mas para as estruturas de poder que nos pedem que as consumemos de maneira não crítica e em maneiras altamente limitadas (HOOKS, 2017, p. 495).

Deve-se apontar que a escolha do *corpus* literário que embasaria esta tese foi bastante complexa, uma vez que a profícua produção da escritora nos convidava a um trabalho de análise que considerasse outras criações, até mesmo comparando-as. Ainda que existam temas comuns que poderiam ser explorados – como a opressão das mulheres negras, as marcas do colonialismo e, sublinhadas em toda a obra, a necessidade de uma construção ficcional fora da tradição masculina que silencia as mulheres sistematicamente – a proposta principal era pensar na resistência em três eixos principais: a pós-colonialidade, os feminismos e a condição diaspórica. Ao reler as produções de Adichie, constatamos que em *Americanah*, mais do que em qualquer outra obra publicada até aquele momento, o tripé de resistência pós-colonial, feminista negra e decolonial e diaspórica era mais bem arquitetado.

Desse modo, podemos afirmar que a proposta inicial não sofreu mudanças radicais. Dadas as características estéticas da obra de Adichie, cujo projeto de descolonização cultural se mostra tão latente, a escolha por *Americanah* foi feita, além da motivação ora explicitada, por questões pessoais. O prazer experimentado a partir da leitura do romance, propiciado pelas escolhas estilísticas e organização narrativa da autora, fez de *Americanah* uma obra desejável, repleta de caminhos a serem percorridos, ensejando descobertas transformadoras para nós como leitoras e pesquisadoras; a oportunidade de aprender mais sobre a Nigéria e proporcionar algum contato do público brasileiro com esta literatura foi um fator igualmente preponderante.

Ainda durante a preparação do projeto, apresentado para o Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade de Brasília (PósLit/UnB) para entrada no doutorado, em 2017, fizemos algumas pesquisas acerca de publicações sobre a literatura

nigeriana no Brasil. À época constatou-se que, de modo geral, a literatura nigeriana era pouco explorada no país. Uma busca no banco de teses da CAPES,<sup>9</sup> utilizando o termo “literatura nigeriana” encontrou apenas sete trabalhos acadêmicos de pós-graduação. Ao procurar por escritores nigerianos, incluindo na busca aqueles que ainda não foram publicados no Brasil, constatamos que apenas quatro escritores do sexo masculino tiveram suas obras analisadas, sendo eles Ben Okri, Ken Saro-Wiwa, o vencedor do Nobel, Wole Soyinka, e o mais conhecido em nosso país, Chinua Achebe. A obra de Achebe foi objeto de pesquisas em doze trabalhos acadêmicos que pertencem às áreas da Literatura, da Tradução e da Filosofia.

No caso das mulheres, percebemos que apenas duas escritoras nigerianas tiveram suas obras pesquisadas. Buchi Emecheta foi foco de uma dissertação publicada em 2003, enquanto Adichie figurou no total de sete dissertações e uma tese. Dois desses trabalhos são da área da Tradução, enquanto os demais têm como principais eixos temáticos os feminismos negros e a Guerra de Biafra. A tese de doutorado, apresentada por Alyxandra Gomes Nunes no Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em 2016, explora questões relacionadas às vozes narrativas femininas, à guerra de Biafra e à construção das masculinidades; o trabalho estuda os romances *Meio Sol Amarelo* e *Hibisco Roxo*.

A critério de comparação, novas pesquisas sobre publicações acerca da literatura nigeriana foram feitas, em dezembro de 2021, em diferentes *sites* de busca. Desta feita, foram consultadas a Plataforma *Sucupira* e a Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD), nas quais constatamos um aumento nos trabalhos publicados até 2016. Para além dos estudos encontrados anteriormente, houve a adição de onze dissertações e duas teses, distribuídas agora também na Linguística Aplicada. Manteve-se o enfoque nas obras de Chinua Achebe e Wole Soyinka, e foi acrescentada uma dissertação sobre Biyi Bandele. Adichie figura em mais duas dissertações, sendo uma de 2013 e a outra de 2016. Na primeira, intitulada *Por uma modernidade própria: o transcultural nas obras Hibisco roxo, de Chimamanda Ngozi Adichie, e O Sétimo Juramento, de Paulina Chiziane* (2013), enfatiza-se a literatura feminina, enquanto na segunda, *O uso de contos em sala de língua inglesa: um estudo de leituras interculturais* (2016), contos de Adichie e de outros autores são utilizados com o objetivo de promover estratégias de ensino da língua inglesa a partir de um viés intercultural.

De 2017 até dezembro de 2021, momento em que findamos as pesquisas sobre dissertações e teses sob o termo "literatura nigeriana", encontramos mais vinte e três trabalhos

---

<sup>9</sup>Informações pesquisadas até 21 de agosto de 2017.

relevantes para nosso recorte, um aumento bastante significativo. Dos vinte e três, dezoito são sobre a obra de Adichie, trabalhada individualmente ou em comparação com outros autores e autoras. Dentre os dezoito trabalhos, dez deles enfocam o romance *Americanah*, o que corrobora nossa colocação de que o livro impactou o Brasil dentro e fora da academia. O romance é analisado à luz da diáspora, do racismo, da imigração, do cabelo e dos feminismos, dentre outros temas.

Apesar de otimistas pelo aumento das pesquisas sobre a obra de Adichie, ainda entendemos a literatura nigeriana feminina como um segmento pouco explorado. Como parte de um movimento consciente de propagação dessa literatura, projetos como o ensaio “Literatura nigeriana escrita e protagonizada por mulheres: representação e local de enunciação em Emecheta, Adichie e Ata” (2021) tomaram forma durante o doutoramento. Publicado pelo grupo de pesquisa Mayombe como resultado do evento *Savanas do Cerrado*, em 2020, o livro, *Narrativas Africanas Afrodiáspóricas: Dilemas Contemporâneos*, é composto por ensaios sobre literaturas de nações como Angola, Moçambique e África do Sul, incluindo o supracitado. No capítulo produzido por nós, comentamos que “na Nigéria, assim como no Brasil, a intersecção raça e gênero se mostra como um recorte que ainda precisa de mais espaço para discussão” (MUNIZ, 2021, p. 178-179). Utilizando-nos das teorias pós-coloniais e feministas para ancorar o percurso analítico, buscamos, nesta ocasião específica, falar sobre a produção feminina nigeriana na figura de Buchi Emecheta, Sefi Atta e Chimamanda Ngozi Adichie. Essas autoras, além das relevantes obras publicadas, se aproximam por reivindicarem o lugar de fala em que narrativas inventadas por elas, com temas ecoando no âmbito público e privado, sejam respeitadas e possam figurar com mais liberdade dentro do campo simbólico, sobrevivendo à invisibilização que acompanha, por vezes, narrativas negras e femininas.

Assim como Braga ratifica em *A Literatura Movente de Chimamanda Adichie: Pós-colonialidade, Descolonização Cultural e Diáspora* (2019), vê-se a necessidade de assinalar que esta tese não tem a pretensão de trazer colaborações definitivas sobre como a obra de Adichie deve ser lida. Ademais, esta pretensão não faz jus à nossa noção do texto literário. Para nós, ele será lido de formas distintas se levarmos em conta a pluralidade da recepção e das experiências de leitura<sup>10</sup>. Desta feita, percebemos que as escolhas teóricas deste trabalho são fundadas em visões particulares de mundo, alicerçadas em recortes

---

<sup>10</sup> Esta perspectiva se galga na teoria de Umberto Eco da obra aberta, para quem “toda a obra de arte é aberta a um leque ilimitado de leituras possíveis” (COMPAGNON, 2010, p. 153).

identitários múltiplos, por vezes até contraditórios; como consequência, a busca de uma resposta imutável seria um contrassenso.

Após todas estas considerações, é importante afirmar que esta tese contém três capítulos. O capítulo um, conforme brevemente mencionado, é intitulado *Deslocamentos epistêmicos: a pós-colonialidade e a descolonização cultural* e trata da literatura analisada a partir dos estudos pós-coloniais, destacando as rupturas provocadas por produções literárias fora da lógica canônica, acentuando-se, nesse ínterim, a diáspora africana; o projeto de descolonização cultural na poética adichieana<sup>11</sup> é igualmente abordado. Nesta parte, há menções a teóricas e teóricos como Avtar Brah (1995), Edward Said (2011), Frantz Fanon (2018, 2020), Kevin Kenny (2013), Paul Gilroy (2001) e V. Y. Mudimbe (2019).

O capítulo dois, por sua vez, *Diálogos necessários: o feminismo negro e o feminismo decolonial* aborda o caráter multidimensional da teoria feminista, centralizando os feminismos negro e decolonial. Buscando evidenciar o lugar epistemológico do qual partimos – o Sul global – promovem-se contribuições de teóricas engajadas com percepções descoloniais e críticas ao feminismo civilizatório. Nomes como bell hooks (1992, 2017, 2019, 2021), Françoise Vergès (2020), Kimberlé Crenshaw (1989, 2002), Lélia Gonzalez (2020) e María Lugones (2014, 2020) destacam-se nesse momento. Ao fim do capítulo, dissertamos acerca das narrativas limiars, conceito que criamos para acomodar as escritas negras e feministas com viés decolonial.

O terceiro e último capítulo, *Resistência e emancipação na poética adichieana*, é o espaço que criamos para as análises de *Americanah* e, com o intuito de enriquecer as argumentações que trazemos no decorrer do trabalho, menções à *Hibisco Roxo* (2011) e três contos de *No Seu Pescoço* (2017). Para além de ponderações acerca da definição de resistência e sua articulação com o discurso de emancipação tangível nas narrativas de Adichie, o capítulo elenca temáticas que, alinhadas a outros fatores, revelam a preponderância desses dois elementos no tecido narrativo. Para tanto, versamos sobre o eixo que perpassa educação, língua e identidade, espinha dorsal nos escritos de Adichie; também abordamos as representações plurais de mulheres imigrantes, destacando as vivências das personagens femininas em *Americanah*: tia Uju, Ginika e Ifemelu; discute-se, igualmente, os trânsitos

---

<sup>11</sup> O termo *adichieana* é alcunhado por Cláudio Roberto Vieira Braga no livro *A Literatura Movente de Chimamanda Adichie: Pós-colonialidade, Descolonização Cultural e Diáspora* (2019). A relevância deste termo consiste no entendimento do pesquisador no tocante à unidade da obra da autora, embasando-se em dois eixos principais: a forma e o conteúdo. O livro do pesquisador ofereceu um arcabouço teórico indispensável para as reflexões que este trabalho pretende sistematizar.

dessa última, vista como uma sujeita híbrida cujas estratégias de sobrevivência são pormenorizadas. Para tanto, levamos em conta principalmente os estranhamentos inerentes ao contato entre duas culturas e a percepção do *blog* da protagonista como a criação de um lócus enunciativo inovador, preponderante para as descobertas de si e da sociedade que a cerca.

A partir de nossos estudos, reflexões e análises, pretendemos assinalar que a escrita de Adichie pertence a uma tradição literária negra e feminista que surge quando a autora passa a se identificar com outras mulheres negras escritoras, num percurso contínuo que se ramifica quando, depois dela, mais sujeitas diaspóricas se apoderam da escrita motivadas por seu exemplo. Entendemos, portanto, que a possibilidade de (re)existência e resistência pela literatura mostra-se, no projeto de descolonização cultural idealizado por Adichie, como uma ferramenta contumaz de mudança social e reinvenção de discursos e mundos, hipótese que pretendemos validar nesta tese.

**CAPÍTULO 1. DESLOCAMENTOS EPISTÊMICOS: A  
PÓS-COLONIALIDADE E A DESCOLONIZAÇÃO CULTURAL**

## 1.1 Descolonizando teorias e práticas

Os pensamentos pós-colonial e afrodiaspórico trazem em seu cerne conceitos que, apesar de correlatos e por vezes sobrepostos, não dispensam explicações individuais. Uma vez que a obra da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie é imbuída de características de ambos, vê-se a necessidade de abordá-los de modo a guardar as devidas peculiaridades, o que enriquecerá a análise proposta acerca do fazer literário da autora.

Para tanto, trataremos neste capítulo acerca da pós-colonialidade, da diáspora negra e da descolonização cultural, nos apoiando nas teorias e análises dos pensadores e pensadoras Ato Quayson (2012), Cláudio Roberto Vieira Braga (2019), Eliana Lourenço de Lima Reis (2011), Edward Said (1979), Frantz Fanon (2018, 2020), Helen Tiffin (1987), Rita Segato (2017, 2021), Stuart Hall (2013), V. Y. Mudimbe (2019), dentre outros(as).

Para a pesquisadora brasileira Regiane Augusto de Mattos (2018), os estudos pós-coloniais, ao trazerem o colonialismo como conceito fundamental para se pensar o presente, permitem que também se abra espaço para os estudos afrodiaspóricos. A pesquisadora elenca alguns elementos comuns às duas teorias, como a inclusão dos considerados "'esquecidos', antes à margem das grandes narrativas e que agora passam a contar as suas próprias histórias" (MATTOS, 2018, p. 81) assim como elaborações acerca do "conceito de 'sujeito' e suas identidades sociais, políticas, sexuais e ideológicas" (MATTOS, 2018, p. 81). Mattos também salienta que as noções de Estado e Nação ou identidade nacional surgidas a partir de tais estudos "dão lugar às identidades híbridas e transnacionais" (MATTOS, 2018, p. 81).

Entendemos que as obras de Adichie, em especial *Americanah* (2014), fazem referências aos elementos supracitados, levando-nos a afirmar que há, em suas composições, o entrelaçamento entre aspectos pós-coloniais e diaspóricos. Para além dos estudos pós-coloniais e afrodiaspóricos também se observa, na poética adichieana, o enfoque nos estudos feministas, teorias que serão explanadas no capítulo dois desta tese.

Antes de tudo, entretanto, mostra-se imperativo prestarmos explicações acerca da natureza da teoria pós-colonial para nossos estudos, pensada a partir de limites que precisam ser constantemente tensionados, como observa Hall (2013, p. 131-132). Nesta tese, a pós-colonialidade é entendida como teoria que se reveste na qualidade de uma "transição concebida como uma reconfiguração de um campo, em vez de um movimento de

transcendência linear entre dois estados mutuamente exclusivos" (HALL, 2013, p. 131), na qual se está no estado colonial ou pós-colonial. Nesse enquadramento, a pesquisadora brasileira Eliana Lourenço de Lima Reis (2011) sustenta que "o prefixo *pós*, de pós-colonialismo, não significa o fim do colonialismo, mas a inserção num contexto de internacionalização do mercado" (REIS, 2011, p. 12, grifo da autora).

A concatenação dessa teoria com vocábulos que remetem a transições, deslocamentos, fraturas, dentre outros, pode-nos ser útil porque, ao mesmo tempo que oferece uma definição para o conceito, abre espaço para que ele seja repensado e melhorado, de modo que suas fragilidades não sejam meramente ignoradas, como argumenta Stuart Hall em "Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite" (2013). No texto, o teórico salienta que para alguns críticos é problemática a existência de duas dimensões para o entendimento do pós-colonial, representadas por uma ruptura de duas epistemes ou um sequenciamento cronológico (HALL, 2013, p. 111). Já destacamos que, para nós, a pós-colonialidade se relaciona à ruptura com a racionalidade ocidentocêntrica (OYĚWŪMÍ, 2020); neste estudo, tal posicionamento se alinha à percepção de que a configuração colonial (FANON, 2018) ainda está em voga, esboçando "gestos coloniais que continuam a marcar a vida subjetiva e cultural [dos] povos [e] seus universos simbólicos" (ABDALA JUNIOR, 2016, p. 79). Deste modo, temos a oportunidade de perceber que a teoria pode estar propensa a vulnerabilidades, abrindo possibilidades de sujeitá-la a novas perquirições; ademais, podemos dar a ênfase necessária às consequências da colonialidade hodiernamente.

Hall também aponta que a universalização do conceito causa uma aplicação inapropriada, o que pode levar a um enfraquecimento conceitual do termo (HALL, 2013, p. 115, 116), outro ponto igualmente incômodo para a crítica. Ainda, o sentido da pós-colonialidade para sociedades distintas é outra questão levantada, já que cada contexto específico se entenderá como pós-colonial por motivos que podem ser comuns ou diferentes dos outros sistemas-mundo. Ao passo que abre lacunas para estas indagações, o estudioso busca resolvê-las ao pensar a teoria pós-colonial como categoria descritiva. Para ele,

O que o conceito *pode* nos ajudar a fazer é descrever ou caracterizar a mudança nas relações globais, que marca a transição (necessariamente irregular) da era dos Impérios para o momento da pós-independência ou da pós-colonização. Pode ser útil também (embora aqui seu valor seja mais simbólico) na identificação do que são as novas relações e disposições do poder que emergem nesta nova conjuntura (HALL, 2013, p. 117 grifo do autor).



Ademais, Hall enfatiza que, emparelhado ao processo de descrever, caracterizar e registrar mudanças específicas de cada contexto a partir da teoria pós-colonial, os efeitos gerais da colonização merecem igualmente ser "crua e decisivamente marcados teoricamente, junto com suas pluralidades e multiplicidades" (HALL, 2013, p. 129). A proposta faz muito sentido, principalmente se pensarmos que Hall busca fugir dos binarismos – característicos das teorias com a colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) e do saber (LANDER, 2000) em seu bojo. Trata-se de um percurso que planeja se atentar às peculiaridades das sociedades sobre as quais se debruçam sem olvidar o caráter transnacional das tecnologias de opressão operadas pela lógica colonialista, posicionamento que promove afastamentos do essencialismo e do universalismo característicos do metadiscurso.

Em suas elucubrações, Hall salienta que enquanto a racionalidade ocidentocêntrica é incapaz de conceber o mundo fora das relações pautadas na diferença, o pós-colonial, em contrapartida, "perturba as relações estabelecidas de dominação e resistência em outras narrativas e modos de vida" (HALL, 2013, p. 125) através de movimentos "transversais, transnacionais e culturais, inscritos desde sempre na história da 'colonização'" (HALL, 2013, p. 125). Ao interpretar a pós-colonialidade como possibilidade de deslocamento dos binarismos e generalizações, a argumentação de Hall se coaduna com nossa proposta, igualmente esboçada sobre teorias deslocadas e disruptivas, a exemplo da diáspora africana e dos feminismos decoloniais e negros que compõem nossas análises.

## 1.2 Pensando a teoria pós-colonial

Da colonização à civilização, a distância é infinita; [...] de todas  
as expedições coloniais acumuladas, de todos os estatutos  
coloniais elaborados, de todas as circulares ministeriais  
despachadas,  
não sobraria um único valor humano.  
*Discurso Sobre o Colonialismo*, Aimé Césaire (2020)

O pós-colonial irrompe como “um termo que ressoa toda a ambiguidade e complexidade das experiências culturais diversas que ele implica” (ASHCROFT, GRIFFITHS & TIFFIN, 1995, p. 1, tradução nossa).<sup>12</sup> Pesquisas múltiplas (BRANDÃO *et al.*, 2017;

---

<sup>12</sup> Do original: “The term [post-colonial] is resonant with all the ambiguity and complexity of the many different cultural experiences it implicates [...]”

COSTA, 2010; LEITE, 2016; MATTOS, 2018) publicadas no Brasil na última década apontam para o caráter heterogêneo do conceito, mas todas partem do lugar comum de que o pensamento pós-colonial se apresenta como uma resposta, uma resistência à empreitada colonial e seus desdobramentos. Dialogando com outras concepções engajadas com “vozes pós-modernas, não-autoritárias, não fixadas rigidamente e focadas nos processos”<sup>13</sup> (FLAX, 1990. p. 3, tradução nossa)<sup>14</sup>, a pós-colonialidade representa uma implosão da pretensa concretude e incontestabilidade da narrativa patriarcal supremacista branca capitalista imperialista.<sup>15</sup>

A pesquisadora brasileira Cláudia de Lima Costa (2010) endossa que a pós-colonialidade delinea-se como uma “*virada* que surge como resposta ao vácuo causado pelo capitalismo global, pela proliferação de novas tendências e instabilidades e pela complexificação das relações e assimetrias de poder” (COSTA, 2010, p. 238 grifo da autora). A pós-colonialidade caracteriza-se, desse modo, como uma teoria que busca romper paradigmas ocidentais sobre conhecimento, poder, agenciamento e alteridade através de um novo olhar epistemológico, deslocado “de modelos de raciocínio que herdamos de uma visão colonial do mundo” (PASSOS, 2016, p. 109). Para as análises que pretendemos promover, este é o aspecto mais relevante da teoria, a possibilidade de se ressignificar o olhar para o mundo e para as relações humanas, repensando passado, presente e futuro.

Antes de tudo, uma distinção entre colonialismo e colonialidade (processo sobre o qual discutimos mais amplamente) merece ser externada. Os pesquisadores colombianos Eduardo Restrepo e Axel Rojas, em *Inflexión Decolonial: Fuentes, Conceptos y Cuestionamientos* (2010), buscam trazer à luz “uma coletividade de argumentos em torno de um conjunto de problematizações da modernidade, em particular sobre o significado da dita experiência na perspectiva daqueles que têm vivido a partir de uma condição subalterna”

---

<sup>13</sup> Flax busca, em *Thinking fragments: psychoanalysis, feminism and postmodernism in the contemporary West* (1990), trazer questionamentos acerca do *status* universal e imutável do pensamento ocidental, motivada pelo desejo de problematizar “conhecimento, gênero, subjetividade, poder e suas inter-relações” (FLAX, 1990, p. 3). Apesar de não falar da pós-colonialidade como uma teoria principal, a autora a cita em diversos momentos, alocando-a no rol de vozes pós-modernas.

<sup>14</sup> Do original: “[...] postmodern voices, – nonauthoritarian, open-ended and process-oriented.”

<sup>15</sup> bell hooks (2021) adota a enumeração de todos esses adjetivos, sem vírgula, quando vai falar acerca da sociedade em que vivemos. A insistência da autora em sistematizar as origens das múltiplas opressões a que se refere em sua extensa produção é uma estratégia para que não esqueçamos a dimensão do assujeitamento a que estamos expostas. Não utilizaremos tal enumeração no decorrer de toda a tese, mas é imperativo pontuar que, ao evocarmos pelo menos um desses adjetivos, estamos na realidade falando sobre todos.

(RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 13, tradução nossa).<sup>16</sup> Restrepo e Rojas abordam as distinções entre colonialismo e colonialidade, pontuando que

O colonialismo se refere ao processo e aos aparatos de domínio político e militar que se implementam para garantir a exploração do trabalho e das riquezas das colônias em benefício do colonizador; [...] A colonialidade é um fenômeno histórico muito mais complexo que se estende até o nosso presente e se refere a um padrão de poder que opera através da naturalização de hierarquias territoriais, raciais, culturais e epistêmicas, possibilitando a reprodução de relações de dominação (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 15, tradução nossa).<sup>17</sup>

Para os nossos estudos, privilegamos a percepção de que a resistência à colonialidade surge atrelada a reflexões e estudos acerca de como o chamado “processo civilizatório” se esboçou a partir do século XVI e as mutações que se seguiram, desembocando em problemas ainda enfrentados na atualidade. O sucesso do propósito de dilatação e manutenção dos impérios europeus se deu por uma série de fatores, destacando-se para a nossa linha de pesquisa a noção perpetrada pelos colonizadores da universalidade e superioridade das epistemologias, culturas, línguas e práticas sociais e econômicas europeias. Alastrada pelas artes, por teorias pseudocientíficas e por práticas pedagógicas incisivas (sistematizadas principalmente pelas religiões cristãs) (QURESHI, 2004; MOISÉS, 2013), a crença na eminência eurocêntrica foi determinante para a sustentação do poder sobre os povos colonizados, como endossam Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2019):

A longa tradição do cientificismo e do eurocentrismo deu origem a uma ideia de universalismo abstrato, que marca decisivamente não somente a produção do conhecimento, mas também outros âmbitos da vida: economia, política, estética, subjetividade, relação com a natureza, etc. Em todas essas esferas [...] os modelos advindos da Europa e de seu filho dileto – o modelo norte-americano após a Segunda Guerra Mundial – são encarados como o ápice do desenvolvimento humano, enquanto as outras formas de organização da vida são tratadas como pré-modernas, atrasadas e equivocadas (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSFUGUEL, 2019, p. 12).

O estudioso e psiquiatra martinicano Frantz Fanon também coloca no centro de suas elucubrações, mais precisamente no *1º Congresso dos Escritores e Artistas Negros em Paris*,

<sup>16</sup> Do original: "una colectividad de argumentación alrededor de un conjunto de problematizaciones de la modernidad y particularmente sobre el significado de dicha experiencia en la perspectiva de quienes la han vivido desde una condición subalterna."

<sup>17</sup> Do original: "El colonialismo se refiere al proceso y los aparatos de dominio político y militar que se despliegan para garantizar la explotación del trabajo y las riquezas de las colonias en beneficio del colonizador; [...]. La colonialidad es un fenómeno histórico mucho más complejo que se extiende hasta nuestro presente y se refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, possibilitando la reproducción de relaciones de dominación."

em 1956, a questão da “opressão sistematizada de um povo” (FANON, 2018, p. 80), que é primordial para o entendimento da relação entre as violências colonialistas do passado e a manutenção e modernização do racismo. Para Fanon (2018), a destruição de valores culturais, de modalidades de existência e da língua, assim como dos vestuários e técnicas dos povos colonizados (FANON, 2018, p. 80), desnudam uma prática de assujeitamento que não foca apenas em características fenotípicas ou genotípicas dos indivíduos. Trata-se de um deslocamento para o racismo cultural, cujos primeiros passos foram dados pelo colonialismo (BENTO, 2022, p. 28, 29). Fanon enxerga que o caminho tomado contra as nações dominadas é o de

[...] destruir os seus sistemas de referência. A expropriação, o despojamento, a rapina, o assassinio objetivo, desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais ou, pelo menos, condicionam essa pilhagem. O panorama social é desestruturado, os valores ridicularizados, esmagados, esvaziados (FANON, 2018, p. 80).

O que muitos teóricos e teóricas (BHABHA, 1998; BOSI, 1992; FANON, 2018, 2020; HOOKS, 2021; LUGONES, 2014; OYĚWŪMÍ, 2021; SEGATO, 2017) ratificam é que a retórica eurocêntrica se articula em uma série de maneiras para alcançar o seu objetivo de assujeitar e desumanizar quem é entendido como o outro<sup>18</sup> nas relações de poder estabelecidas no seio da colonialidade. Nesse ensejo, o filósofo congolês V. Y. Mudimbe (2019) destaca que embora generalizações sobre a experiência colonial possam ser perigosas e reducionistas, três chaves principais representam o funcionamento de sua organização:

os procedimentos de aquisição, distribuição e exploração das terras nas colônias; as políticas de domesticação dos nativos; o modo de administrar organizações antigas e de implementar novos modos de produção” (MUDIMBE, 2019, p. 18).

Essas três chaves formam estratégias utilizadas extensamente pelas nações colonizadoras, edificadas na dialética da civilização *versus* a selvageria. Ainda segundo Mudimbe, trata-se de “‘um poder-saber’ de um campo epistemológico que possibilita uma cultura dominadora ou submissa” (MUDIMBE, 2019, p. 33).

Evidências históricas apontam que, para o bom funcionamento da organização colonial, uma série de violências, apagamentos e silenciamentos se entrecruzaram para o

---

<sup>18</sup> Em *A Origem dos Outros: Seis Ensaios sobre Racismo e Literatura* (2019) Toni Morrison discute as dimensões da construção do outro no campo discursivo, desdobrando-se principalmente sobre a literatura. A partir desta obra, é possível pensar parâmetros de diferenciação de raça, classe e gênero nos livros escritos, por exemplo, sobre o continente africano; a autora nos faz um convite para 1. identificar as vantagens de criar e sustentar um Outro; 2. descobrir quais podem ser as consequências sociais e políticas de repudiar essas vantagens (MORRISON, 2019, p. 41).

benefício das metrópoles. Detentoras dos recursos econômicos (apesar das fontes dessas riquezas estarem alocadas nas colônias) e fundamentadas em metanarrativas dicotômicas, as nações colonizadoras institucionalizaram, no decorrer de séculos, o que o peruano Aníbal Quijano (2005) define como a colonialidade do poder. Segundo o sociólogo, a invenção da raça, baseada na dialética da branquitude como sinônimo de superioridade e civilidade, funcionou como um mecanismo para justificar o espólio de outros povos. Junto com a invenção de raça, o enfoque na “articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial” (QUIJANO, 2005, p. 117) foi outro fator que instituiu uma dialética inédita de poder e exploração.

É válido apontar que a teoria de Quijano não é parte da pós-colonialidade, dado que, como afirma Segato (2021) sobre o posicionamento do teórico, “o padrão da colonialidade, conforme seu modelo, nunca foi desconstituído” (SEGATO, 2021, p. 46). Indiferentemente da percepção de Quijano sobre como a pós-colonialidade se insinua, se existe ou não de fato, é notório que a formulação da teoria da colonialidade do poder representa “um momento de ruptura de grande impacto no pensamento crítico nos campos da História, Filosofia e Ciências Sociais na América Latina” (SEGATO, 2021, p. 44), se estendendo também a outros contextos de exploração colonial. Trata-se, como bem observa Segato (2021), de uma perspectiva teórica que

imprime um novo rumo à leitura da história mundial e impõe, de tal forma, uma torção em nosso olhar, [...] ou seja, de uma franca mudança de paradigma que cancela a possibilidade de se retornar a um momento anterior ao de sua compreensão e assimilação. O impacto crescente da teoria da colonialidade deriva do fato de haver um antes e um depois de sua concepção e da remodelação do mundo que ela introduz, o que faz com que nutra, hoje, o pensamento de influentes intérpretes críticos da realidade contemporânea (SEGATO, 2021 p. 45).

Não obstante a inegável relevância da teoria de Quijano, posteriormente os estudos feministas latino-americanos (MENDOZA, 2017, p. 756) perceberam a necessidade da reavaliação de um ponto específico, o da construção de gênero dentro da lógica da colonialidade do poder, questão cara aos nossos estudos, uma vez que buscamos nas reflexões propostas pensar as opressões de raça e gênero em seu funcionamento interseccional nas sociedades (CRENSHAW, 1989).

A socióloga argentina María Lugones (2014, 2020) argumenta que, na teoria de Quijano, essa construção de gênero pautada em uma alteridade que se fundamenta na

inferiorização feminina através de uma série de recursos como a pseudociência, a religião, a filosofia e a teologia não é indagada pelo teórico, o que deixa lacunas para um exercício legitimador do preconceito de gênero que subordina e silencia sujeitos do sexo feminino (MENDOZA, 2017, p. 757). Quando não indaga a percepção dos papéis sociais femininos que orientam a colonialidade, a teoria da colonialidade do poder eclipsa os preconceitos sofridos principalmente por mulheres não-brancas, cujas vivências assumem um caráter ainda mais complexo quando outras opressões se somam.

Inspiradas por Lugones (2014, 2020) e outras teóricas latino-americanas, que se propõem a "fazer visível a instrumentalidade do sistema de gênero colonial/moderno [...] [na] subjugação – tanto dos homens como das mulheres de cor – em todos os âmbitos da vida" (LUGONES, 2020, p. 55), pretendemos demonstrar que a teoria pós-colonial, juntamente com a diaspórica africana e os feminismos negro e decolonial, encarnam a possibilidade de fraturamento das velhas certezas através do cruzamento de “fronteiras em termos materiais, discursivos e performativos” (BRANDÃO, 2017, p. 19), caminho tomado por teorias que busquem uma desobediência epistêmica significativa (MIGNOLO, 2008, p. 287).

Além das mudanças epistêmicas que pretende promover, a pós-colonialidade, de acordo com a pesquisadora brasileira Eliana Lourenço de Lima Reis (2011), caracteriza-se por tratar aspectos como o hibridismo, a globalização, o nascimento de epistemologias no eixo sul-sul, as relações de poder e a atual configuração do sistema-mundo, transnacional e ancorada em fluxos internacionais. Entendida como uma resistência ao passado colonial performada por indivíduos híbridos, influenciados por mais de uma cultura e impulsionados por uma ação criativa ampla e dialógica, a teoria explora, conforme demonstram Ashcroft, Griffiths e Tiffin (1995), temáticas como:

[...] migrações, escravidão, supressão, resistência, representação, diferença, raça, gênero, lugar, e respostas para os metadiscursos influenciadores da Europa imperial como a história, a filosofia, a linguística e as experiências fundamentais de fala e escrita segundo o qual todas essas questões tomam forma (ASHCROFT, GRIFFITHS & TIFFIN, 1995, p. 2, tradução nossa).<sup>19</sup>

Dentre os itens enumerados acima, um dos mais relevantes para os estudos desenvolvidos nesta tese é a criação de uma historiografia alternativa, que visa desafiar as teorias dominantes de análise histórica no Ocidente, característica da pós-colonialidade também mencionada por Mendoza (2021, p. 269). Nos moldes da poética de Adichie, tal

<sup>19</sup> Do original: [...] migration, slavery, suppression, resistance, representation, difference, race, gender, place, and responses to the influential master discourses of imperial Europe such as history, philosophy and linguistics, and the fundamental experiences of speaking and writing by which all these come into being.

recriação se articula na forma e conteúdo das obras da autora, buscando subverter padrões eurocêntricos de representação e ancorando-se em narrativas fundadas fora das tradições ocidentais de produção literária, o que abre espaços para o fomento de um discurso emancipatório e de resistência às opressões coloniais e patriarcais.

É importante ressaltar, no entanto, que mesmo percebendo em Adichie tendências a uma subversão discursiva, a qual contribui para o alargamento do campo simbólico, devemos ser cautelosos quanto às análises desenvolvidas. Conclusões que ignoram as influências do imperialismo em narrativas – sejam elas de Adichie ou qualquer outro autor ou autora – podem contribuir para a manutenção de interpretações generalistas ou essencialistas do artefato literário, o que não está em consonância com os propósitos desta tese.

Exemplo de tal interpretação prejudicial para os estudos que se pretendem democráticos e deslocados da lógica eurocentrada se encontra no ensaio “Chimamanda Ngozi Adichie: contornos feministas e de solidariedade em uma autora contemporânea” (2018), da pesquisadora brasileira Izabel de Fatima Brandão. No texto em questão, nota-se uma compreensão idealizada da produção de Adichie, percebida por Brandão como “o exemplo **perfeito** da voz da escritora africana contemporânea” (BRANDÃO, 2018, p. 333, grifo nosso). Essa afirmação, adicionada à ideia da pesquisadora de que em alguns momentos a obra de Adichie se delineia como uma “empreitada de reescrita da história nigeriana” (BRANDÃO, 2018, p. 345) denota uma apreensão até mesmo heroica do que a autora representa, repelindo-nos de uma análise mais realista do seu papel no campo simbólico. Ademais, há toda uma tradição literária no continente africano que também é robusta na Nigéria, ignorada por Brandão quando ela evoca Adichie como uma voz destoante de tantas expressões artísticas que existem há décadas. Mesmo ao mencionar que a autora faz parte da terceira geração de escritores nigerianos (BRANDÃO, 2018, p. 333), a impressão de que a escritora figura como uma representação mais relevante que a de seus antecessores, em toda a África, continua sendo problemática, apagando inclusive nomes ilustres como Chinua Achebe, Buchi Emecheta, Camara Laye e Wole Soyinka.

Não obstante o valor da obra de Adichie e suas relevantes contribuições como ativista política e mulher feminista, precisa-se pensar na dimensão do que é ser o exemplo da voz de todo um continente e a detentora de um projeto tão grande de reescrita. Há fatores como estética e recepção das obras, temáticas e poética que, abundantes e variáveis, impedem que um único agente abarque tantas responsabilidades e, de certa forma, alcance. Entendemos que

num sistema-mundo saturado de representações masculinas, ocidentais e tradicionais, produções como as de Adichie possam causar empolgação ao entrelaçar características da pós-colonialidade aos feminismos. Entretanto, é correto entendê-la como a epítome de uma voz africana, detentora de uma escrita que represente as mulheres africanas dentro e fora do continente?

A resposta é não. Uma vez que a pós-colonialidade, mais do que um conceito cujas temáticas são exploradas dentro das artes, configura uma condição humana inerente a milhões de indivíduos (BRAGA, 2019, p. 40), é complexo imaginar que estejam todas e todos falando e pensando sobre problemáticas afins. Ademais, apesar do mundo criado por Adichie em sua literatura nos abrir possibilidades discursivas ímpares, elas devem ser lidas e estudadas com prudência. Afinal, como relata Toni Morrison acerca do próprio trabalho, ser uma escritora negra "requer aprender como manobrar caminhos para liberar a língua de seu às vezes sinistro, frequentemente preguiçoso, quase sempre previsível emprego de grilhões racialmente informados e determinados" (MORRISON, 1992, 7% formato *mobi*).<sup>20</sup> Pretendemos alertar que, mesmo buscando conscientemente nos desvencilhar do discurso hegemônico, admitimos que ele está impregnado em nosso imaginário, língua e cultura. A "sentença" está contaminada e é urgente o ímpeto de repudiar as debilitantes prescrições do patriarcado (GILBERT; GUBAR, 2017, p. 207); e, acrescentamos aqui, do discurso colonial de modo geral.

Ao mesmo tempo em que estamos cientes da influência da configuração colonial na produção de Adichie, não podemos deixar de mencionar as indagações levantadas por ela em *O Perigo de uma História Única* (2019), pois essas estão permeadas de preocupações políticas que, alinhadas à pós-colonialidade, tocam em assuntos como a leitura, a escrita, a publicação de livros escritos por pessoas negras do continente africano e as relações de poder no campo simbólico. Na palestra, Adichie se apresenta como uma contadora de histórias. E é contando histórias que fala sobre como foi chegar aos Estados Unidos, aos dezenove anos, e ser recebida por uma colega de quarto cuja visão da Nigéria estava embasada em representações estereotipadas e inferiorizantes. A colega

[...] tinha uma história única da África: uma história única de catástrofe. Naquela história única não havia possibilidade de africanos serem parecidos com ela de nenhuma maneira; não havia possibilidade de qualquer sentimento mais complexo que pena; não havia possibilidade de uma

---

<sup>20</sup> Do original: [...] "requires me to learn how to maneuver ways to free up the language from its sometimes sinister, frequently lazy, almost always predictable employment of racially informed and determined chains."



**conexão entre dois seres humanos iguais.** (ADICHIE, 2019, p. 17, grifo nosso)

Mais adiante, a autora chega a mencionar a construção do imaginário ocidental acerca dos povos africanos a partir da literatura, explicitando que o início da tradição de escrita sobre o continente africano, nesses moldes, é sinônimo de homogeneidade e tragicidade. Frisamos que a problemática de tais representações, denunciada também por outros autores e autoras (IRELE, 2001; SAID, 2011; VASCONCELOS, 2015), reside no fato de que a palavra carrega poder. A pesquisadora brasileira Vania Vasconcelos (2015, p. 19) nos lembra que "os discursos constroem nossas práticas sociais, nos inscrevem e nos escrevem no mundo". Tal percepção nos leva a declarar, pois, a reivindicação da autorrepresentação, conforme evocam Collins (2019) e Kilomba (2019), como um processo necessário de autoconhecimento e empoderamento, para não mencionar a democratização do campo simbólico, oxalá recheado de novas possibilidades discursivas.

Através das anedotas contadas no decorrer da palestra, percebemos que Adichie era uma leitora ávida desde a mais tenra idade, cujas primeiras leituras foram as de escritores ocidentais, homens e brancos em sua maioria; aprendemos que ela também reproduziu personagens e temas trazidos por esses escritores canônicos, e foi apenas na adolescência que conheceu livros escritos por pessoas do continente africano, com personagens africanas e nigerianas, além de temáticas próximas à sua própria realidade. A autora fala sobre como a lógica colonial se incrustou em seu imaginário infantil, convencendo-a de que "os livros, por sua própria natureza, precisavam ser estrangeiros e ser sobre coisas com as quais eu não podia me identificar" (ADICHIE, 2019, p. 13). A exposição de Adichie à literatura ocidental, em uma idade – assinalada por ela como impressionável e vulnerável – deixou marcas profundas. No entanto, o contato com as literaturas produzidas no continente africano a permitiu se deslocar da história única e entender que histórias importam, são instrumentos de poder e ferramentas de resistência e emancipação.

A partir do momento que relaciona (na palestra ora mencionada e na ficção, de modo geral) a fascinação por histórias<sup>21</sup> a uma característica humana e não ocidental, a autora se desvincula de uma percepção universalizante de que há uma parte do mundo mais capaz do que outra de se maravilhar, criar e ouvir histórias, o que leva à problematização do processo

---

<sup>21</sup> A fascinação pela contação de histórias e a cultura oral, tão importante no continente africano, é bem evidenciada nas obras *O Menino Negro* (2013), do guineano Camara Laye, autor de grande influência para Adichie, e *Sonhos em Tempos de Guerra: Memórias de Infância* (2021), do queniano Ngũgĩ wa Thiong'o, narrativa permeada por críticas contundentes à colonização no Quênia.

de determinação acerca de como “são contadas, quem as conta, quando são contadas e quantas são contadas” (ADICHIE, 2019, p. 23). Por mais inocentes que pareçam, as narrativas imperialistas, comumente privilegiadas nos contextos escolares dentro e fora das metrópoles, estabelecem um entendimento de mundo em que existe um eu e um outro que sustenta a lógica da colonialidade.

Em um movimento decolonial pensado dentro da educação, as teóricas brasileiras Djamila Ribeiro (2019) e Cida Bento (2022) atestam que reconhecer a escola como um lugar replicador de preconceitos de raça, classe e gênero assim como promover condutas para que tal realidade seja modificada são atitudes primordiais para a construção de novos pactos civilizatórios. Destacam-se, nesse contexto de luta e entendimento da educação como emancipação, as ações do Movimento Negro Unificado (MNU), pois o Movimento se preocupou, no decorrer de décadas de atuação, em criticar “[...] os padrões coloniais de poder, de raça, de trabalho, e de conhecimento” (GOMES, 2019, p. 24). Além disso, o Movimento indaga “[...] a primazia da interpretação e da produção eurocentrada de mundo e do conhecimento científico” (GOMES, loc. cit.), o que coaduna com a nossa postura no decorrer de todo o processo de escritura da tese. O MNU nos ensina acerca dos múltiplos caminhos que podem ser tomados, como coletividade, para a ruptura com os mesmos padrões xenófobos, racistas, sexistas e LGBTQIA+fóbicos que, infelizmente, ainda continuam pautando os currículos brasileiros desde a educação básica. Os questionamentos de Nilma Lino Gomes (2019), que se desdobram sobre a educação de modo mais abrangente, são pertinentes para nossa proposta, dada a natureza das indagações da teórica:

[...] teremos sempre que nos reportar aos mesmos autores e aos mesmos clássicos para interpretar e compreender a nossa realidade? Será que, paralelamente ao que acostumamos chamar de “clássicos” e que compõem o cânone acadêmico, não tivemos outras produções de caráter mais crítico e analítico que, por diversos motivos e até pela luta por hegemonia no campo do conhecimento, foram esquecidos, invisibilizados e relegados ao ostracismo? Como seria a nossa interpretação do mundo atual e dos fatos já acontecidos se retomássemos essas obras, hoje, numa postura decolonial (GOMES, 2019, p. 232)?

Objetivando distinguir produções de conhecimento que privilegiam a resistência e a emancipação, trazemos as reflexões de bell hooks em *Ensinando Comunidade: Uma Pedagogia da Esperança* (2021). A pensadora é assertiva ao assinalar que para confrontar preconceitos raciais e o pensamento supremacista branco, de modo geral, precisamos nos munir de “[...] um olhar crítico sobre o que aprendemos na infância acerca da natureza da

raça. Essas impressões iniciais parecem marcar fundo os comportamentos relacionados à raça" (HOOKS, 2021, 21%, formato *mobi*). Essa percepção também perpassa as colocações de Adichie em *O Perigo de uma História Única*, chamando a atenção para o fato de que a luta anti-imperialista deve começar nos primeiros anos de educação formal, levando-nos a criticar o que consumimos e refletirmos sobre como somos influenciadas pela história única. Para Adichie, investigações sobre o poder da palavra e da educação são práticas moralmente urgentes, ponto de vista explorado com mais clareza no manifesto *Para Educar Crianças Feministas* (2017), pontuado por sugestões como: ensine a sua filha o gosto pelos livros e ensine-a a questionar a linguagem (ADICHIE, 2017, p. 34, 35).

Adichie endossa seu posicionamento político dentro e fora das margens da literatura ainda em *O Perigo de uma História Única*, quando discorre sobre o poder das metanarrativas ocidentais e o movimento contrário que existe no continente africano de escrita e veiculação de histórias próprias, assim como a criação de projetos de leitura e escrita (um exemplo é a organização *Farafina Trust*<sup>22</sup>, idealizada por ela e seu editor nigeriano, Muhtar Bakare). A atitude denota um deslocamento de sujeitos e narrativas necessário ao processo de criação de um imaginário novo, capaz de provocar mudanças mais amplas no campo simbólico.

É válido assinalar que, apesar das críticas às teorias que buscam se deslocar do olhar colonialista, a exemplo da própria pós-colonialidade, é irrefutável que muitas delas oferecem ferramentas para refletirmos sobre a configuração colonial e suas consequências nefastas, permitindo a inserção de novos discursos no campo ficcional, delineados a partir de vivências e memórias coletivas que não precisam necessariamente ter a condição colonial como protagonista. A maneira como esses temas se enunciam através do olhar pós-colonial e também como a própria crítica, dentro e fora do eixo sul-sul, examinará essas manifestações são aspectos significativos para as reflexões presentemente desenvolvidas nesta tese. Isso porque, como analisa Reis (2011), é preciso considerar uma perspectiva não essencialista de identidade individual e cultural das literaturas produzidas por escritores e escritoras africanos da pós-colonialidade. É dessa forma que pretendemos abordar a obra de Chimamanda Ngozi Adichie.

---

<sup>22</sup> Para mais informações sobre o fundo, acessar: <<<http://farafinatrust.org/>>> Acesso em: 06 jul. 2022.

### 1.3 Diáspora Africana

"Somente ao voltarmos para casa, de forma literal ou metafórica, é que conseguiremos dar sentidos às percepções desordenadas que acumulamos em nossa jornada."  
Itamar Vieira Junior (2021)

O conceito de diáspora, de acordo com Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin (1995), é originado na dispersão judaica e passa por uma modificação significativa quando a modernidade europeia, em sua sanha de exploração colonial, desloca milhões de indivíduos forçosamente de um lugar a outro do globo (ASHCROFT, GRIFFITHS, TIFFIN, 1995, p. 426). A relevância desta mudança conceitual também é exposta por outros teóricos e teóricas (BRAGA, GONÇALVES (2014); COHEN, 2008; DOMINGUES, 2021; HALL, 2013), uma vez que, no decorrer dos anos, a ideia de diáspora como uma realidade ligada ao trauma, ao desenraizamento forçado e à punição deixa de ser exclusiva. Ela move-se para abarcar comunidades que se dispersam por uma série de motivações e que experimentam a vivência diaspórica a partir de diferentes prismas, sejam eles positivos ou negativos, e por vezes “escorregando” pelos dois pólos. Nas palavras de Avtar Brah (1995), tratamos aqui de uma noção de diáspora “[...] centralizada nas configurações de poder que diferenciam as diásporas internamente, ao passo que as situam em relação às outras” (BRAH, 1995, p. 444, grifo da autora, tradução nossa<sup>23</sup>).

No afã de explicar as transformações da noção de diáspora no decorrer do tempo, Kevin Kenny (2013), no capítulo *What is diaspora?*<sup>24</sup>, faz dois movimentos interessantes. Em primeiro lugar, assinala: "problemas surgem quando a diáspora é definida com muita rigidez, mas também quando seu significado é deixado em aberto" (KENNY, 2013, p. 1, tradução nossa<sup>25</sup>). Em segundo, explica que “a diáspora é melhor abordada não como uma entidade social que pode ser medida, mas como uma ideia que nos ajuda a explicar o mundo que a migração cria" (KENNY, 2013, p. 1, tradução nossa<sup>26</sup>). Esta percepção de Kenny (2013) é primordial para que ele possa delinear a diáspora como uma categoria de análise e uma categoria de prática. O teórico sinaliza as duas possibilidades:

---

<sup>23</sup> Do original: “[...] centers on *the configurations of power which differentiate diasporas internally as well as situate them in relation to one another.*”

<sup>24</sup> Do original: “O que é diáspora?”

<sup>25</sup> Do original: “Problems arise when diaspora is too rigidly defined, but also when its meaning is left open-ended.”

<sup>26</sup> Do original: “Diaspora is best approached not as a social entity that can be measured but as an idea that helps explain the world migration creates.”

[...] As pessoas que escrevem sobre migrações usam a diáspora como uma de suas categorias centrais. Mas migrantes reais e seus descendentes – aqueles que se movimentam de determinada maneira e formam tipos particulares de conexões – também se usam da ideia da diáspora para significar suas experiências, construir comunidades, se expressar culturalmente e se mobilizar politicamente. Qualquer conceito acadêmico de diáspora precisa ser congruente com as experiências diárias dessas pessoas (KENNY, 2013, p. 14, tradução nossa<sup>27</sup>).

De modo geral, os pontos de vista de Kenny coadunam com as colocações de Robin Cohen (2008), o qual ratifica: “Todos os estudiosos da diáspora reconhecem que a tradição judaica está no cerne de qualquer definição do conceito. Contudo, se é necessário levar esta tradição totalmente em consideração, também o é transcendê-la” (COHEN, 2008, p. 34, tradução nossa<sup>28</sup>).

Com o intuito de promover uma organização mais clara em relação aos estudos diaspóricos, Cohen (2008) separa as teorizações acerca do termo em quatro fases. A primeira, denominada de clássica, proeminente nos anos 1960 e 1970, é aquela de início utilizada no singular e em maiúscula, “Diáspora”, associada à comunidade judaica; é estendida posteriormente, passando a elencar “[...] as dispersões dos africanos, armênios e irlandeses; [...] retrospectivamente e sem um consenso geral, os palestinos são inseridos no grupo” (COHEN, 2008, p. 1, tradução nossa<sup>29</sup>). Nesta fase, a Diáspora é entendida como motivada por um [...] evento cataclísmico que traumatizou o grupo como um todo, deste modo criando a experiência histórica central da vitimização nas mãos de um opressor cruel (COHEN, 2008, p. 1, tradução nossa<sup>30</sup>).

Na segunda fase dos estudos, corrente de 1980 em diante, Cohen (2008) nota, baseando-se nas perquirições de Safran (1991), que a diáspora se torna uma designação metafórica, envolvendo categorias distintas de indivíduos, como expatriados, imigrantes e refugiados, autodenominados sujeito diaspóricos ou nomeados por outrem.

---

<sup>27</sup> Do original: “[...] People who write about migration use diaspora as one of their central categories. But actual migrants and their offspring - those who move in certain ways and form particular kinds of connections - also use the idea of diaspora to make sense of their experience, to build communities, to express themselves culturally, and to mobilize politically. Any scholarly conception of diaspora needs to be congruent with the everyday experiences of these people.”

<sup>28</sup> Do original: “All scholars of diaspora recognize that the [...] Jewish tradition is at the heart of any definition of the concept. Yet, if it is necessary to take full account of this tradition it is also necessary to transcend it”.

<sup>29</sup> Do original: “the dispersion of Africans, Armenians and the Irish. [...] Retrospectively and without complete consensus, the Palestinians were later added to this group.”

<sup>30</sup> Do original: “[...] a cataclysmic event that had traumatized the group as a whole, thereby creating the central historical experience of victimhood at the hands of a cruel oppressor.”

Já a terceira fase, delineada a partir da metade de 1990, engaja-se na crítica à segunda; ao passo que reconhecem a proliferação de grupos entendidos como diaspóricos, esses teóricos e teóricas, fortemente influenciadas(os) por leituras pós-modernistas, concebem as identidades como desterritorializadas, flexíveis e situacionais, o que provocou uma reordenação nos conceitos de diáspora.

Na virada do século XXI, chega-se à quarta fase, que continua até a atualidade. Acomodando algumas das reivindicações da terceira, esta “[...] fase de consolidação é marcada por uma reafirmação modificada da ideia diaspórica, incluindo elementos centrais, características comuns e tipos ideais” (COHEN, 2008, p. 2, tradução nossa<sup>31</sup>). Não pretendemos versar sobre esses elementos, características e tipos; porém, para nossa proposta, é relevante mencionar que, na fase de consolidação, Cohen (2008) remete-se ao conceito de diáspora pós-colonial, criado pelo pesquisador David Chariandy (2006), perspectiva que conversa de perto com as propostas delineadas em toda a tese.

Consultando o ensaio de Chariandy (2006), *Postcolonial diasporas*, notamos que o autor ocupa-se, logo de início, em demonstrar que

Nós ainda estamos lutando para desenvolver um termo adequado para os profundos deslocamentos socioculturais resultantes do colonialismo moderno e da construção nacional, deslocamentos resumidos em histórias de trabalhos forçados, escravidão transatlântica e a expulsão dos povos indígenas de suas terras ancestrais. Claro que, ao tratarmos desses deslocamentos, não pretendemos construir uma mitologia em volta da vitimização mas, ao invés disso, melhor apreciar como, historicamente, pessoas desfavorecidas desenvolveram táticas inventivas para transformar até a mais sinistra das experiências de deslocamento em formas vibrantes e revolucionárias de vida política e cultural (CHARIANDY, 2006, tradução nossa<sup>32</sup>).

Mais à frente, Chariandy assinala que, para que a proposta das diásporas pós-coloniais possa operar como uma metodologia crítica de trabalho, elas não podem ser lidas como “[...] um fenômeno sociocultural autoevidente” (CHARIANDY<sup>33</sup>, 2006, n.p. tradução nossa<sup>34</sup>), o que poderia implicar em uma redução de seu alcance ou o apagamento das múltiplas nuances

<sup>31</sup> Do original: “[...] phase of consolidation is marked by a modified reaffirmation of the diasporic idea, including its core elements, common features and ideal type.”

<sup>32</sup> Do original: “We are still struggling to develop adequate terms for the profound socio-cultural dislocations resulting from modern colonialism and nation-building, dislocations epitomized in the histories of indenture, transatlantic slavery, and the expulsion of indigenous peoples from ancestral lands. Of course, in addressing these dislocations, we aspire not to mythologize victimization but, rather, to better appreciate how historically disenfranchised peoples have developed inventive tactics for transforming even the most sinister experiences of dislocation into vibrant and revolutionary forms of political and cultural life.”

<sup>33</sup> O texto não contém paginação.

<sup>34</sup> Do original: “[... ] self-evident socio-cultural phenomena”.

identitárias que compõem as(os) sujeitas(os) diaspóricas(os). O objetivo é, na verdade, desvincular as diásporas pós-coloniais da ideia de mera resposta ao Ocidente, reconhecendo-se, nesse processo, “[...] a confluência de modelos de recuperação, realidades políticas e ‘futuros imaginados’ como uma complexa e desenvolvida política cultural” (CHARIANDY, 2006, tradução nossa<sup>35</sup>).

Em seu percurso teórico, Chariandy também reconhece a forte influência do clássico *O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência* (2012), de Paul Gilroy, originalmente publicado em 1993. Entendendo a diáspora pós-colonial como um espaço para construções de resistência e transformações culturais, Chariandy se conecta à Gilroy, que se engaja, no livro em questão, i. na “[...] luta por tornar os negros percebidos como agentes, como pessoas com capacidades cognitivas e mesmo com uma história intelectual” (GILROY, 2012, p. 40); ii. na proposição de “[...] conceitos intermediários, situados entre o local e o global” (GILROY, 2012, p. 41), o que carrega, em seu bojo, críticas aos nacionalismos, lidos falsamente como homogêneos; iii. na contestação da falácia da pureza cultural, assim como da crença de que os negros foram mudados pelo encontro com a branquitude, mas não modificaram os lugares, pessoas e culturas nas quais transitaram com sua arte, resiliência, visão de mundo e tenacidade.

Gilroy também sublinha que, ao escrever *O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência* (2012), buscou privilegiar

[...] as formas culturais estereofônicas, bilíngues ou bifocais originadas pelos – mas não mais propriedade exclusiva dos – negros dispersos nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória, a que tenho chamado heurísticamente de mundo atlântico negro (GILROY, 2012, p. 35).

Percebemos, portanto, que a dupla consciência a qual Gilroy alude, de fato, funciona em dois sentidos no próprio *O Atlântico Negro*. Há uma intencionalidade duplicada em denunciar a pretensão de superioridade eurocêntrica, comprometida, também, na promulgação das conquistas e resistências de pessoas negras de lugares do mundo distintos, vivendo dentro de suas peculiaridades identitárias. Quando, por exemplo, objetiva “[...] repensar o conceito de tradição, de forma que ele não possa mais funcionar como polo oposto da modernidade” (GILROY, 2012, p. 352), Gilroy ocupa o lugar intermediário ao qual se refere. A proposta do autor é que, ao invés de nos nutrimos da lógica polarizada e tão drasticamente separada que caracteriza o pensamento ocidentocêntrico, devemos buscar os “[...] fluxos, trocas e

---

<sup>35</sup> Do original: “[...] the confluence of recovered models, political realities, and ‘imagined futures’, as an agile and complex cultural politics.”

elementos intermediários que podem colocar em questão o próprio desejo de ser centrado” (GILROY, 2012, p. 357).

O enfoque na hibridez e na dispersão, em Gilroy (2012), também é capaz de oferecer espaços de enraizamento, em que caibam as similaridades dos povos negros diaspóricos, tomando-se, é claro, o devido cuidado com as homogeneizações exercidas pela razão colonial. O enraizamento, nesse sentido, alinha-se à busca de referenciais artísticos e teóricos fora da colonialidade, encontrando possibilidades na “[...]memória, [na] narratividade e [nos] princípios reguladores das contraculturas políticas negras que crescem dentro da modernidade” (GILROY, 2012, p. 359).

Outro objetivo que Gilroy (2012) vislumbra nesta obra específica é a relação cúmplice entre o terror experimentado pelos negros e a racionalidade ocidentocêntrica. Frantz Fanon (2021) nos lembra que “na perspectiva colonialista deve haver sempre, na terra ocupada, um mínimo de terror” (FANON, 2021, p. 103). Dado que, na premissa colonial, o mundo os pertence e os sujeitos diaspóricos são lidos como intrusos, o pensamento se estende também à situação das sujeitas e sujeitos fora de sua terra natal, ou mesmo de seus filhos que, nascidos já na nova nação, enfrentam a crueldade da fantasia da branquitude acerca de sua origem e “exotismo”, conforme dispõe Kilomba (2019).

A rememoração de inúmeras situações indizíveis de sofrimento, dor, humilhações e perseguições, dentre outras atrocidades cometidas, portanto, pode ser um dos caminhos retomados pelas(os) sujeitas(os) diaspóricas(as), para quem o poder da palavra simbólica é uma ferramenta para reescrever o passado e abrir novas possibilidades para o futuro. Para além do exercício do não esquecimento de tão atrozes violências, destaca-se a incomparável riqueza cultural e artísticas dessas, fomentadas por essas comunidades, fenômeno pontuado por Kevin Kenny (2013):

Com as pessoas negras se engajando em lutas interconectadas contra o racismo e o colonialismo em diversas frentes – na África, no Caribe e nos Estados Unidos – a diáspora emergiu como um poderoso tema unificador. O conceito forneceu a ativistas, estudiosas(os), escritoras(es) e artistas uma narrativa envolvente: cativo na África, transporte através da Passagem do Meio, escravidão hereditária nas Américas e a possibilidade de eventual redenção. Ele também ofereceu um quadro para o exame de como as(os) escravizadas(os) se lembram da África; como eles e seus descendentes eventualmente forjaram conexões com outras pessoas de descendência africana, ambos local e globalmente; como eles podem retornar, literal ou



figurativamente, para a pátria de seus ancestrais (KENNY, 2013, p. 56, tradução nossa<sup>36</sup>).

As contribuições desses teóricos nos auxiliam a demonstrar que, no tocante à diáspora africana, o papel da arte, da criatividade e da luta por emancipação, potente no campo discursivo, são aspectos que devem ser sublinhados. Isto porque, tal qual discorrem Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2019),

[...] os africanos escravizados e seus descendentes, participantes dessa diáspora forçada, contribuíram com a criação e a invenção de uma nova cultura, elaborando novas formas de espiritualidade, conhecimento, subjetividade, sociabilidade. As novas culturas criadas são também projetos políticos, que trazem em seu bojo não somente a dimensão da resistência, mas também a dimensão da esperança (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL; MALDONADO-TORRES, 2019, p. 17).

O surgimento de culturas híbridas, produzidas no limiar dos discursos e nas práticas das sujeitas(os) diaspóricas(os), mostram-se com veemência no projeto de descolonização cultural da poética adichieana. É pertinente destacarmos, no entanto, que o passado de dor e sofrimento incutido pelo colonialismo figura apenas como uma das possibilidades poéticas e criativas que sujeitas(os) negras(os) e diaspóricas(os) podem divisar. Seria condescendente de nossa parte atrelar toda uma pluralidade artístico-cultural a uma experiência conectada somente ao encontro com o Ocidente e seu rastro destrutivo.

No caso de Adichie, o lugar intermediário, ocupado por uma voz criativa, híbrida e deslocada, desemboca numa escrita íntima, política, emancipatória e de resistência. Estes aspectos são discutidos em *A Literatura Movente de Chimamanda Adichie: Pós-colonialidade, Descolonização Cultural e Diáspora* (2019), de Cláudio Roberto Vieira Braga, um dos principais aportes de nosso discernimento sobre como e por que a obra de Adichie faz parte da diáspora. Devido à pertinência das elucubrações do teórico, entendemos ser plausível trazer um breve resumo da questão diaspórica em seu livro, para o enriquecimento de nossas argumentações, a qual mesclamos com apontamentos que surgiram no processo de leitura.

---

<sup>36</sup> Do original: “With black people engaging in interconnected struggles against racism and colonialism on several fronts - in Africa, the Caribbean, and the United States - diaspora emerged as a powerful unifying theme. The concept provided activists, scholars, writers and artists with a compelling narrative: captivity in Africa, transportation via the Middle Passage, hereditary slavery in the Americas, and the possibility of eventual redemption. It also offered a framework in which to examine how the slaves remembered Africa; how they and their descendants eventually forged connections with other people of African descent, both locally and globally; and how they might return, literally or figuratively, to their ancestors’ homeland.”

Com o intuito de elaborar um conceito mais concreto para a literatura diaspórica, Braga procurou começar, em seu livro, por traçar um panorama das mobilidades humanas, tratando desde os trânsitos bíblicos até os deslocamentos da atualidade, centralizando, nesse percalço, o entendimento da diáspora em um contexto globalizado. Baseando-se nos pesquisadores Arjun Appadurai (1999), Zygmunt Bauman (2000), George Ritzer e Paul Dean (2014) e Robin Cohen (1997), o pesquisador dispõe que, na contemporaneidade em sua configuração pós-colonial, não podemos ignorar o papel da globalização para as dinâmicas das “novas diásporas africanas” (BRAGA, 2019, p. 88). Braga também retoma as contribuições de Appadurai, segundo o qual um dos grandes impactos da globalização está nos fluxos globais, que “se cruzam de forma complexa, resultando em combinações variadas e inesperadas” (BRAGA, 2019, p. 89).

Tratando mais especificamente sobre as relações entre diáspora e globalização, Braga busca aportes em Ritzer e Dean, que assinalam, por sua vez, que “o uso do termo diáspora [...] expande-se junto com o processo de globalização, não somente porque mais diásporas passam a ocorrer, mas também porque mais povos e grupos se identificam como diaspóricos” (BRAGA, 2019, p. 91). O pesquisador se debruça igualmente sobre *Diasporas and the Nation-state: from victim to challengers* (1999), de Robin Cohen, para apresentar uma lista de características que dizem respeito à diáspora. Dos nove tópicos, Braga escolhe dois para desenvolver suas análises em relação à *Americanah* (2014). Eles são:

7. Uma relação problemática com a sociedade anfitriã, sugerindo no mínimo falta de aceitação ou a possibilidade de que outra calamidade possa advir ao grupo;
9. A possibilidade de uma vida peculiar, até mesmo enriquecedora e criativa, nos países anfitriões com uma tolerância para o pluralismo (COHEN, 1999 *apud* BRAGA, 2019, p. 85).

Os pontos acima estão relacionados a dois aspectos relevantes em *Americanah* (2014). Primeiro, a situação da sujeita diaspórica que não se sente aceita em sua forma de falar, em sua cultura e em sua visão de mundo; segundo, a possibilidade de melhoria de vida que a estadia prolongada num novo país pode representar. O romance de Adichie aponta para essas duas situações ao nos brindar com as trajetórias de Ifemelu, nos EUA, e Obinze, na Inglaterra (além de outros personagens menos presentes na narrativa). Nesse sentido, é importante ressaltar que a pluralidade de trajetórias faz do texto de Adichie ainda mais diaspórico. A multiplicidade, as possibilidades e as diferentes estratégias de adaptação das(os) sujeitas(os)

diaspóricas(os) impedem uma visão generalista da experiência da mobilidade. Trata-se de um rizoma de vivências e formas de ver e ser no mundo.

Em *Americanah*, percebemos o preço alto da mobilidade em casos como a loteria de vistos na Nigéria e o sacrifício feito por muitos imigrantes para se sustentarem na terra hospedeira. Esta característica do romance é discutida pela escritora italiana Igiaba Scego, no ensaio “Viajantes” (2019). Filha de imigrantes somalianos, Scego se utiliza da obra de Adichie para destacar o quão complexo é viajar para as pessoas que são oriundas do sul das fronteiras. Scego assinala que “viajar é um direito exclusivo do norte, deste Ocidente cada vez mais isolado e surdo. Se você nasceu do lado errado do planeta, nada será concedido” (SCEGO, 2019, p. 124). Para ilustrar os traumas advindos dos tensionamentos nas expectativas das(os) imigrantes, ela se refere à tentativa de Obinze, namorado da protagonista, de ir para os Estados Unidos, um sonho que ele nutre desde menino. Quando recebe uma negativa da embaixada,

[...] o mundo parece desabar sobre ele. Como assim um “não” para Obinze, que tem as notas mais altas, dinheiro no banco, que deseja estudar e conhecer aquele país ao qual ama desde sempre? Um não logo para ele, que sabe tudo daquele país graças às revistas, aos romances, aos seriados (SCEGO, 2019, p. 129)?

Por trás da recusa da embaixada, há um sonho de vida que morre prematuramente. Em *Americanah*, o fascínio pelo estrangeiro, tão intenso para alguns jovens nigerianos, é contraposto pela dura realidade dos subempregos, da falta de oportunidades, da humilhação daqueles que, por virem do sul global, tornam-se imediatamente um outro hostil, selvagem e indesejado. Conforme dispõe Scego (2019),

Viajar não é fácil se você não nasceu no país certo. No nosso planeta tecnológico e incivil, está em vigor um verdadeiro apartheid de viagem. Se não tiver o passaporte certo, a vida acaba na fronteira. Você é um incômodo, um perigo, uma praga, alguém cujo caminho deve ser barrado (SCEGO, 2019, p. 130).

No romance em questão, há a representação de múltiplas situações diaspóricas, mas Obinze sem dúvida simboliza o sujeito cujo trauma no processo de deslocamento deixa marcas profundas e duradouras. Ao dar voz à perspectiva do estrangeiro, Adichie joga luz às dores e inquietações de indivíduos que, como Obinze, vão do extremo do desejo arrebatador por uma experiência positiva no estrangeiro ao enfrentamento à xenofobia e ao racismo.

Além da temática do trauma e da quebra de expectativas no processo migratório, *Americanah* aborda a problemática da comunicação que, facilitada pela tecnologia, pode

encontrar barreiras de cunho emocional. Há, por exemplo, o afastamento que acontece entre Ifemelu e Obinze:

Então veio a voz de Obinze, suas palavras flutuando no ar e para dentro da cabeça de Ifemelu. “Eu te amo, Ifem”, disse ele no fim, naquela voz que subitamente pareceu distante, parte de outra época e outro lugar. [...] Estava inerte, distante, flutuando num mundo onde a escuridão surgia cedo demais e todos andavam vergados pelo peso dos casacos e achatados pela ausência de luz. [...] Obinze ligou muitas vezes, mas ela não atendeu. Apagou as mensagens dele sem ouvir e os e-mails dele sem ler, e sentiu-se afundando, afundando rápido, sem conseguir nadar até a superfície (ADICHIE, 2014, p. 170).

Esta e outras situações expostas na narrativa chamam a atenção para nuances muito peculiares às pessoas em trânsito. Preservar o contato com a terra natal pode significar ter que mentir acerca de um "sucesso" que ainda não foi alcançado; mais do que isso, pode contemplar ter de lidar com os diferentes juízos de valor daqueles que ficam e os que vão. Por vezes, para a família, o "sucesso" está relacionado ao poder aquisitivo; entretanto, em algumas ocasiões a solidão e a tristeza fazem de imigrantes financeiramente estáveis indivíduos confusos e distantes. Essa pessoa está morando no lugar longamente idealizado, mas e agora? Alçou-se a uma posição social privilegiada, mas isso implica uma vida plena e sem preocupações? As questões ontológicas que podem surgir nos processos de mobilidade geográfica e cultural do indivíduo que está em um entre-lugar podem fazer a vida muito mais complicada do que a busca por sobrevivência e dignidade em solo materno.

Essas temáticas que citamos e a forma em que são narradas, na perspectiva de Braga (2019), são os elementos que ligam o fazer literário e a diáspora em *Americanah*. No que concerne a relação entre literatura e diáspora, o pesquisador assevera que, dentre as definições estudadas por ele, o parecer da socióloga Sandra Ponzanesi é o mais assertivo:

O principal *insight*, porém, talvez tenha vindo de Ponzanesi (2008), que foi mais específica ao caracterizar a narrativa diaspórica como aquela que focaliza a dispersão e a realocação por meio de personagens; que situa a narrativa em tempos e espaços diaspóricos, que apresenta uma linguagem figurada diaspórica, e que apresenta um estilo “fragmentado, estratificado e nômade” (BRAGA, 2019, p. 96).

A partir das contribuições de Ponzanesi, o pesquisador conclui que “o espaço literário diaspórico é aquele que tende a representar articulações de noções pertinentes à diáspora em uma combinação que transita entre o literário e o extraliterário” (BRAGA, 2019, p. 96). Este elemento também figura na arte de Adichie, e é apontado em entrevistas diversas da autora. Dentro e fora da ficção, a escritora enfoca a natureza deslocada de atravessamentos e

divergências que fazem parte de si mesma e de suas construções literárias; ela também se debruça sobre as inspirações pessoais que acabam por compor, por exemplo, a protagonista de *Americanah*, Ifemelu.

Para exemplificar tais aproximações, trazemos um fragmento de *Americanah* sobre as experiências universitárias de Ifemelu, cujas diferenças culturais em relação às suas colegas de apartamento evidenciam que, apesar de falarem a mesma língua, muitos conflitos podem surgir nessa convivência:

[...] Quando Elena perguntou por que Ifemelu não havia feito carinho ou coçado a cabeça do animal durante sua primeira semana no apartamento, ela respondeu: “Não gosto de cachorro”. “Isto é tipo uma coisa cultural?” “Como assim?” “Tipo, eu sei que na China eles comem carne de gato e de cachorro.” “Meu namorado adora cachorro, eu só não gosto.” “Ah”, disse Elena, olhando para Ifemelu com o cenho franzido, do mesmo jeito que Jackie e Alisson haviam olhado mais cedo, quando ela disse que nunca tinha jogado boliche, como se estivessem se perguntando como poderia ser uma pessoa normal sem nunca ter jogado boliche. Ifemelu estava na periferia da sua própria vida, compartilhando uma geladeira e um banheiro, uma intimidade rasa, com pessoas que não conhecia nem um pouco (ADICHIE, 2014, p. 139).

Já em *O Perigo de uma História Única* (2019), Adichie relata:

Eu tinha dezenove anos. Minha colega de quarto americana ficou chocada comigo. Ela perguntou onde eu tinha aprendido inglês tão bem e ficou confusa quando respondi que a língua oficial na Nigéria era o inglês. Também perguntou se podia ouvir o que chamou de minha “música tribal”, e ficou muito decepcionada quando mostrei minha fita da Mariah Carey. Ela também presumiu que eu não sabia como usar um fogão (ADICHIE, 2019, p. 16).

Em nossa percepção, esse e outros exemplos ilustram que tanto em *Americanah* quanto em *O Perigo de uma História Única* há um enfoque na dispersão e realocação de sujeitas diaspóricas, delineando consonâncias entre Adichie e Ifemelu, mulheres que, no campo ficcional e no mundo real, representam uma maneira de ser no entre-espço forjado por aquelas que se encontram na dispersão e nos tensionamentos. Essa imagem, construída nos atravessamentos entre personagem e autora, leva ambas a ponderações que são perfeitamente resumidas por Edward Said no aclamado *Cultura e Imperialismo* (2011):

Mas não é exagero dizer que a libertação como missão intelectual, nascida na resistência e oposição ao confinamento e devastação do imperialismo, agora passou da dinâmica estabelecida, assentada e domesticada da cultura para suas energias desabrigadas, descentradas e exiladas, que têm sua encarnação atual no migrante, e cuja consciência é a do intelectual e artista no exílio, a figura política entre domínios, entre formas, entre lares e línguas (SAID, 2011, p. 505).

Nesta passagem, Said (2011) faz uma clara associação entre a criatividade e o deslocamento. Dado que este aspecto permeia as trajetórias de Ifemelu e Adichie, podemos vislumbrar tal afinidade entre elas.

#### 1.4 A literatura fora dos eixos da colonialidade

[...] Esse passado, porém, está bem perto: data de ontem. Mas o mundo se mexe, o mundo muda, e o meu talvez mais depressa que qualquer outro, e assim parece que deixamos de ser o que éramos, que na verdade não somos mais o que éramos e que já não éramos exatamente nós mesmos.  
*O Menino Negro*, Camara Laye (2013)

No ensaio *Introduction: Postcolonial Literature in a Changing Historical Frame* (2012), o crítico literário ganês Ato Quayson aponta que “é convencionalmente admitido que a literatura pós-colonial seja mais um reflexo das condições sob o padrão do imperialismo e do colonialismo que as condições que tomam forma depois do fim histórico dos impérios”<sup>37</sup> (QUAYSON, 2012, p. 6, tradução nossa). A definição do teórico, ancorada no entendimento da colonialidade como um processo e não uma ruptura, é fundamental para a categorização das literaturas e da crítica literária pós-colonial em nosso percurso elucidativo, pois assinala a pós-colonialidade como um conceito, e não um período histórico específico (PASSOS, 2016, p. 108).

Contraopondo a perniciosa herança imperialista, as literaturas pós-coloniais se organizam, dentre outros objetivos, em vista a combater as tentativas de homogeneização de sua forma e conteúdo exercidas pela metanarrativa, cuja tendência é interpretar produções que abarcam momentos históricos, gêneros e nacionalidades distintos sob o signo da generalização e da inferiorização. Como ressalta o crítico e ensaísta angolano Luís Kandjimbo, nestes contextos, “produzem-se contra-cânones literários ou cânones literários alternativos que carregam um potencial teórico próprio, possuindo legitimidade para descanonizar os padrões literários coloniais” (KANDJIMBO, 2016, p. 13).

Apesar do impulso por trás das literaturas pós-coloniais, caracterizadas por um contra-discurso organizado estrategicamente a partir de diferentes culturas (TIFFIN, 1987, p. 20), há, ainda na atualidade, o enfrentamento a uma miríade de problemáticas enraizadas de

---

<sup>37</sup> Do original: "It is conventionally assumed that postcolonial literature is as much a reflection on conditions under imperialism and colonialism proper as about conditions coming after the historical end of empires".

modo profundo na configuração colonial. Dos diversos impasses a que estas expressões literárias resistem, podemos citar i. as dificuldades dos sujeitos dissidentes em adentrar o campo simbólico (VASCONCELOS, 2015); ii. o silenciamento dos povos africanos e negros como produtores de conhecimento (COLLINS, 2019); iii. o uso de ferramentas vinculadas à racionalidade ocidentocêntrica para a interpretação e estudo das obras, incapazes de apreciá-las (MUDIMBE, 2019); iv. a violência simbólica que impede pessoas africanas e negras de se entenderem como sujeitos, e não objetos do discurso (HOOKS, 2017); v. a perpetuação do pacto narcisístico da branquitude (BENTO, 2022); vi. a língua dos opressores utilizada nas obras, contaminada pela percepção ocidentocêntrica de mundo (MORRISON, 1992). Essas são algumas dentre inúmeras estratégias utilizadas pela colonialidade capazes de obliterar os espaços que vozes pós-coloniais pretendem ocupar na contemporaneidade. É válido pontuar que tais obstáculos ocorrem em diversos níveis e impactarão as(os) sujeitas(os) de formas distintas; é igualmente relevante discernir que por mais que saibamos sobre a existência de padrões de assujeitamento na prática colonialista, fatores geopolíticos, socioculturais e identitários precisam ser observados com minúcia, intuindo-se uma análise pertinente do *corpus* literário privilegiado por nós nesse contexto específico.

O processo de assujeitamento no campo discursivo, como aponta Mudimbe (2019), se desenvolve como uma pedagogia colonizadora cuja lógica opera de modo a conceber africanos como o outro inferiorizado e incivilizado, “‘selvagens’ em termos da corrente evolutiva do ser da cultura, que estabelece uma correspondência entre avanço do processo civilizador e da criatividade artística, assim como das realizações intelectuais” (MUDIMBE, 2019, p. 32). Não é de se estranhar que tal concepção da cultura africana acarretaria um atraso na validação da existência de seu fazer literário, seguido de uma sistematização tardia ou por vezes até mesmo inaplicável da disciplina. É nessa lógica que o imperialismo organiza “uma estrutura colonizadora responsável por produzir sociedades, culturas e seres humanos marginais” (MUDIMBE, 2019, p. 21). Imperativo sublinhar, a tática de produção da marginalidade abrange também nações e povos fora do continente africano não pertencentes ao poderio eurocêntrico.

O que buscamos ratificar é que a crítica não deslocada dos velhos modos de perceber o mundo, as culturas, as línguas, discursos e identidades acaba por conservar-se em um ciclo de mera reprodução de discursos universalizantes e fetichizados<sup>38</sup>, que nada contribuem para o

---

<sup>38</sup> Neste contexto, o adjetivo se refere à dialética entre dominação e servidão traçada por Karl Marx, presente no cerne do fenômeno da fetichização (BASTOS, 2011, p. 161).

empoderamento de sujeitos ora subalternizados pela racionalidade ocidentocêntrica; ao contrário, a crítica que se utiliza das mesmas ferramentas para compreender as literaturas pós-coloniais e também diaspóricas continua reforçando políticas de exclusão e supressão de direitos humanos.

Entretantes, teorias desarticuladas da colonialidade foram capazes de perceber que, ao definir o Oriente partindo de imagens, ideias e experiências antagônicas ao Ocidente, o Ocidente cria um outro, mas também cria a si no processo de alteridade<sup>39</sup>, como reitera Edward Said em *Orientalism* (1979). Esta criação, para Said, contribuiu para que a cultura europeia ganhasse "em força e identidade ao se colocar contra o Oriente como um tipo de substituto e sujeito clandestino homogêneo" (SAID, 1979, p. 3, tradução nossa).<sup>40</sup> O teórico também destaca que, vide o posicionamento autoritário promovido pelo Orientalismo, "ninguém escrevendo, pensando e agindo no Oriente poderia fazê-lo sem considerar as limitações de pensamento e ação impostos pelo Orientalismo" (SAID, 1979, p. 3, tradução nossa)<sup>41</sup>. A relação estabelecida por Said entre orientalismo e dominação fica evidente em posicionamentos teóricos que escolhem alocar as literaturas que estão fora do Ocidente como simplesmente à margem da tradição estabelecida pelas antigas metrópoles, ou mesmo ignorá-las sob o pretexto de que não cabem em seu recorte; a noção de margem e centro reforça a polarização e inferiorização, premissas inconsistentes dentro da organização do pensamento pós-colonial.

No processo de deslocamento epistêmico e de reorganização teórica e discursiva que percorremos, esboçou-se com urgência a problematização acerca do papel da literatura e da representação, mais detidamente do cânone literário, visto a relação do cânone com a manutenção do metadiscorso. Sobre o tema, a pesquisadora brasileira Rita Terezinha Schmidt (1996) alega:

A polarização cânone/contra-cânone que começa a tomar corpo nos estudos das literaturas nacionais via discurso crítico configura uma afirmação tautológica da autoridade do centro na medida em que a negação dos seus

<sup>39</sup> O crítico brasileiro Alfredo Bosi também salienta a relação entre a dilatação dos impérios e a criação da própria identidade. Ele levanta a hipótese de que "as tensões internas que se dão em uma determinada formação social resolvem-se, quando possível, em movimentos para fora dela enquanto desejo, busca e conquista de terras e povos colonizáveis" (BOSI, 1992, p. 12-13). Ainda segundo Bosi, "[...] a colonização não pode ser tratada como uma simples corrente migratória: ela é a resolução de carências e conflitos da matriz e uma tentativa de retomar, sob novas condições, o domínio sobre a natureza e o semelhante que tem acompanhado universalmente o chamado processo civilizatório" (BOSI, 1992, p. 13).

<sup>40</sup> Do original: "in strength and identity by setting itself off against the Orient as a sort of surrogate and even underground self."

<sup>41</sup> Do original: "no one writing, thinking, or acting on the Orient could do so without taking into account the limitations on thought and action imposed by Orientalism."



paradigmas de referência, condição de existência da retórica contra-canônica, implica, mesmo que de uma forma oblíqua, o reconhecimento do centro como referencial, o que acaba alimentando e reforçando o seu poder de perpetuar os paradigmas de valor em função dos quais certas obras são canonizadas e outras relegadas (SCHMIDT, 1996, p. 115, 116).

A teórica expõe o vínculo entre cânone e nacionalidade, o que nos leva a destacar as consequências de tal combinação para o estabelecimento de paradigmas de valor ainda na contemporaneidade. Apesar de inconsistente em seu cerne, por presumir uma existência uniforme dentro de suas fronteiras, o discurso nacionalista se autoconstrói a partir de uma pedagogia de homogeneização que gesta uma história a ser repetida, repleta de "fontes simbólicas e afetivas de identidade cultural" (BHABHA, 1998, p. 199). O cânone, então, representa um *corpus* ocupado por vozes restritas, cuja dimensão estética, para fanáticos como Harold Bloom, não pode ser captada por todo e qualquer leitor. Bloom, no afã de salvar o cânone dos estudos multiculturais, severamente criticados por ele em "Uma Elegia para o Cânone" (2001) vocifera que

Precisamos ensinar mais seletivamente, buscando os **poucos que têm capacidade** de tornar-se leitores e escritores altamente individuais. Os outros, que podem ser levados a um currículo político, podem ser a ele abandonados. Pragmaticamente, o valor estético pode ser reconhecido ou experimentado, mas não pode ser transmitido aos **incapazes de apreender suas sensações e percepções**. Brigar por eles é sempre um erro (BLOOM, 2001, p. 25, grifos nossos).

A incapacidade de Bloom em admitir que a literatura pode ser entendida a partir de pontos de vista diversos do seu é sintoma do enraizamento do discurso colonialista. Já os ataques proferidos contra os estudos e leituras fora das obras que (ele considera), "inventaram a todos nós" (BLOOM, 2001, p. 25), parecem surgidos de um incômodo que se estende à crítica conservadora. Para Bhabha,

As contra-narrativas da nação que continuamente evocam e rasuram suas fronteiras totalizadoras – tanto reais quanto conceituais – perturbam aquelas manobras ideológicas através das quais "comunidades imaginadas" recebem identidades essencialistas. Isto porque a unidade política da nação consiste em um deslocamento contínuo da ansiedade do espaço moderno irremediavelmente plural – a representação da territorialidade moderna da nação se transforma na temporalidade arcaica, atávica do Tradicionalismo (BHABHA, 1998, p. 211).

É interessante contrapor o posicionamento de Bloom usando-nos dos argumentos da escritora e crítica afro-estadunidense Alice Walker. Em *Em Busca dos Jardins de Nossas Mães: Prosa Mulherista* (2021), Walker discorre:

O indispensável na apreciação da arte, ou da vida, é uma perspectiva mais ampla. Novas conexões, ou pelo menos a busca delas, onde antes não havia nenhuma; o esforço para, com um único olhar sobre um mundo tão variado, abarcar o fio condutor, o tema em comum em meio à imensa diversidade; um destemor de crescer, de buscar e de investigar que expanda os mundos privado e público. E, no entanto, no caso específico de nossa sociedade, o que prevalece é a visão estreita e cada vez mais afunilada da vida (WALKER, 2021, p. 12).

O que Walker denomina como "visão estreita e cada vez mais afunilada da vida" é o âmago da crítica conservadora, que opta por relegar ao esquecimento o *status* de invenção das construções discursivas que sustentam o mito de superioridade do Ocidente, escapando, assim, do relativismo do significado postulado por teorias como a pós-moderna e a decolonial (MUNSLOW, 2009, p. 42). A modernidade é exemplo de uma dessas invenções. Atrelada ao surgimento do Romantismo, ainda no século XVIII, a noção de modernidade na literatura é entendida como o rompimento com a estética Clássica, almejando a busca por liberdade total na criação artística. Dentre as características do movimento, pontua-se que o escritor Romântico se desloca da visão macroscópica sustentada pelos clássicos greco-romanos para centrar-se no "eu" interior. Dilacerado pelo desespero que se assoma à sua condição de poeta angustiado, o Romântico "vislumbra duas saídas, [...] a fuga, a deserção pelo suicídio, caminho escolhido por não poucos, ou a fuga para a Natureza, a Pátria, terras exóticas, a História" (MOISÉS, 2013, p. 169, 170). É pertinente acentuar que os movimentos filosóficos e estéticos anteriores ao Romantismo, que se desdobraram por séculos no Ocidente (abarcando as escolas literárias que organizam pedagogicamente o estudo da literatura através da história literária<sup>42</sup>), não cogitavam, absolutamente, a possibilidade de escrita e leitura para sujeitos que não aqueles em situação de poder (homens, brancos e ricos), independente dos regimes políticos em vigor; discussões de tal dimensão sequer fariam sentido nesse recorte cronológico.

Mesmo que o fingimento<sup>43</sup> que procura distanciar literatura e política faça parte da prática discursiva ocidental, é paradoxal que o encontro com a alteridade (iniciado com as Grandes Navegações), registrado no Classicismo, movimento que se estendeu por volta de

---

<sup>42</sup> COMPAGNON, 2010, p. 199.

<sup>43</sup> Em *Discurso sobre o Colonialismo* (2020) o poeta martinicano Aimé Césaire argumenta que a hipocrisia europeia é o que impede o continente de resolver inúmeros conflitos insurgentes dentro de seu território, e denuncia: [...] "ninguém coloniza inocentemente, [...] ninguém coloniza impunemente; [...] uma nação colonizadora, uma civilização que justifica a colonização – portanto a força – já é uma civilização doente, uma civilização moralmente atingida que, irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, chama seu próprio Hitler, quero dizer, seu castigo" (CÉSAIRE, 2020, p. 21).

1527 a aproximadamente 1580, não seja problematizado em sua dimensão política. A empreitada colonial, então embrionária, estabelece as relações políticas, sociais e culturais no globo; e a literatura reflete o empenho das nações colonizadoras em se construírem e se manterem como grandes impérios. Quayson retoma o posicionamento de Edward Said e outros teóricos, ratificando: "[...] o que começou como crônicas, histórias e narrativas de viagem seria transformado, no século XVIII, no centro do Orientalismo, possuindo uma lógica interna e basicamente associado a assuntos de governamentalidade<sup>44</sup> colonial" (QUAYSON, 2012, p. 7, tradução nossa).<sup>45</sup>

Quando adentra a modernidade, a literatura ainda continua reverberando apenas os discursos dos vencedores – no caso, das metrópoles. O Romantismo, na verdade, adiciona mais fatores complicadores para existências fora dos discursos totalizantes: é nacionalista e tece a crença nos poetas como arautos das inquietudes populares, porta-vozes dos ideais coletivos (MOISÉS, 2012, p. 388). Esses dois fatores acarretam separações mais e mais dicotômicas, que sinalizam a existência de um discurso pretensamente correto, universal e pertinente: o ocidental. Tal premissa privilegia as produções de alguns indivíduos, os temas sobre os quais escrevem e as construções narrativas pelas quais optam, representativas de um todo recortado em um território específico, a nação. Ademais, assinala-se que há um sujeito mais capaz de falar acerca dos sentimentos, sensações e percepções da coletividade.

Mantém-se, assim, a dita universalização do pensamento ocidental no campo simbólico; logo, a produção do discurso sofre sanções de ordem restritiva. Como sustenta Foucault: "Por tudo isto, os nossos olhos só veem uma verdade que é riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E, ao invés, não vemos a vontade de verdade enquanto prodigiosa maquinaria destinada a excluir" (FOUCAULT, 1996, p. 7). A vontade de exclusão, tão inerente às metanarrativas, traça uma ligação direta entre palavra e poder. Ainda de acordo com Foucault, há de se admitir que "o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas é aquilo pelo qual e com o qual se luta, é o próprio poder

---

<sup>44</sup> O *Oxford Dictionary of Geography* (2015, tradução nossa) define: "Conceito criado por M. Foucault (2003) para abranger as mentalidades, raciocínios e técnicas usadas pelos governos, em um território definido, para criar ativamente os sujeitos (os governados), e as estruturas sociais, econômicas e políticas a serem implementadas da melhor maneira dentro e através das suas políticas." Do original: "A concept of M. Foucault (2003) to encompass the mentalities, rationalities, and techniques used by governments, within a defined territory, actively to create the subjects (the governed), and the social, economic, and political structures, in and through which their policy can best be implemented."

<sup>45</sup> Do original: "[...] what started out as chronicles, histories and travel narratives was by the eighteenth century to be transformed into Orientalism proper, possessing an internal logic and ultimately tied to issues of colonial governmentality."

de que procuramos assenhorear-nos" (FOUCAULT, 1996, p. 3). Esse poder, isto posto, é o de definir centro e margem, legitimidade e inadequação, o eu e o outro. Neste sentido, também determina temáticas, construções narrativas, sujeitos e objetos do discurso, mitigando o olhar de quem se propõe a perceber o mundo fora da razão colonial.

Partindo dos apontamentos desenvolvidos, podemos constatar o poder da categorização do que é canônico e o que não é, e a implicação das leituras deterministas de produções fora das expressões literárias masculinas, brancas e de classe média, tão abundantes na tradição ocidental.

No Brasil, o exemplo mais clássico do tratamento legado ao que é escrito à margem dos padrões recorrentes no discurso está na recepção da obra de Carolina Maria de Jesus. Apesar de ter escrito peças, romances, poemas e canções, a produção da autora foi reduzida de duas maneiras. Primeiro, acolhida como mero testemunho da vida das pessoas na favela, o que ignorou seu valor estético. Segundo, quando a crítica determinou que Carolina já havia dito tudo o que podia em *Quarto de Despejo: Diário de uma Favelada* (1960), restringindo suas possibilidades dentro da construção do imaginário brasileiro. A pesquisadora brasileira Luciana Paiva Coronel, no ensaio “O direito de sonhar em Carolina Maria de Jesus” (2018), aponta que, apesar da autora demonstrar a diversidade de suas necessidades em *Quarto de Despejo*, o livro “foi divulgado por muito tempo como obra essencialmente de protesto, cuja maior virtude estaria na forte denúncia social que formulava” (CORONEL, 2018, p. 114). Coronel também declara que

Anulada como voz autoral, Carolina foi promovida ao longo das diferentes publicações de *Quarto de Despejo* por caracteres do temperamento, como a coragem, por caracteres infantis, como a inocência, e por sua inusitada extração social, pois era a autora “da favela”. Quando seu texto mereceu atenção, na maior parte das vezes foi considerado de teor documental, e receberam destaque os erros gramaticais que continha, traços que confirmavam a originalidade do livro marcado, para os que o divulgavam, pelo exotismo da voz popular em grito de protesto contra a fome (CORONEL, 2018, p. 115).

A história de Carolina Maria de Jesus exemplifica claramente quão nociva é uma crítica que marginaliza e concebe como exóticas sujeitas que não figuram tradicionalmente como agentes de conhecimento, engajando-se inclusive na tarefa de restringir as temáticas que devem ser tratadas por quem escreve fora das margens do privilégio. Mulher negra, de origem pobre e com pouco acesso à educação formal, Jesus caiu no limbo da imagem inverossímil, diminuída de seu status de mente criadora para o estigma da favelada que escrevia, e não uma

escritora (CORONEL, 2018, p. 116). A trajetória de Jesus é apenas um microcosmo dentro das expectativas criadas pela colonialidade, propensas a relacionar expressões artísticas do continente africano e da América Latina como sempre impulsionadas ou tensionadas pela exploração. A alocação dos textos literários fora do eixo colonial como manifestações meramente políticas minimiza a ação criadora, despindo essas obras de seu viés estético. A partir do desmerecimento da narrativa, sujeita ou tema, a aniquilação do valor da obra como construção discursiva e poética se dá como certa.

O aniquilamento de que falamos é prerrogativa para a manutenção dos lugares de poder, cujo resultado é a tentativa de apagamento das inúmeras vozes dissidentes que se manifestam, apesar de tantos percalços. Como assinala o teórico brasileiro Eduardo de Assis Duarte,

No entanto, o "rolar do tempo" não tem sido suficiente para a superação da desigualdade e dos antagonismos calcados em mais de 300 anos de regime servil. O preconceito e o racismo persistem como resíduos nefastos de uma estrutura social que, ultrapassada pelo processo histórico, busca sobrevivência na rede discursiva que fornece sustentação ideológica ao comportamento discriminatório (DUARTE, 2014, p. 155).

Ao denunciar o não-lugar do negro na literatura brasileira, Duarte aponta para uma afirmação óbvia, porém não aceita pelas sociedades racistas contemporâneas: as opressões de hoje são as repetições do ontem. Cida Bento, nesse sentido, ratifica que

[...] é preciso reconhecer e debater essas e outras relações de dominação para criar condições de avanço para outro tipo de sociedade e outros pactos civilizatórios. Relações de dominação de gênero, raça, classe e origem, entre outras, guardam muita similaridade na forma como são construídas e perpetuadas através de pactos, quase sempre não explicitados (BENTO, 2022, p. 15).

Se as estratégias de dominação da colonialidade, hoje espalhadas pelo racismo, pela misoginia, pela xenofobia, entre outros, se fiam, como pontuamos, no silenciamento e no apagamento, as literaturas pós-coloniais, em um movimento de rompimento e dissociação de tais discursos, operam de modo a dar às nações ora colonizadas um poder de enunciação que desemboca em um exercício relevante de ocupação política e cultural (FLUDERNIK, 2012, p. 912). Explicitamos tal movimentação no continente africano no próximo tópico.

### 1.4.1 Tradição literária, pós-colonialidade e diáspora africana

E reiterou o homem que as estátuas, tal como as narrativas imperiais, não diferiam umas das outras.  
*Mulheres de Cinzas: As Areias do Imperador*. Mia Couto (2015)

Quando autoras(es) africanas(os) da pós-colonialidade, por vezes diaspóricas, em diferentes línguas, recortes históricos e locais de enunciação, tratam em suas narrativas sobre o contato entre colonizadores e colonizados (durante ou depois do fim formal da colonização), elas e eles constroem um imaginário que inaugura um novo terreno de exercício de poder e entendimento do mundo. Podemos citar como exemplo, além de Chimamanda Ngozi Adichie, Flora Nwapa, Buchi Emecheta, Ngũgĩ wa Thiong'o, Mia Couto, Alain Mabanckou, NoViolet Bulawayo, José Eduardo Agualusa e Gaël Faye. Para o pesquisador moçambicano Francisco Noa, tais escritores e escritoras

[...] instituem falas e visões do mundo que se contrapõem ao imaginário dominante, quando não o subvertem. Por outro lado, transformam a escrita num espaço de intermediação que permite a visualização e a legitimação de seres e de linguagens que, de outro modo, se manteriam silenciadas e obscuras ou, então, devido a mecanismos de apropriação, diminuídas ou caricaturadas em relação à sua real dimensão (NOA, 2009, p. 97).

O processo de rompimento com o silêncio colonial que a literatura pós-colonial institui, de acordo com Helen Tiffin, é constituído por "[...] culturas inevitavelmente hibridizadas, envolvendo um relacionamento dialético entre a ontologia e epistemologia europeia e o impulso de criar ou recriar identidades locais independentes" (TIFFIN, 1987, p. 17, tradução nossa)<sup>46</sup>. O relacionamento dialético entre Europa e África, repensado pelos moldes pós-coloniais, insurge com um ajuste estranho à colonialidade, ao explicitar que no encontro entre povos e culturas distintas, ambos são afetados. Nesse sentido, a pesquisadora brasileira Eliana Lourenço de Lima Reis ratifica: "depois do processo de globalização iniciado pelo imperialismo, não há como separar a história das antigas metrópoles das histórias dos povos colonizados" (REIS, 2011, p. 12). Naturalmente, na construção dos imaginários que se esboçam no encontro entre culturas, a arte representa um papel primordial.

---

<sup>46</sup> Do original: "[...] cultures are inevitably hybridised, involving a dialectical relationship between European ontology and epistemology and the impulse to create or recreate independent local identity."

No continente africano, narrativas pós-coloniais se proliferaram através da literatura em peças teatrais<sup>47</sup>, romances, contos, crônicas, novelas e poemas cujo conjunto “provocou, para todos os envolvidos, incluindo os colonizadores, um reajuste da concepção global do mundo, para além dos moldes coloniais em que esta havia sido estável por mais de quatro séculos” (PASSOS, 2016, p. 107). O encontro de alteridades entre Europa e África, existente no campo material, desenrola-se igualmente no campo discursivo, influenciado nos dois âmbitos pelas relações econômicas, culturais e sociais repousadas em “[...] uma hierarquia grosseira, mas vigorosa e clara” (CÉSAIRE, 2020, p. 66). Na premissa colonial, os critérios de valor, autoridade e criação do Ocidente acabam por determinar se e como a arte do continente africano será consumida, quem tem autoridade para criar e quais conhecimentos serão perpetuados e valorizados.

Observamos, pois, que o controle da dimensão simbólica é tão ou mais importante quanto o assujeitamento econômico perpetrado pelas metrópoles. Nesse ensejo, Alfredo Bosi (1992) identifica três ordens da ação colonizadora: do cultivo, do culto e da cultura, assim como seus desdobramentos na dialética das relações de poder. Segundo o teórico, a cultura, âmbito sobre o qual nos debruçamos, acentua

[...] a função da produtividade que requer um domínio sistemático do homem sobre a matéria e sobre os outros homens. Aculturar um povo se traduziria, afinal, em sujeitá-lo ou, no melhor dos casos, adaptá-lo tecnologicamente a certo padrão tido como superior. [...] Saber é poder (BOSI, 1992, p. 17).

No caso do continente africano, parte dessa aculturação é sistematizada quando sua língua, saberes e costumes são inferiorizados em relação às nações colonizadoras, como denuncia Césaire (2020). O teórico ressalta que as antigas colônias se tornaram sociedades esvaziadas de si mesmas, sofrendo ao ter as “culturas pisoteadas, instituições solapadas, terras confiscadas, religiões assassinadas, magnificências artísticas destruídas, possibilidades extraordinárias suprimidas” (CÉSAIRE, 2020, p. 24-25). Com efeito, os meandros de esvaziamento do valor da cultura e arte africanas são práticas da deslegitimação pautadas na negação, no silenciamento e no apagamento coloniais.

O pesquisador queniano Simon Gikandi (2003) assinala que, apesar de as tradições de oralidade, performance e linguística do continente africano serem antiquíssimas, apenas na última metade do século XX a sua literatura veio a se tornar uma disciplina institucionalizada,

---

<sup>47</sup> Para reflexões mais aprofundadas sobre o teatro no contexto pós-colonial africano, verificar o ensaio “Tensões da modernidade em *Arrêt sur Image*, de Gustave Akakpo”, de minha autoria. In: SCHMIDT, Beatriz Campos; BARBOSA, Sidney. (Org.). **Mosaico das Artes: As Relações e Extensões entre os Objetos Artísticos**. 1 ed. Curitiba: Editora Appris, 2020.

alvo de debates e interpretações das organizações educacionais. Gikandi acentua o lugar paradoxal ocupado por ela [a disciplina], “quase eterna em seus temas e formas, e nova, a última adição para a cultura literária global” (GIKANDI, 2003, tradução nossa)<sup>48</sup>. O teórico se preocupa em relatar que a literatura africana já se delineava como expressão criativa desenvolvida, uma herança viva da literatura oral ainda antes do processo “civilizatório”; entretanto, admite que apenas nos séculos XIX e XX sua produção escrita se tornou um ingrediente cultural mais importante em todo o continente. Nesse momento específico, ainda inserida na condição colonial, a literatura, ironicamente, se opunha à doutrinação e raciocínio ocidentocêntrico.

As asserções de Gikandi nos são caras porque, quando retomam a tradição literária africana em suas raízes, há séculos, derruba a argumentação de que as expressões literárias eurocentradas são mais relevantes por serem mais antigas. Ademais, o estudioso denuncia que um problema crucial está nas ferramentas utilizadas para se pensar as literaturas fora do Ocidente, incapazes de entender produções separadas das noções de oposição, diferença, inferiorização e homogeneização que regem a lógica colonialista. O paradigma de como tais expressões artísticas, de modo mais geral, são recepcionadas, interpretadas e estudadas dentro da academia também é observado pelo filósofo congolês V. Y. Mudimbe. Para ele, a relação da descoberta da arte africana e sua constituição como disciplina científica aponta para as mesmas questões: a problemática da recepção, interpretação e apreciação do que vem do continente africano (MUDIMBE, 2019, p. 30).

No estudo *Pós-colonialismo, Identidade e Mestiçagem Cultural: A Literatura de Wole Soyinka* (2011), a pesquisadora brasileira Eliana Lourenço de Lima Reis traz algumas reflexões que se conectam aos apontamentos de Gikandi (2003) e Mudimbe (2019). No que concerne à recepção da literatura africana, Reis é enfática ao criticar o seu entendimento como ferramenta de construção de uma identidade nacional dentro da concepção de nação formulada pelo Ocidente. Ela pontua que escritores(as) pós-coloniais como Soyinka "aliam uma experiência das tradições e línguas nativas à formação europeia e à vivência em ambientes cosmopolitas" (REIS, 2011, p. 11), trazendo para sua arte uma percepção relacional do mundo. Educados(as) entre a Europa, os Estados Unidos e a África, muitos(as) deles(as) representam deslocamentos geográficos e culturais no centro de sua poética. Fronteiras nacionais, linguística e culturais, portanto, não seriam capazes de restringir seu imaginário, e

---

<sup>48</sup> Do original: “Almost timeless in its themes and forms, and new, the latest addition to global literary culture.”



os deslocamentos a que foram expostos serviriam, na verdade, como elementos para a negociação de sentidos nas narrativas híbridas e fragmentadas criadas por eles(as). Alinhada ao desejo de expressões artísticas de expoentes como Soyinka está, na verdade, a busca por aproximações com outros povos e culturas, em especial no continente africano, uma resposta direta à chaga colonial. Logo, o formato de estado-nação que ignora todos esses meandros não faria jus à proposta pós-colonial e também diaspórica.

Ainda segundo Reis (2011), contribuiria para dois dilemas o posicionamento da crítica literária ocidental, engajada em interpretar a literatura de todo um continente de modo generalista e "nivelado dentro de um arquivo de outros textos semelhantes" (REIS, 2011, p. 12), ou seja, lendo-a conforme "alegorias nacionais" do Terceiro Mundo. Primeiro, a tentativa de restringir a forma e o conteúdo das literaturas africanas, cujas expressões deveriam estar sempre ligadas ao imaginário ocidental, apreciação essa carregada de preconceito cultural. Segundo, a percepção de tal literatura como esvaziada de sua dimensão estética, interpretada meramente em face de motivações políticas, e devemos acrescentar, atraindo leitoras que procuram, nessas narrativas, traços de exotismo e a perpetração de violências e humilhações no Terceiro Mundo, imaginado-o como inumano, derogatório e permeado por sujeitos inábeis e infantilizados.

O estudo de Reis (2011) tem como objetivo principal apontar os traços que caracterizariam o vencedor do Nobel, Wole Soyinka, como escritor africano sem, no entanto, essencializar sua identidade individual e cultural. No percurso teórico, Reis levanta tópicos sobre a recepção das literaturas africanas dentro e fora do continente, além do lugar de enunciação dos escritores pós-coloniais e diaspóricos; também trata acerca da tradição literária africana e desenvolve análises detidas das contribuições literárias e teóricas de Soyinka. A pesquisadora constrói argumentações sólidas acerca da urgência de um entendimento da poética de Soyinka deslocado das epistemologias ocidentocêntricas e suas asserções. Tal postura é fortuita para nós que estudamos uma escritora pós-colonial deslocada e de poética fragmentada. Reis assinala que a obra de Soyinka “constitui um desses outros modos de narrar: uma escrita híbrida que escapa a qualquer análise que se baseie no critério de autenticidade ou numa visão muito estreita de identidade cultural” (REIS, 2011, p. 202).

Guardadas as evidentes particularidades de Soyinka e Adichie, como a geração e a etnia a que pertencem (Soyinka é ioruba e Adichie é igbo), alguns temas específicos abordados, o gênero e estilo literário que adotam, a premissa de um modo de narrar híbrido e

livre de uma identidade fixa pode ser apontado no percurso de ambos os escritores. Eles também compartilham, pela consciência política que permeia seus trabalhos, sejam literários ou não, a busca por aproximações entre universos criativos, enquanto respeitam os lugares de enunciação ou gerações de significados no campo discursivo. Tais aproximações entre ambos podem ser apreendidas no pensamento de Soyinka, resumido por Reis:

Assim, somente a redescoberta de si permitiria ao africano obter os princípios gerais que guiarão seu caminho e também criar uma nova imagem da África, que rejeite a associação entre a realidade africana e o atraso, o reacionarismo e a inferioridade racial. Finalmente, é a redescoberta da cultura africana que deveria fornecer os modelos artísticos aos escritores contemporâneos para que eles se reintegrem à tradição africana (REIS, 2011, p. 100).

A descoberta de si e a criação de uma nova imagem africana, em Soyinka, fica patente nas suas obras literárias, palestras e escritos teóricos, que buscaram “a criação de uma literatura autônoma, encarregada de instituir, no discurso literário, um novo cânone que refletisse o que passou a se considerar o modo africano de ser” (REIS, 2011, p. 93).

Em Adichie, fortemente ligada às narrativas vindas da África e produzidas por mulheres negras fora do continente, como Toni Morrison e Alice Walker, reflexões acerca das literaturas africanas são abordadas com centralidade no conto *Jumping Monkey Hill*, parte do livro *No seu Pescoço* (2017). No conto, as relações entre poder e escrita são tensionadas dentro de um microcosmo, representado por um *workshop* para escritores africanos em um *resort* na Cidade do Cabo, coordenado por um estudioso inglês. Os participantes têm a oportunidade de escrever contos para a revista literária *Oratory* e discorrer sobre os trabalhos apresentados durante a estadia, com o intuito de trocar ideias e melhorar as produções literárias.

Quando cria uma narrativa em que há a presença de africanos(as) de todo o continente se reunindo para uma discussão de cunho intelectual, Adichie apresenta uma crítica ao imaginário ocidental acerca tanto do que se espera da África quanto das temáticas que as literaturas africanas podem abordar. No conto, o pensamento eurocentrado é representado pelo pesquisador inglês Edward Campbell, personagem cuja postura racista, sexista e autoritária é uma alegoria da racionalidade colonial. Dentre várias atitudes absurdas de Campbell, há a sua reação à leitura do conto de Ujunwa, protagonista da história. Ujunwa aborda em sua escrita temáticas como lesbianismo e assédio sexual, além de construir personagens nigerianas ricas e universitárias. Campbell, então, postula que não há verossimilhança entre o que Ujunwa produz e a realidade nigeriana, e categoriza a narrativa como implausível, não uma história

real de gente de verdade (ADICHIE, 2017, p. 124). Referindo-se ao assédio explícito representado no conto de Ujunwa, o homem chega a afirmar que

Nunca é exatamente assim na vida real, não é? As mulheres nunca são vítimas dessa maneira tão grosseira, e certamente não na Nigéria. A Nigéria tem mulheres na posição de poder. A ministra mais importante do gabinete é mulher (ADICHIE, 2017, p. 123).

Observamos que a construção de Campbell – um estrangeiro que se define como um amante e grande conhecedor da África, se colocando na posição de decidir o valor da literatura africana – é uma jogada discursiva que funciona nas dimensões intra e extraliterária. Usando-se da metalinguagem para construir camadas de significação, a voz autoral cria universos de escrita e leitura que podem se aproximar ou distanciar. O que queremos salientar é que a leitora de Adichie pode concordar com o raciocínio colonial de Campbell ou rechaçar seu ponto de vista. A voz autoral faz de Campbell uma espécie de espelho, cujo reflexo pode ser mantido ou distorcido, a depender do processo de leitura. De todo modo, as dimensões do fazer literário são borradas, aproximando-se das interações que poderiam acontecer na realidade, tal a força do efeito do real neste conto específico de Adichie.

*Jumping Monkey Hill* aborda discussões que são intensificadas pelo uso da metalinguagem, presente sobretudo nas passagens em que Ujunwa escreve e reflete sobre o próprio processo criativo. Nesse ínterim, a protagonista lida com os gatilhos das violências que vivenciou (a história que escreve é sobre uma experiência vivida por ela e Campbell a assedia sexualmente no *workshop*), enquanto encara a falta de apoio para expressar o que transborda em seu íntimo. Ujunwa representa uma mulher cansada dos mecanismos usados pelos homens para objetificar e inferiorizar pessoas do sexo feminino. A opressão ocorre em várias camadas: vem de homens brancos e negros, contra o *status* de mulher que escreve e que vê o mundo de uma perspectiva diferente da que os homens estão acostumados, isto é, uma mulher reduzida a um objeto de desejo, cuja opinião não importa, dentro ou fora da ficção. No fim, Ujunwa desafia Campbell e vai em busca de um apoio de fato relevante e significativo para ela, o de outra mulher, a sua mãe.

Havia outras coisas que Ujunwa queria dizer, mas não disse. Havia lágrimas brotando em seus olhos, mas ela não deixou que caíssem. Estava ansiosa para ligar para a mãe e, enquanto caminhava na direção de seu bangalô, perguntou-se se este final, num conto, seria considerado plausível (ADICHIE, 2017, p. 124).

Na leitura, é possível acompanhar o caminho de entendimento de si que Ujunwa percorre quando escreve e reflete sobre o mundo real e simbólico que a cercam,

desembocando nos âmbitos privado e público. No privado, há as inquietações de uma jovem mulher lidando com múltiplas opressões; no público, ponderações acerca de como essas violências movimentam as engrenagens sociais, hierarquizando sujeitos e determinando papéis de gênero, raça e classe. Ademais, Adichie visibiliza em *Jumping Monkey Hill* uma África plural, permeada por conflitos diferentes daqueles presentes na literatura canônica em relação ao continente. Há, no seio de sua narração, a criação de uma historiografia alternativa que desafia as teorias dominantes da análise histórica oriunda do Ocidente (assim como Ujunwa desafia Campbell), características que Breny Mendoza associa aos pensadores pós-coloniais (MENDOZA, 2021, p. 268, 269).

Apesar do trabalho de Reis, em 2011, delinear-se como inovador ao salientar a urgência de uma crítica deslocada do eixo da colonialidade para pensar as literaturas fora das nações imperialistas, considerações sobre a problemática das interpretações ocidentais já eram incipientes décadas antes. Em *The Cambridge History of Postcolonial Literature* (2012), editado por Ato Quayson, o estudioso aponta alguns estudos pioneiros sobre a literatura e o discurso aquém da lógica ocidentocêntrica.

A emergência de poemas, histórias e romances escritos e publicados dentro das colônias começaram a ser notados por teóricos como Hartley Dewart (1864) e George Stewart (1970). Apesar de versarem especificamente sobre a colônia canadense, as contribuições de Dewart e Stewart são particularmente interessantes por trazerem indagações sobre o valor da literatura e o significado do conceito de nacionalidade nesses novos escritos, o que mais tarde direcionou os estudos das literaturas pós-coloniais (QUAYSON, 2012, p. 1-2). Igualmente relevante, *Discurso sobre o Colonialismo*, de Aimé Césaire (1955), descortinou análises fundacionais sobre o campo simbólico e a opressão; e logo depois dele Albert Memmi e Frantz Fanon se debruçaram sobre “[...] modelos de análise literário e poético, ao mesmo tempo que refrata[ra]m ideias revolucionárias, políticas e sociais” (QUAYSON, 2012, p. 2, tradução nossa).<sup>49</sup>

Anteriormente categorizadas como *Commonwealth Literature*, ou nova escrita em inglês, definição problemática por trazer uma noção de continuidade ou descendência de uma literatura britânica “convencional” (TIFFIN, 1987, p. 20), as literaturas pós-coloniais se caracterizam também pela alienação da dicotomia nação e narração. Tecendo críticas a esta abordagem, Quayson, ao explicar a organização do volume *The Cambridge History of*

---

<sup>49</sup> Do original: “[...] a mode of analysis that was literary and poetic as well as refracting revolutionary, political and cultural ideas.”

*Postcolonial Literature*, chega a proferir que “a adoção de orientações temáticas, oposta às perspectivas nacionalistas ou hemisféricas, também permite a emergência de diferentes tipos de relações comparativas” (QUAYSON, 2012, p. 21, tradução nossa<sup>50</sup>), o que representa um deslocamento importante dentro da pós-colonialidade.

Indo de encontro às propostas que não repliquem os processos cognitivos imperiais, Helen Tiffin (1987) enuncia a necessidade de um futuro modelo de estudos pós-coloniais em que estratégias contradiscursivas resultem em novas compreensões. De acordo com Tiffin, devem-se impor práticas de leitura politicamente situadas, em que os lugares de produção, consumo e significado estejam intrinsecamente conectados e sejam levados em consideração. Ainda segundo a teórica, “o lugar de enunciação é de suprema importância na escrita pós-colonial, e continua sendo seu contorno mais decisivo” (TIFFIN, 1987, p. 21, tradução nossa<sup>51</sup>). Percebe-se, nesse arranjo, que o lócus enunciativo considerado além de dimensões nacionais e linguísticas abrange sujeitos descentrados que, conforme assinala a pesquisadora brasileira Alice Maria de Araújo Ferreira (2017), são compreendidos como

escritores contemporâneos oriundos de países africanos, [...] rapidamente identificados com a literatura pós-colonial ou pós-independência. Eles, de fato, vêm da África, mas vivem fora dela, são migrantes em devir. Escolheram, por diversos motivos, viver na Europa ou no continente americano, mas continuam sendo escritores africanos. O lugar e a situação nos quais vivem afetam diretamente seus discursos, que se encontram descentrados (em paratopia) (FERREIRA, 2017, p. 78).

As abordagens de Tiffin (1987) e Reis (2011), mesmo com quase meio século de distância, têm em comum o enfoque no “[...] novo sujeito cultural africano, uma nova ‘personalidade’, que se forma através de um ‘diálogo entre dois *eus*’” (REIS, 2011, p. 24 grifo da autora). Conforme aponta Tiffin, tal proposta permite a “[...] constituição de campos coerentes de atividade através de diversos limites nacionais, regionais e raciais” (TIFFIN, 1987, p. 22, tradução nossa<sup>52</sup>). Ambas as teóricas desarticulam a lógica colonial em suas elucubrações, enquanto declaram a revolução literária nos mundos pós-coloniais e diaspóricos, imbuídos de um componente intrínseco de desidentificação desde seu princípio (TIFFIN, 1987, p. 23).

---

<sup>50</sup> Do original: “The adoption of a thematically oriented as opposed to a nationalist or hemispheric perspective also allows for different kinds of comparative relationships to emerge.”

<sup>51</sup> Do original: “The site of communication is of paramount importance in post-colonial writing, and remains its most important defining boundary.”

<sup>52</sup> Do original: “[...] constitution of coherent fields of activity across diverse national, regional and racial boundaries.”

Podemos afirmar, a partir do aporte teórico oferecido por Tiffin (1987) e Reis (2011), que entender a relevância das literaturas pós-coloniais exige uma reorganização discursiva capaz de nos desvincular do mundo simbólico como o conhecemos. Formadas dentro de epistemologias ocidentocêntricas, para nós pode parecer contraditória uma proposta que, ao passo que busca encontrar pontos convergentes nas produções literárias inscritas na pós-colonialidade, não tem a pretensão de elencá-las sob a égide da língua ou da nação. Mesmo que desafiadora, entretanto, a proposta se coloca como uma possibilidade frente às demandas insurgentes desde a fissura do metadiscurso, marcadas pela fluidez e pelos trânsitos de sujeitos, ideias e informações.

Na medida em que os conceitos colocados oferecem opções mais democráticas para a exploração do campo simbólico, o papel da literatura como criadora de um imaginário na dinâmica entre o sul global e as nações imperialistas continua sendo problematizado por intelectuais como Gayatri Spivak (2017). Ciente da introjeção do imperialismo ainda hodiernamente, a filósofa indiana traz críticas a categorizações que resultem em dois extremos: a marginalização dos discursos alheios ao pensamento eurocentrado, geradora de silenciamentos e restrições às narrativas deslocadas, ou a homogeneização que reduz produções literárias a alegorias nacionais.

Portanto, inquirir as dinâmicas intercorrentes entre o sul global e as nações imperialistas mostra-se medular para nossas reflexões. Trazendo provocações concernentes ao que denomina com “um fato”, no caso, o papel da literatura na produção da representação cultural, Spivak sustenta:

Mais uma vez, no momento da primeira redação deste capítulo, algumas / alguns de nós esperavam que, caso esses “fatos” fossem recordados não só no estudo da literatura britânica, mas também no estudo das literaturas das culturas colonizadoras europeias da grande era do imperialismo, iríamos produzir uma narrativa, na história da literatura, da “mundialização” daquilo que poderia ser outrora chamado do “terceiro mundo” e que, agora, com o segundo mundo considerado, cada vez mais, de forma desigual, é chamado de “Sul”. Nesse caso, a conjuntura atual produz um dominante “culturalista” que parece completamente vergado para promover uma ideia do antigo terceiro mundo como uma cultura distante, explorada, mas com uma herança literária rica e intacta à espera de ser recuperada, interpretada e transformada em currículos de tradução em inglês/holandês/francês/alemão; difundindo a emergência de um “Sul” que fornece provas de um intercâmbio cultural transnacional (SPIVAK, 2017, p. 580).

A crítica de Spivak, que perpassa grande parte de sua produção acadêmica, no ensaio “Literatura” (2017) abrange sujeitas(os) e discursos lidos como subalternos pela lógica

colonialista, alienados de seu poder de criação e organização de pensamento para serem realocados em atribuições de mero entretenimento para a plateia ocidental. A teórica acentua igualmente que discutir o papel da literatura sem que haja, de antemão, um distanciamento do discurso dominante pode implicar em uma cumplicidade com esses mesmos ideais inferiorizantes naturalizados pelas epistemologias “tradicionalistas” (SPIVAK, 2017, p. 579).

A problematização da contaminação de propostas disruptivas pela opressão Ocidental é igualmente denunciada por Ilan Kapoor (2008). Resgatando as contribuições de Spivak sobre o tema, a abordagem enfoca o posicionamento de sujeitas(os) deslocadas(os) da terra natal que, residentes nas antigas metrópoles, adentram o campo simbólico como produtores de conhecimentos, escritoras(es), artistas, dentre outros. De acordo com Kapoor (2008), Spivak denomina tais sujeitos como “informantes nativos”, indivíduos que precisam entender o quão perigoso é o comprometimento em representar toda uma comunidade. Ademais, Spivak faz as seguintes indagações: para quem as representações construídas por esses “informantes” são direcionadas? Elas estão se delineando como o único intuito de beneficiar o público ocidental? No caso, nutrir o Ocidente de conhecimentos acerca de povos concebidos por ele como exóticos? E finalmente, qual a importância do lócus enunciativo? De onde tais intelectuais e escritoras(es) falam, e para quem?

Para Spivak, ao se deslocarem da terra natal, as(os) informantes nativas(os) podem se distanciar da realidade da comunidade de origem, apoiando-se em um multiculturalismo acrítico para construir imaginários. Percebe-se, pois, a entrada de vozes dissidentes no campo simbólico como um exercício repleto de discussões que vão desde o acesso dos povos subalternizados ao discurso como sujeitas(os), e não objetos das narrativas, à formulação e propagação de ideias que não se sustentem a partir da colonialidade.

Desvinculando-se das premissas coloniais, teóricos da pós-colonialidade desenvolveram estudos em que narrativas fora do escopo ocidental pudessem ser analisadas. Robert Fraser (2000) vai de encontro a essa perspectiva ao acentuar que os paradoxos inerentes às narrativas pós-coloniais as enriquecem a ponto de representar uma nova estética, inédita à história antes contada, carregada de toda uma sintaxe, gramática e vocabulário próprios e aliados à modernidade e à pós-modernidade (FRASER, 2000, p. 2,3). O pesquisador Cláudio Roberto Vieira Braga também endossa que a literatura pós-colonial é imbuída de uma estética específica, em que a estrutura fragmentária e o enredo não linear configuram formas que reforçam o conteúdo das obras (BRAGA, 2019). O teórico, ao afirmar

que a pós-colonialidade pode responder a questionamentos sobre os tempos e espaços contemporâneos (BRAGA, 2019, p. 25), invoca tal teoria como uma leitura de mundo alheia às ficções feitas no seio do cânone ocidental e masculino, pretensamente eterno e imutável. Ademais, demarca o lugar central das diásporas dentro da pós-colonialidade, aspecto determinante para a construção identitária da autora da qual tratamos.

Como ora mencionado, em nosso percurso teórico, sistematizações galgadas nas teorias pós-coloniais com enfoque nas diásporas africanas são privilegiadas, mesmo que em algumas ocasiões possam diferir entre si. Devemos afirmar, no entanto, que as interpretações da tradição literária africana as quais buscamos trazer à luz têm em comum a percepção de que, ao passo que os processos de independência marcaram profundamente as narrativas pós-coloniais, houve a proliferação de um contradiscurso dinâmico e não estático, que trabalhou de modo a expor e erodir os discursos dominantes (TIFFIN, 1987, p. 18). Nosso intuito é, pois, chamar atenção para como essas literaturas se organizaram, e não para o cânone ocidental, eternamente embebido em uma pretensa superioridade qualitativa, maior originalidade e certeza de universalidade.

Traçando um panorama sobre as literaturas africanas, Reis (2011) sublinha que, entre os anos 1950 e 1965, tais produções tinham um forte viés nacionalista, procurando “exorcizar o colonialismo e participar da construção de novas nações” (REIS, 2011, p. 13). Destacam-se nesse momento romances históricos, a exemplo de *O Menino Negro*, do guineano Camara Laye, de 1953, e *O Mundo se Despedaça*, escrito pelo nigeriano Chinua Achebe e publicado pela primeira vez em 1958; tal romance é considerado uma das obras que inauguram a tradição literária africana. *O Mundo se Despedaça*, pertencente ao primeiro ciclo de produções de Achebe, retrata costumes nigerianos antes da invasão colonial, mesclando inglês e línguas nativas, além de criticar a miríade de violências perpetradas pelo imperialismo. É mister assinalar que, mesmo imbuídos de todos esses elementos, os livros escritos pelo autor foram reduzidos pela crítica ocidental a meras alegorias nacionais. Por outro lado, o alcance e influência de Achebe é proclamada com veemência por escritoras(es) que vieram depois, como a própria Adichie em *O Perigo de uma História Única* (2019). O teórico Simon Gikandi realça que *O Mundo se Despedaça* é

[...] certamente o trabalho mais amplamente lido e conhecido dentro e fora do continente, e um importante ponto de referência para vários romances



escritos na última década do colonialismo formal na África e na primeira década de independência (GIKANDI, 2003, tradução nossa<sup>53</sup>).

Gikandi também aponta que os trabalhos de Achebe foram igualmente importantes para o mapeamento da cultura africana e a instituição de interpretações literárias, já que “[...] desejam capturar imaginativamente os momentos-chave da história africana do início do colonialismo ao que se tornou conhecido como a pós-colonialidade” (GIKANDI, 2003, tradução nossa)<sup>54</sup>.

Ainda de acordo com Reis (2011), apesar da tendência nacionalista das literaturas africanas ter enfraquecido no decorrer dos anos, alteração essa percebida a partir do fim de 1960, a associação entre nacionalismo e literatura, nos moldes tradicionalmente reducionistas, não foi abandonada pela crítica ocidental. Entrementes, os intelectuais africanos, insatisfeitos com os governos corruptos e antidemocráticos que tomaram conta do continente após a independência dos países, passaram por um processo de desencantamento, que os levou a repensar o apreço à formação da nação com o apoio da literatura. Na *Enciclopédia de Literatura Africana* (2003) afirma-se que, ao contrário da utopia celebrada e esperada pelos intelectuais africanos, houve, de fato, um grande desapontamento que surge com a constatação da continuação da dominação ocidental. Esse desapontamento desemboca em uma crise da pós-colonialidade nos anos de 1980 e 1990 (GIKANDI, 2003).

A pesquisadora brasileira Sheila Dias da Silva Laverde (2017) destaca que, para a teórica sul-africana Elleke Boehmer, a divisão da literatura produzida no continente africano acontece em três etapas. A primeira, denominada literatura colonial, é escrita por autores metropolitanos, crioulos e nativos nos tempos coloniais. A segunda, a literatura colonialista, alimenta a visão ocidental de superioridade da cultura europeia, enquanto a terceira, a literatura pós-colonial em si, examina criticamente a relação colonial, buscando miná-la (LAVERDE, 2017, p. 51-52). Posteriormente, Laverde traça paralelos entre a organização de Boehmer e a do teórico da pós-colonialidade Robert Fraser (2000), cujo parecer elenca os seis estágios das literaturas pós-coloniais em inglês no ensaio *The Potential of Fiction*.

Fraser (2000, p. 8-9) observa que as narrativas pré-coloniais, orais ou escritas, pela ligação com as heranças precedentes à invasão imperialista, se tornam muito importantes para

---

<sup>53</sup> Do original: “[...] certainly the most widely read and known work of African literature both inside and outside the continent and an important reference point for many novels written in the last decade of formal colonialism in Africa and the first decade of independence.”

<sup>54</sup> Do original: “[...] imaginatively capture the key moments of African history from the beginning of colonialism to what has come to be known as postcoloniality.”

as fases seguintes, principalmente a terceira e a quinta. Enquanto a segunda fase tem como pano de fundo a condição colonial, cujas narrativas estão em conformidade com a opressão do sistema, a terceira, conhecida como a de resistência, é marcada pela tentativa de liberdade imaginativa dos povos nativos frente à contenção colonial, por vezes se misturando com a próxima fase, a quarta. Sublinhada pelo desejo de construção da nação, esta fase elenca sentimentos de euforia e confiança nas produções literárias. Posteriormente, a quinta fase, alcançada em momentos distintos de um lado a outro do continente, caracteriza-se pela desilusão frente ao contexto político pós-independência, e dispõe de narrativas que buscam investigar e dismantlar a construção do imaginário concebido sob o jugo colonial. A sexta e última fase é identificada quando há o surgimento de narrativas transculturais, em que a nação como locus enunciativo é substituída por noções mais fluidas e conectadas também à dimensão individual do sujeito.

Voltando ao trabalho de Braga (2019), principal referência para nossos estudos acerca da literatura de Adichie ligada à pós-colonialidade e à diáspora, acentuamos que, para além das colocações sobre a estética de obras lidas dentro deste recorte teórico, temas comuns às produções pós-coloniais são igualmente destacados pelo pesquisador. Braga enumera alguns pontos que carecem ser examinados mais detidamente, observamos a seguir:

hibridismo e diferença cultural; espaço e território; mobilidade, seja ela diaspórica ou exílica; identidade e subjetividade, com destaque para o feminino; etnicidade e raça; políticas de representação; uso da língua; dominação e opressão, sejam política, econômica, social ou psicológica; reescritura e reinterpretação da história (BRAGA, 2019, p. 29).

Arriscamo-nos a sustentar que todos os pontos levantados por Braga são expostos em nosso percurso, com maior ou menor enfoque. Esta percepção se dá pelo fato de que, nas narrativas criadas por Adichie, esses temas compõem o espaço literário, sendo desenvolvidos em intensidades distintas a depender da obra sobre a qual nos referimos. De qualquer forma, o enfoque na questão linguística é uma constante em Adichie, o que vai de acordo a outras narrativas do continente africano surgidas antes e depois da autora.

A problemática do uso da língua do colonizador na literatura escrita no continente africano – assim como em outras localidades ora colonizadas – está longe de ter um fechamento. Para tocar brevemente no assunto, embasaremos-nos nas asserções de Ngũgĩ wa Thiong'o, Chinua Achebe, Wole Soyinka e Kwame A. Appiah. Também exporemos exemplos da temática linguística em algumas obras literárias da pós-colonialidade. As

narrativas de Adichie serão discutidas, sob esse aspecto, no tópico *Educação, língua e identidade*, parte do capítulo três.

Com o intuito de pensar as conexões entre língua e literatura, é mister esmiuçar que a escrita pós-colonial africana é profundamente marcada pela oratura. O termo é definido pelo *Dicionário Priberam* (2022) como “Conjunto de contos, lendas, poemas, provérbios, trava-línguas ou outros conhecimentos tradicionais difundidos por via oral”. O pesquisador nigeriano Uzoma Esonwanne (2012) atesta que tanto o gênero oral quanto o literário “[...] são híbridos e ecléticos precisamente porque historicamente fazem empréstimos através de limites linguísticos, interagindo um com outro e se melhorando” (ESONWANNE, 2012, p. 141, tradução nossa)<sup>55</sup>. Ademais, Esonwanne acrescenta não só que os gêneros oral e literário nunca foram hermeticamente fechados e separados um do outro, mas também que os discursos orais da África pré-colonial e colonial eram lugares de contestação de poder, assim como o são os discursos pós-coloniais (ESONWANNE, 2012, p. 141).

Retomando o valor da oratura na literatura escrita, Esonwanne faz duas indagações pertinentes: “Que afinidades genéricas existem entre a oralitura e a escrita nos escritos pós-coloniais? Como trabalhos orais e literários africanos pós-coloniais inscrevem as convenções de oralidade e escrita?” (ESONWANNE, 2012, p. 137, tradução nossa<sup>56</sup>). Apesar de não trazer uma resposta para as indagações, o teórico pontua que, na prosa de ficção africana, há uma adaptação mais suave dos discursos orais em seu tecido. Tais adaptações são percebidas na simulação do estilo verbal nas elocuições e na integração de modelos expressivos como lendas folclóricas, fábulas, mitos e lendas, entre outros (ESONWANNE, 2012, p. 159). Ainda, Esonwanne sublinha que não há um padrão único de representação da oratura na literatura escrita, cujas modalidades são espalhadas em tempos, espaços e línguas distintos.

O que Esonwanne destaca é corroborado por Fraser (2000), cuja associação entre a terceira, a quarta e a quinta fases literárias à África pré-colonial discerne a ideia errônea de que o plurilinguismo africano e as expressões literárias no continente são fenômenos coloniais. Assim, o vínculo entre cultura oral e escrita é estreitado, de modo que uma não seja percebida como mais valorosa que a outra, ou que o processo colonizatório precisou existir para que a imaginação criadora africana se arquitetasse.

---

<sup>55</sup> Do original: “[...] are hybrid and eclectic precisely because historically they borrow across linguistic boundaries, interacting with and enhancing each other.”

<sup>56</sup> Do original: “What generic affinities exist between orality and literacy in African postcolonial writing? How do African postcolonial oral and literary works inscribe the conventions of orality and literacy?”

Em *Introdução à Linguística Africana* (2015), trabalho primordial para o entendimento dos fenômenos linguísticos no continente africano, a linguista Margarida Petter atesta a existência de um contato extenso entre os habitantes do continente antes da chegada dos colonizadores, motivados por razões sociais, econômicas, políticas e culturais (PETTER, 2015, p. 193). O que diferenciou as interações ora estabelecidas e aquelas que se pronunciaram a partir do processo colonizatório, de acordo com Petter, foi a atitude das nações colonizadoras frente às línguas africanas. A linguista endossa que

Depois da partilha da África (1884-1885), cada nação com poder no continente procurou introduzir sua língua, para facilitar a administração e a educação. Essas línguas passaram a ser associadas a educação, emprego e modo de vida ocidental (PETTER, 2015, p. 193).

Uma das consequências das políticas linguísticas que tomam forma no continente africano – heterogêneas entre si – é a atribuições de papéis diferentes às línguas, que podem ser reconhecidas como oficiais, nacionais ou veiculares. Categorizadas por motivações econômicas, políticas e sociais (PETTER, 2015, p. 195-196), essas divisões denotam que o *status* relegado ao uso de determinada língua é uma parte intrincada das interações discursivas, da construção de imaginário dos sujeitos e sua formação identitária.

Petter também explicita que a língua oficial é aquela utilizada na administração e na educação, e geralmente corresponde à antiga língua colonial, mesmo não sendo a com o maior número de falantes (PETTER, 2015, p. 196). A nacional, também denominada língua oficial, por outro lado, pode abranger línguas locais ou indígenas. Geralmente são aquelas escolhidas, entre várias, para sofrer o processo de gramatização, passando a ser adotadas para a escrita, tornando-se objeto simbólico no processo de formação da nação (PETTER, 2015, p. 197). Já a língua veicular é local ou nacional, servindo para o estabelecimento da comunicação entre falantes de línguas distintas, como os comerciantes (PETTER, 2015, p. 197).

Petter informa que o uso linguístico na África é descrito como trifocal, isto é, “[...] três línguas são faladas numa mesma comunidade, cada uma com um papel distinto e complementar” (PETTER, 2015, p. 199). A linguista considera que tal característica tem uma natureza pragmática, causando impactos importantes em questões políticas.

Pelos motivos ora mencionados, uma relação direta e íntima entre literatura e língua não é aplicável às literaturas africanas. A esse respeito, o estudioso nigeriano F. Abiola Irele assevera que

Por razões históricas com as quais estamos familiarizados, o termo literatura africana não obedece a essa convenção<sup>57</sup>. O *corpus* é, na verdade, multilíngue. A variedade de línguas contempladas no termo pode ser apreciada em consideração ao alcance das literaturas na África. Essas literaturas são classificadas em três categorias amplas: a literatura tradicional oral, a nova literatura escrita em línguas africanas (essas duas muito próximas devido às bases comuns nas várias línguas indígenas) e, finalmente, a literatura escrita em línguas não-indígenas em relação à África, especialmente nas três línguas europeias, o inglês, o francês e o português (IRELE, 2001, p. 5, tradução nossa<sup>58</sup>).

Em um continente tão extenso e nutrido por culturas heterogêneas não seria plausível que as(os) intelectuais decidissem univocamente sobre a língua em que as literaturas devem ser escritas, atitude modulada por questões políticas e estéticas. A pesquisadora brasileira Ângela Lamas Rodrigues (2011), em *A Língua Inglesa na África: Opressão, Negociação e Resistência* disserta:

[...] intelectuais das colônias europeias, educados nas metrópoles ou em escolas coloniais, buscaram na língua do colonizador a ocasião para denunciar as atrocidades cometidas em nome do expansionismo europeu e afirmar uma identidade cultural e uma voz próprias do colonizado (RODRIGUES, 2011, p. 83).

O que Rodrigues assinala e é endossado por outros pensadores (APPIAH, 1992; PETTER, 2015; REIS, 2011), é que a língua do colonizador impactou muito mais as pessoas que tiveram acesso à educação formal. Para ela, o processo de alienação, lido nesse sentido como afastamento da própria cultura em sua própria nação, ocorre porque nem todos têm acesso à língua estrangeira<sup>59</sup>, o que causa uma separação de contornos sociais bem pronunciada. Ainda neste estudo, as problemáticas inerentes ao entendimento de mundo que se delinea a partir da nova língua, sustentadas pelo binômio “selvagem” *versus* “civilizado”, são igualmente destacadas por Rodrigues. Posteriormente, a pesquisadora declara o seu ponto de vista, contrário ao uso da língua do colonizador na literatura africana:

<sup>57</sup> No caso, Irele se refere à relação íntima entre língua e literatura (IRELE, 2001, p. 5).

<sup>58</sup> Do original: "For historical reasons with which we are familiar, the term African literature does not obey this convention. The corpus is in fact multilingual. The variety of languages covered by the term can be appreciated by a consideration of the range of literatures in Africa. These literatures fall into three broad categories: the traditional oral literature, the new written literature in the African languages (these two closely bound by their common basis in the various indigenous languages), and, finally, the written literature in languages not indigenous to Africa, in particular the three European languages of English, French, and Portuguese."

<sup>59</sup> A sociolinguística define como língua estrangeira aquela que é aprendida fora dos países em que ela é falada. Já a segunda língua é aquela aprendida dentro de seu contexto linguístico, após o falante adquirir a primeira língua, ou língua materna. No caso da Nigéria, passa-se de uma definição de língua estrangeira para segunda língua quando os indivíduos a utilizam como língua oficial e nacional dentro do país, ao passo que a modificam e criam uma nova variedade linguística.

[...] é bem possível que a apropriação da língua inglesa por escritores e intelectuais dos países periféricos apresente-se agora mais problemática do que foi no passado. É que, ao apropriar-se da língua inglesa, o intelectual migrante contribui para sua hegemonia e, conseqüentemente, para a formação e manutenção de sistemas de exclusão em seus países de origem, além de promover, ainda que involuntariamente, a contínua marginalização de línguas minoritárias (RODRIGUES, 2011, p. 85).

Dentre os intelectuais que pleiteiam o emprego da língua nativa na literatura motivados pela dialética entre língua estrangeira e dominação colonial, destaca-se o escritor queniano Ngũgĩ wa Thiong'o. Em *The Language of African Literature* (1994), Thiong'o pondera: “a língua foi o veículo mais importante pelo qual o poder fascinou e aprisionou a alma. A bala foi o meio para a subjugação física. A língua foi o meio para a subjugação espiritual” (THIONG'O, 1994, p. 437, tradução nossa)<sup>60</sup>. No desenvolvimento dessa percepção, o escritor aborda a relevância da cultura oral nas suas memórias de infância, os aprendizados que crianças e adultos obtinham pelas histórias e a musicalidade da língua materna, que “através de imagens e símbolos, nos deu uma visão do mundo, mas que tinha uma beleza própria” (THIONG'O, 1994, p. 438, tradução nossa).<sup>61</sup>

Thiong'o argumenta que toda a harmonia da língua usada nos campos, nas comunidades e nos encontros se quebra quando ele adentra o sistema educacional. Na obra do mesmo autor chamada *Sonhos em Tempo de Guerra: Memórias de Infância* (2021), há relatos sobre o uso de inglês na escola, associado ao aumento da percepção da língua do colonizador como sinônimo de superioridade e poder. Thiong'o relembra:

Na nova escola Manguo o inglês ainda era enfatizado como chave da modernidade, mas ao passo que na escola Karing'a o inglês e o guicuiu coexistiam, agora se desencorajava o conhecimento deste último. Teve início uma caça às bruxas tendo como alvo quem falasse as línguas africanas na área da escola, e em alguns casos as conseqüências de ser pego chegavam aos castigos físicos. Um professor entregava um pedaço de metal ao primeiro estudante pego falando uma língua africana. Esse aluno culpado passava o metal à próxima pessoa que repetisse a infração. Isso prosseguia até o fim do dia, quando então a última pessoa a segurar o pedaço de metal levava uma surra. Às vezes o metal vinha com palavras humilhantes rabiscadas, como "Me chame de burro". Eu vi professores derramando sangue de alunos. Apesar disso, nos orgulhávamos de nossa proficiência em inglês e éramos ávidos por praticar a nova língua fora dos domínios da escola (THIONG'O, 2021, p. 173).

---

<sup>60</sup> Do original: “language was the most important vehicle through which that power fascinated and held the soul prisoner. The bullet was the means of physical subjugation. Language was the means of spiritual subjugation.”

<sup>61</sup> Do original: “Through images and symbols, gave us a view of the world, but it had a beauty of its own.”

Narrativas como as de Thiong'o demonstram que mesmo com toda a violência patente nas relações entre colonizadores e colonizados, o sentimento de dualidade sobre em que língua se expressar é recorrente. Isto porque, no processo de familiarização com a língua estrangeira, pode haver a negação de um passado ou modo de vida, fenômeno muitas vezes imperceptível para os sujeitos que passam por ele. Nesse sentido, a Análise Crítica do Discurso (ACD) nos dá ferramentas para refletir sobre o discurso e seu controle, destacando que

O controle se aplica não só ao discurso como prática social, mas também às mentes daqueles que estão sendo controlados, isto é, aos seus conhecimentos, opiniões, atitudes, ideologias, como também às outras representações pessoais ou sociais. [...] É uma vez que as ações das pessoas são controladas por suas mentes (conhecimento, atitudes, ideologias, normas, valores), o controle da mente também significa controle indireto da ação. Essa ação controlada pode de novo ser discursiva, de modo que o discurso poderoso possa, indiretamente, influenciar outros discursos que sejam compatíveis com o interesse daqueles que detêm o poder (VAN DIJK, 2015, p. 18).

É interessante salientar que não é sustentada por todos a percepção de que, quando em face da língua do colonizador e o contato com a escola, os sujeitos africanos tornar-se-iam irremediavelmente alienados. Anthony K. Appiah, em *In my Father's House: African in the Philosophy of Culture* (1992) declara:

Mas o fato é que muitos de nós que fomos criados durante ou algum tempo depois da era colonial estamos claramente cientes de que os colonizadores nunca estiveram inteiramente em controle, do modo como nossos anciãos os fizeram parecer estar. Nós todos experimentamos o poder persistente de nossas tradições morais e cognitivas: na religião, em ocasiões sociais como funerais, em nossas experiências com a música, em nossas práticas de dança e, claro, na intimidade da vida familiar (APPIAH, 1992, p. 7,8, tradução nossa<sup>62</sup>).

O caráter mais individual da resposta à interação com a racionalidade ocidental é explicitado no romance *Nervous Conditions* (1988), da escritora zimbabuana Tsitsi Dangarembga. Enquanto o irmão da protagonista, Nhamo, é seduzido pela associação entre modernidade, educação e o uso da língua inglesa, Tambudzai faz um esforço consciente para não se afastar dos seus costumes e crenças, mesmo quando recebe com gratidão a oportunidade de completar os estudos e se tornar fluente em língua inglesa.

---

<sup>62</sup> Do original: "But the fact is that most of us who were raised during and for some time after the colonial era are sharply aware of the ways in which the colonizers were never as fully in control as our elders allowed them to appear. We all experienced the persistent power of our own cognitive and moral traditions: in religion, in such social occasions as the funeral, in our experience of music, in our practice of the dance, and, of course, in the intimacy of family life."

Nhamo vai morar com o tio missionário Babamukuru, diretor da escola missionária, cuja vida foi positivamente modificada pelo contato com os cristãos e a dedicação aos estudos. Exemplo de sucesso e inspiração para a família, Babamukuru chega a morar na Inglaterra com a família para fazer o mestrado, e representa um homem dividido entre dois mundos. Cristão, fluente na língua inglesa e adepto aos costumes ocidentais nas refeições e na organização doméstica, não renuncia à hierarquia patriarcal e geracional que marca os modos de ser de seu povo.

No período simples que abre a narrativa, somos informadas de que Nhamo faleceu. Ainda ignorantes de como e quando, sabemos que Tambudzai só poderá estudar na missão, cuja escola chega a etapas mais altas do que aquela em sua comunidade, porque substituirá o irmão como arrimo da família. Babamukuru convence os parentes que o ideal é a existência de pelo menos uma pessoa com ensino superior em cada núcleo familiar, e é assim que Tambudzai consegue se desvencilhar do fardo do que ser uma mulher pobre representa no Zimbábue, como a narradora salienta no decorrer de todo o romance. A ascensão acadêmica da jovem, portanto, não está ligada aos interesses por ela como indivíduo, mas ao que poderia prover para seus familiares como uma mulher estudada. Tambudzai declara: “As necessidades e sensibilidades das mulheres em minha família não eram consideradas como prioridades, ou mesmo legitimadas” (DANGAREMBGA, 1988, p. 27, tradução nossa<sup>63</sup>).

O contraste entre as posturas de Nhamo e Tambudzai (ainda que influenciada pela colonialidade) relaciona-se principalmente à aceitação ou rejeição da herança da cultura nativa. Quando volta à casa dos pais nos recessos escolares, Nhamo alega ter passado por uma transformação extrema: diz não saber mais falar shona, sua língua materna. A família reage de maneiras diferentes. Enquanto o pai comenta que o fato de Nhamo se comunicar apenas em inglês é o primeiro sinal da emancipação familiar, a mãe, cuja interação com o filho se torna alquebrada – ela não fala nenhum inglês – se mostra infeliz. Tambudzai percebe que, mesmo que a mãe queira que o filho se torne um homem estudado, deseja mais poder falar com ele (DANGAREMBGA, 1988, p. 84). Para a protagonista, o uso do inglês restringiu a comunicação com o irmão a coisas mundanas e assuntos insignificantes (DANGAREMBGA, 1988, p. 83). Quando é informada sobre a morte do filho pelo cunhado e sua esposa, a mãe afirma:

---

<sup>63</sup> Do original: “The needs and sensibilities of the women in my family were not considered a priority, or even legitimate.”



Primeiro você pegou a língua<sup>64</sup> dele para que ele não pudesse falar comigo, agora você tomou tudo, tudo de uma vez por todas. Por que vocês estão quietos! Por que vocês não estão falando? Porque é verdade. Vocês o enfeitiçaram, e agora ele está morto (DANGAREMBGA, 1988, p. 85, tradução nossa<sup>65</sup>).

Para a mãe de Tambudzai e Nhamo, o filho passa por duas mortes: uma simbólica e uma física. Distanciado de sua família cultural e moralmente, Nhamo já deixou de existir como a pessoa que a mãe conhecia ainda antes de morrer por causa da caxumba. Muito mais sensível às expectativas familiares sobre suas ações, Tambudzai julga o afastamento do irmão e suas motivações. Mesmo impressionada com o que ela denomina de os luxos dos brancos, a garota postula: “Alguma estratégia deveria ser pensada para impedir que todo esse esplendor me distraísse da maneira como o meu irmão fora distraído” (DANGAREMBGA, 1988, p. 107, tradução nossa<sup>66</sup>).

Nas literaturas pós-coloniais, algumas narrativas exploram a noção de que mesmo quando próximas(os) de suas culturas, línguas e círculos sociais, a vontade de mudança de vida prometida pelo "progresso" associado às antigas metrópoles fez com que muitas(os) nativas(os) se sentissem seduzidas(os) pelo que a língua do colonizador poderia proporcionar. Uma vez que a colonização funciona como uma máquina de aniquilar o que, para sua leitura de mundo, é estrangeiro, não há espaço para um caminho que admita as culturas nativas e as promessas de avanço e progresso das antigas metrópoles no mesmo patamar. Há, efetivamente, duas possibilidades: o doloroso abandono de suas próprias crenças e costumes, "premiado" com um modo de vida que preconiza melhores condições de existência (caso elas de fato venham a existir), ou a negação do novo e "pródigo", cujo fim é a miséria e a falta de oportunidades.

A associação entre o trauma linguístico e a educação é apontada pelo teórico Philip Altbach (1987), o qual adiciona à equação a língua usada nos livros didáticos, literários, manuais, dentre outros materiais de estudo e pesquisa. Para o teórico, o processo de educação

---

<sup>64</sup> No romance, é usada a palavra *tongue*, a parte do corpo, e não *language*, que se refere à língua usada por um grupo de falantes. Em português, há apenas uma palavra para designar ambas. Na versão em língua inglesa, a palavra *tongue* traz um julgamento mais visceral acerca do distanciamento de Nhamo e sua cultura de origem por remeter-se à parte do corpo usada para falar.

<sup>65</sup> Do original: “First you took his tongue so that he could not speak to me and now you have taken everything, taken everything for good. Why are you keeping quiet! Why are you not speaking? Because it is true. You bewitched him and now he is dead.”

<sup>66</sup> Do original: “Some strategy had to be devised to prevent all this splendour from distracting me in the way that my brother had been distracted.”

formal inculca a valorização das línguas das antigas metrópoles em detrimento das nativas. Altbach discorre que

Muitas nações de Terceiro Mundo enfrentam problemas linguísticos que colidem diretamente com a publicação de livros. O legado do colonialismo deixou muitas nações asiáticas e africanos com sistemas educacionais que funcionam largamente na língua estrangeira – inglês ou francês – que é entendida por apenas uma fração da população indígena. A falta de uma língua indígena comum em muitos países de Terceiro Mundo, os desejos de uma elite inveterada, as dificuldades inerentes a uma comunicação inconstante para questões educacionais, governamentais e econômicas estão entre os problemas que levaram a uma influência contínua das línguas europeias nos países de Terceiro Mundo (ALTBACH, 1987, p. 31, tradução nossa).<sup>67</sup>

A influência das línguas europeias problematizada por Altbach faz parte de uma lógica em que a dimensão política da criação e fixação das relações de poder e violência é alocada dentro da formação da identidade, como coloca Grada Kilomba (2019, p. 14). No aclamado *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2020) Frantz Fanon (2020) também sinaliza a potência extraordinária do domínio da linguagem (FANON, 2020, p. 31-32), e sustenta:

Todo povo colonizado – isto é, todo povo em cujo seio se originou um complexo de inferioridade em decorrência do sepultamento da originalidade cultural local – se vê confrontado com a linguagem da nação civilizadora, quer dizer, da cultura metropolitana. O colonizado tanto mais se evadirá da própria selva quanto mais adotar os valores culturais da metrópole (FANON, 2020, p. 32).

Ao utilizar-se do vocábulo “linguagem”, Fanon (2020) traça uma relação ainda mais ampla entre cultura e língua, destacando as relações de poder presentes nas interações discursivas. Psiquiatra, Fanon (2020) associa o uso da língua estrangeira ao surgimento de uma nova personalidade na(o) sujeita(o) – como sucedeu com Nhamo – já que todo idioma é uma forma de pensar (FANON, 2020, p. 39). Fanon (2020) classifica como ingênua a postura dos colonizados de “[...] adornar a língua nativa com expressões europeias; usar frases empoladas ao falar ou escrever uma língua europeia” (FANON, 2020, p. 39). Para o teórico, trata-se de meandros que dão ao colonizado a falsa sensação de igualdade em relação ao povo europeu, o que leva à replicação do pensamento colonial e seu próprio assujeitamento.

---

<sup>67</sup> Do original: "Many Third World nations are faced with language problems which impinge directly on book publishing. The legacy of colonialism has left many Asian and African nations with educational systems which function largely in a foreign language -English or French - which is understood by only a small fraction of the indigenous population. The lack of a common indigenous language in many Third World countries, the wishes of an entrenched elite, and the inherent difficulties of shifting communications media for education, government and the economy are among the problems which have led to the continuing influence of European languages throughout the Third World."

Outra nuance que remete à questão da língua é sua associação com a religião. O catolicismo, alinhado ao ensino formal dentro do continente africano e também na América do Sul, deixou marcas profundas em nossas construções de sentido, perceptíveis ainda na contemporaneidade. O contato com o catolicismo e a língua do colonizador traz, como consequência, uma ruptura significativa para aquelas(es) envolvidas(os) neste processo, levando a deslocamentos de ordens social, cultural e religiosa. Reis (2011) postula sobre como as gerações mais jovens lidaram com uma miríade de conflitos a partir do aprisionamento entre a autoridade dos mais velhos, derivada dos costumes nativos e as noções de modernidade e superioridade advindas do sistema educacional. Nessa dinâmica, costumes e histórias nativas corriam o risco de ser substituídos quando aprendia-se "[...] a esquecer os antigos deuses pagãos e adotar o “verdadeiro” Deus. Mais ainda: em lugar das línguas nativas, consideradas inferiores, deveriam usar uma das línguas europeias" (REIS, 2011, p. 23).

Os conflitos insurgentes das incongruências do jogo colonial, em especial o trauma linguístico, são igualmente destacados no aclamado romance *O Menino Negro* (2013), de Camara Laye. Na narrativa, o jovem Laye está prestes a continuar a educação formal quando tem uma conversa significativa com o pai sobre o próprio futuro. Dividido entre a possibilidade de continuar recebendo o gênio da raça<sup>68</sup> ou permanecer na escola, Laye ouve do pai: "– Tenho medo, tenho muito medo, filhinho, de que você não possa estar comigo o bastante. Você vai à escola e, um dia, trocará essa escola **por algo maior**. Você me abandonará, filhinho..." (LAYE, 2013, p. 21, grifo nosso). O filho, então, pensa: "E eu já não sabia se devia continuar a ir à escola ou se deveria ficar na oficina: estava numa indescritível perturbação" (LAYE, 2013, p. 21). A perturbação de que o protagonista fala, intensificada quando, ao fim da narrativa, recebe a oportunidade de se mudar para a França para ingressar no ensino superior, é uma condição do indivíduo pós-colonial e diaspórico, cuja existência reside na lacuna entre dois universos distintos. A angústia de separação<sup>69</sup>, para a família do protagonista iniciada quando seus primeiros passos na escola são dados, é retomada nos momentos finais da narrativa, e carrega uma imensa carga dramática:

---

<sup>68</sup> Na narrativa, o pai do protagonista é visitado por uma cobra preta, chamada de gênio da raça, que "está sempre presente; sempre aparece para um de nós". A cobra trazia predições sobre o futuro para o pai de Laye, artesão muito respeitado em sua comunidade (LAYE, 2013, p. 19).

<sup>69</sup> Na psicanálise, o termo é utilizado para denominar "um fenômeno universal que está presente no cotidiano de muitas pessoas. É uma emoção estruturante para o ego, pois o sujeito toma consciência de que existe como um ser só e único em relação ao outro, no momento em que sente a dor da solidão. A partir dela, percebe que o outro é separado e diferente, o que forja o início do sentimento de identidade" (SALVADOR, 2016, p. 71, 72).

Foi assim que se decidiu minha viagem, foi assim que um dia peguei um avião para a França. Ah, foi um sofrimento terrível! Não gosto de lembrar. Ainda ouço minha mãe se lamentar, vejo meu pai nem conseguir conter as lágrimas, vejo minhas irmãs, meus irmãos... Não, não gosto de lembrar o que foi essa partida: **foi como se eu tivesse sido arrancado de mim mesmo** (LAYE, 2013, p. 156, grifo nosso).

Enquanto as(os) intelectuais que citamos veem com negatividade o uso da língua dos colonizadores dentro das colônias, temerosos do possível apagamento linguístico e cultural resultante dessas trocas, pensadores como Chinua Achebe, Wole Soyinka e Kwame Appiah apreendem a língua inglesa como uma possibilidade de interação e conexão com outros povos, capaz de representar uma forte resistência anti-imperialista (REIS, 2011).

Destoando do ponto de vista de que a língua pertence a determinado povo, esses(as) pensadores(as) postulam que, uma vez que estamos inseridas(os) em um contexto globalizado e permeado por grandes fluxos de pessoas e informações, não faz sentido pensarmos que a língua falada primeiro pelas metrópoles é sua propriedade. Se as ex-colônias as usam, modificam, enfeitam e aliteram, podemos afirmar que se trata da mesma língua, servindo ao projeto de colonização acriticamente? Podemos afirmar que as únicas afetadas dentro desta dinâmica são as colônias? Nesse ensejo, a linguista Margarida Petter pontua que

O contato de línguas e falantes leva a uma outra consequência: a mudança linguística. Como todas as línguas do mundo, as línguas africanas também se transformam no decorrer do tempo e modificam-se nos diferentes espaços em que são faladas. As línguas mudam porque as sociedades onde elas são faladas também mudam, porque estão inseridas na história e por ela são afetadas. As migrações e os contatos com novos povos, por exemplo, vão trazer consequências linguísticas inevitáveis, que podem ser observadas tanto na incorporação de novos termos, para designar novas realidades ou para substituir os já existentes nas línguas, constituindo os *empréstimos*, quanto nas *interferências* (ou *convergências*) no sistema gramatical das línguas (PETTER, 2015, p. 213, 214 grifo da autora).

Dentro dessa proposta, dá-se destaque para o caráter contingente do uso da língua, apontando para uma prática na qual, “em vez de vermos o poder percorrendo uma via de mão única em relação ao dominador / dominado, explorador / explorado, reconhecemos a interação dinâmica entre ambas entidades, bem como seus efeitos mútuos, embora diferenciados” (COSTA, 2010, p. 239).

Além da argumentação que promove a percepção da língua como organismo vivo e modificado por inúmeras influências sociais e culturais, os adeptos do uso das línguas europeias no campo discursivo africano postulam que, eliminada a noção de nação como critério de limitação e identificação, a língua permite interações mais amplas. Ancorado na

autoafirmação de sua identidade africana, dotada de um pertencimento cultural mais dinâmico e complexo, assim como imbuído de tradições que merecem ser retomadas, o pensador Wole Soyinka sublinha, conforme disserta Reis (2011): “[...] um dos fatores que contribuíram para a difusão e o reconhecimento da nova produção literária das antigas colônias foi a adoção das línguas europeias – sobretudo o inglês e o francês – como línguas literárias” (REIS, 2011, p. 95). As línguas europeias, neste contexto, são entendidas como pontos de aproximação entre povos em busca de autoridade discursiva e não representam, necessariamente, a aceitação das regras e imposições coloniais. Ao contrário, são ferramentas de emancipação quando manipuladas por sujeitas(os) que pretendem usá-las a fim de desestabilizar o metadiscorso.

Em concordância com este ponto de vista, o posicionamento de Chinua Achebe acerca da língua inglesa é discutido pela pesquisadora brasileira Fernanda Alencar Pereira (2021) em um estudo aprofundado acerca das obras do autor e de Pepetela, escritor e revolucionário angolano. Em *O Mundo se Despedaça: Língua, Cultura e Política em Obras de Chinua Achebe e Pepetela*, Alencar salienta que, para Achebe,

O uso das línguas europeias possibilitou a formação de um sentimento de união em países africanos que lutavam pela independência. Afinal, é mais fácil convencer um povo de que ele faz parte de um grupo maior, que precisa se unir contra um dominador, se houver uma língua comum. Depois das independências, o uso do inglês, do francês, ou mesmo do português, pelos escritores africanos torna-se uma maneira de se fazer ouvir fora do continente (PEREIRA, 2021, p. 106).

Ainda sobre o teórico Chinua Achebe, Ângela Lamas Rodrigues (2011) comenta que, imbuída de uma função educativa,

[...] a apropriação da língua do colonizador por Achebe parece ter aberto novos caminhos para a produção das literaturas africanas, caminhos que foram supostamente capazes de transformar o imaginário “ocidental” sobre a África e oferecer uma alternativa necessária à biblioteca colonial (RODRIGUES, 2011, p. 88).

A incerteza de Rodrigues acerca de quanto a empreitada de Achebe foi bem-sucedida no confronto com o imaginário ocidental, apontada pela pesquisadora como sintoma de “desejo por ser reconhecido pela cultura mesma que confronta e critica no decorrer de sua obra” (RODRIGUES, 2011, p. 91), carrega em si uma outra problemática. Na medida em que sustenta a organização de novos modelos de conhecimento que excluam as línguas dos colonizadores, Rodrigues, contudo, não traz propostas palpáveis para concretizar tais ideias. A própria autora afirma a presença de aproximadamente 2.100 línguas no continente africano (RODRIGUES, 2011, p. 25). Portanto, indagamos: o uso exclusivo de línguas

autóctones poderia permitir a circulação das obras dentro do próprio continente, ou mesmo em um único país? Como argumenta Appiah,

Poucos estados africanos negros têm o privilégio de corresponder a uma única comunidade linguística tradicional. E só por essa razão, muitos dos escritores que escolheram criar uma tradição nacional, transcendendo as divisões étnicas dos novos estados africanos, tiveram que escrever nas línguas europeias ou arriscar serem percebidos como particularistas, identificando-se com lealdades antigas, ao invés de novas (APPIAH, 1992, p. 4, tradução nossa<sup>70</sup>).

Uma vez que o nosso objetivo não é decidir como as nações do continente africano devem produzir a própria literatura – trabalho que não nos cabe, resta-nos focar na validação da tradição literária existente neste espaço, seja ela escrita em línguas nativas ou naquelas trazidas pelos colonizadores. É indubitável que não há possibilidades de ignorarmos a configuração colonial nas relações culturais, sociais e políticas estabelecidas na contemporaneidade. Contudo, reconhecemos na escrita de autoras(es) pós-coloniais e diaspóricas(os) uma sintaxe de resistência que opera, dentre outras maneiras, utilizando-se da língua dos colonizadores como ferramentas para confrontar narrativas e construir novos percursos discursivos.

Concluimos, pois, que o entendimento de Edward W. Said (2011) é o que melhor contempla nosso debate. Dissertando acerca de língua, cultura e identidade, Said declara:

O que digo é que "identidade" não implica necessariamente, em termos ontológicos, uma estabilidade dada e eternamente determinada, nem uma exclusividade, um caráter irredutível ou um estatuto privilegiado como algo total e completo em si e sobre si mesmo (SAID, 2011, p. 480).

Em outras palavras, seria errôneo da nossa parte definir que determinada autora/autor ou obra está mais ou menos comprometida(o) com a pós-colonialidade, em especial se considerarmos apenas o idioma em que se produz. Optamos por ponderações de cariz mais individual e flexível para desenvolver nossas análises, privilegiando a abertura de espaços que mantenham, ainda segundo Said (2011), o enfoque nas atitudes investigadoras e desestabilizadoras das(os) autoras(es). Este movimento, como se propõe, destaca a resistência

---

<sup>70</sup> Do original: “Few black African states have the privilege of corresponding to a single traditional linguistic community. And for this reason alone, most of the writers who have sought to create a national tradition, transcending the ethnic divisions of Africa's new states, have had to write in European languages or risk being seen as particularists, identifying with old rather than new loyalties.”

anti-colonial/decolonial implicada nas diversas estratégias de emancipação negra, diaspórica e feminista que entrevemos na poética adichieana.

### 1.5 O projeto de descolonização cultural na poética adichieana

A Literatura – a palavra! –, por sua vez, também é ponto de encontro e zona de conflito, é situação-limite, é experiência adensada por convergências e divergências do sujeito com a alteridade, esta sempre estrangeira, que pode nos levar a um deslocamento, a uma travessia.  
Cezar Tridapalli (2019)

Cláudio Roberto Vieira Braga (2019) vislumbra um projeto bem elaborado de descolonização cultural na obra de Adichie, em especial *Americanah* (2014), ao observar o caráter pós-colonial, diaspórico e feminista da poética da autora. Para o teórico, essa combinação permite a criação de um espaço ficcional que destoa do cânone masculino e eurocentrado, delineando-se através de deslocamentos que abrangem forma e conteúdo.

A descolonização cultural pode ser entendida como uma resistência aos padrões ocidentocêntricos que por vezes culmina, na literatura, em narrativas repletas de digressões e fragmentações, além da inclusão de temas como raça, gênero, deslocamentos, adaptação na terra hospedeira e o enfrentamento de conflitos linguísticos e culturais no estrangeiro, apenas para citar alguns exemplos. Uma vez que a “literatura de resistência” é abrangente e não deve ser generalizada, Braga faz questão de diferenciar a descolonização cultural que contempla na poética adichieana de outros eventuais projetos de escrita contra-colonial e anti-imperialista. Segundo o teórico,

A descolonização cultural hoje não é o processo de resistência observado nos períodos pré e pós-independência, ou a quimérica recuperação da cultura pré-colonial, mas uma construção nova, que parte de inevitáveis aspectos da realidade pós-colonial, uma construção consciente das marcas não apagadas do colonialismo, mas capaz de criar novas formas híbridas de emancipação para indivíduos e sociedades pós-coloniais, posicionando-as de maneira mais autônoma e forte no contexto do século XXI (BRAGA, 2019, p. 45).

A emancipação e a autonomia referidas por Braga são igualmente centralizadas por Grada Kilomba (2019) como elementos chave para a luta contra o colonialismo. De acordo com a teórica, a descolonização é um termo que, politicamente, “descreve a conquista da autonomia por parte daquelas/es que foram colonizadas/os e, portanto, envolve a realização da independência e da autonomia” (KILOMBA, 2019, p. 224). Podemos, sem dúvida, relacionar

tais elementos à economia e política; entretanto, dentro do nosso recorte, o campo discursivo é o lócus em que se articula a possibilidade de resistência, e, portanto, o que mais interessa às nossas percepções, pois analisamos o poder da literatura para a luta decolonial.

Conforme dissertamos anteriormente neste capítulo, as marcas da colonialidade ainda são evidentes no mundo como o conhecemos hodiernamente. Trazemos mais uma vez as contribuições de Kilomba, dado que a pensadora relaciona o colonialismo ao racismo contemporâneo – e cotidiano –, afirmando: “É como se *o sujeito branco* tivesse a urgência em recuperar o *objeto* de sua perda. Em um estado de luto e desespero, o *sujeito branco* realiza então um ritual de ocupação colonial, rejeitando a ideia de que tal perda tenha ocorrido (KILOMBA, 2019, p. 225 grifo da autora)”. No afã de recuperar, ou pelo menos manter tal poder, a branquitude performa atos de silenciamento que apenas poderão ser desfeitos quando o estado de descolonização for alcançado, projeto estabelecido por todas e todos as(os) subalternas(os) que sobrevivem à cruel racionalidade colonial. Este estado de descolonização é definido por Kilomba como aquele em que o indivíduo “[...] internamente, não [...] existe mais como a/o “*Outra/o*”, mas como o eu. Somos eu, somos *sujeito*, somos quem descreve, somos quem narra, somos autoras/es e autoridade da nossa própria realidade” (KILOMBA, 2019, p. 238 grifo da autora).

É pertinente ressaltar que este projeto de descolonização cultural, para Braga mais consistente em *Americanah*, já desponta nas obras anteriores de Adichie, como o romance *Meio Sol Amarelo* (2008) e o livro de contos *No seu Pescoço* (2017). Encontramos nas obras em questão características do projeto que se aprofundam em *Americanah*, a qual Braga define:

Em linhas gerais, a descolonização cultural, como vimos, refere-se à adoção de novos posicionamentos que venham a beneficiar o sujeito pós-colonial, de maneira que possa elaborar os efeitos opressivos da colonização que, na pós-colonialidade continuam existindo na mente, no espírito e na imaginação (BRAGA, 2019, p. 51).

Vide as definições suscitadas por Braga, podemos afirmar, portanto, que no decorrer dos anos as produções de Adichie se tornam cada vez mais orientadas politicamente contra a leitura ocidentocêntrica dos povos e culturas africanas, notando-se, em sua literatura, a centralidade da representação de mulheres nigerianas, em sua maioria imigrantes, em diferentes contextos econômicos, faixas etárias e enredadas em relações únicas com as tradições de seu país. O projeto de descolonização cultural, que se estabeleceu numa crescente



na obra da autora, alcança um nível mais maduro e consistente em *Americanah* porque é nesse romance que pós-colonialidade, diaspóricidade e o ponto de vista feminista se articulam com mais veemência, contribuindo para que o livro figure, até então, como o mais complexo e bem arquitetado da autora no que toca às teorias que mencionamos.

Para ilustrar a expansão destas características em Adichie, começamos por analisar o romance *Meio Sol Amarelo*. No livro, narra-se a história das irmãs gêmeas Olanna e Kainene em meio à Guerra Civil nigeriana, que acontece por consequência da tentativa de separação e criação de um Estado independente chamado Biafra. A narrativa, dividida em quatro partes que versam sobre o início e o fim dos anos sessenta, apresenta desde personagens pobres e moradores de vilas como o fiel Ugwu e a família materna das irmãs, aos intelectuais que sonham com uma Nigéria livre da corrupção e dos resquícios da dominação colonial. As mulheres que permeiam o romance pertencem a várias classes e etnias, o que sublinha as diversas possibilidades existenciais das sujeitas femininas, cujas experiências são fortemente influenciadas por questões de classe, raça, etnia e acesso à educação.

Devido à Guerra Civil, a vida das personagens muda de maneira drástica. Em busca de sobrevivência, as pessoas se locomovem dentro e fora da Nigéria, decisão que depende de seus recursos financeiros e posição política. Por acreditar em um país melhor, Olanna e Odenigbo, namorado de uma das protagonistas e professor universitário, continuam no país, enfrentando a violência, a fome e a desesperança. No decorrer do romance, a voz autoral mescla questões coletivas, como o sentimento de nacionalidade dos povos, a fome e os horrores da guerra com as inquietações pessoais das personagens, suas relações afetivas e crises de identidade. Há, entre os arroubos revolucionários e as labutas do dia a dia, conforme denota o fragmento abaixo, a construção de espaços em que o lado individual é destacado junto aos impasses coletivos:

[...] Odenigbo voltava para casa todos os dias com os olhos brilhantes. Afiliara-se ao Corpo de Ativistas; após o trabalho, iam até os povoados vizinhos ensinar as pessoas. Olanna sempre o imaginava em pé, no meio de um bando de gente fascinada, falando naquela sua voz sonora sobre a grande nação que Biafra seria. E por isso ela nunca lhe disse que lamentava não ter o que tinha antes, coisas diferentes em dias diferentes, toalhas de mesa com bordados prateados, o carro, biscoitos com recheio de morango para Baby. Não contou a ele que, às vezes, quando via Baby correndo com as crianças da redondeza, tão indefesa e feliz, tinha vontade de pegá-la no colo e pedir desculpas (ADICHIE, 2008, p. 307).

Dentre os tópicos de cunho íntimo salientados em *Meio Sol Amarelo* estão a vontade de ter filhos de Olanna e o enfrentamento da infidelidade de seu companheiro, que resulta em uma filha fora do relacionamento. A criança, Baby, que passa a ser criada pelo casal após decisão de Olanna, é um foco narrativo em que a relação entre o pessoal e o público se mostra ainda mais intrincada, evidenciando que, principalmente em situações de guerra, não há como separarmos as duas esferas. Baby é um eixo em que todas as preocupações de Olanna se sobrepõem; e o medo e insegurança que a protagonista sente não são fruto apenas da guerra, mas da maternidade em si. Em certo momento, a narrativa desnuda que

Quando, no fim da estação das chuvas, Baby teve uma tosse que assobiava no peito, Olanna sentiu alívio. *Alguma coisa* tinha acontecido com ela. Se os céus fossem justos, as desgraças seriam mutuamente excludentes; já que Baby estava doente, não poderia ser ferida num reide aéreo. Uma tosse era algo que Olanna podia controlar; um reide aéreo, não (ADICHIE, 2008, p. 307).

Assim como em outras obras da autora, a sobreposição de discriminações sofridas por mulheres é abordada em contextos bastante diversificados. Em *Meio Sol Amarelo* percebemos que a situação financeira de Olanna e Kainene permite que tenham oportunidades que destoam da realidade de sua prima Arize, que mora em Kano, uma cidade ao norte da Nigéria. Arize se surpreende quando Olanna não demonstra interesse em se casar tão cedo, ao contrário dela, uma das poucas meninas solteiras da região em que mora. Quando Olanna afirma que Arize é muito jovem e deveria focar em suas aulas de costura, Arize responde: “Só mulheres que têm todo esse estudo feito você podem dizer uma coisa dessas, irmã. Se as pessoas como eu, que não têm estudo, esperarem muito mais, vamos todos acabar extintos” (ADICHIE, 2008, p. 54). Por outro lado, apesar de serem mulheres ricas e bem educadas, as irmãs Olanna e Kainene enfrentam o preconceito dos povos ocidentais que moram na Nigéria. Susan, amiga do namorado inglês de Kainene, faz o seguinte comentário quando é informada sobre o relacionamento dele com uma mulher nigeriana: “Você usa sempre preservativo, não usa? É preciso tomar o maior cuidado, até mesmo com os mais instruídos deles” (ADICHIE, 2008, p. 276).

Quando explora temas como maternidade, conflitos familiares e os contornos das relações pessoais travadas em momentos históricos violentos, Adichie demonstra que sua literatura, além de pós-colonial, situa-se como uma escrita feminista, dado o enfoque nas mulheres e em assuntos que, em literaturas masculinas – pós-coloniais ou não – carecem de espaços de articulação. Apesar da Guerra Civil ser amplamente tratada apenas em *Meio Sol*

*Amarelo*, outras peculiaridades da obra, como o protagonismo das mulheres, o enfrentamento ao assujeitamento feminino na cultura nigeriana e a problematização das identidades, atravessadas por etnia, gênero, classe e acesso à educação vão continuar fazendo parte da poética adichieana, sublinhando uma coerência nas produções da autora.

Entrementes, é pertinente assinalar que a temática da Guerra Civil, central no romance em questão, mostra afinidade com as produções da geração de artistas africanos dos anos 1960 que, segundo Eliana Lourenço de Lima Reis (2011),

[...] sentiu de forma mais dramática o conflito entre o desejo de libertar-se do colonialismo político e cultural, participando da criação das novas nações e de uma nova literatura, e a constatação do fracasso dos novos governos. A decepção com os governantes fez com que grande parte dos escritores africanos revisse sua adesão ao nacionalismo, usado como estratégia política por líderes ditatoriais (REIS, 2011, p. 13).

A exemplo de suas precursoras e precursores, Adichie usa a literatura como um meio relevante de posicionamento político e busca de espaços discursivos democráticos; no caso da autora, enfoca-se no enaltecimento do povo africano e na luta das mulheres contra o patriarcado. Bebendo da tradição literária nigeriana, a própria autora afirma que, para escrever *Meio Sol Amarelo*, se baseou em obras como *Never Again* (2020), de Flora Nwapa, primeiramente publicada em 1975. Nwapa, primeira mulher em todo o continente africano a escrever um romance de guerra, (NWAPA, 2020, 0% formato *mobi*), em *Never Again* expressa os horrores dos embates da Guerra Civil nigeriana. Na obra, a protagonista e narradora é Kate, uma mãe jovem e angustiada, que, fugindo de cidade em cidade com seu marido e filhos, sofre com o medo da morte, seja vinda dos bombardeios, das doenças, da fome ou dos próprios aliados, impressionados pela propaganda da guerra e procurando sabotadores por todos os lados.

Na história, destacam-se as expectativas sociais acerca do apoio das mulheres em tempos de guerra, acentuando-se as fragilidades das sujeitas do sexo feminino vivendo entre a dualidade de estar disponíveis para diversos trabalhos e a impossibilidade de emitir opiniões, dado o patriarcalismo denotado nas interações então estabelecidas. Assim como *Meio Sol Amarelo*, *Never Again* é uma obra permeada de personagens plurais e complexas, sobrevivendo em meio ao desejo de ver o surgimento de Biafra e as vicissitudes do dia a dia. Frente a mais uma evacuação, Kate reflete:

Não há nada que alguém poderia fazer a não ser esperar e ter esperança. Estávamos todos preparados. Eu pensava em toda a sorte de coisas. A fome era predominante nos meus pensamentos. Fome. Eu nunca senti fome em

toda a minha vida. Agora eu iria enfrentá-la. Meus filhos iriam enfrentá-la. Em pouco tempo eles teriam kwashiorkor<sup>71</sup> e se tivéssemos sorte sobreviveríamos, mas isto poderia prejudicar a saúde deles por toda a vida. Não havia espaço no carro para os inhames. O que iríamos comer em nosso asilo? Por quanto tempo ficaríamos lá? O que aconteceria se não tivéssemos nenhum dinheiro, comida ou lugar para ir (NWAPA, 2020, 60%, formato *mobi*, tradução nossa<sup>72</sup>)?

A escrita de Nwapa, fundamental para mulheres que se tornaram escritoras depois dela pudessem valorizar o âmbito privado na literatura, representa, através de *Never Again*, um olhar cuidadoso para com as nuances, dores e lutas que permearam a Guerra Civil. Nesta obra, a autora demonstra que, para além das suscitações políticas levantadas pela literatura, a esfera privada também figura como um aspecto que merece destaque. Neste ponto, a influência de Nwapa na produção de Adichie mostra-se cristalina. A exemplo da obra de Nwapa, *Meio Sol Amarelo* não versa apenas sobre um grande momento histórico, mas também acerca das mulheres e homens cujas vidas foram profundamente impactadas pelos sofrimentos, privações e esperanças daqueles tempos.

Além da relevância política e representativa de *Meio Sol Amarelo*, o desenrolar da história das irmãs Olanna e Kainene confere ao romance uma dimensão estética que o distancia de um relato com mero objetivo documental, o que empobreceria o texto minando sua construção do ponto de vista literário. Por este motivo podemos ressaltar que a estética do romance, junto à temática explorada nele, transcrevem *Meio Sol Amarelo* no rol da pós-colonialidade. A narrativa se diferencia dos romances tradicionais ocidentais pelas características das personagens que a povoam e a maneira como essas vozes negras, femininas e africanas reverberam na construção ficcional, pontapé inicial para perseguirmos, nas obras de Adichie, as conexões entre forma e conteúdo, refletindo como tais particularidades são organizadas dentro da perspectiva pós-colonial e feminista.

---

<sup>71</sup> De acordo com o dicionariomedico.com, a Kwashiorkor é uma "variedade de desnutrição infantil, caracterizada por uma carência absoluta ou relativa do aporte de proteínas, em presença de oferta (ainda que pequena) de carboidratos. É caracterizada por lesões de pele e edema generalizado, fazendo com que a criança 'não pareça desnutrida' devido a seu peso falseado pela presença do líquido de edema." Disponível em: <<<https://www.xn--dicionariomdico-0gb6k.com/Kwashiorkor.html>>> Acesso em: 31 dez. 2022.

<sup>72</sup> Do original: "There was nothing one could do other than wait and hope. We were all set. I thought of all sorts of things. Hunger was paramount in my thoughts. Hunger. I have never known hunger all my life. Now I was going to be faced with hunger. My children would be faced with hunger. In a short time they would have kwashiorkor and if we were lucky they might survive, but it could impair their health for life. There was no room in the car for yams. What were we going to eat in the place of our refuge? How long were we going to be there? What would happen if we have no money to eat and nowhere to go?"

A análise de *Meio Sol Amarelo* nos ajuda a entender que o projeto de descolonização cultural, evidente em *Americanah*, passa por um percurso dentro da poética adichieana, relacionado às temáticas que já permeiam as outras obras da autora e a relevância do *status* de escritora pós-colonial, feminista e diaspórica em que situamos Adichie. Nesse ensejo, Braga (2019) menciona outra característica que faz parte do projeto: a dimensão extra literária explorada nos estudos das literaturas pós-coloniais e diaspóricas. O engajamento de Adichie, que se estende para além de suas publicações literárias, é um fator importante para que se entenda o poder da autora como uma referência de opinião, produção artística e posicionamento político. Essa interação virtual configura mais um lugar simbólico que Adichie ocupa e do qual sua mensagem pode se espalhar. Ao usar o espaço virtual e literário para se posicionar, a autora se engaja em um processo que também é representativo da descolonização cultural como projeto.

O alcance da literatura ultrapassa os limites ora imaginados, e também provoca mudanças no campo literário e nas forças que nele atuam, dada a conjuntura de avanços tecnológicos sem precedentes em que se localiza a contemporaneidade. Em um mundo cada vez mais globalizado, em que a produção intelectual se delinea em outros suportes além de materiais impressos, há uma troca de informações ainda mais ampla, alheia a fronteiras espaciais, temporais e muitas vezes até linguísticas. Dentre as ferramentas de troca e expansão de conhecimentos, as redes sociais configuram-se como um espaço em que as pessoas interagem com mais rapidez e frequência, instaurando-se, assim, outra camada às expectativas de leitura: escritoras, escritores e intelectuais, cujos discursos por vezes poderiam estar desvinculados de sua personalidade e modo de viver, acabam tendo, na internet, mais um prisma de atuação e veiculação de ideias, sejam elas destoantes ou próximas de sua dimensão autoral, o que impacta na recepção de suas obras.

O público leitor de hoje, em sua maioria constantemente conectado nas redes, além de consumir as produções de determinadas(os) escritoras, escritores e artistas, pode se interessar por aspectos mais pessoais de suas existências. Essa curiosidade, muitas vezes, busca a validação de um discurso proferido através de um livro publicado; mais do que nunca o texto não é hermético. Lê-se e interpreta-se através de significados que não são apenas aqueles dentro da obra já publicada e lida em outro tempo. É como se o que Iser chama de repertório, "o conjunto de normas sociais, históricas e culturais trazidas pelo leitor como bagagem necessária à sua leitura" (COMPAGNON, 2010, p. 152), tivesse ganho mais uma dimensão,

muito mais fluida e constantemente alimentada. Trata-se de uma recepção que se atualiza quase que instantaneamente.

A recepção literária ressignificada pelos fluxos globais amplificadas pela internet não pode ser ignorada por dois motivos. Primeiramente, porque a literatura pós-colonial conversa com os pleitos contemporâneos, fortemente marcados pela rede de computadores; segundo, porque a diáspora, de grande importância no projeto de descolonização cultural de Adichie, é igualmente influenciada e também possibilitada pelo trânsito de informações e conhecimentos que ocorrem no mundo virtual.

As colocações acima nos permitem declarar que o deslocamento e o trânsito propiciados através das redes redimensionaram a experiência da leitura literária, conforme discutido por Linda Hutcheon e Mario J. Valdés (2002). Para os teóricos, a globalização interroga noções de absolutismo étnico e narrativas de identidades “puras”, o que nos levou a “[...] repensar, nos últimos anos o que significa nossa e outras culturas na era da comunicação eletrônica, hibridização transcultural e a dispersão diaspórica” (HUTCHEON; VALDÉS, 2002, p. 28, tradução nossa<sup>73</sup>).

Indo de encontro às novas tendências que entrelaçam a leitura literária e as interações virtuais, a literatura de Adichie deslinda, na internet, um espaço contundente de enunciação e construções de sentido, o que no caso de *Americanah* se articula também dentro do romance, na figura do *blog* escrito pela protagonista. É provável que estas aproximações com a rede de computadores tenham contribuído para que se contemple

[...] um apelo na literatura movente de Chimamanda Ngozi Adichie para a reflexão e para a transformação, tanto em nível individual quanto coletivo, um apelo que [...] resolvi chamar de fazer literário como iniciativa de descolonização cultural (BRAGA, 2019, p. 161).

A internet permite que as literaturas fora do eixo colonial sejam propagadas com mais liberdade e alcance, intensificando-se, portanto, a noção de que as influências de uma cultura em relação a outra não acontecem apenas no sentido das antigas metrópoles em contraste com as antigas colônias. Há, de fato, muitos arranjos possibilitados pelos fluxos globais, que, inclusive, não necessariamente passam por nações imperialistas, desembocando, no caso de Adichie, em um movimento de descolonização cultural e confronto com a razão colonial e patriarcal.

---

<sup>73</sup> Do original: “[...] to rethink in recent years what it means to teach either our own or another culture in this era of electronic communications, transcultural hybridization, and diasporic dispersal.”

As características que compõem o projeto de descolonização cultural apontadas por Braga, isto é, os novos posicionamentos que surgem nessa literatura e a emancipação que ela promove mostram-se quando: i. uma sujeita como Adichie, mulher, negra e nigeriana se usa da literatura para escrever acerca de subjetividades ora objetificadas por um discurso universalista e essencialista; ii. tal literatura apresenta e representa outros modos de existir, no caso de *Americanah*, em contextos diaspóricos; iii. na busca de se rearticular identitariamente, a protagonista do romance em questão passa por processos que envolvem questões como tradição e reinvenção em um novo espaço, estranhamento e aceitação dentro e fora da terra natal e as relações intra e interpessoais travadas em uma outra realidade.

Percebemos, na narrativa, uma autonomia inerente a literaturas que inauguram interpretações discursivas impregnadas de pleitos pós-coloniais. Destoando da razão ocidental, escritos dentro deste escopo desenvolvem vozes narrativas e representações polifônicas e multifacetadas, por si só uma resposta à homogeneização intrínseca à tradição canônica colonial. A respeito do romance *Americanah*, imbuído destas características, Braga aponta:

Além de Ifemelu, tia Uju e Obinze, *Americanah* é povoado por personagens em relação direta com a diáspora, como os familiares que permanecem na terra natal e outros sujeitos diaspóricos ficcionais com menor participação no enredo. Aisha, Halima e Mariama, por exemplo, cabeleireiras do salão de beleza em Trenton, vêm de diferentes países da África ocidental, reagregando-se na terra hospedeira de forma a buscar a própria sobrevivência, uma situação, por sinal, recorrente nas diásporas. Em Londres, os africanos que Obinze conhece, vindos de diferentes países, também criam laços, muito embora nem sempre de ajuda mútua. Os angolanos, cujo negócio é vender casamentos arranjados, por exemplo, tiram vantagem da ilegalidade de outros africanos, acuados pela ameaça da deportação, cobrando altas comissões para a realização de seus serviços. Nesse caso, o que vemos é a exploração de um grupo diaspórico por outro (BRAGA, 2019, p. 103).

Já nas primeiras páginas do romance nos deparamos com uma protagonista que observa, comenta, ironiza um contexto sociocultural em que ela é geralmente vista como o outro. Grada Kilomba, ao destacar que "ser observada e questionada são formas de controle que, certamente, incorporam poder" (KILOMBA, 2019, p. 115) demonstra quão importante é perceber esse detalhe para entendermos melhor quem é Ifemelu. Antes de conhecermos sua vida e os conflitos que enfrenta, sabemos que ela é aquela que opina, escancara e analisa as pessoas que a cercam, o que leva a ponderações acerca do poder desse posicionamento para a reconstrução da própria identidade em uma realidade diaspórica:

[..] As pessoas sempre ficavam lisonjeadas quando Ifemelu perguntava sobre a vida delas e, se ela não dissesse nada depois que começassem a responder, isso só fazia com que falassem mais. Eram condicionadas a preencher silêncios. Se perguntavam o que Ifemelu fazia, ela respondia vagamente "Tenho um blog anônimo chamado Raceteenth ou Observações diversas sobre negros americanos (antigamente conhecidos como crioulos) feitas por uma negra não-americana" os deixava constrangidos (ADICHIE, 2014, p. 10).

Entre outras questões, na trajetória de Ifemelu surgem ponderações sobre a vida da ainda estudante na Nigéria, enfrentando golpes políticos e greves na busca por uma educação de qualidade; ao chegar nos EUA, os problemas são outros. Não obstante a segurança da universidade, em que finalmente pode realizar o sonho de galgar um nível acadêmico mais alto, há a problemática do dinheiro escasso, da adaptação em um país racista e pouco aberto a vivências diferentes. Há solidão. A escolha por narrar a vida acadêmica de uma mulher negra e imigrante, por si só, já representa uma grande ruptura quanto ao cânone literário ocidental, cujas narrativas e personagens não saem do lugar comum da fome, miséria, pouca educação e baixo ou nenhum senso crítico. Adichie dá voz a uma representação de existência transcendental e complexa através da construção de Ifemelu, tocando em tópicos como a depressão e as expectativas frustradas quando a pessoa que emigra está em terra estrangeira.

O mundo estava envolto em gaze; Ifemelu podia ver a silhueta das coisas, mas nunca com clareza suficiente, nunca o suficiente. Ela contou a Obinze que havia coisas que ela devia saber como fazer, mas não sabia, detalhes que devia ter trazido para dentro de seu espaço, mas não trouxera. E ele lembrou a Ifemelu quão rapidamente ela estava se adaptando, com um tom sempre calmo, sempre consolador. Ifemelu fez entrevistas para vagas de garçone, hostess, bartender e caixa e ficou esperando ofertas de emprego que nunca chegaram, sentindo que a culpa era sua. Tinha de ser ela que estava fazendo algo de errado; mas não sabia o que podia ser. O outono chegara, chuvoso e com céus cinzentos. O dinheiro vazava de sua parca conta no banco. Os suéteres mais baratos da loja Ross ainda a deixavam espantada com seus preços altos, as passagens de ônibus e trem se acumulavam e as compras de supermercado causavam buracos em seu extrato, apesar de ficar atenta diante do caixa, observando a tela até dizer "Por favor, pare. Não vou levar o resto" quando a conta somava trinta dólares. A cada dia parecia surgir uma nova carta para ela na mesa da cozinha e, dentro do envelope, havia uma mensalidade a ser paga e palavras escritas em maiúsculas: SUA MATRÍCULA SERÁ SUSPensa SE O PAGAMENTO NÃO FOR RECEBIDO ATÉ A DATA DO FIM DESSA NOTIFICAÇÃO (ADICHIE, 2014, p. 143, 144).

Podemos afirmar que abrir espaços para que as inseguranças e os medos insurgentes na realidade diaspórica sejam retratados é um movimento de descolonização cultural porque



simboliza questionar a metanarrativa ocidental. Por outro lado, já aí se vislumbra a natureza híbrida e fragmentada de Ifemelu, porque, se não é comum, dentro da literatura, que uma imigrante nigeriana reflita sobre desconfortos que ocorrem porque ela está fora de seu lugar de origem, a fragilidade emocional e psicológica tampouco figura como aspectos da cultura nigeriana. É Ginika, amiga nigeriana de Ifemelu que vive nos EUA há mais tempo, quem traz à baila a dificuldade em aceitar um diagnóstico de depressão devido às nuanças de ordem cultural:

[...] Ginika disse: "Acho que você está com depressão." Ifemelu balançou a cabeça e se virou para a janela. Depressão era algo que acontecia com os americanos, com sua necessidade egocêntrica de transformar tudo numa doença. Ela não estava com depressão; estava apenas um pouco cansada e um pouco lenta. "Não estou com depressão", disse. Anos mais tarde, escreveria sobre isso no blog. "Sobre negros não americanos sofrendo de doenças cujo nome se recusam a saber". Uma congoleza havia escrito um longo comentário em resposta: ela tinha se mudado de Kinshasa para a Virgínia e, quando já estava na faculdade fazia meses, começara a sentir tontura de manhã, o coração aos pulos como se estivesse tentando escapar do peito, o estômago embrulhado, os dedos dormentes. Foi ao médico. E mesmo tendo marcado "sim" em todos os sintomas descritos no cartão que ele tinha lhe dado, recusou-se a aceitar o diagnóstico de síndrome do pânico, porque síndrome do pânico era coisa de americano. Ninguém em Kinshasa tinha síndrome do pânico. Não era que chamassem aquilo de outro nome, não chamavam de nada. Será que as coisas só começavam a existir quando ganhavam um nome (ADICHIE, 2014, p. 172, 173)?

A depressão de Ifemelu é uma experiência dolorosa e também um marco no romance, por ser um dos fatores que levam a protagonista a buscar reformular seu modo de viver e resignificar os entendimentos que tem sobre a nova realidade. Para que se cure dessa e de outras dores, Ifemelu busca a própria voz, destrinchando sofrimentos que encara por ser mulher, negra e imigrante, abarcando, nesse percurso de autoconhecimento, os âmbitos público e privado. Tal empreitada pode ser entendida como representativa de uma coletividade, pois surge de uma sujeita advinda de uma comunidade historicamente destituída do próprio poder discursivo; por outro lado, é plausível observarmos a trajetória de Adichie enfatizando suas inquietações como ser individual, que forja um contraponto ao silenciamento que experimenta como um ser humano único.

Dentre as estratégias de silenciamento alinhadas à colonialidade as quais notamos em *Americanah*, distingue-se a tentativa de ocupação colonial, fenômeno definido por Grada Kilomba (2019). De acordo com a teórica, trata-se de um ritual performado pela branquitude, em que os corpos das pessoas negras são

[...] explorados como continentes, suas histórias recebem novos nomes, suas línguas mudam; e, acima de tudo, elas se veem sendo moldadas por fantasias invasivas de subordinação. Por um momento, elas se tornam colônias metafóricas (KILOMBA, 2019, p. 225).

No romance, a busca por empregos é um dos cenários que melhor demonstra a fantasia de subordinação, linguagem que Ifemelu não domina quando chega à terra hospedeira:

[...] Ela sentou na janela [...] e passou diversos minutos olhando mais uma vez para o cartão da Seguridade Social e a carteira de motorista que pertenciam a Ngozi Okonkwo. Tinha no mínimo dez anos a mais do que Ifemelu, um rosto fino, sobrancelhas que começavam em bolinhas e se transformavam em arcos e um maxilar em forma de V. “Eu não pareço nada com ela”, dissera Ifemelu quando tia Uju lhe dera o cartão. “Os brancos acham que somos todos parecidos.” “Ahn-hã, tia!” “Não estou brincando. A prima de Amara veio para cá no ano passado e ainda não tem um visto, por isso começou a trabalhar com a identidade de Amara. Não se lembra dela? A prima é magra e tem a pele clara. Elas não se parecem nem um pouco. Ninguém notou. Trabalha como cuidadora domiciliar na Virgínia. Só não se esqueça do seu novo nome. Tenho uma amiga que esqueceu e uma colega ficou chamando, chamando, e ela não respondeu. Então desconfiaram e denunciaram para a Imigração” (ADICHIE, 2019, p. 132).

A ocupação colonial enfrentada por Ifemelu reiteradamente nos Estados Unidos, voltada a peculiaridades como seu sotaque, cabelo e cor de pele, leva a protagonista a reagir através do desenvolvimento de estratégias que provocam redimensionamentos identitários, elencando desde a transição capilar às indagações quanto aos costumes estadunidenses. Se, no início, ela assimila a nova cultura, sucumbindo a suas exigências, no decorrer da estadia no exterior Ifemelu passa a se posicionar com independência e autogestão. Essas nuances são perceptíveis em momentos em que afirma adotar o sotaque nigeriano para falar inglês como uma escolha (ADICHIE, 2019, p. 466), ou quando responde à indagação de Aisha, uma cabeleireira senegalesa, sobre o motivo de não alisar os cabelos: “Gosto do meu cabelo do jeito que Deus fez” (ADICHIE, 2019, p. 19).

No projeto de descolonização cultural, a transição capilar de Ifemelu se destaca devido à sua dimensão política, simbólica e estética. Permeando vários dos momentos mais significativos da vida da protagonista, a aceitação do cabelo natural da mulher negra figura, na obra, como um aspecto que é tratado para além da esfera privada, evidenciando-se, assim, a carga política do cabelo afro, mais uma das representações fora do eixo da colonialidade que vislumbramos em *Americanah*. Braga assevera que, ao dar enfoque ao cabelo na trajetória de Ifemelu, Adichie associa, com veemência, pós-colonialidade e feminismos:

a descolonização cultural é uma questão de gênero também, não apenas porque uma autora resolveu escrever um romance sobre o cabelo da mulher pós-colonial negra, africana e imigrante, mas pelo simples fato de que ignorar qualquer tema relativo a elas é no mínimo irresponsável em um planeta com 3,75 bilhões de mulheres (BRAGA, 2019, p. 75).

A indústria bilionária da beleza, que na contemporaneidade ainda é alimentada por ideais de corpos de modelo ocidental, magro e claro<sup>74</sup>, é uma das principais responsáveis pela manutenção do racismo, fazendo com que sujeitas fora dos padrões estabelecidos sejam vinculadas à inferioridade e ojeriza, como denuncia Kilomba, "[...] uma associação da *negritude* com o que é repugnante; [perguntas que] anunciam como mulheres *negras* no imaginário *branco* são de alguma forma fantasiadas como sujas e selvagens" (KILOMBA, 2019, p. 124 grifo da autora).

Nesse sentido, a afirmação da pesquisadora Flávia Biroli de que “a garantia de liberdade e autonomia para as mulheres depende da politização de aspectos relevantes da esfera privada” (BIROLI, 2014, p. 34) reforça a nossa argumentação de que falar sobre o cabelo natural é uma conduta necessária na contemporaneidade, objetivando ressignificar não apenas o que é aceito como padrão de beleza, mas as relações dos indivíduos (dentro ou fora dos padrões estabelecidos) consigo mesmos e com os outros. No que toca aos posicionamentos contra a lógica colonial, discussões sobre o cabelo crespo, o sotaque e as negociações identitárias ilustram, com muita clareza, o poder político do discurso de Ifemelu. Por este motivo as construções de sentido em *Americanah* serão invocadas com maior detalhe no capítulo três da tese, em virtude dos elementos pós-coloniais, diaspóricos e feministas que vislumbramos na menção a estas temáticas no decorrer do romance.

No intuito de encontrar ferramentas para protagonizar a trajetória que envolve conhecer a si mesma e a terra hospedeira, Ifemelu se utiliza da rede de computadores como um espaço de acolhimento, disponível porque a personagem toma a decisão de ocupar uma lacuna inédita para ela e outras mulheres que perseguem o direito de levantar suas vozes. Como resultado, a sujeita negra, engajada em ocupar um espaço discursivo inovador, debruça-se sobre si mesma, e não mais responde como o outro da branquitude, conforme assinala Kilomba (2019, p. 227). Uma vez que “somos, de fato, aprisionadas/os num ato de colonialismo que somos obrigadas/os a 'desfazer'” (KILOMBA, 2019, p. 226), exercer o direito à expressão e opinião é, por si só, um ato de descolonização, é buscar o

---

<sup>74</sup> Referência à canção “Miss Beleza Universal”, da cantora e compositora brasileira Doralyce, em que a artista ironiza os padrões de beleza ocidentais e homogeneizantes impostos às mulheres.

desprendimento das marcas coloniais e suas amarras. Desse modo, vê-se necessário declarar que resistir à opressão não é responder ao opressor, e sim entender a si mesma(o), num processo de autoconhecimento, mesmo que atravessado pelas dores da violência colonial. O centro da questão é a sujeita negra que olha para o mundo e se coloca nele, e não aquela olhada, escrutinada e sufocada pelas crenças da branquitude.

Em *Americanah* (2014), as formas híbridas de emancipação e a consciência das marcas coloniais, destacadas por Braga (2019) como elementos da descolonização cultural, são características bastante perceptíveis em uma série de passagens. Podemos citar como exemplo o momento em que Ifemelu retorna para a Nigéria e busca entender a si própria como uma nigeriana depois de treze anos fora de seu país. Ela se utiliza do *blog* (que não fica claro se tratar do *Raceteenth* ou de um novo domínio), desta feita, para refletir sobre os comportamentos e expectativas das(os) nigerianas(os) que viveram no exterior:

Lagos nunca foi, nunca será e nunca quis ser como Nova York ou qualquer outra cidade. Lagos sempre foi indiscutivelmente ela mesma, mas você não concluiria isso na reunião do Clube Nigerpolita, um grupo de jovens que voltaram do exterior e que se encontram toda semana para reclamar das muitas diferenças entre Lagos e Nova York, como se Lagos algum dia tivesse chegado perto de ser como Nova York. A maioria de nós voltou para ganhar dinheiro na Nigéria, para abrir empresas, tentar contratos e contatos com o governo. Outros voltaram com os sonhos no bolso e uma fome de mudar o país. Mas passamos o tempo todo reclamando da Nigéria e, embora nossas reclamações sejam legítimas, eu me imagino como alguém de fora dizendo: Voltem para o lugar de onde vieram (ADICHIE, 2014, p. 453)!

A própria postura indagativa de Ifemelu, *per si*, já representa uma emancipação, visto que, dentro da lógica ocidental e patriarcal, não há espaços discursivos para as mulheres imigrantes. Para a protagonista, o hábito de analisar as interações sociais à sua volta continua aflorado, mesmo que agora esteja em sua terra natal e teoricamente não precise mais desse instrumento para compreender os sofrimentos e as sensações que surgem junto com a imigração. Tal necessidade pontua, na verdade, uma ruptura com a personalidade anterior à diáspora, agora carente de novas estratégias para viver no país de origem; o ímpeto de Ifemelu em ressignificar-se dentro da Nigéria demonstra como os deslocamentos espaciais, culturais e sociais vivenciados pela protagonista mudam até a sua maneira de olhar para paisagens familiares. Ademais, denuncia que, mesmo na Nigéria, as marcas do colonialismo continuam influenciando profundamente as interações e dinâmicas sociais e culturais; ainda que esteja fora de um país imperialista, Ifemelu continua sofrendo com a infiltração desses ideais, cujos

componentes parecem ainda mais imbricados à cultura nigeriana do que Ifemelu seria capaz de perceber quando ainda não havia experimentado a vida em outras geografias.

Ainda sobre as impressões de Ifemelu quando retorna à pátria, é interessante sublinhar as críticas feitas ao estranhamento experimentado pelos membros do Clube Nigerpolita. Nessa oportunidade, fica clara, para ela, "[...] a superioridade em sua voz, na voz deles todos. Eram os santificados, os que tinham voltado, aqueles que haviam chegado com uma camada de brilho extra" (ADICHIE, 2014, p. 438). As reclamações que ouve no Clube sobre o modo de vida nigeriano, na verdade, fazem com que Ifemelu se sinta desconfortável justamente por se identificar, em partes, com as demandas do grupo, mesmo que, para ela, ter contato com novas visões de mundo não tenha implicado em um afastamento de gostos que nutria antes da experiência diaspórica. A culinária, um símbolo de nacionalidade, é discutida pelos nigerianos que acabaram de voltar à pátria e a falta que essas pessoas sentem de comidas e costumes adquiridos no exterior causam conflitos em Ifemelu. Ela chega a pensar que: "[...] estava confortável ali, mas não gostaria de estar. [...] Amava comer todas as coisas das quais sentira saudades quando estava fora, [...] mas também ansiava pelas coisas com as quais se acostumara nos Estados Unidos" (ADICHIE, 2014, p. 439).

O processo de identificação e afastamento da protagonista leva a reflexões acerca da construção da identidade de alguém que, influenciado pela diáspora, apercebe-se como uma sujeita mais complexa do que outrora. Isto porque, ao passo que o seu lugar de nascimento, língua, costumes e crenças são parte importantes de si, também o são as experiências que adquire quando em um novo contexto. Esta sensação de fragmentação é o que Paul Gilroy (2012) denomina de “[...] processos de mutação cultural e inquieta (des)continuidade” (GILROY, 2012, p. 35). De acordo com o teórico, o enfoque no deslocamento, no que tange às teorizações acerca dos povos negros, é uma opção que permite a aderência da fragmentação do eu (GILROY, 2012, p. 352), movimento primordial para que as identidades e culturas deixem de ser vistas como pertencentes, de modo tão simplório e generalista, a determinada etnia ou território – seja ele imaginário ou não. Este gesto, antagônico à ideia de pureza, é recorrente na literatura pós-colonial e diaspórica, e aponta para a natureza flexível e maleável da sujeita que, como diz Gilroy, precisa “[...] olhar para (pelo menos) duas direções simultaneamente” (GILROY, 2012, p. 35). Distanciado de um polo determinado porque se identifica com ambos, este indivíduo negocia um espaço em que aceita a instabilidade, a unicidade e multidimensionalidade.

Implicada ao incômodo de Ifemelu com a postura de outros imigrantes nigerianos, que ela inclusive reproduz em algumas circunstâncias, está a consciência das marcas do colonialismo. No caso de Ifemelu, o contato com outra nação aguça a noção de que há uma divisão clara dentro da lógica ocidental, em que a África e seus povos representam um todo monolítico e carente pela civilidade oriunda do Ocidente. O diálogo da personagem com Fred, um rapaz que tenta chamar a sua atenção durante toda a noite, culmina numa percepção ruim quanto ao pretendente:

Fred mencionou Stravinsky e Strauss, Vermeer e Van Dyck, fazendo referências desnecessárias, citando demais, com o ânimo em sintonia com o outro lado do Atlântico, transparente demais em sua performance, ansioso demais por mostrar o quanto sabia do mundo ocidental. Ifemelu ouviu, dando um enorme bocejo interno. [...] Ela se perguntou como seria por debaixo daquela camada ensaiada (ADICHIE, 2014, p. 441).

Fred representa a pessoa que emigra e acredita que não apreciar mais elementos de sua cultura é sinônimo de adequação à civilidade. Em *Peles Negras, Máscaras Brancas* (2020), Frantz Fanon disserta sobre este fenômeno, denunciando que

Todo povo colonizado – isto é, todo povo em cujo seio se originou um complexo de inferioridade em decorrência do sepultamento da originalidade cultural local – se vê confrontado com a linguagem da nação civilizadora, quer dizer, da cultura metropolitana. O colonizado tanto mais se evadirá da própria selva quanto mais adotar os valores culturais da metrópole. Tão mais branco será quanto mais rejeitar sua escuridão, sua selva (FANON, 2020, p. 32).

Ifemelu, ao notar este padrão em Fred e outros frequentadores do clube, procura um caminho em que se sinta à vontade, que se delinea entre apreciar as vantagens de morar na Nigéria e se apoiar na resiliência que adquiriu depois de viver em outro país, sem o apoio da família e longe dos amigos. É válido ressaltar, por outro lado, que enquanto Ifemelu pondera acerca de outros ex-imigrantes, seu modo de lidar com a vida é igualmente alvo de críticas, e ela também é vista como alguém distante dos costumes nigerianos por aqueles que não experimentaram o deslocamento diaspórico. Quando escreve no *blog* uma postagem sobre jovens mulheres que são sustentadas por amantes ricos, recebe uma ligação de Ranyinudo, amiga que a inspira a fazer a postagem e se sente exposta. Ranyinudo vocifera:

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

Por mais que as críticas de Ifemelu surjam de uma sujeita observadora, que percebe o quão importante é verbalizar suas sensações e opiniões sobre a sociedade em que está inserida, a reação de Ranyinudo sugere que os costumes nigerianos, quando olhados pelo ponto de vista de Ifemelu, parecem mais problemáticos do que as atitudes de algum modo julgáveis que a protagonista toma em terra estrangeira. Enquanto tenta se desvencilhar do raciocínio ocidental, impregnado pelo senso de inadequação e inferiorização do outro, Ifemelu reproduz padrões de julgamentos em que se coloca, por vezes, como uma pessoa mais sensata, até mesmo diferente das demais.

Nota-se que o embate pessoal de Ifemelu, entre não se deixar vencer pelos costumes ocidentais e ambientar-se de novo ao país de origem, de modo a se conectar às suas raízes, apresenta-se em pequenos detalhes na narrativa:

Ifemelu olhou pela janela, sem ouvir direito, pensando em como Lagos era feia, com suas estradas infestadas de buracos e casas brotando aqui e ali sem planejamento, como se fossem ervas daninhas. De uma mistura de sentimentos, o único que reconheceu foi confusão (ADICHIE, 2014, p. 417).

Podemos afirmar, pois, que esse desconforto cultural é representado pelos estranhamentos quanto às coisas mais corriqueiras, como o transporte, o comércio e o clima. É interessante observar que este processo, também retratado quando Ifemelu chega aos Estados Unidos, é igualmente mostrado em seu retorno à Nigéria, estratégia narrativa que ilustra a transformação da sujeita imigrante que não se encaixa perfeitamente em nenhum dos padrões, seja ele da terra hospedeira ou de origem. Em seu primeiro ano nos EUA, Ifemelu encontra a amiga de infância Ginika, que a leva a uma festa. Quando vê o comportamento da amiga, ela concluiu que

Havia códigos que Ginika conhecia, maneiras de ser que dominava. Ao contrário de tia Uju, fora para os Estados Unidos com a flexibilidade e a fluidez da juventude, as pistas culturais haviam penetrado sua pele e ela agora ia jogar boliche, sabia o que Tobey Maguire andava fazendo e achava que mergulhar a batata frita no molho depois de tê-la mordido uma vez era digno de um "eca". [...] Teresa era quem bebia mais rápido, jogando cada lata de cerveja vazia no chão de madeira, enquanto as outras riam com um entusiasmo que intrigava Ifemelu, porque não era tão engraçado assim. Como elas sabiam quando rir, e do que rir (ADICHIE, 2014, p. 136)?

Já na Nigéria, Ifemelu reflete:

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. Será que sempre tinha sido daquele jeito ou tinha mudado tanto em sua ausência? [...] Ela crescera conhecendo todos os pontos de

ônibus e ruas laterais, compreendendo o código secreto dos motoristas e a linguagem corporal dos ambulantes de rua. Agora, lutava para entender o que não era dito. Quando os donos de loja tinham ficado tão grosseiros? Os prédios de Lagos sempre tiveram aquela camada de podridão em cima (ADICHIE, 2014, p. 415, 416)?

O retrato dessas primeiras impressões funciona de modo a destacar duas ambientações distintas: a da Nigéria descrita pelo ponto de vista de Ifemelu e a personalidade da protagonista quando volta à terra natal. Tais comparações, que podem ser apontadas no decorrer de todo o romance, são parte de um movimento cambiante de uma sujeita fragmentada, que não é apresentada como alguém propenso a nutrir ideias imutáveis. Suas mudanças, que não são lineares, mas por vezes contraditórias, demonstram seu caráter humano, errático e, por isso mesmo, capaz de causar identificação em outras leitoras. Este padrão, percebemos, também faz parte da pós-colonialidade apreendida na narrativa.

Outros pontos levantados com recorrência são as expectativas construídas em volta do deslocamento e do lar, advindas de uma sujeita que não está na terra natal e tem uma percepção idealizada de suas raízes, em *Americanah*. As primeiras evidências de que Ifemelu pretende voltar para a Nigéria se desenrolam no sentido de demonstrar tais ideias, conforme notamos no fragmento a seguir:

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. 13).

Este não-pertencimento, no entanto, não é aplacado quando Ifemelu está em Lagos:

[...] Um ar quente e úmido sufocou o quarto e logo Ifemelu estava se revirando em lençóis molhados de suor. Começou a sentir um latejar doloroso por trás dos olhos, ouviu um mosquito zumbindo ali perto e, de forma súbita e cheia de culpa, 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. 420).

Podemos arrematar que, além da necessária representação de Ifemelu como alguém se autodescobrindo enquanto dividida entre duas culturas e localidades, há outro aspecto igualmente relevante em *Americanah*: a crítica ao processo colonizatório enfrentado pelo povo nigeriano e suas implicações na atualidade. Tão importante quanto a crítica, contudo, é o



lugar de onde ela parte, das colocações de uma personagem mulher negra se rearticulando identitariamente em um contexto diaspórico, fenômeno que ocorre tanto no mundo físico quanto no virtual, através do *blog* em que ela goza de voz e poder, performando um necessário exercício de subjetividade.

Após as argumentações que elencamos, é possível definir o projeto de descolonização cultural em *Americanah* como aquele impulsionado por uma construção ficcional de estética fragmentada, ligado à questões políticas e marcado pelo protagonismo negro e feminino perante uma situação diaspórica. Este entendimento é alcançado quando observamos um movimento contrário à polarização público *versus* privado, contribuindo-se para a percepção da identidade como uma construção complexa e multidimensional, dado que vivências não podem ser separadas em esferas polarizadas. O dito pessoal, como o cabelo, o estado emocional e psicológico, as relações que estabelecemos com outrem, misturam-se a questões lidas como inerentes ao âmbito público, tais quais empregabilidade, enfrentamento à opressão e a sensação de pertencimento nos contextos em que transitamos. É através de uma escrita pós-colonial, diaspórica e feminista que Adichie é capaz de articular esta percepção de mundo, numa narrativa polifônica e arquitetada sobre uma forte égide de consciência política e luta contra os males da colonialidade e do patriarcado.

Ifemelu, figura central do projeto de descolonização cultural delineada na obra, é uma personagem que pode ser lida de maneira muito particular. Isto porque, no romance, os embates que permeiam sua existência, relacionados à raça, etnia, luta contra a depressão, expectativas e sonhos, adaptação e retorno não levam, ao fim da história, a uma conclusão unívoca. O fluxo dos acontecimentos e mobilidades da protagonista não indicam um caminho a ser seguido, em que possamos imaginar, sem sombra de dúvidas, após o ponto final dado pela autora, como e onde Ifemelu será feliz ou plena. Traço da escrita pós-colonial e diaspórica, em *Americanah* nota-se um enfoque na trajetória, e não no desfecho da narrativa, conduzindo-se a uma miríade de interpretações sobre quem é Ifemelu, o que é mais importante para ela e o que podemos aprender com sua história.

Nesse ensejo de provocar percepções distintas sobre as personagens e o mundo à sua volta, a voz autoral explora nuances de caráter discursivo e temático para arquitetar sua poética. Para tanto, investe na fluidez e na multidimensionalidade para traçar o percurso representativo de mulheres que mudam, repensam, sofrem e sorriem enquanto seguem vivendo. É fluida e múltipla Ifemelu, na trama de entender-se como sujeita deslocada,

fragmentada, cuja construção não tem um compromisso com expectativas da leitora em relação às suas ações e personalidade; é fluida e múltipla a narrativa, permeada de polifonia, arquitetada por estéticas heterogêneas, como são o romance em si e o *blog* dentro dele, exercício pleno de metalinguagem. É fluida e múltipla a experiência de leitura, em que as camadas de significação, sobrepostas e complexas, podem levar a enfoques e percepções diferentes, a depender das características da leitora que tem o romance em mãos.

É pertinente tratarmos da experiência de leitura em uma obra pós-colonial porque este tipo de literatura também se dimensiona no âmbito extra literário. O alinhamento do político e do estético, veemente nos escritos que resistem a padrões estabelecidos pela colonialidade, culminam na potencialização das sensações e aprendizagens que fluem das obras para as leitoras, cimentando a perspectiva de que, na pós-colonialidade, forma e conteúdo são indissociáveis, e a maneira como essa obra é compreendida pelo público leitor também deve ser alvo de estudos e considerações.

Esta dimensão, tão relevante para os estudos de literatura e representação, abre caminhos para o entendimento da dialética entre a escrita ficcional e a busca por liberdade, justiça social e democratização, aspectos discutidos por escritoras contemporâneas(os) conectadas(os) à pós-colonialidade. Um deles é Itamar Vieira Junior, que, ao refletir sobre a literatura e seu papel na formação cidadã, filosofa: "[...] quando esgotarmos todas as possibilidades de compreender a vida, ainda nos restará a literatura para alargar as dimensões subjetivas da alma humana" (VIEIRA JUNIOR, 2021, p. 33). Ainda segundo o escritor brasileiro,

O prazer da leitura abre um leque de possibilidades que permite interpretações e reinterpretações sobre um mesmo texto. Por ser afetado, o leitor é a chave dessa engrenagem, na experiência pessoal e intransferível da leitura, ainda que de maneira distinta. Por ser fruição, sem nenhum demérito, é que a literatura tem seu alcance expandido e se torna um instrumento de conhecimento do mundo-tempo em que vivemos (VIEIRA JUNIOR, 2021, p. 38).

Adichie, ao passo que trata de temas que permitem trazer à luz representações femininas (e por vezes feministas), geograficamente deslocadas e híbridas, contribui fortemente para que a literatura se configure como um instrumento de conhecimento do mundo. É nesse processo dialógico, idealizado pela autora, que outras forças políticas, estéticas e representativas se espalham. Talvez por essa mescla de humanidade e empoderamento que tantas mulheres se identifiquem com *Americanah*. Em um universo que usa a homogeneidade como marca de inferioridade e superficialidade, há libertação em

possibilidades de ser e viver que destoem de expectativas galgadas dentro das elocuições dos indivíduos acostumados a julgar, determinar, encaixotar a alteridade, inferiorizando-a, anulando-a. Como salienta bell hooks, “na luta da resistência, o poder do dominado para afirmar o agenciamento, reivindicando e cultivando a ‘consciência’, politiza as ‘relações com o olhar’ – aprende-se a olhar de certa maneira, para que se possa resistir” (HOOKS, 2017, p. 485). É justamente essa resistência que a construção ficcional de Ifemelu possibilita, quando suscita uma representação em que, emancipando-se, uma mulher negra e imigrante escolhe onde quer viver, como e por que, tornando-se símbolo de um projeto bem fundamentado de descolonização cultural e entendimento de si.

**CAPÍTULO 2. DIÁLOGOS NECESSÁRIOS: O FEMINISMO NEGRO E  
O FEMINISMO DECOLONIAL**

## 2.1 Lugares de enunciação: caleidoscópios feministas

Sempre deixando pra amanhã  
 Deixando pra amanhã  
 A miliano que cês tão queimando sutiã  
 E nós? As muié preta nós só serve pra vocês mamar na teta  
 Ama de leite dos brancos  
 Sua vó não hesitou, quando mandou a minha lá pro tronco  
 De dentro do apê  
 Com ar condicionado, *macbook*, você vai dizer  
 Que é de esquerda, feminista defende as muié  
 Posta lá que é vadia que pode chamar de putas  
 Sua fala não condiz com a sua conduta  
*De Dentro do Apê*, Bia Ferreira (2019)

Este capítulo se debruça sobre a centralidade da teoria feminista negra e feminista decolonial para o estudo da poética adichieana e seu projeto de descolonização cultural. Para tanto, desenvolvemos a discussão à luz de pensadoras primordiais para a desconstrução do feminismo branco e de contornos coloniais; ou, como nomeia Françoise Vergès (2020), o feminismo civilizatório. Destacam-se, em nosso recorte, nomes como Alice Walker (2021), Angela Davis (2016), bell hooks (1992, 2017, 2019, 2021), Breny Mendoza (2017, 2021), Françoise Vergès (2020), Grada Kilomba (2019), Kimberlé Crenshaw (1989, 2002), Lélia Gonzalez (2020), Luiza Bairros (2020), María Lugones (2020, 2022), Patricia Hill Collins (1986, 2019), e Sueli Carneiro (2019). Devemos pontuar, entretanto, que feministas de outras vertentes são evocadas no decorrer do capítulo, uma vez que suas contribuições teóricas permitem interações dialógicas indispensáveis para as elucidações que buscamos ensejar.

Dada a miríade de vieses interpretativos que compõem os feminismos, compreensões acerca dos pontos mais relevantes para a nossa proposta merecem ser detalhadas. Antes de tudo, é mister relembrar que nosso intuito é analisar a obra de Chimamanda Ngozi Adichie como representante de uma voz feminista, negra e emancipatória cara à contemporaneidade, desembocando em uma resistência contundente à colonialidade e ao patriarcado.

Decidimos iniciar nossas elucubrações salientando que os feminismos não são singulares ou homogêneos, aspecto endossado por teóricas feministas de diversas vertentes e nacionalidades, tais quais Claudia de Lima Costa (2010), Grada Kilomba (2019), Jane Flax (1990), Rita Segato (2017), Silvia Federici (2017) e Susana Bornéo Funck (2011). É válido apontar que percebemos, nos trabalhos dessas intelectuais, uma preocupação veemente em situar suas trajetórias discursivas. Descrentes das noções ocidentocêntricas de neutralidade e

universalidade, elas têm em comum o desejo de expor seus lugares de enunciação, manobra por si só crítica às práticas coloniais e patriarcais essencialistas.

Vemos igualmente a necessidade de destacar que as produções literárias das mulheres que compõem uma tradição não-branca e feminina – por vezes feminista – atualmente ganharam mais espaço dentro do campo simbólico. Destacamos, além de Chimamanda Ngozi Adichie, Sefi Atta, Futhi Ntshingila, Ayòbámi Adébáyò, Conceição Evaristo, Eliane Potiguara, Ana Maria Gonçalves e Pilar Quintana, apenas para citar alguns exemplos fora do contexto branco e eurocentrado. Quando pertinente, apontar as diferentes conjunturas de onde essas mulheres falam e o que reivindicam torna-se primordial porque, apesar de algumas se denominarem feministas, talvez elas não concebam o ser feminista da mesma maneira.

A categoria mulher – pensada dentro de uma perspectiva branca, ocidental e cisgênera – exclui e prejudica aquelas que não ostentam todos os pré-requisitos para receberem um tratamento contíguo dentro dos ambientes em que transitam; e os posicionamentos políticos de mulheres que levantam a bandeira feminista precisam ser pormenorizados, intuindo-se, nesse sentido, assinalar quão destoantes, plurais e multifacetadas as percepções de mundo, os pleitos e as estratégias de resistência podem ser.

Pretendemos, pois, sublinhar que o percurso analítico escolhido no que toca aos feminismos, concentrado na perspectiva negra e decolonial, nem sempre conversará como uma unidade. Até mesmo dentro das teorias existem tensionamentos e incongruências; no entanto, buscamos traçar um percurso didático para estabelecer conexões entre teóricas de diferentes geografias e cronologias.

Nesse sentido, declaramos que, para nós, criticar os feminismos, ao contrário de enfraquecer o ideal feminista, é uma estratégia dotada do poder de colocar luz sobre as discrepâncias que a luta por equidade de gênero carrega há séculos. Conforme sublinhamos anteriormente, para chegar a este patamar, um primeiro passo é a urgente problematização da aceção do “ser mulher” como categoria universal, além do reconhecimento das diferentes violências que sofremos em razão das peculiaridades culturais, sociais, etárias, raciais e sexuais que compõem nossas identidades; essas são algumas das indagações medulares dentro dos feminismos negros e decoloniais que priorizamos em nosso percurso elucidativo.

Canalizando as rasuras, inconsistências e vulnerabilidades que compõem o metadiscurso, Jane Flax publica o estudo *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, em 1990. No capítulo intitulado *Transitional*

*Thinking*, a teórica ratifica que, enquanto os feminismos têm o mesmo objeto de investigação, isto é, o gênero, não há um consenso acerca das interpretações, planos de ação ou enfoques que devam ser privilegiados. Em meio às indagações ilustradas por Flax, destacamos: "O que é gênero? Como ele é relacionado a diferenças sexuais anatômicas? [...] **Como o gênero se associa a outros tipos de relações sociais, como classe e raça?** [...] Quais são as associações entre gênero, sexualidade e um senso de identidade individual?" (FLAX, 1990, p. 21, tradução e grifo nossos<sup>75</sup>).

Estabelecidas essas premissas, Flax segue enumerando pontos centrais dentro da retórica feminista, tais quais a conquista do *status* da teoria como categoria analítica, o problema da concepção das mulheres como meras vítimas do patriarcado dentro e fora do movimento e o teor político das reflexões ensejadas pelos estudos de gênero. Em uma das colocações mais relevantes, a autora se posiciona de modo a reconhecer que, "como qualquer forma de análise social, o estudo das relações de gênero vai necessariamente refletir as práticas sociais que se dispõe a entender" (FLAX, 1990, p. 179, tradução nossa<sup>76</sup>).

O que problematizamos é que, ainda que provoquem rupturas quando comparados às epistemologias ditas tradicionais, os feminismos, em diversos momentos, ignoram e mitigam outras subjetividades. Ao assinalar o gênero como o único e, por vezes, principal objeto a ser escrutinado no campo discursivo, as teorias abrem espaço para críticas como as proferidas por Flax, para quem

O discurso feminista é marcado por ambivalências, omissões e faltas. Fundamentando e motivando parcialmente essas faltas estão sentimentos contraditórios sobre sexualidade, maternidade e autonomia, inseridos na estrutura do discurso feminista na sua forma presente. A ansiedade e necessidade de nos separarmos ou negarmos nossas próprias ambivalências são relevadas na postulação de conceitos em que há apenas uma perspectiva "correta" ou propriamente feminista. Esta intolerância e o desejo de uma resolução prematura também indicam a integração de teóricas feministas aos mesmos processos sociais e estruturas psicológicas aos quais nós tentamos criticar, assim como nossa necessidade de uma autorreflexão teórica mais sistemática e autoconsciente (Flax, 1990, p. 179, tradução nossa<sup>77</sup>).

---

<sup>75</sup> Do original: "What is gender? How is it related to anatomical sexual differences? [...] How does gender relate to other sorts of social relations such as class or race [...] What are the relations between gender, sexuality, and a sense of individual identity?"

<sup>76</sup> Do original: "As in any form of social analysis, the study of gender relations will necessarily reflect the social practices it attempts to understand."

<sup>77</sup> Do original: "Feminist discourse is marked by ambivalence, omissions and gaps. Underlying and partially motivating these gaps are contradictory feelings about sexuality, motherhood, and autonomy that enter into the structure of feminist discourse in its present forms. Anxiety and the need to split off or deny our own ambivalences are revealed in the positing of conceptions such that only one perspective can be 'correct' or properly feminist. Such intolerance and desire for premature closure also indicate the embeddedness of feminist

No espaço que se vislumbra para reconsiderações e realocações dentro dos pressupostos teóricos feministas, pretendemos dispor reflexões acerca das exclusões e violências cujas marcas profundas cerceiam a vida, os direitos e a liberdade das mulheres nas mais distintas conjunturas. Para tanto, buscamos exercitar uma organização racional que não tem a intenção de repetir as ferramentas e conclusões da lógica colonial, pautada no dualismo e no essencialismo.

Neste ensejo, explicitamos que as propostas feministas negra e decolonial colocam-se como um enfoque crível para as elaborações presentes neste trabalho, dada sua oposição às inconsistências inerentes ao que Françoise Vergès denomina de feminismo civilizatório. Segundo Vergès, esse feminismo “[...] adotou e adaptou os objetivos da missão civilizatória colonial, oferecendo ao neoliberalismo e ao imperialismo uma política dos direitos das mulheres que serve aos seus interesses” (VERGÈS, 2020, p. 17).

A teórica, em *Um Feminismo Decolonial* (2020), levanta um questionamento capaz de abarcar nossas inquietações como mulheres do Sul epistemológico, conceito que explicamos no próximo subtópico. Ela indaga:

Como o feminismo se tornou, em uma convergência notável, um dos pilares de inúmeras ideologias que, à primeira vista, se opõem a ele – a ideologia liberal, a ideologia nacionalista xenófoba, a ideologia de extrema direita (VERGÈS, 2020, p. 27)?

Contudo, ao invés de se distanciar da pauta de gênero, Vergès prefere modificá-la, para que essa atenda aos interesses das feministas do Sul global (com aliadas do Norte). Para tanto, joga luz nas demandas dessas companheiras de combate, que versam sobre "gênero, feminismo, as lutas das mulheres e a crítica de um feminismo [...] civilizatório" (VERGÈS, 2020, p. 28) através de pontos de vista divergentes daqueles aos quais criticam. Vergès disserta: "Eu fui levada a me autodeterminar feminista, por um lado, em razão da emergência de um feminismo político decolonial amplo, transnacional e plural; por outro, devido à cooptação das lutas das mulheres pelo feminismo civilizatório" (VERGÈS, 2020, p. 30).

Tão importante quanto as reflexões proporcionadas por Vergès é a sua crença no poder do trabalho estratégico, feito em conjunto e permeado pela autocrítica. Dando ênfase às singularidades das sujeitas que evoca, ao passo que as convida a adotar um posicionamento tácito coletivo, a teórica apregoa:

---

theorists in the very social processes and psychological structures we are trying to critique and our need for more systematic and self-conscious theoretical self-reflection."



As lutas se travam em múltiplas frentes e com objetivos que visam a temporalidades diferentes. A existência de um mundo vasto, onde resistências e recusas à submissão se opõem a uma ordem mundial injusta, fez parte da compreensão de mundo que me foi transmitida. (VERGÈS, 2020, p. 33).

A recusa à submissão, materializada pelas mulheres negras, latinas e provenientes de antigas colônias, surge, dentre outras frentes, a partir do resgate histórico do papel do feminismo civilizatório anteriormente. Esses grupos de mulheres foram capazes de perceber que a ambição daquele feminismo em exorcizar as mulheres de sua condição de outro, reduzido a uma bio-lógica<sup>78</sup> determinista, ironicamente, não se preocupou em considerar demandas ligadas às questões de raça, etnia, classe, sexualidade, dentre outras nuances. No notório ensaio “O que é uma mulher?” (2011), a feminista brasileira Susana Bornéo Funck faz uma declaração patente para os feminismos contra-coloniais, mas que não fora sequer pautada pelo feminismo civilizatório:

Ser mulher em Nova York na década de 1970 não significa o mesmo que ser mulher no Brasil em 2011. Ser mulher negra ou da classe trabalhadora não é o mesmo do que ser uma mulher branca de classe média, como tão bem sabemos agora. A identidade, como a de gênero, a sexual, ou qualquer outra, é produto tanto da cultura e do discurso, quanto da natureza que nos identifica na materialidade do corpo (FUNCK, 2011, p. 67).

A menção da materialidade do corpo, no debate suscitado por Funck, é ancorado na perspectiva de Simone de Beauvoir (1949), para quem o corpo é uma situação. Orientada pela moral existencialista, Beauvoir assinala em sua argumentação que a experiência vivida pela mulher através do corpo, isto é, sua materialidade, irá influenciar a sua trajetória de vida. Segundo a filósofa, em *O Segundo Sexo: A Experiência Vivida* (2016), no caso das mulheres, uma série de regras sociais, religiosas e culturais se alinham para que elas acreditem possuir uma natureza submissa, obediente e inferior ao sujeito masculino, o que restringe a liberdade feminina em todas as esferas. Beauvoir também destaca, em *O Segundo Sexo: Fatos e Mitos* (2016), que “o drama da mulher é esse conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito que se põe sempre como o essencial e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial” (BEAUVOIR, 2016, p. 26).

Ao passo que reconhecemos a relevância de Beauvoir e seu discurso pioneiro, acreditamos ser necessário problematizar alguns pontos. Por mais que a filósofa assinale no

---

<sup>78</sup> A teórica nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2021) define como bio-lógica “a concepção de que a biologia fornece a base lógica para a organização do mundo social”, fenômeno que marca profundamente as relações de poder ocidentais (OYEWUMÍ, 2021, p. 16).

início de *O Segundo Sexo: A Experiência Vivida* (2016) que o emprego dos termos “mulher” ou “feminino” não tem uma natureza imutável ou esteja ancorado em arquétipos, leituras contemporâneas, baseadas em teorias deslocadas da lógica colonial, nos direcionam a refutar tal colocação. Nada obstante as incontestes contribuições de Beauvoir para os estudos feministas e de gênero, dentre as quais a diferenciação entre sexo e gênero<sup>79</sup>, há de se refletir sobre quem é essa mulher que Beauvoir invoca em suas exposições.

Uma rápida observação das temáticas abordadas em *A Experiência Vivida* indica a branquitude como lugar comum das mulheres elencadas nos contextos que Beauvoir destaca, mesmo que, como comenta Susana Bornéo Funck (2011), a filósofa entenda o corpo como uma situação dentro de um contexto, o que contribui para que as subjetividades sejam enxergadas (FUNCK, 2011, p. 70, 71).

Na segunda parte do volume, denominado *Situação*, há seis tópicos. O último, “Situação e Caráter da Mulher”, ilustra com clareza nossa argumentação porque, mesmo quando institui a dimensão material do corpo como condição para a opressão simbólica e material feminina, Beauvoir enumera experiências femininas bastante restritas, e que não correspondem às vidas da maioria das mulheres em diversos lugares do mundo. A teórica assume, por exemplo, que a condição das mulheres permaneceu a mesma “dos gregos aos nossos dias” (BEAUVOIR, 2016, p. 407). Posteriormente, comenta com ironia os adjetivos associados ao feminino, como preguiça, mesquinhez, subordinação, frivolidade, dentre outros. Para ela, essa condição perpetrada pela lógica masculina leva a mulher a se tornar uma sujeita cuja

[...] frivolidade tem a mesma causa que seu “materialismo sórdido”; ela dá importância às pequenas coisas por não ter acesso às grandes: além disso, as futilidades que lhe encham os dias são, muitas vezes, das mais sérias: à sua toalete, à sua beleza, deve seu encanto e suas possibilidades (BEAUVOIR, 2016, p. 414).

No decorrer do raciocínio, Beauvoir chega a comparar a vida das mulheres presas às convenções masculinas como a de uma pessoa escravizada, referindo-se repetidamente à falta de liberdade das mulheres, cuja rebelião é dificultada pela supressão de oportunidades de articulação de pensamentos próprios, outro produto do patriarcado. O que nos incomoda nesta comparação é justamente a insensibilidade frente às violências sofridas por mulheres

---

<sup>79</sup> Beauvoir define o gênero como uma construção social que justifica, para o patriarcado, a inferiorização e subalternização das mulheres, distanciando-o do sexo e sua dimensão biológica, argumentação já refutada com veemência pela teórica Judith Butler (1993).

escravizadas, visto que a natureza da brutalidade enfrentada por elas não pode sequer ser mensurada.

Ora, se, no entanto, não podemos ignorar o assujeitamento feminino frente aos desmandos masculinos, cujas consequências nefastas se perpetuam até a atualidade, é incontestável que não há maneira de se imaginar uma mulher que não a branca e de classe média nos exemplos de Beauvoir. Elas estão envolvidas em embates em relação ao casamento, ao desejo de terem acesso à educação, ao direito do aborto e do pleno exercício de sexualidade, ao voto e ao ingresso no mercado de trabalho. Mesmo que teoricamente não essencializadas, as sujeitas de Beauvoir se distanciam e aproximam-se das imagens presentes no catálogo ocidental. Distanciam-se porque são seres que pensam, articulam-se, contestam e não aceitam a dita superioridade masculina. Aproximam-se porque, dentro de suas demandas, não há espaço para o sofrimento das mulheres racializadas. É um mundo uniformemente branco, movendo-se sutilmente, para abarcar sujeitas fora da classe média ou alta.

Voltando ao texto de Funck (2011), notamos que a pesquisadora acentua, em suas ponderações, o poder da subjetividade atrelada às experiências vividas, ponto de vista baseado nas colocações de Beauvoir (1949), como ora mencionadas. Entretanto, Funck (2011), mesmo quando aborda a materialidade da sujeita feminina, não faz alinhando-a à uma retórica de fixidez ou imutabilidade. Ela sinaliza, inclusive, que dentro do contexto discursivo e histórico de onde seu texto emerge, sustenta-se a acepção de feminino que leva em consideração, ao mesmo tempo, a concretude dos corpos das mulheres e o caráter fluido e transformativo de suas identidades. Para ela, esses dois aspectos são eixos centrais na articulação das lutas por espaços dentro do campo simbólico e material. Em nosso ponto de vista, é essa consciência que permite à Funck desvencilhar-se de uma leitura essencialista do ser mulher, aspecto inegociável para os feminismos negro e colonial, perspectivas as quais justapomos para investigar a literatura de Adichie.

Para nossas asserções, o fundamental no ensaio de Funck (2011) é o confronto às fragilidades na construção do feminino dentro das teorias feministas, associado a um distanciamento tácito acerca de definições permanentes do ser mulher. Quase ao fim do texto, Funck (2011) assinala que, dado o contexto em que escreve o ensaio, ela escolherá definir uma mulher como

[...] um ser humano concreto, entendido culturalmente como feminino em certo momento ou lugar, e que precisa negociar sua experiência dentro de construções discursivas que podem ou não comprometer seu completo desenvolvimento como indivíduo (FUNCK, 2011, p. 71).

As colocações de Funck (2011) vão de encontro aos objetivos desta tese na medida em que, como pesquisadoras e mulheres que pretendem se deslocar da racionalidade ocidental, privilegiamos espaços para a articulação das “[...] várias e múltiplas interseções entre gênero, raça, classe, nacionalidade, religião e outras categorias de análise” (FUNCK, 2011, p. 67). Ademais, a estudiosa conversa com as elaborações de Flax (1990) e Vergès (2020), estudiosas as quais nos referimos para pensar sobre a urgência da crítica de contornos discursivos, políticos e culturais dentro dos feminismos. Compreendemos que, ao contrário de representar uma derrota ou enfraquecimento das teorias feministas, a amplitude de debates acerca de erros e acertos é uma necessidade que se torna ainda mais veemente frente às demandas cambiantes que caracterizam a contemporaneidade. Nesse sentido, é pertinente retomar o ponto de vista de Vergès, que declara: “Eu me posiciono contra uma temporalidade que descreve a libertação apenas em termos de ‘vitória’ unilateral sobre a oposição” (VERGÈS, 2020, p. 28). Em outras palavras, sempre haverá algo pelo qual lutaremos; entretanto, isto não quer dizer que as batalhas já travadas tenham sido em vão. Vergès nos leva a refletir que posturas derrotistas precisam ser estrategicamente evitadas, dado que

Tal perspectiva mostra "imensa condescendência da posteridade" em relação aos/às vencidos/as. Essa escrita da história transforma a narrativa das lutas dos/as oprimidos/as em uma série de derrotas sucessivas e impõe uma linearidade na qual todo recuo é visto como prova de que o combate foi mal conduzido (o que é evidentemente possível), e não como revelação da determinação das forças reacionárias e imperialistas em esmagar toda e qualquer dissidência. É o que dizem os cantos de luta – *negro spirituals*, canções revolucionárias, músicas gospel, canções de escravos/as, de colonizados/as: o longo caminho rumo à liberdade, uma luta sem trégua, a revolução como trabalho cotidiano. É nessa temporalidade que situo o feminismo de política decolonial (VERGÈS, 2020, p. 29).

Pode-se entrever, nas elucidações até então assinaladas, uma relação direta entre o repúdio ao feminismo civilizatório, marcado pelo desinteresse nas questões de raça e classe, etc, e o enfoque nas demandas plurais e multidimensionais dos feminismos elaborados, especialmente, a partir do Sul global, no qual situamos o feminismo decolonial e o feminismo negro – mesmo que teóricas estadunidenses também façam parte de nosso arcabouço teórico.

Conforme declaramos anteriormente, há, no Norte global, aliadas que se posicionam contra as calamidades coloniais, a exemplo de Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser. Em *Feminismo para os 99%: Um Manifesto* (2019), as autoras se propõem a redigir um documento que objetiva organizar a luta anticapitalista, para elas um passo fundamental em vista da existência de uma sociedade justa. Com essa finalidade, desenvolvem oito teses,

pautadas na igualdade de raça, gênero e classe. Apostando nas greves trabalhistas como principais armas de combate à opressão patriarcal e colonial, o manifesto defende a luta contra o uso das diferenças como armas favoráveis ao capitalismo.

Dentre as discussões formuladas por Arruzza, Bhattacharya e Fraser, explicadas no prefácio à edição brasileira escrito pela deputada federal Talíria Petrone (PSOL, quadriênio 2023-2026), delinea-se a premissa do feminismo

[...] compromissado com o direito à vida, com o bem viver, com a liberdade caracterizada pela responsabilidade com o outro e a natureza. Porque nem todo feminismo serve a todas as mulheres, à humanidade, ao planeta. Precisamos avançar contra o feminismo do 1% que detém mais da metade da riqueza deste mundo às custas da exploração e da opressão da minoria (PETRONE, 2019, p. 20).

No decorrer do manifesto, as teóricas antevêm a pluralidade de sujeitas, demandas e articulações multidimensionais como o único caminho plausível para a transformação social. Elas propõem, nesse sentido, o "enfoque na multiplicidade de lutas vindas de baixo" e "alianças de amplas bases", que "levem as diferenças a sério" (ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER; 2019, p. 123).

Complexas por si só, a conceituação da categoria “mulher” e a pluralidade de reivindicações dentro das retóricas feministas, ainda há mais uma dimensão intrincada a qual devemos mencionar. Trata-se da indagação acerca de a quem os feminismos se dirigem. Ecoando os versos de Bia Ferreira que abrem o capítulo, perguntamo-nos: quais sujeitas serão beneficiadas pelas melhorias proporcionadas pelos feminismos? Em que lugar elas precisam estar para que a mensagem de sororidade e acolhimento mútuo chegue até elas? Que mudanças práticas os feminismos trazem nas vidas das mulheres acometidas por violências em razão de sua raça, sexualidade ou classe?

Incômodas para aquelas incapazes de reconhecer os próprios privilégios, tais indagações continuam escondidas sob a roupagem da representação generalista da sujeita feminina, que anima o feminismo civilizatório. Se esta displicência é resultado de um racismo por omissão (GONZALEZ, 2019, p. 141) ou de uma falsa inocência do feminismo branco (VERGÈS, 2020, p. 33-34), eis uma questão sobre a qual não temos uma resposta única, mesmo que algumas possibilidades para o arranjo se insinuem, como a perpetuação do racismo estrutural e a reprodução dos moldes patriarcais dentro das próprias teorias que dizem abominá-los.

Devemos acrescentar, às denúncias de Arruzza, Bhattacharya e Fraser ora referidas, as elaborações das feministas da América Latina e dos Estados Unidos frente à problemática do conceito de “mulher”, transplantado do imaginário patriarcal para a empreitada feminista civilizatória. Muitas dessas pensadoras optaram por ressignificar as narrativas históricas no que concerne às opressões sofridas pelas mulheres negras, indígenas, colonizadas, dentre outras. Esse esforço carrega em seu bojo a busca pela identificação das diferenças apagadas pelo discurso universalista, ambicionando arquitetar propostas para lidar com elas.

Nos Estados Unidos, o despertar das mulheres para as injustiças perpetradas pelo patriarcado, as quais posicionavam-nas como o outro dentro das relações de poder, em que o masculino é concebido como universal e o feminino, inferior começa de modo organizado por volta de 1833, com o surgimento da industrialização. O papel da esposa, dona de casa, mãe ideal e sagrada é forjado, resultando em uma deterioração ainda maior da condição feminina (DAVIS, 2016, p. 49), fenômeno igualmente perceptível em outros países do Ocidente.

No caso das classes pobres, em que as mulheres precisavam compor a mão de obra, o acesso feminino ao trabalho não simbolizou igualdade nos lares, e sua liberdade financeira vinha de uma realidade de extensa dominação nas relações trabalhistas<sup>80</sup>, já difíceis para os homens neste contexto histórico, portanto, ainda piores para as mulheres e crianças. Para as classes mais abastadas, o enclausuramento feminino alinhado à submissão às funções domésticas se tornou sinônimo de bom comportamento, provocando a naturalização da esfera privada como aquela pertencente às mulheres, oposta à esfera pública, ocupada pelos homens. A teórica e militante Angela Davis explicita que as mulheres brancas

[...] Nesse processo, entretanto, [...] passaram a ter tempo livre, o que permitiu que se tornassem reformistas sociais – organizadoras ativas da campanha abolicionista. O abolicionismo, por sua vez, conferia a elas a oportunidade de iniciar um protesto implícito contra o caráter opressivo de seu papel no lar (DAVIS, 2016, p. 49).

O engajamento das mulheres brancas no tocante à abolição da escravatura foi fundamental tanto para os povos negros quanto para elas (ALVES; PITANGUY, 2022, p. 88). Uma cooperação valiosa para a luta, o contato com o movimento abolicionista fê-las refletir acerca da própria opressão, além de dá-las a oportunidade de se verem dissociadas dos papéis de mães e esposas. Apesar desta contribuição relevante, o fato é que as negras não foram

---

<sup>80</sup> Apesar do acesso à educação e ao trabalho ser fundamental para a autonomia das mulheres, é importante lembrar que romantizar as relações trabalhistas pode incorrer no apagamento de situações de opressão sofridas principalmente por mulheres mais vulneráveis, como as mais pobres, sem estudo e escaladas para os trabalhos de base.

entendidas como mulheres pelas brancas abolicionistas, o que abarcou o movimento feminista, por um lado (DAVIS, 2016, p. 39) e a sociedade, por outro. Davis acentua que

O sistema escravista definia o povo negro como propriedade. Já que as mulheres eram vistas, não menos do que os homens, como unidades de trabalho lucrativas, para os proprietários de escravos elas poderiam ser desprovidas de gênero. [...] A julgar pela crescente ideologia da feminilidade do século XIX, que enfatizava o papel das mulheres como mães protetoras, parceiras e donas de casa amáveis para seus maridos, **as mulheres negras eram praticamente anomalias** (DAVIS, 2016, p. 17-18, grifo nosso).

O *status* da mulher escravizada era diferente de qualquer outro indivíduo dentro das relações sociais então estabelecidas. Enquanto as mulheres brancas eram mantidas, pelos costumes sociais, em seus lares – ao menos as que não precisavam compor a renda familiar –, as negras já enfrentavam o trabalho escravo na terra há séculos. Dividiam com os homens os sofrimentos da condição de privação de liberdade e dignidade desde a diáspora forçada pelo regime escravocrata, e não tinham nenhum privilégio dentro desse arranjo por serem mulheres. Por outro lado, as punições a que eram expostas eram diferentes,

porque eram vítimas de abuso sexual e outros maus-tratos bárbaros que só poderiam ser infligidos a elas. A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas (DAVIS, 2016, p. 19).

Portanto, constatamos que, dentro do binarismo que caracteriza a sociedade patriarcal, não havia um lugar compatível à humanidade para as mulheres negras. Vistas como anomalias, elas, de modo geral, não encontraram solidariedade no feminismo civilizatório. As mulheres brancas escolheram participar da luta pelo fim do escravagismo mais motivadas por sentimentos maternos (DAVIS, 2016, p. 40) do que direcionadas por um senso de igualdade; mesmo que bem-intencionadas, elas não conseguiram ultrapassar a racionalidade colonialista na forma de conceber as mulheres negras, o que resultou em uma repetição do comportamento de infantilização e silenciamento perpetrado pela sociedade patriarcal, como denunciado por Lélia Gonzalez (2020) a partir do conceito lacaniano de *infans*<sup>81</sup>.

María Lugones explicita que as mulheres negras não cabem dentro da lógica patriarcal colonial porque não pertencem a uma categoria atômica homogênea e inseparável

---

<sup>81</sup> “O conceito de *infans* é constituído a partir da análise da formação psíquica da criança que, quando falada por adultos na terceira pessoa, é, conseqüentemente, excluída, ignorada, ausente, apesar de sua presença. [...] Do mesmo modo nós, mulheres e não brancas, somos convocadas, definidas e classificadas por um *sistema ideológico de dominação* que nos infantiliza” (GONZALEZ, 2019, p. 141).

(LUGONES, 2019, p. 357). Para essa sociedade, os homens brancos são a epítome da superioridade, e abaixo deles existem mulheres brancas e homens negros. Mulheres negras, dentro desse raciocínio, seriam mais próximas a animais que a pessoas, como informa a historiadora brasileira Margareth Rago (RAGO, 2008, p. 2). Portanto, sequer são consideradas além de seus “papéis” como corpo disponível para a violação sexual e o trabalho.

No contexto brasileiro, esse não-lugar reservado às mulheres negras desde a escravidão é problematizado pela filósofa Lélia Gonzalez (2020) e também pela psicóloga Cida Bento (2022). Bento, ao tratar da realidade trabalhista das pessoas negras em face do pacto narcisístico da branquitude, atesta que "o trabalho de doméstica retoma também a um espaço social que atravessa séculos e bebe à fonte da escravidão. Mulheres negras responsáveis por cuidar, limpar e alimentar um lar" (BENTO, 2022, p. 80).

Cida Bento cria o conceito de "pacto narcisístico da branquitude" aplicado ao contexto empregatício. O termo, entretanto, é extensível a outros setores da sociedade, visto que o fenômeno que nomeia foi fundado a partir do racismo estrutural, fundamento característico da nação brasileira. Segundo Bento,

as instituições públicas, privadas e da sociedade civil definem, regulamentam e transmitem um modo de funcionamento que torna homogêneo e uniforme não só processos, ferramentas, sistemas de valores, mas também o perfil de seus empregados e lideranças, majoritariamente masculino e branco. Essa transmissão atravessa gerações e altera pouco a hierarquia das relações de dominação ali incrustadas. Esse fenômeno tem nome, branquitude, e sua perpetuação no tempo se deve a um pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visa manter seus privilégios (BENTO, 2022, p. 18).

De modo a explicar a operacionalização do pacto, Bento chama a atenção para as atitudes das *socialites* brancas que, perante os pleitos das trabalhadoras domésticas por melhores condições, comportam-se como as sinhás de outrora, negando-se a garantir o mínimo de dignidade àquelas que cuidam de seus lares e famílias (BENTO, 2022, p. 81). A ocupação de trabalhos de cuidado e limpeza, que exigem pouco estudo formal, é consequência direta da violência estrutural, que não permite às mulheres negras aspirar a melhores condições de vida.

Gonzalez, por sua vez, disserta que, na América Latina, o feminismo se furtou de lidar seriamente, dentre outros pleitos, com a divisão sexual do trabalho articulada à raça, o que apagou o caráter multirracial e pluricultural das realidades das mulheres nos países latino-americanos (GONZALEZ, 2020, p. 142). Para Gonzalez,



falar de opressão à mulher latino-americana é falar de uma generalidade que esconde, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por **milhões de mulheres que pagam um preço muito alto por não serem brancas** (GONZALEZ, 2020, p. 142, grifo nosso).

Davis, Gonzalez e Bento pontuam que a história das mulheres negras é marcada pelas tentativas de apagamento, silenciamento e assujeitamento por parte das(os) sujeitas(os) beneficiadas(os) pelo pacto narcisístico da branquitude. No entanto, as pensadoras, na medida em que denunciam a intrincada situação das mulheres negras dentro do movimento feminista no passado e no presente, não deixam de relatar o porte combativo, resiliente e articulado de suas antepassadas e contemporâneas. Nas palavras de Davis:

Foram essas mulheres que transmitiram para suas descendentes do sexo feminino, nominalmente livres, um legado de trabalho duro, perseverança e autossuficiência, um legado de tenacidade, resistência e insistência na igualdade sexual – em resumo, um legado que explicita os parâmetros para uma nova condição de mulher (DAVIS, 2016, p. 41).

A partir das ponderações dessas autoras, podemos delinear, junto às opressões denunciadas com veemência, estratégias de sobrevivência enraizadas em culturas e organizações sociais que por vezes sequer se aproximam no tempo e espaço. Considerar as diásporas, fluxos migratórios e outras mobilidades como possibilidades para aproximações de caráter geográfico e sociocultural não é, por outro lado, uniformizá-las. Elas são, de fato, plurais e únicas, o que nos obriga a mudar nossas formas de olhar se pretendemos associá-las de alguma forma. É mister assinalar que este olhar associativo, comprometido com as demandas plurais e multidimensionais das quais falamos, esboça-se amplamente no âmbito discursivo. Portanto, o cuidado com as estratégias organizacionais de tais estudos não incluem apenas sujeitas, mas discursos e propostas analíticas.

No contexto brasileiro, coletâneas cujo intuito é organizar leituras essenciais dentro dos estudos feministas e de gênero têm sido publicadas nos últimos cinco anos. Elas representam um esforço de sistematização que busca pavimentar os caminhos das pesquisadoras interessadas por esta categoria analítica hodiernamente. Destacamos três deles, *Traduções da Cultura: Perspectivas Críticas Feministas (1970-2010)* (2017), organizado por Izabel Brandão, Ildney Cavalcanti, Claudia de Lima Costa e Ana Cecília Acioli Lima; *Pensamento Feminista: Conceitos Fundamentais* (2019) e *Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais* (2020), ambos organizados por Heloisa Buarque de Hollanda. As reflexões incitadas por essas leituras, de modo geral, levaram-nos a considerar a pluralidade e a multidimensionalidade como aspectos imprescindíveis para o esboço de nosso arcabouço

teórico. Juntas, as coletâneas ensejaram, em nossas práticas discursivas, a centralidade da categoria de gênero pensada invariavelmente junto aos atravessamentos geográficos, geracionais, temporais, raciais, performáticos, de classe e orientação sexual que fazem parte da condição humana.

Em seguida, pretendemos justificar porque os feminismos negro e decolonial, juntos, são capazes de nos proporcionar uma leitura mais ampla da obra de Adichie, uma escritora negra, imigrante, feminista e cuja identidade é marcada pelo hibridismo dos trânsitos em sua existência. Antes de detalharmos melhor as duas teorias, entretanto, é mister explicitar o olhar Sul-Sul como ponto nodal para a organização do lócus enunciativo desta pesquisa, que redundou na formulação da ideia de narrativas limiáres, a qual aplicamos à tradição literária negra e feminista.

## 2.2 Campos de negociação discursiva: o olhar Sul-Sul

I will not be the bridge to your womanhood  
 Your manhood  
 Your human-ness  
 [...]  
 The bridge I must be  
 Is the bridge to my own power  
 I must translate  
 My own fears  
 Mediate  
 My own weaknesses<sup>82</sup>  
 "The bridge poem", Kate Rushin (2015)

As discussões acerca da indispensabilidade de novas epistemologias, ou pelo menos paradigmas, cujo intuito é provocar transformações contundentes no campo material e simbólico, estão presentes nos três principais aportes teóricos que norteiam esta tese: a pós-colonialidade, os estudos diaspóricos e os feminismos negro e decolonial.

Na teoria feminista negra, o debate é promovido pela pesquisadora e ativista afro-estadunidense Patricia Hill Collins, no texto “Epistemologia feminista negra” (2019), publicado pela primeira vez em 2000. Collins disserta que, para a validação de novas formas de pensar e perceber o mundo, é primordial que as relações de conhecimento e poder já

---

<sup>82</sup> “Eu não serei a ponte para a sua feminilidade / Sua masculinidade / Sua humanidade / [...] / A ponte que eu devo ser / É a ponte para o meu próprio poder / Eu devo traduzir / Meus próprios medos / Mediar / Meus próprios defeitos.” Tradução nossa.

fundamentadas sejam interrogadas, tendo em outras(os) agentes o seu centro de decisão. Para a teórica, estas sujeitas são as mulheres negras, cujo poder de autodefinição e produção intelectual e artística representa uma resistência aos apagamentos e silenciamentos performados primordialmente pela elite branca e masculina.

Relacionando as asserções de Collins às obras de Adichie, observamos que o esforço para que haja tal mudança de ordem discursiva posta-se de maneira clara. Alguns elementos presentes na poética de autora, cujas aproximações com as discussões de Collins podemos assinalar, são: i. a identidade pós-colonial, por vezes diaspórica e sempre fluida das personagens; ii. a representação das intersecções de raça, gênero, etnia e classe na poética da autora; iii. as negociações de significado dentro de culturas distintas; iv. as estratégias de resistência, desenvolvidas principalmente pelas personagens do sexo feminino em contextos culturais e geográficos diversos v. o projeto de descolonização cultural presente em *Americanah* (BRAGA, 2019), e que só é possível porque parte da desconstrução da racionalidade nos moldes patriarcais e coloniais.

A elaboração de campos discursivos atravessados por gênero, raça, etnia, nacionalidade e orientação sexual, assim como distanciados da sintaxe binária colonial, é medular para o feminismo negro e o decolonial. Desse modo, podemos acentuar que ambos, articulados, oferecem-nos as melhores ferramentas de análise dentro dos objetivos que traçamos. Essas teorias são capazes de enxergar as experiências femininas através de múltiplas dimensões, além de serem comprometidas com a desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2008) que as permite transitar em espaços interditos à razão ocidentocêntrica.

Os feminismos negro e decolonial combinam três características principais que os diferenciam dos outros. São elas: a subversão em relação à dialética do pensamento ocidental, o foco na interseccionalidade como uma de suas principais categorias de análise e o enaltecimento das tradições de luta e resistência das mulheres subalternizadas. Ademais, ambos admitem e acolhem a existência de reivindicações variadas, derivadas de grupos de mulheres que afirmam a relevância de seus recortes identitários para o desenrolar de experiências em realidades específicas.

Além destes elementos, há outro pleito que anima a postura epistêmica oferecida por estas teorias. Pensadoras do feminismo negro e decolonial estão há décadas reiterando que os mais diversos campos de saber comprometidos com a luta subalterna precisam adotar um posicionamento Sul-Sul, desvencilhando-se de práticas que colonizem os saberes.

O olhar Sul-Sul, de acordo com Breny Mendoza (2017), é aquele capaz de priorizar teorias contracoloniais (como o são a decolonial e a pós-colonial), denunciando não somente o jugo colonialista, mas também o patriarcal. Vê-se a necessidade de salientar a redundância desta asserção, já que o patriarcado está embutido no colonialismo, fenômeno discutido por Mendoza e outras teóricas, tais quais Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997), María Lugones (2020), e Rita Segato (2021).

Para além dos enfrentamentos à narrativa totalizadora característica do eurocentrismo, tocantes às estratégias de dominação da colonialidade, o olhar Sul-Sul deve-se estender também às políticas de gênero. Caso contrário, incorrerá no erro da repetição da opressão, agora, direcionada a um estrato específico: as mulheres colonizadas. Assim como Mendoza, apoiamo-nos em Lugones (2020) para pensar as relações de poder que, como sabemos, têm nuances associadas à classe, raça, gênero, orientação sexual, *et cetera*. Em *Colonialidade e gênero*, originalmente publicado em 2008, a teórica evidencia a relação colaborativa entre estes dois eixos, denominada por ela como a base para o “sistema moderno-colonial de gênero” (LUGONES, 2020, p. 54). A argumentação de Lugones é construída a partir da desmistificação da teoria da colonialidade do poder formulada por Aníbal Quijano (2005), na atualidade amplamente problematizada pelas feministas latino-americanas.

Quijano, como explicitado no capítulo um desta tese, afirma que a raça é uma construção que justifica as opressões das metrópoles para com as colônias, sistema que ainda sustenta a colonialidade até os dias de hoje, mesmo que esta tenha sofrido modificações. Segundo Lugones (2020), no entanto, há um problema considerável nesta argumentação, dado que, em sua teoria, Quijano

[...] aceita o entendimento capitalista, eurocêntrico e global sobre o gênero. Seu quadro de análise – capitalista, eurocêntrico e global – mantém velado o entendimento de que as mulheres colonizadas, não brancas, foram subordinadas e destituídas de poder. Conseguimos perceber como é opressor o caráter heterossexual e patriarcal das relações sociais quando desmistificamos as pressuposições de tal quadro analítico (LUGONES, 2020, p. 56).

É irrefutável que a teoria da colonialidade do poder provocou um giro epistemológico ao apontar a raça como um construto. A insurgência da invenção da raça, inclusive, é posta como o cerne da divisão das(os) sujeitas(os) entre inferiores ou superiores, binarismo que também buscamos erradicar a partir do olhar Sul-Sul. Entretanto, como Lugones (2020) enfatiza, quando o teórico não faz esta desconstrução em relação ao gênero, Quijano apaga as violências enfrentadas pelas mulheres colonizadas. Desde modo, ele ignora aspectos como “o

dismorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher, a heterossexualidade e o patriarcado” (LUGONES, 2020, p. 56), construtos que “estão inscritos – com letras maiúsculas e hegemonicamente – no próprio significado de gênero” (LUGONES, 2020, 56), e, segundo Lugones (2020), também compõem e amparam a colonialidade.

Em outras palavras, Quijano problematiza o racismo, mas naturaliza o sexismo em sua teoria, o que traz implicações sérias para as mulheres – principalmente colonizadas, tanto no contexto colonial quanto no pós-colonial. Lugones (2020), dessa forma, desenvolve sua teoria no intuito de demonstrar que “[...] é importante entender o quanto a imposição desse sistema de gênero forma a colonialidade do poder, e o tanto que a colonialidade do poder forma esse sistema de gênero” (LUGONES, 2020, p. 72).

Nesse ensejo, Mendoza (2017) pontua que as mulheres colonizadas passam por silenciamentos e violências perpetrados tanto por homens colonizados quanto por colonizadores, e assinala:

A subordinação de gênero foi o preço que os homens colonizados pagaram para conservar certo controle sobre suas sociedades. É esta transação dos homens colonizados com os homens colonizadores o que explica, segundo Lugones, a indiferença com relação ao sofrimento das mulheres do terceiro mundo que os homens, inclusive os homens da esquerda do terceiro mundo, manifestam com seu silêncio em torno da violência contra as mulheres na atualidade (MENDOZA, 2017, p. 759).

Associando a subalternização feminina dentro das colônias às violências de gênero que ainda fazem parte da sociedade, Mendoza nos indica, mais uma vez, o porquê de necessitarmos de espaços discursivos plurais e multidimensionais. Visto que somos compostas por identidades fluidas, fragmentadas e por vezes contraditórias, teorias de viés universalista não poderão ser nossa arma de luta.

A maneira como a colonização afetou homens e mulheres nas colônias também é destacado pela teórica nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2021). A estudiosa assinala que, no que concerne à opressão colonial, há de se empregar tanto as distinções de raça quanto as de gênero (Oyěwùmí, 2021, p. 186), que residem em quatro categorias, não apenas duas, como poderíamos assumir. “Começando no topo, eram: homens (europeus), mulheres (europeias), nativos (homens africanos) e Outras (mulheres africanas). As mulheres nativas ocupavam a categoria **residual** e não especificada do Outro” (Oyěwùmí, 2021, p. 186, grifo nosso). Oyěwùmí aponta, igualmente, que o processo “civilizatório” foi particularmente destrutivo para as mulheres africanas porque, na África pré-colonial, as hierarquias na maioria das culturas não eram pautadas em gênero, mas em senioridade. Portanto,

a colonização, além de ser um processo racista, também foi um processo pelo qual a hegemonia masculina foi instituída e legitimada nas sociedades africanas. Sua manifestação definitiva foi o Estado patriarcal (Oyěwùmí, 2021, p. 230).

Esta manifestação patriarcal, ainda patente na atualidade, é um fator determinante para a manutenção das mulheres em situações de subalternidade, mesmo as privilegiadas por questões de classe. Nas palavras de Oyěwùmí, “para as mulheres africanas, a tragédia se aprofundou, pois a experiência colonial as jogou no fundo de uma história que não era delas” (Oyěwùmí, 2021, p. 227).

Colaborações como as de Oyěwùmí (2021), Lugones (2020) e Mendoza (2017) nos levam a dois pontos fundamentais. O primeiro é que, como feministas, precisamos perscrutar detidamente categorias analíticas dentro e fora dos estudos feministas e de gênero, dado que a subalternização feminina é tão naturalizada que apontá-la e combatê-la *ad nauseam* é uma de nossas obrigações mais urgentes. Segundo que, como mulheres do Sul global, devemos criar nossos espaços, porque se não o criarmos, continuaremos sofrendo apagamentos e silenciamentos. Enfrentamos uma sociedade profundamente marcada pelo discurso hegemônico e apenas ocupando o campo simbólico podemos incitar mudanças estruturais, sociais e políticas significativas.

Almejando se desarticular dos feminismos hegemônicos, os feminismos “desobedientes” aos quais nos referimos no decorrer deste capítulo concebem a interseccionalidade como pedra angular para a desconstrução do binarismo do pensamento ocidental. Mesmo quando deslocadas geograficamente do Sul-global, teorias dessa natureza podem ser consideradas aliadas no projeto de enfraquecimento da colonialidade e do patriarcado. Dentre elas, destacamos a interseccionalidade, atrelada, no contexto estadunidense e brasileiro, ao feminismo negro e decolonial.

Definida pela teórica afro-estadunidense Kimberlé Crenshaw (1989), a interseccionalidade acentua a necessidade da articulação de gênero, raça, etnia e classe para os estudos feministas que não aceitam a branquitude como marco identitário universal. As teóricas Avtar Brah e Ann Phoenix (2017) também trazem uma definição adequada para o conceito, pontuando:

Nós [as feministas] concebemos a ‘interseccionalidade’ como um conceito que denota os efeitos complexos, irreduzíveis, variados e variáveis que advêm quando eixos de diferenciação múltiplos – econômico, político, cultural, físico, subjetivo e experimental – se interseccionam em contextos historicamente específicos. O conceito ressalta que as diferentes dimensões

da vida social não podem ser separadas em vertentes discretas e puras (BRAH; PHOENIX, 2017, p. 662, 663).

Crenshaw (1989), a partir de observações das experiências das mulheres negras, pontua que, tanto no feminismo branco – o qual denominamos feminismo civilizatório –, quanto na política antirracista, falta espaço para as sujeitas que enfrentam as discriminações de raça e gênero ao mesmo tempo. A teórica assinala que

[...] nos casos de discriminação de raça, a discriminação tende a ser vista nos termos de negros privilegiados por seu sexo ou classe; nos casos de discriminação de gênero, o foco é nas mulheres privilegiadas por sua raça e classe” (CRENSHAW, 1989, p. 140, tradução nossa<sup>83</sup>).

Décadas mais tarde, Crenshaw continua denunciando a problemática exclusão de sujeitas que enfrentam preconceitos múltiplos, afirmando que “tais elementos diferenciais podem criar problemas e vulnerabilidades exclusivos de subgrupos específicos de mulheres, ou que afetem desproporcionalmente apenas algumas mulheres” (CRENSHAW, 2002, p. 173). Em seu ponto de vista, modelos de identificação dessas várias formas de subordinação devem ser pensados e problematizados em todos os setores sociais, para que assim possamos neutralizar as opressões.

Após estas elucubrações, podemos afirmar que, por priorizarem as intersecções nas bases de suas teorias, os feminismos negro e decolonial figuram como propostas plurais e de caráter multidimensional que oferecem mais oportunidades de equidade, dignidade e respeito às mulheres fora dos padrões coloniais. Parte importante deste recorte, as concepções de identidades como construções relacionais, constituídas através das relações de poder (BRAH; PHOENIX, 2017, p. 665), também precisam centralizar os debates, vide seu papel na promoção de diálogos, demandas e interações antes severamente inexplorados.

Estas teorias enfocam, igualmente, as estratégias de resistência às opressões desenvolvidas por diferentes agentes, cujos desdobramentos são indispensáveis para que mudanças de cariz social, cultural e político de fato tomem forma. O olhar Sul-Sul, que em nosso recorte promove articulações entre os feminismos decoloniais latino-americanos e os feminismos negros brasileiro e estadunidense, são o esteio para construções interseccionais que vislumbramos na poética de Adichie.

---

<sup>83</sup> Do original: “[...] in race discrimination cases, discrimination tends to be viewed in terms of sex- or class-privileged Blacks; in sex discrimination cases, the focus is on race- and class-privileged women.”

### 2.3 O feminismo decolonial e o feminismo negro

Visto que o olhar sul-sul foi definido como aquele deslocado das construções epistemológicas colonialistas, logo, racistas e sexistas, é tempo de dissertar melhor acerca das teorias feministas que ancoram nosso percurso teórico. Os feminismos em questão podem configurar-se como categorias de análise válidas para uma série de assuntos e áreas de conhecimento, mas, neste estudo, estão associados à representação na literatura negra, feminista e diaspórica de Chimamanda Ngozi Adichie.

No ímpeto de elaborar uma esquematização teórico-metodológica detalhada quanto à crítica à colonialidade e aos feminismos anticoloniais – isto é, decolonial e pós-colonial, Breny Mendoza publica o estudo *Colonialidade de gênero e poder: da pós-colonialidade à decolonialidade* (2021).

Denunciando a retaliação epistêmica sofrida por mulheres latinas e negras (nos Estados Unidos), Mendoza traça uma relação entre sujeitas que, em busca de sobrevivência, precisaram desenvolver estratégias para enfrentar as opressões perpetradas por homens e mulheres brancas. Nesse ensejo, a teórica delinea pontos de contato entre o feminismo negro e o decolonial, investindo na centralização da multidimensionalidade no campo discursivo criado por estas mulheres. Apesar de agendas por vezes distintas, ambas as teorias têm o objetivo de

[...] contra-atacar essa retaliação epistêmica, recuperando o trabalho teórico feito por mulheres de cor previamente colonizadas. Parte deste esforço envolve a criação de uma lente multidimensional que possa servir como base para o feminismo decolonial e como uma política de coalizão entre mulheres de cor (MENDOZA, 2021, p. 263).

A coalizção, de acordo com Mendoza, precisa ser feita com cuidado, para que não incorra no embranquecimento ou na recolonização das mulheres negras e colonizadas incluídas em projetos de tomada de autoridade narrativa. Há, igualmente, a ênfase na heterogeneidade das teorias e demandas, caindo em uma postura que "em vez de presumir visões em comum, [...] investiga se uma crítica de colonialidade e um projeto decolonial em particular subjazem análises interseccionais específicas (MENDONZA, 2021, p. 267).

Assim como Mendoza, outras pesquisadoras latino-americanas também se debruçam sobre as teorias contra-coloniais feministas, e sustentam que essas representam um terreno fértil para o avanço crítico e democrático de ideias. Elegendo os trânsitos de pessoas e informações como elementos basilares para suas organizações discursivas, abraçam a



confrontação e a ambivalência como situações que precisam ser pensadas e não ignoradas no percurso elucidativo. *Em Traduções da Cultura: Perspectivas Críticas Feministas (1970 - 2010)* (2017), as organizadoras da coletânea apontam que

A partir do fenômeno da globalização e dos crescentes deslocamentos diaspóricos dos sujeitos através das múltiplas fronteiras, a questão do lugar e do trânsito – de sujeitos, textos e ideias – tornou-se crucial para a crítica feminista, principalmente em suas vertentes pós- e des-coloniais. Com a abertura de espaços cada vez mais transnacionais, resultado dos itinerários complexos do capital, é preciso analisar como lugares (no sentido amplo do termo, isto é, como lugar físico, psíquico e libidinal) e geografias se entrecruzam na configuração dos novos sujeitos feministas transnacionais, criando espaços de confrontação, ambivalência e resistência (BRANDÃO *et al.*, 2017, p. 18).

Apesar de Brandão *et al.* (2017) reforçarem uma espécie de aproximação entre os feminismos pós e decolonial, deve-se ratificar que, além de surgirem em contextos e a partir desorganizações discursivas distintas, eles destoam em outros aspectos. Os feminismos decoloniais, atribuídos às nativo-americanas, *chicanas* e africanas, entendem, por exemplo, o capitalismo com uma continuação do colonialismo; portanto, para elas, é devido à escravidão, ao trabalho forçado e às violações materiais e simbólicas que as metrópoles alcançaram seu *status* econômico, cultural e social (MENDOZA, 2021, p. 276). Quando relacionam a continuidade da empreitada colonial à sociedade moderna, elas apontam para raça e gênero – integrados e não-hierarquizados – como construtos que promovem a manutenção das opressões das mulheres. Portanto, veem a necessidade de se observar detidamente as pluralidades identitárias, no intuito de destacar reivindicações sem hierarquizá-las.

Já os feminismos pós-coloniais, por outro lado, sublinham a insurgência da luta contra o Ocidente, para elas, a ser iniciado pelo subalterno – no caso, as mulheres colonizadas e racializadas pelo eurocentrismo. Como consequência, delineia-se o enfoque numa luta transnacional e, de certo modo, abstrata. A proposta, idealizada por uma das maiores expoentes da teoria, Chandra Talpade Mohanty (2017), atesta que "a homogeneidade das mulheres como um grupo é produzida não com base na essência biológica, mas numa **universalidade sociológica e antropológica** secundária" (MOHANTY, 2017, p. 317, grifo nosso). Apesar de admitir que a homogeneização não pode impregnar a luta feminista, Mohanty enfoca muito mais nos pontos comuns que nas pluralidades. Esta postura é problemática porque, por vezes, o ponto comum entre pessoas do mesmo gênero não é o caráter mais urgente em sua realidade. Ademais, dividimos pontos comuns e divergentes com

muitas pessoas. Há uma maneira de decidir o que é mais importante, visto que as identidades são fluidas, múltiplas e complexas?

Para Mendoza, outro ponto destacável é a percepção do subalterno para o feminismo pós-colonial, que não enxerga espaços para que as sujeitas em desvantagem nas relações de poder sejam ouvidas. O feminismo decolonial, nesse sentido, representaria uma esperança maior nas transformações advindas do campo simbólico, uma vez que as mulheres são, sim, capazes de se organizarem e serem ouvidas para a teoria.

Igualmente primordial para o feminismo decolonial, a francesa Françoise Vergès, em *Um Feminismo Decolonial* (2020), elenca características da teoria que devem ser destacadas:

Dizer-se feminista decolonial, defender os feminismos de política decolonial hoje não é apenas arrancar a palavra “feminismo” das mãos ávidas da oposição, carente de ideologias, mas também afirmar nossa fidelidade às lutas das mulheres do Sul global que nos precederam. É reconhecer seus sacrifícios, honrar suas vidas em toda a sua complexidade, os riscos que assumiram, as hesitações e as desmotivações que conheceram. É receber suas heranças. Também é reconhecer que a ofensiva contra as mulheres, atualmente justificada e reivindicada publicamente pelos dirigentes estatais, não é simplesmente a expressão de uma dominação masculinista descomplexificada, e sim uma manifestação da violência destruidora suscitada pelo capitalismo. O feminismo decolonial é a despatriarcalização das lutas revolucionárias. Em outras palavras, os feminismos de política decolonial contribuem na luta travada durante séculos por parte da humanidade para afirmar seu direito à existência (VERGÈS, 2020, p. 35).

No que toca à tradição feminista negra, que também carrega configurações diferentes no Brasil e nos Estados Unidos, destacam-se contribuições de pensadoras desde os anos 1960. Enquanto, nos Estados Unidos, nomes como Angela Davis e Audre Lorde, engajadas ao movimento negro, enriqueceram as pautas do feminismo com discussão relacionadas ao "legado da escravidão, o acesso a trabalho, maternidade, reprodução e família" (DÍAZ-BENÍTEZ, 2020, p. 261), no Brasil, Sueli Carneiro (1996) denunciava a necessidade de se enegrecer o feminismo, intitulando-se adepta do feminismo “*negro*” junto a teóricas como Beatriz Nascimento (1977), Lélia Gonzalez (1988), Luiza Bairros (1995).

A problematização da invisibilidade das mulheres negras dentro do movimento feminista e da sociedade, de modo geral, acontece ainda no século XIX, através de uma das ativistas mais simbólicas da luta por direitos civis, a abolicionista Sojourner Truth. Avtar Brah e Ann Phoenix (2017) ressaltam que, ao discursar na *Convenção de Direitos das Mulheres* em Akron, Ohio, em 1851, Truth “demonstra muito bem o poder histórico de um sujeito político que desafia os imperativos de subordinação e, assim, cria novas visões” (BRAH; PHOENIX,

2017, p. 664). Ainda segundo as teóricas, a força do discurso combativo de Truth funciona de modo a chamar “[...] a atenção para a importância simultânea da subjetividade – da dor subjetiva e da violência sobre as quais seus perpetradores não querem ouvir falar ou reconhecer” (BRAH; PHOENIX, 2017, p. 665).

A abolicionista, com uma clareza impressionante para o seu contexto histórico, contra-argumenta a ideiação de uma categoria feminina universal, isto é, branca, de classe média e “protegida” por seus pares masculinos. Truth também critica os desdobramentos desta categorização: aquelas que não ostentam todos os pré-requisitos para se encaixarem neste perfil específico enfrentam violências, silenciamentos e desumanizações diferenciados. Mais do que denunciar, Truth traz uma mensagem de resistência, incitando uma moção coletiva, ao afirmar que “entre os negros do Sul e as mulheres do Norte, todos falando sobre direitos, os homens brancos estarão em maus lençóis muito em breve” (TRUTH, 1851, tradução nossa<sup>84</sup>). É interessante notar que a abolicionista, séculos atrás, faz reivindicações que ainda são pertinentes na atualidade.

Já no contexto do século XX, destacamos as produções teóricas da pesquisadora, professora e militante afro-estadunidense bell hooks, que se posiciona de forma veemente em prol de uma sociedade antirracista, desimpedida dos preconceitos de classe e gênero e igualmente livre da cisheteronormatividade. hooks destaca a relevância do respeito às diferenças entre as pessoas, construído através de diálogos e ações políticas e sociais na educação, enredada dentro ou fora da escola; ademais, a ativista reforça a priorização do pensamento crítico dentro dos processos de desmantelamento, insubordinação e ocupação de locais enunciativos, libidinais, políticos, sociais e culturais oportunizados por ações diversas, como políticas públicas, adentramento no campo simbólico, participação em frentes, organizações sindicais.

Comprometida com a interseccionalidade, hooks tem uma forte retórica de resistência em seus posicionamentos, e traz para o centro das discussões pontos muitas vezes não abordados por outras teóricas. Exemplo deste ímpeto nos debates promovidos pela autora é a questão do preconceito de gênero perpetrado por homens negros:

[...] ainda não existe um lugar dentro do patriarcado capitalista supremacista branco para uma discussão sobre as relações de gênero que permita a homens e mulheres negras encarar questões de poder e dominação, do

---

<sup>84</sup> Do original: “twixt the negroes of the South and the women at the North, all talking about rights, the white men will be in a fix pretty soon.”

machismo do homem negro e da resistência da mulher negra (HOOKS, 2019, p. 142).

Ao colocar o homem negro como um sujeito que precisa refletir acerca das próprias reproduções de violências contra mulheres negras, hooks demonstra que a luta pela ressignificação de concepções e atitudes deve atravessar toda(o) e qualquer sujeita(o), uma vez que todas(os) nós podemos ser agentes da opressão. A teórica é capaz de levantar indagações sobre temas controversos ou que poderiam sugerir uma fragmentação dentro dos movimentos negros e feministas sem se ancorar numa perspectiva binária, e, por conseguinte, incapaz de enxergar os indivíduos fora de categorias fixas e restritivas. hooks também assinala que não há nada simples na equação que tem, de um lado, mulheres negras sofrendo preconceitos por parte daqueles que dividem com elas as agruras do racismo e, de outro, uma sociedade que se utiliza do próprio preconceito racial para conceber os homens negros como estereótipos de estupradores violentos, pauta que também perpassa as argumentações de Angela Davis (DAVIS, 2016, p. 178).

Estas colocações nos ajudam a demonstrar a amplitude do discurso de hooks, cujo compromisso com a dignidade humana tece uma postura ética que pretende desenraizar privilégios, não importando quem esteja sendo beneficiada(o) por eles. A teórica, com efeito, acredita em transformações reais, motivadas por uma tomada de consciência que não se ancore em opressões a outros grupos para justificar as próprias demandas. Dentre livros sobre o amor, a resistência, a raça articulada ao gênero e à classe, assim como manifestos sobre a educação e o poder da linguagem, hooks construiu uma trajetória permeada de combatividade e resistência, por um lado, e a crença na melhoria social a partir da educação libertadora, por outro.

Podemos observar que o pensamento radical e desafiador de hooks é alimentado pela premissa de que a racionalidade ocidentocêntrica precisa ser desconstruída a partir de atitudes que permeiem o mundo simbólico e material. Entre várias estratégias elencadas em seu profícuo e extenso trabalho, destacamos o reconhecimento do poder do diálogo com o máximo possível de pessoas para uma mobilização social de fato abrangente. Esta perspectiva, denominada Pedagogia da Esperança, foi conceituada pelo educador brasileiro Paulo Freire (1992). Freire define:

Aí está uma das tarefas da educação democrática e popular, da Pedagogia da Esperança – a de possibilitar nas classes populares o desenvolvimento de sua linguagem, jamais pelo blablablá autoritário e sectário dos “educadores”, de sua linguagem, que, emergindo da e voltando-se sobre sua realidade, perfile

as conjecturas, os desenhos, as antecipações do mundo novo. Está aqui uma das questões centrais da educação popular – a da linguagem como caminho de invenção da cidadania (FREIRE, 1992, p. 20).

O conceito freiriano sustenta todo o percurso elucidativo do livro *Uma Pedagogia da Esperança: Ensinando Comunidade* (2019), de bell hooks. Nesta oportunidade específica, hooks destaca, mais uma vez, a associação entre o discurso plural e a transformação social, declarando que

A diversidade de discursos e de presenças pode ser bastante valorizada como um recurso que intensifica qualquer experiência de aprendizado. Nos últimos anos, todos temos sido desafiados, como educadores e educadoras, a examinar os modos como apoiamos, seja consciente ou inconscientemente, as estruturas de dominação existentes. E somos todos encorajados por educadores democráticos a nos tornar mais atentos, a fazer escolhas mais conscientes. Talvez involuntariamente estejamos conspirando com as estruturas de dominação, por conta do modo como o aprendizado é organizado nas instituições. Ou talvez possamos reunir material de ensino que não seja preconceituoso e, ainda assim, apresentá-lo de maneira tendenciosa, reforçando as hierarquias opressivas existentes (HOOKS, 2019, p. 77).

hooks explicita, em suas asserções, que o reconhecimento da diversidade precisa estar relacionado ao pluralismo para, de fato, configurar mudanças concretas. De acordo com a teórica, “[...] muitos apoiavam a inclusão apenas quando as diversas formas de saber eram ensinadas como **subordinadas às formas de saber superiores**, caracterizadas pelo dualismo metafísico ocidental e sua cultura do dominador” (HOOKS, 2019, p. 79, grifo nosso).

Como podemos perceber, o feminismo negro traz diferenciais quando comparado ao feminismo civilizatório, por procurar desvencilhar-se da lógica colonial como uma “ideia dada” (Spivak, 2017), isto é, um conhecimento que não precisa ser escrutinado, mas é concebido como verdadeiro e imutável. Para as teóricas do feminismo negro, é só através deste deslocamento que haverá possibilidades concretas de negociações de sentido e o alcance de novas leituras de mundo. Nesse sentido, retomamos as contribuições de Patricia Hill Collins (2019), cuja teoria é igualmente direcionada à reformulação de epistemologias e às críticas dos modelos de pensamento hierarquizantes. Collins assevera que

Investigar o conhecimento subjugado de grupos subordinados – no caso, o ponto de vista da mulher negra e o pensamento feminista negro – requer uma engenhosidade ainda maior que a necessária para uma análise dos pontos de vista e do pensamento dos grupos dominantes. Percebi que minha formação como cientista social era inadequada para a tarefa de estudar o conhecimento subjugado do ponto de vista das mulheres negras. Isto porque os grupos subordinados perceberam há muito que é necessário recorrer a formas alternativas para criar autodefinições e autoavaliações independentes,

rearticulando-as por meio de nossos próprios especialistas. Como outros grupos subordinados, as afro-americanas não apenas desenvolveram um ponto de vista específico das mulheres negras, mas usaram formas alternativas de produzir e validar o conhecimento para isso (COLLINS, 2019, p. 402).

No contexto brasileiro, este trabalho de investigação e insubordinação epistêmica é materializado na trajetória de Lélia Gonzalez. Identificada com o movimento negro feminista e se valendo de um eclético arcabouço teórico, Gonzalez fomenta em suas contribuições teóricas o debate de assuntos tais quais “[...] a democracia racial, o feminismo, o movimento negro, a questão nacional, a cultura brasileira, a democracia, o racismo, o sexismo, as resistências sociais, culturais e políticas, a organização coletiva e a crítica ao eurocentrismo” (RIOS; LIMA, 2020, p. 14). A proposição mais notável da autora é a categorização político-cultural de amefricanidade, que é um ponto de partida para sua proposta de um feminismo afro-latino-americano.

De maneira breve, podemos assinalar que Gonzalez (2020) pretende problematizar o lugar de subalternização a que são legadas, na América Latina, pessoas de etnias diversas, descendentes de povos negros e indígenas. No ensaio intitulado “A categoria político-cultural da amefricanidade”, primeiramente publicado em 1988, a ativista sugere que, para assumir todas as etnias que compõem sua identidade, a América Latina precisa resgatar e valorizar as raízes africanas e indígenas, o que a leva a renomear a região como América Latina. Gonzalez sinaliza que essa é uma forma de desarticular o viés ideológico do branqueamento, o que implica a observação das múltiplas etnias e culturas que povoam esta parte do globo, além da ressignificação da história do assujeitamento herdado da colonização europeia.

A autora, ainda, aponta que a condição de apagamento reservada às mulheres negras e racializadas desde o processo "civilizatório" e mantido, na atualidade, por um “viés ideológico do branqueamento” (GONZALEZ, 2020, p. 131), é particularmente nocivo para as mulheres amefricanas, superexploradas socioeconômica e sexualmente por serem sujeitas não-brancas.

Segundo Gonzalez, dentre as ferramentas de perpetuação das violências e silenciamentos de origem colonial, está a repetição do modelo latino de racismo por denegação (GONZALEZ, 2020, p. 130). Assinalando o caráter escamoteado, porém agressivo do fenômeno no contexto brasileiro, a ativista argumenta que essa repetição de um racismo disfarçado, cuja existência é negada e ridicularizada pela população, faz com que seja mais difícil combatê-lo. Como consequência do fenômeno, somos incapazes de reconhecer nossas

raízes, na verdade muito mais africanas que latinas; por sermos racistas, afastamo-nos de nossa herança cultural e linguística. Por conseguinte, desumanizamos nossa própria progênie. O feminismo afro-latino-americano, articulando-se a partir desta reformulação histórico-social, representa uma “[...] maneira de olhar feminista, brilhante e iluminada por ser inclusiva, por estar aberta à participação de mulheres étnica e culturalmente diferentes” (GONZALEZ, 2020, p. 150). Trata-se, pois, de um movimento encabeçado por mulheres plurais que provoca uma reformulação social intensa e necessária. Lélia é o melhor exemplo que podemos dar de que, sim, é possível articular o feminismo negro e o feminismo decolonial.

#### **2.4 Tradição literária negra e feminista: a construção de narrativas limiars**

[...] essa literatura pensada a partir de um lugar social igual ao meu preencheu lacunas, potencializou minha própria voz. Eu entendi que não era somente possível, mas necessário que ela existisse. Se mulheres negras pensavam o mundo e produziam conhecimento, por que não estavam presentes nas editoras e na academia? Era uma questão de refutar o interdito.  
 “As Descobertas da Escrita”, Djamila Ribeiro (2021)

Em artigo intitulado “Nossos Feminismos Revisitados” (2020), publicado pela primeira vez em 1995 por Luiza Bairros, intelectual brasileira engajada no Movimento Negro Unificado (MNU), propõe-se a transformação de conceitos fundamentais dos feminismos, com o intuito de torná-los compatíveis às demandas de mulheres que não aquelas brancas, heterossexuais e de classe média.

Para tanto, Bairros se apoia no “ponto de vista feminista, teoria que busca ressignificar as categorias mulher, experiência e política pessoal” (BAIRROS, 2020, p. 211). A pensadora explica que

Segundo essa teoria, a experiência de opressão sexista é dada pela posição que ocupamos numa matriz de dominação onde raça, gênero e classe social interceptam-se em diferentes pontos. Assim, uma mulher negra e trabalhadora não é triplamente oprimida ou mais oprimida do que uma mulher branca na mesma classe social, mas experiencia a opressão a partir de um lugar que proporciona um ponto de vista diferente sobre o que é ser mulher numa sociedade desigual racista e sexista (BAIRROS, 2020, p. 211).

Incluindo os estudos de bell hooks e Patricia Hill Collins em suas considerações, Bairros argumenta: “[...] o que as mulheres compartilham não é a mesma opressão, mas a luta

para acabar com o sexismo, ou seja, a luta pelo fim das relações baseadas em diferenças de gênero socialmente construídas” (BAIRROS, 2020, p. 212). Ainda nesse sentido, Bairros disserta:

Para nós, negros, é necessário enfrentar essa questão não apenas porque a dominação patriarcal conforma relações de poder na esfera pessoal, interpessoal e mesmo íntimas, mas também porque o patriarcado repousa em bases ideológicas semelhantes às que permitem a existência do racismo, a crença na dominação construída com base em noções de inferioridade e superioridade (BAIRROS, 2020, p. 212).

O enfrentamento dos preconceitos de raça e gênero que Bairros (2020) preconiza perpassa ações em diversos âmbitos, como o político, mas tem no campo discursivo uma de suas principais áreas de atuação. Nesse ensejo, resgatamos as contribuições de Gayatri Spivak (2017) para dissertar acerca da crítica ao feminismo civilizatório no campo simbólico.

No ensaio “Literatura” (2017), originalmente publicado em 1999, Spivak demonstra uma atitude descrente em relação ao feminismo civilizatório, cuja amnésia seletiva levou a um movimento de recusa à desconstrução e à autocrítica, o que resultou em sua confortável cumplicidade para com o patriarcado (SPIVAK, 2017, p. 579). De acordo com Spivak, uma das maiores problemáticas da teoria feminista é continuar pautando-se na percepção patriarcal de mundo, que fabrica um outro nas relações de poder.

No que concerne à postura do feminismo civilizatório e seus impactos na recepção e interpretação da literatura, a teórica denuncia:

A admiração isolacionista pelo sujeito feminino na Europa e na América anglófona estabelece a alta norma feminista. Ela é sustentada e operada por uma abordagem de recuperação-da-informação da literatura (o termo é progressiva e ofensivamente “emergente”) do “terceiro mundo”, a qual, muitas vezes, emprega uma metodologia deliberadamente “não teórica” com retidão autoconsciente (SPIVAK, 2017, p. 580, 581).

O que Spivak assinala é que, dentro da norma feminista civilizatória, as literaturas insurgentes em outras partes do mundo, performadas por mulheres deslocadas da branquitude, são julgadas como marginais ou exóticas. Entendemos que tal atitude, profundamente impregnada pelo ranço colonial, precisa ser expurgada dos estudos literários feministas; caso contrário, estaremos praticando as mesmas condutas do colonialismo, enquanto vestidas de outra roupagem.

A partir das contribuições de Spivak, pudemos observar o caráter de cumplicidade nas exclusões estratégicas apoiadas pelo feminismo civilizatório – isto é, a aceitação da universalidade branca –, que permite a manutenção das leituras de obras literárias fora da



racionalidade ocidentocêntrica como aquelas menos complexas, esteticamente simplórias ou monotemáticas. Esta constatação é trazida por Audre Lorde (2019), que discorre:

[...] Para examinar a literatura de mulheres negras, é realmente necessário que sejamos vistas como pessoas completas em nossa verdadeira complexidade – como indivíduos, como mulheres, como seres humanos – e não como um desses estereótipos problemáticos mas familiares existentes nesta sociedade no lugar de imagens genuínas de mulheres negras. E acredito que isso vale também para as literaturas de outras mulheres de cor que não são negras (LORDE, 2019, p. 243).

A constatação de que o campo literário precisou ser tensionado para que as vozes das mulheres negras e advindas de antigas colônias pudessem ser ouvidas nos levou a observar, em nossas experiências de leitura, uma coesão dentro de obras escritas em tempos e lugares distintos. Neste processo, pudemos delinear particularidades nos tecidos ficcionais, e destacamos: i. as temáticas abordadas, ligadas às opressões, múltiplas e diferentes entre si; ii. uma construção literária distinta da tradição masculina e canônica, seja ela pelo tema, pela forma ou pelas vozes narrativas presentes nas obras; iii. vozes narrativas polifônicas, que ecoam sentimentos, sensações e vivências múltiplas, em que os âmbitos pessoal e público têm o mesmo grau de importância; iv. uma consciência política latente; v. a humanização de pessoas ora silenciadas pela colonialidade, o que desemboca em construções de personagens humanas, falhas, contraditórias e em constante processo de conhecimento de si e do mundo à sua volta.

A partir dos pressupostos elencados, decidimos nomear obras dentro deste escopo como “narrativas limiares”. Elas podem ser definidas como aquelas que ocupam uma posição estratégica na literatura, ofertando escritos ficcionais (ou não) que problematizam as vicissitudes do jugo colonial e patriarcal, posicionando-se contra a desumanização perpetrada por tecnologias de opressão específicas. Denominamo-las “limiares” porque elas provocam rupturas e incômodos à ordem estabelecida; impossibilitadas de exercer sua força criadora dentro dos espaços ora configurados, elas desbravaram territórios através de uma série de estratégias de resistência, tantas que seríamos incapazes de mencioná-las todas. Criando espaços particulares e inovadores de enunciação, tais narrativas fiam-se na constatação de que o campo simbólico precisa ser incansavelmente tensionado, questionado, fragmentado, reconfigurado.

Conforme sublinhamos, as narrativas limiares preenchem posições estratégicas, que as permitem descobrir pontos de vistas multidimensionais, por vezes até contingentes, no campo

criativo e investigativo, marca contundente de sua resistência. Este fenômeno nos remete à noção de “*outsider*<sup>85</sup> interna”, postulada por Patricia Hill Collins (1986), leitura crucial para que pudéssemos nos deslocar da “universalidade” da crítica literária canônica. Em uma percepção que abrange vários gêneros discursivos, Collins assinala que

Sociólogos(as) poderiam se beneficiar grandemente das sérias considerações da emergente, transdisciplinar literatura que eu denomino pensamento feminista negro, precisamente porque, para muitas intelectuais afro-americanas, a “marginalidade” excita a criatividade. Como *outsider* internas, acadêmicas feministas negras podem ser um de muitos grupos marginais distintos cujos pontos de vista prometem enriquecer o discurso sociológico contemporâneo. Trazer este grupo – assim como outros que dividem o status de *outsider* internos cara a cara com a sociologia – para o centro das análises pode revelar aspectos da realidade obscurecidos por abordagens mais ortodoxas (COLLINS, 1986, p. 15, tradução nossa<sup>86</sup> grifo da autora).

Collins (1986) nos convida a expandir as categorias de análise que conhecemos, incluindo novas sujeitas como produtoras de conhecimento; entendermos este posicionamento como uma rede de ideias também é, para a teórica, um caminho plausível para a existência de novos olhares para o mundo a partir do campo simbólico.

Nesta premissa de busca por novas categorias analíticas, sublinhamos o regaste de uma tradição negra, feminina e na maioria das vezes feminista, feito de maneira bastante poética por Alice Walker em “Em busca dos jardins de nossas mães” (2021). No ensaio, originalmente publicado em 1983, a autora constrói sua linha de argumentação partindo da percepção de que as mulheres negras foram impedidas pela sociedade racista e patriarcal de produzir arte. Walker indaga: “O que significava para uma mulher negra ser uma artista no tempo de nossas avós? Na época de nossas bisavós? É uma pergunta cuja resposta é cruel o bastante para nos gelar o sangue” (WALKER, 2021, p. 211).

Enquanto a literatura canônica está repleta de obras cuja premissa é a história do homem branco de meia idade e classe média que luta contra o bloqueio criativo, Walker

<sup>85</sup> O dicionário Cambridge (2022) define *outsider* como: uma pessoa que não está envolvida com um grupo específico ou organização ou que não vive em um lugar determinado. Tradução nossa. Do original, portanto: “a person who is not involved with a particular group of people or organization or who does not live in a particular place.”

<sup>86</sup> Do original: “Sociologists might benefit greatly from serious consideration of the emerging, cross-disciplinary literature that I label Black feminist thought, precisely because, for many Afro-American female intellectuals, “marginality” has been an excitement to creativity. As outsiders within, Black feminist scholars may be one of many distinct groups of marginal intellectuals whose standpoints promise to enrich contemporary sociological discourse. Bringing this group—as well as others who share an outsider within status vis-a-vis sociology—into the center of analysis may reveal aspects of reality obscured by more orthodox approaches.”

resgata a (im)possibilidade da produção artística negra e feminina, um desejo profundo que procura desesperadamente por um meio de expressão. Entretanto, essas obras não vêm a público, pois suas possíveis autoras são vilipendiadas por uma organização social que as desumaniza a ponto de lhes negar o poder da transcendência pela criação artística. Trazemos este contraponto para salientar, mais uma vez, o caráter político do acesso ao discurso. Como assinala Foucault (1996):

Existe, creio, um terceiro grupo de procedimentos que permitem o controle dos discursos. Não se trata desta vez de dominar os poderes que eles detêm, nem de exorcizar os acasos do seu aparecimento; trata-se de determinar as condições do seu emprego, de impor aos indivíduos que os proferem um certo número de regras e de não permitir, desse modo, que toda a gente tenha acesso a eles. Rarefação, agora, dos sujeitos falantes; ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer certas exigências, ou se não estiver, à partida, qualificado para o fazer. Mais precisamente: as regiões do discurso não estão todas igualmente abertas e penetráveis (FOUCAULT, 1996, p. 13).

Para Walker, além da descoberta da “[...] agonia da vida de mulheres que poderiam ter sido poetas, romancistas, ensaístas, contistas (ao longo dos séculos) e que morreram com seus dons sufocados” (WALKER, 2021, p. 211), há o encantamento com a resistência contra um sistema profundo de exclusão. Ela conclui que

[...] assim, nossas mães e avós, quase sempre de forma anônima, têm transmitido a centelha criativa, a semente da flor que elas mesmas nunca tiveram a esperança de ver: ou uma carta lacrada que elas não conseguiriam ler muito bem (WALKER, 2021, p. 217).

Esta tradição de manutenção do desejo artístico e da criatividade pormenorizado por Walker, no entanto, não é uma atitude que deve ser restrita às mulheres que produzem – ou poderiam ter produzido – obras de arte, como assinala hooks (2017). A teórica propõe uma resistência em relação à apreciação de peças, filmes, livros, dentre outras produções, que perpassa o olhar oposicional das mulheres negras.

Segundo hooks, a experiência destas sujeitas como espectadoras é maculado pela

[...] extensão da sensação de desvalorização que as mulheres negras sentem, bem como sua sensação de serem objetificadas, desumanizadas nesta sociedade, [o que] determina o escopo e a textura de suas relações com o olhar (HOOKS, 2017, p. 502).

Portanto, para que possam contemplar a arte (nos referimos a expressões das mais diversas quando nos utilizamos deste vocábulo), e refletir sobre os seus aspectos estéticos, políticos e filosóficos, as mulheres negras precisam estar munidas de um olhar oposicional. Para hooks, “[...] na luta da resistência, o poder do dominado para afirmar o agenciamento,

reivindicando e cultivando a ‘consciência’, politiza as ‘relações com o olhar’ – aprende-se a olhar de certa maneira, para que se possa resistir” (HOOKS, 2017, p. 485).

Este ato de rebeldia, como hooks nomeia o posicionamento combativo das sujeitas subalternizadas, precisa existir, pois, apenas por meio da resistência, da luta, e do olhar “contra a corrente” que a mulheres negras têm conseguido valorizar o processo de olhar suficientemente para o poder e publicamente dar nome a esse olhar (HOOKS, 2017, p. 500).

Entendemos, pois, que o enaltecimento das mulheres negras como produtoras de conhecimento e arte funciona em dois sentidos principais. Primeiramente, fornece ao campo simbólico outros olhares, cujas temáticas e estética elencam inovações discursivas e interpretativas. Ademais, configuram-se como representações destoantes do que é geralmente criado e veiculado, estabelecendo um olhar de oposição e resistência a uma racionalidade que não enxerga humanidade em existências deslocadas da sintaxe colonial. Ainda, constroem um espaço para a identificação, criação e transformação para outras mulheres, que reconhecem no trabalho criativo de teóricas, artistas e intelectuais negras e feministas uma possibilidade de liberdade e empoderamento.

É mister assinalar, entretanto, o processo que envolve a veiculação de obras escritas por mulheres negras, a sua chegada às mãos de outras sujeitas que se identifiquem com estas autoras, obras e personagens e, mais tarde, as discussões que desembocam dessas práticas de leitura e escrita. Os níveis de interdição que estas mulheres enfrentam não são sequer mensuráveis, já que se instalam em instâncias como um imaginário que não as enxerga como autoras e um sistema político-econômico que não permite a veiculação de suas obras, quando elas tomam corpo. A busca por reconhecimento e quebra de paradigmas, portanto, precisa ser articulada em uma série de instâncias: combate ao racismo, acesso à educação e cultura, espaços para debates acerca dos enfrentamentos ao preconceito.

Há de se promover, por outro lado, o resgate de escritoras e livros que precisam ser expostos a um público maior; e há de se encorajar aquelas que assimilam a ideia de que suas histórias não merecem ser ouvidas. Djamila Ribeiro (2021), ao tratar da escrita das mulheres negras como uma abertura a novas trajetórias, afirma que “o objetivo é possibilitar, assim como as mais velhas possibilitaram, que a gente [mulher negra] possa existir” (RIBEIRO, 2021, p. 52). Ribeiro resgata o ponto de vista de Lorde e destaca a necessidade de se “romper com os espelhos de distorções” (RIBEIRO, 2021, p. 52).

Conforme pontuamos no decorrer desta tese, a literatura negra e feminista que confronta a opressão colonial é relevante tanto no meio acadêmico quanto no social, pois evidencia a necessidade do acesso de novas sujeitas ao uso da palavra simbólica, um importante instrumento de poder (FOUCAULT, 1996). Esta asserção nos remete às contribuições da pesquisadora brasileira Ana Rita Santiago Silva, para quem as obras e textos literários negros femininos configuram uma importante reinvenção, “pautada em sonhos de emancipação, de liberdade, de alteridade, e de autonomia” (SILVA, 2010, p. 20). Engajadas na disputa por locais de enunciação em que possam exercitar suas criatividade com total liberdade, as mulheres que elencam a tradição de escrita literária negra e feminina/feminista estão forjando espaços para que suas vozes viajem mais longe. Que floresçam, como os jardins de suas mães.

**CAPÍTULO 3. RESISTÊNCIA E EMANCIPAÇÃO NA POÉTICA  
ADICHIEANA**

### 3.1 Resistência e emancipação: construções de sentido

Ser subjetivo é entender-se  
ativo no passivo  
para cair na dança das dores,  
No jogo dos pseudoamores  
No palco das pressões.  
Sem muros,  
Com prevaricações.  
"Insuficiente", Nathália Coelho (2022)

Após a apresentação das teorias pós-colonial, diaspórica e feministas que embasaram nosso percurso teórico, é tempo de analisarmos os elementos da poética adichieana que contribuem para a observação da sintaxe de resistência e a emancipação vislumbradas, em particular, no romance *Americanah* (2014). Destacamos, deste modo, o eixo que perpassa os seguintes tópicos: educação, língua e identidade, trabalhado pela autora nas obras *Hibisco Roxo* (2011), em alguns contos de *No Seu Pescoço* (2017) e em *Americanah* (2014); o trânsito das mulheres imigrantes em *Americanah*; o *blog* da protagonista do romance ora mencionado e a sua relevância como *locus enunciativo*; o enfoque na transição capilar de Ifemelu, desenrolada entre o mundo virtual e o físico. Antes de tudo, no entanto, é pertinente fazermos considerações acerca da resistência e, embutida neste itinerário, da emancipação. Uma vez que tratamos, nesta tese, acerca de uma obra deslocada da lógica colonial, dentre muitos motivos, devido ao *locus enunciativo* ocupado pela voz autoral e sua proposta discursiva, é natural nos debruçarmos em explorar a resistência, concatenando-a ao poder e à subalternidade.

Esta **disposição para resistir**, intrínseca à pós-colonialidade, à diáspora e aos feminismos, é um fenômeno especialmente presente nas trajetórias dos povos que passaram por processos colonizatórios, delineando-se, de fato, como uma ferramenta de sobrevivência. Conforme aponta a estudiosa havaiana Noenoe K. Silva (2004), estas(es) sujeitas(os) subjugadas(os), por vezes, “[...] ao parecerem ter assimilado a cultura dominante, simultaneamente resistem à dominação e retêm e reproduzem suas [próprias] tradições” (SILVA, 2004, p. 6, tradução nossa<sup>87</sup>).

---

<sup>87</sup> Do original: “[...] while appearing to become assimilated into the dominant culture, simultaneously resist domination and retain and reproduce their traditions.”

Nesta passagem, ao mesmo tempo em que denuncia as marcas da colonialidade nas experiências de sujeitas(os) ora subalternizadas(os), Silva (2004) abre espaço para a percepção da resistência como um percurso intrincado, não-linear e não-polarizado; no caso dos povos subjugados, equilibrada no paradigma entre “assimilação” e “confrontação”. A resistência desponta, assim, como um elemento que pode ser implícito ou explícito, acontecendo através de estratégias distintas, mesclando-se, inclusive, com os padrões sociais e culturais das classes opressoras. Em sua análise, de modo mais geral, Silva (2004) nos brinda com uma importante percepção: a de que resistir, por vezes, não é rebelar-se ostensivamente contra a opressão, e que a resistência assenta-se com ou sem consciência política<sup>88</sup>.

Silva (2004) nos leva a constatar, nesse sentido, que ações enxergadas como subordinação, em alguns contextos, são formas mais brandas de resistência que permitiram a pessoas em situações de vulnerabilidade a manutenção de suas vidas e a garantia da existência de sua descendência. Se, por um lado, essa violência atrelada à lógica colonial, e mais tarde, às grandes potências capitalistas modernas, não deve ser romantizada, por outro, é inegável que esta resistência específica é uma tática que foi e continua sendo utilizada com frequência. Encontramos ressonâncias dessa resistência nas trajetórias de indivíduos cujos esforços para sustentar a si e sua família, por exemplo, constroem memórias e valores únicos em suas comunidades. Num país como o Brasil, assolado pelo racismo e pela desigualdade social, histórias desse tipo são extremamente comuns, aflorando em produções artísticas no cinema, na música, na literatura e nas artes plásticas. Destacamos, para ilustrar a importância deste gestar memorialístico, o indispensável romance *Água de Barrela* (2018), da escritora carioca Eliana Alves Cruz. Dentre diversas narrativas, essa simboliza com excelência as transformações ensejadas pela educação e pelo exercício de criatividade como elementos-chave para o resgate da subjetividade e da humanidade de comunidades silenciadas pela colonialidade e pelo patriarcado.

Em seu estudo, Silva (2004) também delibera acerca do que ela denomina “evidências de resistência”. Essas evidências dizem respeito às características linguísticas e culturais de produções artísticas e teóricas que diferem de narrativas tradicionais – não importando se na história ou na literatura. Procurando ativamente por essas evidências em seu contexto de pesquisa, Silva (2004) nos leva à seguinte percepção: da mesma maneira que há o apagamento de discursos deslocados da colonialidade, há também um descuido para com a memória de

---

<sup>88</sup> Apesar de entendermos a possibilidade de uma resistência sem consciência política, nas narrativas de Adichie e outras mulheres negras que divisamos, o posicionamento político ativo é uma das principais características.



resistência daquelas(es) que lutaram contra opressões de toda sorte. Buscar essas evidências, portanto, configura um trabalho de resgate tanto de histórias e personagens importantes para a existência/resistência de uma comunidade quanto para o enaltecimento de suas estratégias para não sucumbir às injustiças impostas por seus perseguidores.

A ideia de Silva (2004), no que toca às formas mais brandas e menos manifestas de resistência, é corroborada pelo antropólogo James C. Scott (2011). Na percepção do teórico,

A insubordinação ostensiva provocará, em praticamente qualquer contexto, uma resposta mais rápida e feroz do que uma insubordinação que pode ser tão penetrante, mas nunca se aventure a contestar as definições formais de hierarquia e poder. Para a maioria das classes subalternas que, de fato, tiveram historicamente escassas possibilidades de melhorar seu *status*, essa forma de resistência foi a única opção. O que pode ser realizado no interior dessa camisa de força simbólica é, não obstante, até certo ponto, um testemunho da persistência e inventividade humana (SCOTT, 2011, p. 223).

A necessidade de resistir, na contemporaneidade, ainda se faz presente, entre muitos fatores, devido às consequências da globalização e a manutenção das metanarrativas, as quais buscam encerrar populações inteiras em um discurso universalizante e restritivo. Apesar da ainda significativa força desse tipo de discurso, que tende a apagar a alteridade, o historiador Alun Munslow (2009) aponta para um enfraquecimento dessa perspectiva pouco inclusiva de mundo:

[...] A metanarrativa da objetividade científica e a descoberta do progresso através da nossa compreensão do passado estão agora sob desafio. A ascensão do fascismo, duas guerras mundiais, a descolonização, as avassaladoras transformações tecnológicas, os desastres ambientais e ecológicos, a explosão da informação, o crescimento global do capitalismo explorador e incontrolável, com a comodificação do trabalho no Ocidente “desenvolvido” e o agravante desemprego da massa trabalhadora nas regiões subdesenvolvidas destruíram as metanarrativas que legitimavam a ciência e a história com fundamentos do que era respeitado como um caminho inexorável em direção à liberdade individual e ao aperfeiçoamento da autoconsciência da condição humana (MUNSLow, 2009, p. 27, 28).

O espírito de desconfiança e os tensionamentos que decorrem a partir dele, para nós, configuram-se como evidências de resistência. Apesar de menos otimistas que Munslow (2009), o qual parece perceber o escrutínio da metanarrativa como um caminho que, sem dúvida, culminará em uma sociedade equitativa e justa, testemunhamos a força da resistência, no campo simbólico e representativo, nas possibilidades desenhadas pela decolonialidade, delineamento discutido pelo estudioso brasileiro Edir Pereira (2017) no ensaio “Resistência descolonial: estratégias e táticas territoriais”. Nessa ocasião, Pereira (2017) declara que “várias formas de resistência são praticadas por grupos sociais marginalizados” (PEREIRA,

2017, p. 19), representando mais do que uma reação às opressões; estes grupos, segundo o teórico, organizam-se de modo a ocupar espaços que vão além dos “[...] que lhe são definidos e delimitados pela dominação, os espaços que lhe são autorizados ocupar” (PEREIRA, 2017, p. 34). Ainda, Pereira constata que “resistir não é se fechar num território ou, a todo custo, tentar proteger um território apropriado e/ou próprio. Pelo contrário, resistir envolve, atualmente, acionar e acessar territórios múltiplos” (PEREIRA, 2017, p. 19).

Entendendo a resistência como um território de possibilidades, Pereira (2017), de maneira muito menos utópica que Munslow (2009), concentra-se em refletir acerca da subjetivação da(o) sujeita(o) envolvida(o) em processos de resistências, sublinhando suas nuances vacilantes e plurais. Pereira (2017) assevera:

Já que se trata justamente de pôr em xeque essa noção moderna-ocidental do sujeito que resiste, trata-se de pensar no seu lugar no processo de subjetivação, e não num sujeito já constituído, que, consciente e/ou inconscientemente, racional e/ou emocionalmente, individual e/ou coletivamente resiste, assume o lugar privilegiado da resistência. Trata-se da dobra, do duplo, da duplicação da força (PEREIRA, 2017, p. 22).

As asserções acerca do processo de subjetivação e dos múltiplos lugares de resistência propostos por Pereira (2017) podem ser associadas às construções de sentido presentes na poética adichieana. Isto porque, no fazer literário da autora, fica clara a ocupação de múltiplos territórios, num ímpeto impregnado de emancipação feminista e diaspórica, especialmente.

Em *Americanah*, o melhor exemplo desses desdobramentos é o *blog* criado pela protagonista no contexto do século XXI, um lugar virtual escolhido por ela para o registro de percepções pessoais e políticas. Tensionando ainda mais os limites desse espaço, Ifemelu existe nele como uma mulher que escancara as suas peculiaridades, ora enfocando em sua subjetividade, ora em um senso de coletividade. A protagonista abarca, em suas ponderações, o gênero, a raça, a situação diaspórica e os desconfortos culturais em face de uma cultura estrangeira; também muito relevante, as questões emocionais e psicológicas que se desenrolam em sua estadia fora da terra natal, delineando uma sintaxe de resistência que alimenta a própria emancipação. A respeito desta última afirmação, podemos indagar: é possível traçar o nexos deste movimento? Será que, na verdade, a emancipação alimenta a resistência? Será que precisamos delimitar o sentido e a natureza desse fenômeno, ou é melhor apenas analisar as suas repercussões?

A natureza pessoal e ao mesmo tempo política das postagens do *blog*, sua não-hierarquização e a fluidez das comunicações que elas [as postagens] proporcionam

figuram como sinônimos de uma resistência que, neste caso, constitui-se pela ruptura, por um lugar “escorregadio” e cambiante apropriado por uma sujeita fragmentada e deslocada, sua criadora.

É válido salientar, neste momento, que dentre as rupturas mais significativas observadas no percurso de Ifemelu, destaca-se a inclusão da dimensão emocional e psicológica na construção da personagem, favorecida em suas interações no mundo virtual. Funcionando também como estratégia narrativa, essa janela se abre como uma chance, à leitora, para conhecer a protagonista, envolvendo-se em sua história; por outro lado, a existência do *blog* é uma espaço para que Ifemelu se conheça e se reconheça como sujeita, cuja identidade não fixa e em constante transformação, adaptar-se-á e resistirá ao que for preciso, da maneira que puder e conseguir. Nesse ensejo, voltamo-nos à declaração do psiquiatra brasileiro Joel Birman (2017) o qual destaca que, na atualidade, “[...] em diferentes pontos do planeta, [...] as vozes mais diversas afirmam de maneira eloquente a **liberdade de resistir**” (BIRMAN, 2017, p. 319, grifo nosso). Esse senso de liberdade, no caso de uma personagem negra, imigrante e do sexo feminino em um contexto capitalista, tomará proporções muito mais profundas, vide que as opressões enfrentadas exigem dela, paralelamente, uma maneira de resistir que se delineará em várias frentes. Ifemelu precisa resistir para sobreviver, para lidar com a solidão, para enfrentar o racismo e a humilhação. Necessitará encontrar forças quando questões pessoais e políticas se colocarem, por vezes, de maneira intrincada. Em nossa visão, no decorrer de todo o romance é perceptível que quando escreve sobre suas dores e admite suas fragilidades e dificuldades, Ifemelu faz um movimento duplo: procura curar o que ficou para trás, mas também se pergunta sobre os estragos imensuráveis que esta organização social ocidentocentrada, patriarcal e alinhada à necropolítica<sup>89</sup> lhe causou como indivíduo e parte de uma coletividade. Junto com esses conflitos de ordem pessoal e política, a protagonista também encontra forças para aproveitar a vida, construir o próprio futuro e crescer nos âmbitos emocional e profissional.

No intuito de abordar a resistência a partir de outra perspectiva, trazemos à baila as elucubrações do teórico Riyad A. Shahjahan (2011), interessado em pensar a resistência no contexto da educação superior. Shahjahan (2011) busca conceitualizações acerca do tema nos estudos pós-coloniais e anticoloniais, procurando aproximações e pontos de divergência entre

---

<sup>89</sup> O intelectual e teórico camaronês Achille Mbembe (2016) define como necropolítica “[...] as formas contemporâneas que subjugam a vida ao poder da morte [...] e reconfiguram profundamente as relações entre resistência, sacrifício e terror” (MBEMBE, 2016, p.146). Mbembe, no decorrer do ensaio, analisa porque esta política é movimentada pela colonialidade, sacrificando a população negra, um de seus principais alvos.

ambos. Para tanto, assinala as diversas facetas que a resistência pode apresentar, baseando-se nas argumentações de David Jeffress (2008) e Arlo Kempf (2009). Shahjahan (2011) diz, nessa oportunidade, que Jeffers (2008) entende **a resistência como uma transformação das relações sociais, e não apenas uma resposta à colonialidade**. No que toca ao nosso recorte analítico, tal ponto de vista ganha ênfase porque o teórico “[...] vale-se da literatura, da historiografia e da crítica literária como evidências para a reconceitualização da resistência” (SHAHJAHAN, 2011, p. 274, tradução nossa<sup>90</sup>). Ao traçar uma relação entre essas práticas discursivas e uma reconceitualização da resistência, Shahjahan delinea possibilidades para obras como *Americanah* poderem ser lidas e também estudadas como resistência. Em nosso caso, essa resistência desdobra-se com vistas à pós-colonialidade, à diasporicidade e aos discursos feministas negro e colonial. É sempre válido reforçar que tais aspectos, juntos, contribuem para a culminância do projeto de descolonização cultural da poética adichieana, impregnada da emancipação de uma sujeita que, contra todas as possibilidades, usa de sua imaginação criadora para arquitetar novos espaços discursivos.

Enquanto Jeffress (2008) se ocupa em tratar da literatura e da cultura, lidando com a colonialidade e a libertação de suas amarras, Kempf (2009) focaliza suas contribuições na luta anticolonial, centralizando o agenciamento das(os) colonizadas(os) e a responsabilização dos colonizadores no que toca às consequências da colonialidade ainda na contemporaneidade. É válido salientar, neste íterim, a principal diferença entre os dois teóricos no olhar de Shahjahan (2011): enquanto Jeffers (2008) argumenta ser um erro da pós-colonialidade agir como se a colonialidade já estivesse acabado e que é preciso buscar estratégias para enfrentá-la no presente, Kempf (2009) critica a demasiada ênfase a uma resistência apenas no campo discursivo. Shahjahan (2011) assinala que o teórico em questão

[...] argumenta que a colonialidade não é apenas territorial, mas uma arena em que posições de diferença se tornam operacionalizadas para que opressão e a dominação emergjam [...] Para desfazer as relações coloniais, nós precisamos reconhecer as arenas materiais e epistemológicas (incluindo as não-materiais, que incluem as espirituais), como lugares de resistência (Shahjahan, 2011, p. 279, tradução nossa<sup>91</sup>).

---

<sup>90</sup> Do original: “draws on literature, historiography, and literary criticism as pieces of evidence to reconceptualize the concept of resistance.”

<sup>91</sup> Do original: “[...] argues, colonialism is not only territorial, but an arena where sites of difference become operationalized for oppression and domination to emerge [...]. To undo colonial relations, we need to acknowledge the material and epistemological arenas (including the non-material, that includes the spiritual), as sites of resistance.”

Em seus apontamentos, Shahjahan (2011) denota aproximações entre as propostas trazidas por Kempf (2008) e as ideias levantadas por Walter Mignolo no notável ensaio “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política” (2008). De fato, há algumas correspondências, vide que ambos dissertam acerca da “[...] ideia de colonialidade referindo-se à lógica de dominação implícita em ambos o passado euro-americano e o presente controle da economia, da subjetividade e das políticas” (SHAHJAHAN, 2011, p. 274, tradução nossa<sup>92</sup>). Tanto Mignolo (2008) quanto Kempf (2008) também salientam que “o pensamento descolonial é a estrada para a pluri-versalidade como um projeto universal” (MIGNOLO, 2008, p. 300), pensamento que alimenta o desvínculo das epistemologias ocidentocêntricas como bases para a construção e manutenção de saberes.

Corroborando as conexões estabelecidas entre a resistência e a descolonização cultural, Edward Said apresenta três grandes aspectos no capítulo “Resistência e oposição”, parte do livro *Cultura e Imperialismo* (2011). Primeiramente, Said versa sobre a “insistência sobre o direito de ver a história da comunidade como um todo coerente e integral” (SAID, 2011, p. 337). Com esse intuito, pode-se delinear um enfoque em

narrativas locais dos escravos, autobiografias, espirituais e memórias da prisão [que] proporcionaram um contraponto às histórias monumentais, aos discursos oficiais e ao ponto de vista panóptico aparentemente científico das potências ocidentais (SAID, 2011, p. 337).

Este modelo de resistência não corresponde ao trabalho feito por Adichie, e se encaixa melhor nas propostas de seus predecessores, tais quais Chinua Achebe e Camara Laye, os quais escreveram partes de suas literaturas quando seus países eram colônias, oferecendo uma outra narrativa às populações negras acerca de si mesmas.

Já o segundo aspecto, que para nós se aproxima mais da obra de Adichie, relaciona-se ao entendimento de que “[...] a resistência, longe de ser uma simples reação ao imperialismo, **é um modo alternativo de conceber a história humana**” (SAID, 2011, p. 338, grifo nosso). Acreditamos ser importante argumentar que o termo “alternativo”, neste contexto, não remete-se a uma margem em que o discurso imperialista continua no centro enquanto outras narrativas tentam se estabelecer. Simbolizando um rompimento com a metanarrativa, tal possibilidade enseja “[...]uma ruptura das barreiras entre culturas” (SAID, 2011, p. 338), atuação que, sem dúvidas, contempla sujeitas diaspóricas enredadas em processos de

---

<sup>92</sup> Do original: “[...] idea of coloniality referring to the logic of domination underlying both the Euro-American past and present control of the economy, subjectivity, and politics.”

autoconhecimento e investigação dos lugares físicos e imaginários que compõem suas histórias. Esta alternativa, ao nosso ver, necessita ser particularmente crítica. Isto porque, ao se mesclar com outras culturas e modificá-las, as(os) sujeitas(os) que pretendem provocar tais deslocamentos culturais e epistemológicos podem acabar por perder o próprio senso de liberdade, luta e emancipação, mergulhando numa homogeneização acrítica, repetindo as ações perpetradas pelos discursos ocidentocêntricos. É esta vigília constante, defendida pelas feministas decoloniais do Sul global, que nos permitirão, como críticas e pesquisadoras, manter a dinamicidade e humanidade necessárias para a melhoria de nossa proposição de transformação a partir de lugares discursivos decoloniais.

O terceiro e último aspecto mencionado por Said (2011) abarca “[...] o visível afastamento do nacionalismo separatista em direção a uma visão mais integrativa da comunidade humana e da libertação humana” (SAID, 2011, p. 338). Pautada no sonho de um nacionalismo que, exercido fora do Ocidente, delineou-se em algumas nações quando o processo de independência se findou, este aspecto também não conversa com nossa proposta. Como afirma a teórica Eliana Lourenço de Lima Reis (2011), no continente africano, esta organização nacionalista, que acontece por volta dos anos de 1960, culmina na decepção de grandes escritores e sua revisão quanto à adesão destes nacionalismos (REIS, 2011, p. 13).

De todo modo, o percurso traçado por Said (2011) é fortuito, pois nos indica que a resistência é um caminho longo, que pode ser alcançado por diversas veredas. Quando trazemos ponderações sobre o termo, portanto, o intuito não é definir, sem nenhuma lacuna para flexibilidade, quais resistências estão embutidas na poética adichieana, se elas funcionam de modo correto ou ainda determinar, de maneira decisiva, os efeitos causados dentro do discurso que toma forma. Trata-se, na verdade, de um desejo de situar as leitoras, fazendo-as observar melhor o nosso recorte, e, se possível, nutrí-las do desejo de investigar e identificar resistências tanto no fazer literário de Adichie quanto no de outras mulheres que, politicamente engajadas na luta por sobrevivência, dignidade e humanização, utilizam-se de sua arte para expressar suas esperanças.

Dito isto, assinalamos a relevância do discurso feminista como um ponto nodal para o fazer poético e político de resistência em Adichie, baseando-nos na palestra *Sejamos Todas Feministas* feita em 2012 e depois modificada e publicada em 2015, e no manifesto *Para Educar Crianças Feministas* (2017).

Antes de mais nada, contudo, devemos declarar que o discurso feminista com o qual nos identificamos é aquele preocupado com as nuances identitárias das sujeitas, e ao mesmo tempo reflexivo no tocante às relações de poder que se estabelecem entre pessoas do sexo feminino; afastando-nos das concepções de ser mulher animadas pela lógica cisheteronormativa, referimo-nos, com efeito, ao sentido de mulher dessencializado, fluindo para compreensões que contemplam “[...] corpos [que] colocaram em tensão diferentes possibilidades de viver o ser mulher” (GOELLNER, 2013, p. 34). Este é o discurso que nos contempla; entretanto, não necessariamente está em consonância com as colocações de Adichie sobre o tema. Visto que a autora jamais fez publicações acadêmicas sobre os feminismos, e tem em mente, quando toca no assunto, um público mais amplo, desvencilhando-se, portanto, de uma fala de caráter academicista e menos acessível, suas argumentações se concentram nas sujeitas femininas em situações as quais a autora provavelmente conhece mais de perto: as mulheres negras; as imigrantes; as mulheres de etnias diferentes provenientes da Nigéria; as jovens que buscam por vidas melhores em meio às violências físicas, sexuais, psicológicas, patrimoniais que enfrentam. De todo modo, seria leviano criticá-la por se deter em algumas representações específicas. Como sujeita criadora, Adichie não tem qualquer obrigação em prover-nos, como leitoras, de todas as representações possíveis de sujeitas femininas. Indagamos, na verdade, se alguma autora conseguiu este feito. Para nós, o mais relevante são seus pareceres acerca do poder, do discurso e do gênero dentro da pós-colonialidade e da diáspora, instâncias em que temos elementos suficientes para construir nossas argumentações. No mais, a autora ainda está em atividade, e não sabemos os contornos de suas produções, que esperamos, ainda se estenderá por muitos anos.

Adichie, também fora da ficção, se preocupa em posicionar-se como feminista, atitude nada simples na Nigéria ou para uma mulher escritora de grande alcance. Em *Sejamos Todas Feministas* (2015), por exemplo, ela profere o seguinte ponto de vista: “A questão de gênero é importante em qualquer canto do mundo. É importante que comecemos a planejar e sonhar um mundo diferente. Um mundo mais justo” (ADICHIE, 2015, p. 28). A escritora, que se autodefine como uma mulher **feminista**, reivindica o adjetivo porque, para ela, escolher uma expressão menos assertiva seria o mesmo que

[...] negar a especificidade e particularidade do problema do gênero seria uma maneira de fingir que as mulheres não foram excluídas ao longo dos séculos. Seria negar que a questão de gênero tem como alvo as mulheres. Que o problema não é ser humano, mas especificamente um ser humano do sexo feminino (ADICHIE, 2015, p. 43).

Articulando o gênero com centralidade em seus discursos, Adichie sofre críticas de indivíduos que não têm afinidade com o movimento feminista pois, segundo a própria autora, conversar sobre a questão de gênero é desconfortável para homens e mulheres para quem deslocar-se do *status quo* estabelecido é uma ideia penosa (ADICHIE, 2015, p. 42). Pensando questões de gênero em sua realidade de trânsitos recorrentes – Adichie mora seis meses do ano nos EUA e seis na Nigéria –, a autora é capaz de traçar um panorama que, tanto em *Sejamos Todos Feministas* quanto em suas obras de modo geral, convida-nos a refletir sobre o gênero em contextos geográficos, culturais e temporais distintos. Inserido no discurso pós-colonial e afrodiaspórico, o conjunto das obras ficcionais de Adichie aponta para uma multiplicidade de representações negras e femininas – por vezes feministas – que provocam duas rupturas. Primeiramente, destoam do repertório eurocentrado que concebe o continente africano como composto por uma realidade abstrata e generalizada, com narrativas puramente negativas e degradantes. Segundo, dá enfoque às mulheres, tornando-as sujeitas dos discursos, seres autônomos que merecem ter suas histórias contadas, apesar da exclusão que sofrem na sociedade colonial – logo, patriarcal e racista – em que estamos inseridas.

Realçar o posicionamento de Adichie como mulher feminista não significa que entendamos, no percurso da autora, o discurso feminista como mais relevante que o de raça, por exemplo. Esta discussão não faz sentido em nossas proposições, visto que, em nossa concepção, a retórica feminista em Adichie não é mais significativa que outras questões privilegiadas por ela, mas sim um eixo articulador. Compreendemos que Adichie situa o gênero como um alicerce em que se apoia para acrescentar outras agendas às ponderações que promove como escritora e pessoa pública. A autora posiciona-se, ao nosso ver, como uma **mulher** nigeriana, uma **mulher** imigrante, uma **mulher** escritora, uma **mulher** que fala sobre suas percepções sociais. Ao, com frequência, assinalar o seu *status* de mulher, Adichie pretende denunciar que a questão de gênero modificará as experiências das mulheres, e que isto é consequência das vicissitudes geradas pelo patriarcado e a colonialidade, doutrinas que se retroalimentam.

Apesar de ser devidamente eloquente a respeito da extensão das opressões sofridas por mulheres em contraste com os homens, Adichie sofre críticas por postular, em *Sejamos Todos Feministas*, que “todos nós, mulheres e homens, temos que melhorar” (ADICHIE, 2015, p. 50), propondo a busca por uma nova mentalidade no que concerne às percepções sociais e culturais acerca do feminino e do masculino. Uma dessas críticas surgiu de Françoise Vergès



(2020), estudiosa do feminismo decolonial, uma de nossas principais referências sobre a teoria. Para Vergès (2020),

O feminismo inclusivo desejado em *Sejamos todos feministas* se revela inatingível, já que as mulheres como um todo não são iguais e os homens como um todo não são iguais; assim, as mulheres deveriam aspirar à conquista da igualdade em relação a quais homens? O racismo e a divisão em classes sociais, na medida em que se combinam, também se opõem. Em outras palavras, o argumento de *Sejamos todos feministas* é falacioso por dois motivos. Por um lado, ele propõe uma ideia de feminismo inclusivo que obscurece toda a crítica aos feminismos negro e decolonial. Estes propõem justamente libertar toda a sociedade, e não uma “separação” dos homens. Por outro lado, tal argumento reduz o feminismo a uma mera mudança de mentalidade válida para todas as mulheres e todos os homens, em todos os momentos e em qualquer lugar (VERGÈS, 2020, p. 93).

Em nossa percepção, há uma diferença entre a proposta de unir todas e todos na luta por uma sociedade melhor e tirar o protagonismo das mulheres, o que parece ser a problemática enxergada por Vergès, para quem o engajamento que Adichie defende simboliza um apagamento das subjetividades. Quando reconhece as desvantagens da estrutura patriarcal para homens e mulheres, Adichie não declara que os sofrimentos enfrentados por uma ou por outro sejam análogos. Decerto ela reconhece a subordinação feminina e aponta para a mudança de pensamento como **oportunidade** de intervenção, e não única possibilidade de resolução das múltiplas demandas das mulheres. Nessa esteira, Vergès (2020) relaciona a proposta de mudança de mentalidade traçada por Adichie a um desprezo total à dimensão material das opressões sofridas por mulheres. Argumentamos, no entanto, que uma coisa não exclui a outra. Adichie, de fato, opta por situar seu plano de ação no campo simbólico; tal postura não significa que ela não valorize a materialidade das violências de gênero e suas intersecções com raça, sexualidade ou classe. Significa que ela se dedica à sua zona de conforto por ser sujeita que atua, com mais ênfase, através do discurso.

Apesar de publicar *Um Feminismo Decolonial* originalmente em 2019, aparentemente Vergès não se preocupou em expandir as leituras das obras de Adichie para construir suas argumentações. Em *Para Educar Crianças Femininas: Um Manifesto* (2017), Adichie desenvolve algumas das sementes plantadas em *Sejamos Todos Feministas*, tratando sobre questões relacionadas à intersecção entre raça e classe, à invisibilização das violências de gênero e ao condicionamento social reservado às mulheres. Na quarta sugestão que traz em seu texto, Adichie (2017) argumenta:

Cuidado com o perigo daquilo que chamo de Feminismo Leve. É a ideia de uma igualdade feminina condicional. Por favor, rejeite totalmente. É uma

ideia vazia, falida, conciliadora. Ser feminista é como estar grávida. Ou se é ou não se é. Ou você acredita na plena igualdade entre homens e mulheres, ou não. O Feminismo Leve usa analogias como “ele é a cabeça e você é o pescoço”. Ou “ele está na direção, mas você é o copiloto”. Mais preocupante ainda é a ideia, no Feminismo Leve, de que os homens são naturalmente superiores, mas devem “tratar bem as mulheres”. Não, não e não. A base para o bem-estar de uma mulher não pode se resumir à condescendência masculina (ADICHIE, 2017, p. 29).

Criticando o “Feminismo Leve”, que se baseia na expectativa da condescendência masculina como sinal de recuo do pensamento patriarcal, Adichie declara que ser feminista é crer na igualdade, no sentido de que as mulheres não são superiores ao homens, ou vice-versa. Esta nuance que a escritora privilegia, negando-se à submissão aos preceitos moderno-coloniais acerca dos papéis sociais das(os) sujeitas(os) e suas performances, delinea a importância da emancipação para sua leitura de mundo. Emancipação esta que ela sugere em absolutamente todas as quinze sugestões de como educar crianças feministas, e que expressa um desejo profundo em ver a mudança nas novas gerações.

A resistência e a emancipação na ficção de Adichie, em especial no romance *Americanah* (2014), estão evidentes em uma série de elementos. Dentre os mais relevantes, podemos citar quatro deles: i. as reflexões sobre língua e linguagem trazidas pela autora, tensionadas, inclusive, no campo virtual; ii. as representações pós-coloniais, diaspóricas, negras e femininas/feministas que compõem suas obras; iii. os temas e a estética inerentes à sua poética, cujo entrelaçamento oferece deslocamentos quando comparados às narrativas coloniais e masculinas; iv. a ocupação de espaços de autoridade narrativa, performada por mulheres negras representadas de modo complexo e humano, encorajando mudanças necessárias na contemporaneidade, cada vez mais preenchida por vozes ora silenciadas pela lógica colonial.

Com o intuito de demonstrar como operam a resistência e a emancipação na obra de Adichie, iremos, no decorrer deste capítulo, tratar, primeiramente, sobre o eixo educação, língua e identidade. Estes aspectos, manifestos com veemência nos escritos os quais escolhemos explorar, são centralizados, também, pela relevância política nos debates pós-coloniais, diaspóricos e feministas aos quais aspiram. Pontos nodais nas obras de Adichie, sua construção passa por um crescendo, o qual culmina no projeto de descolonização cultural distinguido em *Americanah*.

Ademais, buscamos salientar que, na poética adichieana, resistir e emancipar-se (o que comporta sujeita e discurso) neste lugar fragmentado e híbrido ocupado pelas narrativas e

também pela voz criativa por trás delas é palpável, por exemplo, na pluralidade e multidimensionalidade das personagens que colorem o campo ficcional. As nuances e possibilidades que estas representações iluminam configuram-se como uma contundente contraposição à racionalidade ocidentocêntrica, em *Americanah* explorada pela metalinguagem. Lutam Adichie, no mundo real, e Ifemelu, no terreno da imaginação. Ambas, no entanto, performam um feito mágico, pois, como coloca Grada Kilomba (2019),

escrever é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais, tornando-se a/o escritora/escritor 'validada/o' e 'legitimada/o' e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada (KILOMBA, 2019, p. 28).

Devido a este movimento duplicado, envolvendo criadora e criatura, que os diálogos no mundo virtual, criados por Ifemelu, são pormenorizados em nossa análise; entendemos que o *blog* é um locus de resistência e emancipação, uma estratégia narrativa utilizada de modo a conferir autoridade discursiva à Ifemelu. Entendemos que, ao ocupar este espaço para tecer reflexões sobre as pessoas, os costumes e a cultura da nação hospedeira, Ifemelu dá vazão a um deslocamento importantíssimo para nossas análises, representando a imigrante que subverte a lógica colonial e apodera-se das construções de sentido acerca de si mesma, seu povo e costumes.

Por último, trataremos sobre a transição capilar da protagonista, grandemente encorajada pelo apoio recebido de outras mulheres negras no ambiente virtual. As políticas do cabelo são pensadas, principalmente, a partir das colocações de Grada Kilomba (2019) e Nilma Lino Gomes (2020). As ponderações das autoras ilustram nosso posicionamento acerca dos aspectos políticos que compreendem a transição capilar – que toma forma quando a sujeita está fora de sua nação de origem vivendo num país imperialista. Na trajetória ambígua e tortuosa enfrentada por Ifemelu, o cabelo é o maior símbolo de sua emancipação como indivíduo e coletividade, assinalando, pois, mais um marco de resistência em *Americanah*.

### 3.2 Educação, Língua e Identidade

"Each novel is a message in a bottle cast  
into the great ocean of literature  
from somewhere else  
(even if it was written and published  
last week in our hometown);  
and what makes the novel available  
to its readers is not shared values of  
beliefs or experiences but the human  
capacity to conjure new worlds in the imagination."<sup>93</sup>  
Kwame Anthony Appiah (1989)

As narrativas criadas por Chimamanda Ngozi Adichie descortinam um campo discursivo crítico e polifônico, impulsionado por uma voz politicamente engajada e marcada pelo hibridismo de seus deslocamentos. Na medida em que fabrica espaços para uma miríade de reflexões, a autora constrói sua própria sintaxe de resistência. A relação entre educação, língua e identidade, desdobrada nas produções da autora e fortemente explorada no principal romance que buscamos analisar, *Americanah* (2014), é o ponto em que culmina essa construção, a qual aponta para os traços pós-coloniais, diaspóricos e feministas da poética adichieana. No intuito de traçar o caminho da escritora que levou ao aprimoramento do eixo educação-língua-identidade em *Americanah*, trataremos elucubrações referentes ao romance *Hibisco Roxo* (2011) e aos contos "A historiadora obstinada" e "Os casamenteiros", ambos parte de *No Seu Pescoço* (2017). Esses escritos, que surgem antes de *Americanah* (2014), ao nosso ver, contribuem para que, nesse romance específico, a relevância da questão linguística e do acesso à educação seja concebida como um pilar central na narrativa, realçando, portanto, as complexas representações femininas, diaspóricas e híbridas que vislumbramos no tecido narrativo da escritora, parte inalienável de seu projeto de descolonização cultural.

O eixo educação-língua-identidade pode ser considerado uma espinha dorsal no fazer literário da autora, cujos elementos são contemplados em maior ou menor grau em suas produções no decorrer dos anos. Percebemos uma variedade de arranjos possíveis a partir desses elementos, que, como salientamos, corroboram para construções narrativas de caráter polifônico, cujo um dos resultados é um enriquecimento ainda maior da experiência de leitura.

---

<sup>93</sup> "Cada romance é uma mensagem na garrafa lançada ao oceano de algum outro lugar (mesmo quando escrito e publicado semana passada em nossa terra natal); e o que faz esse romance disponível para seus leitores não é termos os mesmos valores ou crenças ou experiências, mas a capacidade humana de conjurar novos mundos na imaginação." Tradução nossa.

É relevante assinalar, neste primeiro momento, que apesar do destaque eventual, por vezes, de um elemento específico, eles são intrincados e dificilmente podem ser examinados separadamente. Língua e educação influenciam as identidades das sujeitas(os) e são componentes contingentes pois, a depender do ambiente em que transitamos, nossos objetivos e motivações serão interpretados de maneiras distintas. Até mesmo o quanto refletimos sobre língua e educação é um fator a ser considerado na equação, primordialmente porque, como pessoas provenientes de ex-colônias, passamos por apagamentos, violências e reconfigurações identitárias significativas no tocante a tais aspectos. O que entendemos por educação e a língua que adotamos, portanto, levar-nos-á a simpatizar com propostas decoloniais ou com a manutenção da lógica colonial, escolha que nem sempre é voluntária ou consciente.

Voltando às obras de Adichie, notamos a preponderância de personagens cujas histórias são atravessadas pela falta ou pelo acesso à escola. É evidente que há alusões a outros problemas de âmbito público enfrentados na Nigéria, como a corrupção, a desigualdade social e o subdesenvolvimento econômico, mas a educação é, de fato, uma questão central. Notamos, na grande diversidade representativa elencada nos escritos da autora, que há relatos de como o acesso aos estudos afeta, de maneira veemente, as trajetórias das mulheres. Devemos asseverar, no entanto, que para além da questão educacional, as experiências dessas personagens concatenam outros traços identitários, como seu gênero, etnia, classe social, deslocamentos geográficos e o momento histórico em que vivem. Essa escolha multidimensional presente no fazer poético da autora configura-se de maneira a acentuar as particularidades e nuances das vidas das personagens, mais um ponto de resistência frente à lógica colonial e patriarcal. Destoando de representações amorfas das mulheres imigrantes, Adichie nos brinda com uma literatura repleta de caminhos a serem percorridos.

O enfoque na análise da multidimensionalidade nas construções ficcionais adichieanas é um aspecto que a própria autora trata na palestra *O Perigo de uma História Única* (2019). Nesta oportunidade, Adichie remonta à relação entre poder e discurso, e assevera:

É impossível falar sobre a história única sem falar sobre poder. Existe uma palavra em igbo na qual sempre penso quando considero as estruturas de poder no mundo: *nkali*. É um substantivo que, em tradução livre, quer dizer “ser maior do que outro”. Assim como o mundo econômico e político, as histórias também são definidas pelo princípio de *nkali*: como elas são contadas, quem as conta, quando são contadas e quantas são contadas depende muito de poder (ADICHIE, 2019, p. 23).

No fragmento acima e em toda a palestra ora mencionada, de forma mais geral, é incontestável a relevância que Adichie associa ao trabalho de desenhar representações novas e plurais na ficção. Ao passo que se dedica a ponderar sobre como as histórias são contadas, quantas são e quem as conta, ela também se compromete com a pluralidade para povoar sua literatura, sabendo que, para muitas pessoas, essas narrativas se apresentam como oportunidades concretas de se estabelecer um novo olhar para as mulheres imigrantes, as nigerianas e os povos africanos, algumas dentre as imagens que seus livros evocam.

A literatura, nesse escopo, é percebida como uma ferramenta de conhecimento e emancipação, e, na obra de Adichie, não tem a pretensão de representar uma totalidade, visto que esta postura apenas acarretaria num essencialismo das alteridades subalternizadas. Não é a esta expectativa que a poética adichieana busca se alinhar; pelo contrário, esta delinea-se como uma possibilidade, entre muitas, de prática discursiva, construindo personagens únicas, que por vezes provocam identificação em pessoas reais, mas não são um retrato delas. No processo de conhecer a existência de outras histórias, a leitora será capaz de se conectar com a humanidade daqueles que, em regra, estavam condenados a uma história unívoca. Nesse sentido, Adichie delibera em *O Perigo de uma História Única* (2019):

Sempre senti que é impossível se envolver direito com um lugar ou uma pessoa sem se envolver com todas as histórias daquele lugar ou daquela pessoa. A consequência da história única é esta: ela rouba a dignidade das pessoas. Torna difícil o reconhecimento da nossa humanidade em comum. Enfatiza como somos diferentes, e não como somos parecidos (ADICHIE, 2019, p. 27-28).

Além de notarmos tais peculiaridades nos livros da escritora, também percebemos a influência de suas experiências pessoais nas criações das personagens, conforme ora mencionado. Exemplo desta tendência é a vivência de Adichie como uma estudante nigeriana e imigrante nos Estados Unidos, esteio para a sua ficção. Em *No Seu Pescoço* (2017), originalmente publicado em 2009, três dos doze contos abordam a temática de jovens mulheres que saem da Nigéria para estudar. Ifemelu, a personagem principal de *Americanah* (2014) e Ginika, sua amiga, também têm esse perfil; no conto “Zikora” (2020) a protagonista homônima, apesar de retratada em um momento mais adiantado da carreira, em alguns *flashbacks* relevantes para a construção narrativa se lembra de como era a vida como uma jovem estudante nigeriana nos EUA.

Além da inclusão recorrente de jovens estudantes em seus livros, Adichie apresenta às leitoras, por outro lado, personagens do sexo feminino sem acesso à educação formal,

retratando as expectativas sociais que se delineiam nesse contexto e escancarando paradoxos quanto aos desdobramentos do acesso a esse tipo de aprendizado. Estar na escola pode ser sinônimo de uma aculturação que distancia as crianças dos costumes de sua comunidade, por um lado. Por outro, pode simbolizar apresentá-las a um novo mundo mágico e cheio de possibilidades futuras; contudo percebe-se, claramente, uma associação entre a educação e a variedade e natureza das escolhas que se colocam no futuro.

Nota-se, nas obras da autora, que a educação é uma ferramenta contundente de melhoria social e amplificação de horizontes, ainda mais veemente no caso das mulheres, que enfrentam opressões nos âmbitos público e privado. Entretanto, a dicotomia escola e sucesso *versus* falta de educação formal e fracasso não é uma verdade absoluta nas narrativas. Ademais, a noção de felicidade e a capacidade de transcendência não são sentimentos que vêm com um diploma; a complexidade das relações humanas e do desenvolvimento pessoal, na poética adichieana, mostra-se como resultado de um emaranhado de peculiaridades identitárias que, juntas, compõem as trajetórias das personagens.

No que toca à experiência colonial e suas marcas na educação, na língua e na identidade, *Hibisco Roxo* (2011) também apresenta características alinhadas à discussão. Primeiro romance da autora, a narrativa aborda a história da família de Kambili, uma menina de classe alta que mora com os pais e o irmão. A obra retrata o enfrentamento dos horrores da violência doméstica que assola o lar da protagonista, culminando no assassinato do pai de Kambili, Eugene, cometido pelo irmão, quando ele tenta proteger a mãe de mais um espancamento. Questões políticas, relacionadas aos golpes militares recorrentes na Nigéria, também são parte do romance, assim como os conflitos étnicos, religiosos e culturais presentes na realidade do país.

A violência doméstica e o fanatismo religioso são pontos destacáveis no romance, concentrados na representação de Eugene. Já Ifeoma, tia de Kambili, simboliza crenças e ações opostas às do irmão, um contraponto importante para que críticas ao machismo, à violência contra as mulheres e à fé desmesurada na Igreja Católica, nos moldes europeus, seja problematizada. Uma professora universitária viúva, Ifeoma tenta sobreviver da melhor maneira possível enquanto toma conta de seu pai e quatro filhos. A recusa da personagem em se casar de novo e o fato de ser a provedora de sua família fazem com que Eugene a considere um mau exemplo para a filha, uma das razões que o levam a afastar a família nuclear de seus parentes. Apesar de viver em uma situação de muita pobreza, o que dificulta ainda mais o

enfrentamento aos golpes militares, o lar de Ifeoma é muito mais feliz que o de Kambili, cheio de riquezas materiais, mas devastado pela violência.

Em *Hibisco Roxo* os conflitos linguísticos são parte integrante do estado de tensão e violência latente na casa de Kambili. Eugene, o antagonista da história, utiliza-se do inglês como uma ferramenta de controle em que língua e religião estão atrelados. Na narrativa, a jovem Kambili retrata que

Papa quase nunca falava em igbo e, embora Jaja e eu usássemos a língua com Mama quando estávamos em casa, ele não gostava que o fizéssemos em público. Precisávamos ser civilizados em público, ele nos dizia; precisávamos falar inglês. A irmã de Papa, tia Ifeoma, disse um dia que Papa era muito colonizado (ADICHIE, 2011, p. 20).

O entendimento de Eugene sobre a superioridade branca e cristã, materializada, entre outros aspectos, no uso da língua inglesa, também é retratada quando um padre nigeriano é convidado para celebrar a missa do Domingo de Pentecostes. Ao contrário de Benedict, o padre britânico que "mudara as coisas na paróquia, insistindo, por exemplo, que o credo e o kyrie<sup>94</sup> fossem recitados apenas em latim" (ADICHIE, 2011, p. 10), o padre convidado, que não é nomeado na narrativa, incomoda os católicos mais fervorosos ao "começar a cantar uma canção em igbo: '*Bunie ya enu...*'" (ADICHIE, 2011, p. 34). Na situação, o incômodo é causado por dois fatores: a música e a língua em que ela é cantada. Eugene chega a declarar:

- Aquele jovem padre cantando no meio do sermão como um homem sem Deus de uma dessas igrejas pentecostais que brotam em todos os cantos como cogumelos... Pessoas como ele trazem problemas para a igreja. Precisamos nos lembrar de rezar por sua alma - disse Papa (ADICHIE, 2011, p. 35).

Como ora ilustrado, a severidade do pai, demonstrada no romance em atitudes tais quais a preocupação exacerbada com a imagem da família frente à comunidade da qual fazem parte e o uso constante da violência física, materializa-se também na linguagem. Para Eugene, falar inglês, ir à igreja e se afastar dos costumes igbo, etnia da qual faz parte, simbolizam o modo correto de viver, para ele, católico e europeu.

A adoção de costumes, língua e pensamentos ocidentais feita por Eugene nos remete às colocações do filósofo martinicano Frantz Fanon, em *Peles Negras, Máscaras Brancas* (2020). Fanon assevera que há uma ingenuidade no sujeito negro que, para se comparar aos brancos, busca "vestir roupas europeias, sejam elas trapos ou a moda mais recente; usar móveis europeus e formas europeias de trato social; adornar a língua nativa com expressões

<sup>94</sup> Na liturgia católica, parte da missa que tem início com as palavras *Senhor, tende piedade*. (Oxford Languages). Disponível em: <<<https://languages.oup.com/google-dictionary-pt/>>> Acesso em 7 dez. 2022.



européias" (FANON, 2020, p. 39). Para Fanon, tais atitudes não fazem sentido, uma vez que, para deixar de alienar-se, o negro precisa se "libertar do arsenal complexual que brotou do seio da situação colonial" (FANON, 2020, p. 45).

A promessa de reconhecimento possível através da linguagem, a que se refere Fanon (2020), se perde em labirintos culturais, sociais e emocionais, e é constantemente explorada no livro de contos *No seu pescoço* (2017). Em "Os casamenteiros", a inquietação da protagonista, Chinaza Okafor, tem raízes culturais e íntimas. Na história, Chinaza se une ao médico Ofodile Emeka Udenwa em um esquema de casamento arranjado, e só o conhece quando chega aos Estados Unidos. Entre as várias adaptações a que ela precisa se submeter, uma das mais difíceis é o idioma. O marido, que é um homem rude e que a estupra na primeira manhã em que eles acordam juntos, não vê problema algum em dizer à esposa: "Você não entende como as coisas funcionam neste país. Se você quiser chegar a algum lugar, tem que ser o mais normal possível. Se não for, vai ser largada na beira da estrada. Tem que usar o seu nome em inglês aqui" (ADICHIE, 2017, p. 186).

Apesar de ter se casado com um homem que tem os mesmos costumes e cresceu no mesmo lugar, a protagonista vive um estranhamento profundo dentro do próprio matrimônio. Não entende as idiosincrasias do companheiro e precisa reajustar-se o tempo todo. Ofodile, que prefere ser chamado de Bell nos EUA (outra evidência do apagamento que aceita para se sentir incluso na nação que o hospeda), utiliza-se constantemente do poder que detém como homem, marido e responsável financeiro da família para violentar Chinaza psicologicamente. A intransigência dele parece, para a esposa, ainda mais incoerente quando Chinaza conhece Nia, a vizinha. O nome que a mulher escolhe para si aos dezoito anos, de origem suaíli, faz a protagonista refletir: "Ela, uma negra americana, tinha escolhido um nome africano, enquanto meu marido me obrigava a trocar o meu por um nome inglês" (ADICHIE, 2017, p. 194).

Talvez o texto que melhor demonstre o enfoque de Adichie nas nuances referentes ao eixo educação-língua-identidade, antes de *Americanah*, seja o conto "A historiadora obstinada". Braga (2019) assoma que a história "situa-se na virada do século XIX para o XX, servindo ao propósito de explicitar o princípio do trauma linguístico que foi a imposição do inglês" (BRAGA, 2019, p. 47). Na narrativa, conhecemos Nwamgba, uma jovem mulher que se casa com Obierika, um guerreiro a quem admira. Depois do terceiro aborto espontâneo, ela finalmente consegue dar à luz a Anikwenwa, o único filho do casal. O marido morre precocemente, e Nwamgba precisa criar o filho sozinha, ao mesmo tempo em que luta contra

a ganância dos primos de Obierika. Vendo-se cada vez mais ameaçada pela família do marido, Nwamgba pensa que, caso o filho aprenda a língua do homem branco, eles conseguirão manter as terras que os pertence. Desse modo, o filho começa a estudar na missão católica e, apesar de resistir no início, torna-se um catequista que ignora a cultura e costumes de seu povo.

O filho se casa na igreja católica com Mbkeke, uma jovem “que tinha a cintura fina e o temperamento gentil, [e] que queria agradar muito o homem com quem casara” (ADICHIE, 2017, p. 227). A nora engravida após três abortos espontâneos, e apesar de querer ter um neto homem, pois acredita que ele será a reencarnação do pai de Anikwenwa, Nwamgba fica feliz ao reconhecer o falecido marido no corpo de Grace, menina a quem batiza de Afamefuma. Diferentemente do pai, Grace tem uma conexão forte com a avó e os costumes de seu povo. Estuda História na Universidade de Ibadan, torna-se uma intelectual muito renomada e, finalmente, faz o caminho de volta para as raízes tão preciosas para a avó:

[...] Foi Grace quem, quando recebia prêmios da universidade, quando discursava para plateias solenes em conferências sobre os povos ijaw, ibibio, igbo e efik do sul da Nigéria, quando escrevia relatórios para organizações internacionais sobre coisas que deviam ser óbvias para qualquer um que tivesse bom senso, mas pelas quais, mesmo assim, ela recebia remunerações generosas, imaginava sua avó observando tudo e rindo, muito divertida. Foi Grace quem, cercada por seus prêmios, seus amigos, seu jardim de rosas inigualáveis, mas sentindo-se, sem saber explicar bem por que, distante de suas raízes no fim da vida, foi a um cartório em Lagos mudar oficialmente seu primeiro nome de Grace para Afamefuna (ADICHIE, 2017, p. 232-233).

Em "A historiadora obstinada", os conflitos entre a cultura, religião e língua da colônia e da metrópole são tensionados de modo a evidenciar os desconfortos das(os) sujeitas(os) que vivem em meio a esses embates. A autoridade que os missionários tentam exercer é extensa, mas esbarra em uma oposição fundamental, ignorada pelas narrativas eurocentradas. A resistência feminina é imperativa, como podemos observar no trecho abaixo:

Ele deu ao menino uma camisa e um par de calções, pois o povo de Deus não andava por aí nu, e tentou pregar para sua mãe, mas ela olhou-o como se ele fosse uma criança fazendo tolice. A mãe possuía uma **assertividade perturbadora, qualidade que o padre vira em muitas mulheres dali**; havia muito potencial a ser explorado se sua selvageria pudesse ser amansada. Seria notável ter essa tal de Nwamgba como missionária. (ADICHIE, 2017, p. 223, grifo nosso).

No conto em destaque, a resistência feminina se configura em duas atitudes distintas. Nwamgba, a avó de Afamefuma, posiciona-se contra o imperialismo a partir do momento que mantém os costumes de sua comunidade, confiante quanto às crenças que sempre cultivou,

mantendo essa tradição através da neta. Já Afamefuma resiste ao resgatar uma parte de si, conectando-se com sua ancestralidade e, através da expertise como historiadora, contando a história a partir do ponto de vista da subalternidade. O título do conto, "A historiadora obstinada", aponta para o hibridismo de Afamefuma, que se apropria do conhecimento nos moldes ocidentais para ter uma profissão, e que, com a obstinação herdada de sua preciosa avó, subverte as expectativas coloniais, ocupando um importante espaço discursivo, comumente reservado aos opressores.

Mediante estes exemplos, é pertinente afirmar que o eixo educação-língua-identidade é elaborado de maneira a ressaltar a natureza singularmente humana e particular das(os) sujeitas(os) que colorem as obras de Adichie. A abrangência de que tratamos aqui, vale ressaltar, extrapola os limites da ficção porque, quando constrói narrativas em que estudantes, professoras(es) universitárias(os) e pesquisadoras(es) ganham vida, Adichie demonstra valorizar o modo como tais representações reorganizam as regras do campo discursivo, subvertendo as políticas das relações de poder. Indo além de uma realidade criadora em que povos africanos são ora objetos do discurso, ora personagens retratados como indivíduos selvagens, homogêneos ou pouco complexos, Adichie se coloca como uma importante figura da literatura pós-colonial. Esta preocupação da autora em diversificar e enriquecer as personagens que cria é, na prática, o que Patricia Hill Collins chama de política de empoderamento. Trata-se de um exercício de autoridade, autodefinição e autodeterminação (COLLINS, 2019, p. 433) capaz de ampliar os horizontes de expectativa das potenciais leitoras da autora.

### **3.2.1 Educação, língua e identidade culminando em *Americanah***

Em *Americanah*, são recorrentes as situações que denotam o estranhamento da sujeita em condição diaspórica, aspecto já abordado pela autora em outras oportunidades. No desenrolar de seu fazer literário, notamos que esse conhecimento profundo acerca da experiência educacional em outro país é possivelmente o que faz dos livros de Adichie tão verossímeis. O efeito do real se constrói com fluidez, e ao revisitarmos perfis aproximados, nas mais diversas composições, vamos nos familiarizando com uma visão da Nigéria povoada de mulheres jovens, que percebem na educação em outros países uma possibilidade de melhorar de vida; pessoas que estão descobrindo o mundo e conhecendo as adversidades que

se colocam à frente. Neste enfrentamento, elas aprimoram estratégias de sobrevivência, sucumbindo ou resistindo às explorações capitalista, colonial e patriarcal; entretanto, independente de suas ações, mantém-se a relevância do que aprendemos com elas nos processos delineados.

Enquanto tia Ifeoma, em *Hibisco Roxo*, representa uma sujeita crítica à colonialidade, que é segura de si e conectada aos costumes de sua comunidade, o mesmo não pode ser dito de Ifemelu, protagonista de *Americanah*. A garota, apesar de bastante reticente à nação hospedeira, passa bastante tempo tentando se encaixar nos padrões estadunidenses, e está pouco atenta ao assujeitamento que sofre, pelo menos inicialmente. Deve-se sublinhar, entretanto, que tia Ifeoma é apresentada ao público como uma personagem “pronta”, com ideais e percepções já estabelecidas; Ifemelu, por outro lado, passa por um longo processo de redefinição no decorrer do romance, sendo acompanhada pelas leitoras nos detalhes mais íntimos. Quando comparamos as duas mulheres, mesmo sendo uma delas protagonista e a outra coadjuvante, notamos que, na poética adichieana, não há uma construção unívoca das personagens no tocante à experiência colonial. Ifeoma e Ifemelu são ambas figuras fascinantes para o público, por sua fibra e coragem quando em ocasiões de adversidade; entretanto, não seguem uma receita estabelecida de como deve ser uma personagem que vai agradar as leitoras. Contudo, cada uma, de sua forma, irá resistir à razão colonial, provocando ranhuras em suas estruturas.

A maneira como as marcas coloniais, na educação, influenciam gerações distintas é percebida no contraponto entre Ifemelu e o seu pai. Enquanto os jovens falam inglês com mais segurança e, em sua maioria, não veem problemas em se expressarem em igbo, o pai de Ifemelu, proveniente da geração anterior, é extremamente preocupado com o uso do inglês nos padrões britânicos, um traço marcante de sua personalidade. Podemos ilustrar essas discrepâncias através do primeiro encontro entre Ifemelu e Obinze e as ponderações da garota sobre o pai.

Ao conversar com Obinze sobre visitar as aldeias de suas famílias, Ifemelu afirma falar igbo melhor que o rapaz, mesmo indo menos ao estado de Anambra, onde as aldeias dos parentes de ambos se localizam. Ao que ele responde:

“Impossível”, afirmou Obinze, passando a falar igbo. “*Ama m atu inu*. Eu sei até os provérbios.” “Claro. O mais básico, que todo mundo sabe. Um sapo não corre à tarde por nada.” “Não Eu conheço provérbios sérios. *Akota ife ka ubi, e lee oba*. Se algo maior que a fazenda é desenterrado, o celeiro é vendido.” “Ah, você quer me testar?”, perguntou ela, rindo. “*Acho afu adi*

*ako n'akpa dibia*. O saco do homem dos remédios tem todo tipo de coisa.” “Nada mau”, disse ele. “*E gbuo dike n'ogu uno, e luo na ogu agu, e lote ya*. Se você matar um guerreiro numa briga local, vai se lembrar dele quando estiver lutando contra seus inimigos.” Trocaram provérbios. Ifemelu só lembrava mais dois quando desistiu, mas Obinze continuava em ponto de bala. “Como você sabe tudo isso?”, perguntou ela, impressionada. “Muitos meninos não querem nem falar igbo, quanto mais saber provérbios.” “Fico escutando a conversa dos meus tios, só isso. Acho que meu pai gostaria disso” (ADICHIE, 2014, p. 70).

Para o pai de Ifemelu, por outro lado, a língua inglesa simboliza uma dignidade e civilidade que o diferenciam dos outros à sua volta, fator que demonstra o quão profundo é o efeito na colonização nele e, por metonímia, em sua geração:

Olhando-o ali, mudo no sofá, Ifemelu pensou no quanto ele parecia ser o que era, um homem repleto de anseios desbotados, um funcionário público com ambições intelectuais que desejava uma vida diferente da que tinha, desejava ter estudado mais. Seu pai sempre contava que não pudera fazer faculdade porque precisara arrumar um emprego para sustentar os irmãos, e que pessoas menos inteligentes que ele no ensino médio tinham feito doutorado. Expressava-se num inglês polido e formal. As empregadas deles mal o entendiam, mas ainda assim ficavam bastante impressionadas. Certa vez, uma empregada antiga, Jecinta, entrara na cozinha e começara a bater palmas baixinho, dizendo a Ifemelu: “Você devia ter escutado a palavra bonita que seu pai falou agora! *O di egwu!*”. Às vezes, Ifemelu o imaginava numa sala de aula dos anos 1950, um colonizado entusiasmado demais num uniforme escolar de algodão barato do tamanho errado, esforçando-se para impressionar os professores missionários. Até a caligrafia dele era afetada, cheia de curvas e floreios, com uma elegância uniforme que parecia impressa. Quando Ifemelu era criança, levava bronca dele por ser recalcitrante, irascível, intransigente, palavras que faziam suas pequenas ações parecerem épicas e quase dignas de orgulho. Mas o inglês rebuscado do pai começou a incomodá-la quando ela ficou mais velha, pois era uma fantasia, seu escudo contra a insegurança. Ele era assombrado pelo que não tinha – um diploma, uma vida de classe média alta – e, por isso, suas palavras empoladas se tornaram uma armadura. Ifemelu preferia quando o pai falava igbo; eram as únicas ocasiões em que parecia não ter consciência de suas ansiedades (ADICHIE, 2014, p. 56).

A respeito dessas distinções, retratadas em uma variedade de contextos temporais e geográficos em *Americanah*, o pesquisador Cláudio Roberto Vieira Braga (2019) afirma:

O pai de Ifemelu representa o nigeriano educado ainda no sistema dos colonizadores, pouco antes da independência, um sistema que priorizou o ensino do cristianismo, da língua inglesa, da história e dos valores britânicos, ignorando as culturas africanas. A mensagem principal da escola colonial era a de que o modo de vida local era primitivo, indigno mesmo de ser citado, ao passo que a cultura e os valores britânicos eram civilizados e, em consequência, os únicos que deveriam ser estudados. Assim, o pai de Ifemelu cresce na expectativa do sucesso que o aprendizado da língua e da cultura inglesa prometem, mas que não se realiza, resultando nessa ansiedade de que fala a narradora (BRAGA, 2019, p. 49).

O comentário de Braga apresenta dois pontos especialmente relevantes. Primeiramente, o enfoque na dualidade típica da colonialidade, que diferencia o selvagem e o civilizado através da prática linguística, em que a língua inglesa é entendida como mais formal e, conseqüentemente, superior. Segundo, a observação de como o uso da língua se modifica no decorrer dos anos, alterando a competência linguística dos falantes. Nesse sentido, a língua não é percebida como um elemento que pertence ao colonizador. É modificada por usuárias(os) que, quando a transformam, apropriam-se dela, dando-lhe contornos diferenciados dos padrões estabelecidos por seus opressores. Por esta razão, Braga afirma que *Americanah* "apresenta o tópico da língua como imposição, mas também como apropriação" (BRAGA, 2019, p. 48). Ao nosso ver, este giro, por si só, representa uma resistência que, no caso, estabelece-se dentro das estruturas coloniais e é caracterizado por ter mais sutileza, o que não significa menos eficácia.

A observância dos vários microcosmos que se esboçam através da mente criadora de Adichie é de extrema relevância para analisarmos como as questões linguísticas, educacionais e também culturais figuram nas composições da autora. Ela tem o cuidado de situar com destreza, nas histórias de modo geral, peculiaridades temporais e espaciais, preparando o terreno para tratar sobre estas temáticas, tão caras à premissa pós-colonial. São detalhes que, quando perscrutados mais detidamente, revelam as camadas de significação presentes no texto, como notamos no início do romance *Americanah*:

[...] Mas Princeton não tinha cheiro. Ela gostava de respirar fundo ali. Gostava de observar os moradores da cidade, que dirigiam fazendo questão de mostrar que eram educados e estacionavam seus carros de último modelo diante do hortifruti orgânico na Nassau Street. [...] Ela gostava do campus, grave com tanto saber, dos prédios góticos com suas paredes cobertas de hera, e do modo como, de noite, à meia-luz, tudo se transformava numa cena fantasmagórica. 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 os adornos da certeza (ADICHIE, 2014, p. 9).

Nesse fragmento podemos observar o significado que a universidade de Princeton tem para a protagonista, representando um *status* social que a fascina, mesmo que saiba não pertencer a ele totalmente. Esses sentimentos contraditórios, de pertencimento e fingimento, também são colocados em voga quando Ifemelu interage com Aisha, a cabeleireira que está fazendo suas tranças em um espaço físico diferente, um salão de beleza étnico:

“Há quanto tempo está nos Estados Unidos?” [...] “Quinze anos”, disse. “Quinze? Muito tempo.” Um novo respeito surgiu nos olhos de Aisha. “Você

mora aqui em Trenton?” “Moro em Princeton.” “Princeton.” Aisha ficou em silêncio por um segundo. “Você é estudante?” “Eu tinha uma bolsa até pouco tempo atrás”, disse Ifemelu, sabendo que Aisha não ia saber o que era uma bolsa. Naquele raro momento em que a mulher pareceu intimidada, Ifemelu sentiu um prazer perverso. Sim, Princeton. Sim, o tipo de lugar que, para 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. 23-24).

Ifemelu saboreia um "prazer perverso" ao perceber que, naquela situação, Aisha se sente inferior a ela; contudo, ela também é vítima do desconforto inerente à condição de imigrante, fato constantemente abordado em momentos diversos na narrativa. Para se encaixar nessa nova realidade, Ifemelu performa o que Braga (2019) chama de fingimento identitário. Ações como falar inglês com o sotaque estadunidense, vestir e comer o que os estadunidenses preferem, adotar penteados e práticas sociais que a adequem aos moldes da nação hospedeira entram nesse escopo, ocasionando mudanças culturais que desembocam na aculturação. Estas estratégias de adaptação no estrangeiro mudam, para Ifemelu, a depender do lugar em que está, das pessoas que a cercam e o momento da vida. Até o fim do romance, esta tendência é substituída por uma noção crítica e emancipada das trocas com outras culturas, acarretando em uma rearticulação identitária em que Ifemelu se sinte mais confortável com a própria personalidade, sendo capaz de tomar decisões significativas, como o retorno para casa.

Em *Americanah*, o uso da língua inglesa de um modo determinado, no caso, sem as marcas que a liguem a uma variante fora dos EUA, é uma máscara de aceitação para Ifemelu, uma imigrante insegura e solitária. As decisões linguísticas da protagonista vão mudar de acordo com os desconfortos que ela enfrenta junto com o estado psicológico fragilizado e o entendimento das aculturações a que é submetida na sociedade hospedeira. Quando começa a estudar em Princeton, Ifemelu precisa preencher um formulário para alunos estrangeiros, e por isso deve conversar com uma aluna estadunidense que, ela pondera, fala tão devagar que parece ter algum tipo de doença. Ao notar que o ritmo de fala da colega está alterado para que ela entenda, a protagonista rebate que fala inglês. A resposta que recebe é: – “Aposto que fala, só não sei se bem” (ADICHIE, 2014, p. 147). Essa interlocução causa um desconforto agudo na protagonista, e a cena se desenrola da seguinte maneira:

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. 147).

No decorrer da narrativa, Ifemelu desenvolve uma depressão que a paralisa. Esse estado, novo para ela, é reflexo de fatores como a solidão, a situação financeira precária, as expectativas frustradas de ascensão e a falta de aceitação no país estrangeiro. Como um dispositivo social de comunicação, a língua figura como um agravante das ocorrências que contribuem para o adoecimento mental da personagem. A incapacidade de comunicar ganha aqui dois significados. Trata-se de um silenciamento cultural e psíquico.

Dentro e fora da Nigéria a língua e a educação se tornam uma preocupação para os interlocutores. Em *Americanah*, Obinze acompanha a esposa, Kosi, em conversas com outras mulheres da alta sociedade nigeriana acerca da escola em que a filha do casal, Buchi, estudará. Uma delas indaga:

“Como está sua filha? Já está na escola?” [...] “Você precisa colocá-la na escola francesa. Eles são muito bons, muito rigorosos. É claro que as aulas são em francês, mas não vai fazer mal nenhum para a criança aprender outra língua civilizada, já que aprende inglês em casa” (ADICHIE, 2014, p. 37).

Obinze, traumatizado pela experiência de imigração humilhante que sofreu ao tentar a vida em Londres, acredita que escolas com currículos internacionais não são garantias de sucesso ou felicidade. No afã de reagir à arrogância das mulheres, impregnadas pela crença na superioridade imperialista, Obinze se posiciona:

Normalmente Obinze não teria dito nada, teria apenas observado e escutado, mas naquele dia, por algum motivo, perguntou: “Mas nós não estudamos todos em escolas primárias que seguiam o currículo nigeriano?”. As mulheres o olharam; sua expressão de espanto indicava que ele não podia estar falando sério. E, sob certos ângulos, não estava. É claro que também queria o melhor para a filha. Às vezes, como naquele momento, sentia-se um intruso nesse novo círculo de pessoas que acreditavam que as mais novas escolas, os mais novos currículos, assegurariam a completude dos filhos. Obinze não tinha as mesmas certezas que eles. Passava tempo demais lamentando o que poderia ter acontecido e se perguntando como o futuro seria (ADICHIE, 2014, p. 37).

A discordância quanto aos valores e percepções de mundo será determinante para a separação de Obinze e Kosi, já que sua esposa, ao contrário dele, é conivente com as exigências sociais da alta classe nigeriana, intimamente ligada ao passado colonial, tão recente. Para Obinze, o tratamento relegado aos nigerianos ricos não é um elogio, mas um ultraje, visto que o seu valor como pessoa é totalmente sufocado debaixo das camadas do dinheiro e do poder. Em dado momento, se dá conta de que



Nos últimos meses, tinha começado a se sentir empanzinado com tudo o que adquirira – a família, as casas, os carros, as contas bancárias – e, de tempos em tempos, era tomado por um anseio de furar tudo com um alfinete, esvaziar, ser livre. Não tinha mais certeza, na verdade nunca tivera certeza, se gostava de sua vida porque realmente gostava ou se porque deveria gostar (ADICHIE, 2014, p. 29).

É possível traçar um paralelo entre as inquietações de Obinze, o posicionamento da elite nigeriana em relação à questão colonial e a temática da língua e educação, se levarmos em conta a perspectiva de Frantz Fanon (2020). Para o psiquiatra martinicano, a ansiedade que o povo negro enfrenta devido às marcas da colonialidade provocam desarranjos contundentes no que toca à saúde mental e emocional. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2020), o teórico disserta que "O problema negro não se desfaz no problema dos negros vivendo entre brancos, mas sim no problema dos negros sendo explorados, escravizados, humilhados por uma sociedade capitalista, colonialista, acidentalmente branca" (FANON, 2020, p. 212).

Obinze percebe que, para a branquitude, sua existência está condicionada à participação no jogo capitalista. Outrora um jovem cheio de sonhos, admirador da literatura em língua inglesa e sedento de conhecer o mundo, não tem sua competência intelectual reconhecida pelos europeus, e o seu poderio econômico é advindo de um golpe de sorte:

Obinze agora era o tipo de nigeriano de quem se esperava que declarasse uma grande quantia em dinheiro vivo no aeroporto. Aquilo lhe causava uma estranheza desorientadora, porque sua mente não mudara no mesmo ritmo que sua vida, e ele sentia um espaço vazio entre si próprio e a pessoa que supostamente era. Ainda não entendia por que Chief tinha decidido ajudá-lo, usá-lo, ao mesmo tempo que fingia ignorar ou até encorajava os espantosos benefícios colaterais que a situação trazia. Afinal, havia uma fileira de visitantes prostrados na casa de Chief, parentes e amigos que traziam outros parentes e amigos, com os bolsos cheios de pedidos e apelos. Obinze às vezes se perguntava se Chief algum dia ia pedir alguma coisa dele, do menino faminto e honesto a quem transformara num homem importante. Em seus momentos mais melodramáticos, imaginava Chief lhe pedindo que orquestrasse um assassinato (ADICHIE, 2014, p. 35).

Apesar de não se desvincular da vida de riquezas, Obinze se ressentia do modo como as coisas funcionam em seu país, empenhado na imitação das tradições ocidentais. Essa sensação de incompletude e insatisfação, sintomática da desumanização do povo negro quando este entra em contato com a branquitude, na vida de Obinze transforma-se em um ciclo de autocomiseração e solidão, que, para ele, significa: "ter dinheiro, aparentemente, era ser consumido por ele" (ADICHIE, 2014, p. 33). O retrato da trajetória de Obinze aponta para um indivíduo solitário que não assimila, em seu íntimo, as regras impostas pela

colonização. Por outro lado, também denuncia que entre a dor da falta de identificação e a atitude de se voltar contra essas regras há um universo de distanciamento. Isto porque, por estarem tão impregnados pela sanha colonial, os indivíduos por vezes não entendem como ela os modifica identitariamente e quão profundamente está entranhada em sua leitura de mundo.

### **3.3 Existências femininas em trânsito: as mulheres imigrantes em *Americanah***

Em *Americanah* (2014), um dos elementos que melhor compõem traços da literatura pós-colonial, feminista e afrodiaspórica é a pluralidade nas representações das mulheres em trânsito. No decorrer da narrativa, percebemos que a escolha de ir para outro país em busca de uma vida melhor não é individual: para muitas nigerianas, localidade de onde a maioria das mulheres retratadas no romance vêm, a corrupção, o autoritarismo, a falta de empregos e a fragilidade do sistema educacional tornam a vida no estrangeiro uma alternativa atraente e plausível. Nesse ponto, é mister salientar que a resistência se configura em duas dimensões: nas construções das personagens, que destoam da homogeneidade que caracteriza o cânone ocidental no que concerne às sujeitas(os) negras(os) e diaspóricas(os), e na trajetória de Ifemelu, marcada por um contundente processo de autoconhecimento e emancipação.

Por estas motivações e muitas outras, chegam aos EUA mulheres que acreditam que nesta nova geografia está a solução para todos os seus problemas, percepção que pode ser confirmada ou rejeitada quando conhecemos mais de perto suas histórias. De todo modo, optamos por focar as trajetórias de Ifemelu, tia Uju e Ginika para analisar as representações das mulheres em trânsito em *Americanah*, construídas de maneira a corroborar como o entendimento da complexidade destas personagens, suas identidades instáveis e suas existências dentro da literatura figuram como um contraponto ao que Edward Said (2011) nomeia "discursos disciplinares" (SAID, 2011, p. 308).

Quando cria representações dialógicas e de contornos particulares e não homogêneos das imigrantes que povoam *Americanah* e também outras de suas obras, Adichie promove uma movimentação que provoca releituras nas possibilidades e condições de conhecimentos produzidos pelo Ocidente. Para Said, a contraposição aos discursos disciplinares resulta num desmonte do modelo imperialista, ocasionando a perda da eficácia e aplicação dos códigos incorporadores, universalizantes e totalizantes típicos do imperialismo (SAID, 2011, p. 103). Nesse sentido, a teórica Gina Wisker salienta que

O discurso pode controlar a maneira como pessoas, lugares e eventos são vistos por outros no momento, subsequentemente e a distância dos eventos e experiências. O discurso colonial controlou versões da vida pública através de leis e documentos, através de representações ficcionais e históricas, por vezes, estereotipadas. Para aqueles que foram silenciados, esquecidos ou mal interpretados neste discurso colonial, se nos documentos do Estado e da história ou nos textos de entretenimento populares e ficções, é importante escrever a partir do próprio ponto de vista sua própria imagem, destacando as más interpretações e criando novas versões. A necessidade de criar e expressar novamente é, provavelmente, de particular importância para mulheres, que têm sido silenciadas e mal interpretadas por uma mistura de etnicidade, controle e gênero (WISKER, 2007, p. 43, tradução nossa<sup>95</sup>).

As personagens sobre a qual tratamos entram no escopo salientado por Wisker por serem mulheres nigerianas estrangeiras, predicados que as aloca em uma situação especialmente violenta dentro da premissa colonial, pois, como nos lembra María Lugones (2020), "na intersecção entre 'mulher' e 'negro' há uma ausência onde deveria estar a mulher negra, precisamente por quem nem 'mulher' nem 'negro' a incluem. A intersecção mostra um vazio" (LUGONES, 2020, p. 60).

Esse vazio, que mudará principalmente as vivências de tia Uju e Ifemelu, passa a existir justamente quando elas vão viver nos EUA. Isto porque, enquanto na Nigéria elas lidam com os controles sociais especificamente relacionados ao gênero e à classe, em outro país se descobrem negras e experienciam também o racismo. Quando Ifemelu explica, já de volta à Nigéria, sobre o seu *blog* e o enfoque nas questões raciais, a interlocutora exclama não entender a temática. Ifemelu responde: "Descobri que as raças existiam nos Estados Unidos e isso me fascinou" (ADICHIE, 2014, p. 436).

Há conflitos e preocupações, como o racismo e as dinâmicas sociais, que apenas serão reconhecidas pelas imigrantes retratadas no romance quando elas já estiverem fora de seu lugar de origem. É o caso de Ifemelu, para quem as inseguranças e ponderações antes do deslocamento estão ligadas à loteria dos vistos na Nigéria, ao sustento longe de casa e ao distanciamento do namorado, Obinze. Ele é um grande incentivo para ela, encorajando-a até o último momento:

---

<sup>95</sup> Do original: "Discourse can control ways in which people, places and events are seen by others at the time, subsequently and at a distance from events and experiences themselves. Colonial discourse controlled versions of public life through laws and documents, through histories and through fictional, often stereotyped, representations. For those who found themselves silenced, absent, or misrepresented in this colonial discourse, whether in the documents of state and history or the texts of popular entertainment and fictions, it has been important for them to write from their point of view in their own image, highlighting the misrepresentation and creating new versions. The need to create and express anew is probably of particular importance for women, who have been silenced or misrepresented by a mixture of ethnicity, control and gender."

"Talvez eu devesse ficar e terminar a faculdade aqui", disse ela para Obinze. "Não, Ifem, você tem que ir. Além do mais, você nem gosta de geologia. Vai poder estudar outra coisa nos Estados Unidos." "Mas a bolsa é parcial. Onde vou arrumar dinheiro para pagar o resto? Não posso trabalhar com um visto de estudante." "Você pode arrumar um emprego de meio período através da universidade. Vai dar um jeito. Uma bolsa que cobre setenta e cinco por cento da mensalidade é muita coisa." Ifemelu assentiu, deixando-se levar pela onda de fé dele. Ela visitou a mãe de Obinze para se despedir. "A Nigéria está expulsando seus melhores recursos", disse a mulher, resignada, dando um abraço nela. "Tia, vou sentir saudades. Muito obrigada por tudo" (ADICHIE, 2014, p.112).

Nos eventos que antecedem a imigração de Ifemelu, nota-se que, no contexto nigeriano, ir para o exterior é uma perspectiva que causa obsessão nos jovens.

Todos estavam falando em ir embora do país. Até Emenike havia se mudado para a Inglaterra. [...] Ranyinudo, que tinha um primo nos Estados Unidos, pediu um visto, mais foi rejeitado na embaixada por um negro americano que, segundo ela, estava resfriado e mais interessado em assoar o nariz do que em olhar para seus documentos. Irmã Ibinabo começou a fazer a Vigília pelo Milagre do Visto de Estudante às sextas-feiras, só com pessoas jovens, cada uma segurando um envelope com um formulário de pedido de visto sobre o qual ela colocava a mão, abençoando-o. Uma menina, já no último ano da Universidade de Ife, conseguiu um visto da primeira vez em que tentou e deu um testemunho emocionado na igreja. "Mesmo que eu tenha de começar tudo de novo nos Estados Unidos, pelo menos sei quando vou me formar", disse ela (ADICHIE, 2014, p. 109).

A romantização da vida no exterior chega ao extremo na Nigéria, infiltrando-se nos rituais religiosos de alguns, os quais crêem no visto americano como um sinal das bênçãos divinas. Neste aspecto, percebem-se marcas profundas do colonialismo em *Americanah*, assim como críticas a elas. Justificados pelos desejos de Deus, missionários cristãos entram na Nigéria, buscando evangelizar a população até o limite da aculturação; como resultado, estes assimilam os comportamentos e crenças dos europeus, e empenham-se em responder às expectativas de seus opressores, uma tendência que Ifemelu percebe com muita clareza nos comportamentos da mãe. A mulher se torna uma fanática religiosa, o que acarreta tensões constantes no seio familiar:

Naquela tarde, Ifemelu viu a essência da mãe se esvair. Antes disso, a mãe rezava o terço de vez em quando, fazia o sinal da cruz antes de comer, usava imagens bonitas de santos no pescoço, cantava músicas em latim e ria quando o pai de Ifemelu caçoava de sua pronúncia terrível. Ela também ria sempre que ele dizia: "Sou um agnóstico que respeita a religião", e afirmava que ele tinha sorte de ter se casado com ela, pois, embora fosse à igreja só quando havia um velório ou um casamento, ele entraria no céu nas asas da sua fé. Mas, depois daquela tarde, seu Deus mudou. Tornou-se exigente. O cabelo alisado O ofendia. A dança O ofendia. Ela barganhava com Deus,

oferecendo a fome em troca da prosperidade, de uma promoção, de boa saúde (ADICHIE, 2014, p. 50).

As várias mudanças de igreja da mãe, um incômodo para o resto da família, são listadas no decorrer do capítulo três. As menções a todas as alterações nas crenças e no comportamento materno, relatadas detalhadamente, são uma estratégia narrativa que pretende assinalar o quão problemático é o alastramento de algumas doutrinas dentro da Nigéria. Essas crenças religiosas vindas do Ocidente, quando tão severamente seguidas, são apontadas na narrativa como sintomas de acriticidade e alienação, que resultam no apagamento das tradições e costumes nigerianos. As opiniões de Ifemelu e da mãe sobre Deus e seu papel destoam, dado que

Ifemelu não achava que Deus dera aquela casa enorme e todos aqueles carros ao pastor Gideon, mas que, é claro, ele os comprara com o dinheiro das três coletas que eram feitas a cada culto, e não achava que Deus faria por todos o que fizera pelo pastor, porque isso era impossível (ADICHIE, 2014, p. 52).

Este distanciamento entre as duas tornar-se-á mais severo quando Ifemelu estiver fora de seu país, já que sabe as expectativas nutridas pela mãe quanto aos seus relacionamentos amorosos e à maneira que escolhe tocar a vida. Quando se afasta da Nigéria, a personagem se sente mais à vontade para tomar determinadas decisões, e chega a admitir, quando conta aos pais que está morando com o namorado, Blaine, que só pode fazer isso porque vive nos EUA. "As regras haviam mudado, caído nas rachaduras da distância e do estrangeiro" (ADICHIE, 2014, p. 340).

O enfoque narrativo nas fases ocorridas antes, durante e depois da experiência diaspórica, patentes nas trajetórias de tia Uju e Ifemelu, são primordiais para que as diferenças sejam realçadas. No caso de Ifemelu, a necessidade de terminar os estudos é o impulso que a incentiva a ir para os Estados Unidos. Ter uma tia que mora lá também influencia a sua resolução, mas a retomada desse contato é uma primeira decepção. De início, a jovem vai morar na casa da amada tia, que para a sua surpresa não se parece com a pessoa de quem se lembra: os olhos cansados e a aparência desgredada destoam da imagem sugerida pelas cartas mandadas para casa. Apenas quando Ifemelu a encontra pessoalmente que tia Uju fala sobre o que sente:

“Estou cansada. Tão cansada. Achei que, a essa altura, as coisas iam estar melhores para mim e para Dike. Não tinha ninguém para me ajudar e não conseguia acreditar como o dinheiro ia embora rápido. Estava estudando e tinha três empregos. Numa loja no shopping, trabalhando como assistente de pesquisa e cheguei até a trabalhar algumas horas no Burger King.” “Vai

melhorar”, disse Ifemelu, perdida. Ela sabia quão vazias eram suas palavras. Nada era pessoal. Ifemelu não podia confortar tia Uju, porque não sabia como. Quando tia Uju falou das amigas que tinham ido para os Estados Unidos antes e passado nas provas – Nkechi, que morava em Maryland, lhe dera uma mesa de jantar e cadeiras; Kemi, de Indiana, comprara sua cama; Ozavisa mandara louças e roupas de Hartford –, Ifemelu disse “Deus as abençoe” e as palavras incharam em sua boca, inúteis. Ela havia presumido, pelos telefonemas de tia Uju, que as coisas não estavam muito ruins, embora agora estivesse se dando conta de que ela sempre era vaga nas conversas, mencionando “o trabalho” e “as provas” sem dar detalhes. Ou talvez fosse porque Ifemelu não tinha pedido detalhes, imaginando que não os compreenderia. E Ifemelu pensou, olhando para ela, que a velha tia Uju jamais usaria tranças tão malfeitas. Jamais teria tolerado os pelinhos encravados que pareciam passas em seu queixo, ou usado calças que sobravam entre as pernas. A América a deixara submissa (ADICHIE, 2014, p. 121).

Tia Uju é a irmã do pai de Ifemelu e uma referência feminina para a menina durante o crescimento. Estudante de medicina na Universidade de Ibadan, na Nigéria, Uju se torna amante de um general que a sustenta e com quem tem um filho, Dike. Para ela, ir para os Estados Unidos não era um sonho, perspectiva que destoava de seus colegas de faculdade:

Semanas antes ela era uma recém-formada e todos os seus colegas estavam falando em sair do país e fazer a prova para obter a licença médica nos Estados Unidos ou no Reino Unido, porque a opção era desabar sobre um deserto de desemprego. O país estava sedento de esperança, com carros parados durante dias em longas e sumarentas filas para comprar gasolina, aposentados carregando placas esmaecidas em que exigiam receber sua pensão, professores se reunindo para anunciar mais uma greve. Mas tia Uju não queria sair do país; Ifemelu sabia que ela sempre desejara ser dona de uma clínica privada e agarrava-se firmemente a esse sonho. “A Nigéria não vai continuar assim para sempre. Tenho certeza de que vou encontrar um emprego de meio período, e vai ser difícil, sim, mas um dia vou abrir minha clínica, e vai ser na Ilha de Lagos!”, dizia tia Uju para Ifemelu (ADICHIE, 2014, p. 54).

Entretanto, os golpes militares, recorrentes em seu país, obrigaram tia Uju a fugir para os Estados Unidos. O seu amante morre num atentado, em uma queda de avião. Ameaçada, ela deixa tudo para trás, levando apenas o filho:

“Não tenho nada. Tudo está no nome dele. Para onde vou levar meu filho agora?” Tia Uju pegou o telefone e ficou olhando para ele, sem saber para quem ligar. “Ligue para Uche e Adesuwa”, disse Ifemelu. Elas iam saber o que fazer. Tia Uju fez isso, usando o viva voz, e recostou-se na parede. “Você tem que sair daí imediatamente. Limpe a casa toda, leve tudo”, disse Uche. “Vá bem rápido antes que a família volte. Contrate uma van e leve o gerador. Não se esqueça de levar o gerador.” “Não sei onde contratar uma van”, murmurou tia Uju, com um ar indefeso que lhe era estranho. “Vamos arrumar uma para você agorinha. Tem que levar esse gerador. É isso que vai pagar suas despesas até você se ajeitar. Você precisa ir para algum lugar em

que eles não possam causar problemas. Vá para Londres ou para os Estados Unidos. Você tem um visto americano?” “Tenho.” Os momentos finais seriam um redemoinho na memória de Ifemelu, Adamu dizendo que tinha repórteres da *City People* no portão, Ifemelu e Chikodili enfiando roupas em malas, Obinze carregando as coisas na van, Dike cambaleando e rindo. Os quartos do andar de cima estavam insuportavelmente quentes; os aparelhos de ar condicionado de repente tinham parado de funcionar, como se tivessem decidido, em uníssono, prestar uma homenagem àquele fim (ADICHIE, 2014, p. 96).

Das personagens apresentadas no romance, tia Uju é a que passa por mudanças mais drásticas quando deixa a terra natal. A falta de dinheiro e de uma rede de apoio para cuidar de seu filho, assim como a carência de conforto emocional, pesam em sua experiência diaspórica. O mais cruel é que, mesmo quando consegue passar nos exames para ser médica nos EUA, tia Uju ainda enfrenta conflitos descomunais, sendo um deles o racismo, que é internalizado por ela e adiciona mais uma camada de sofrimento à sua condição de desamparo. Entre o seu sonho de vida melhor para si, para o filho e a realidade, há as desilusões afetivas, a falta de conexão com Dike, a severa escassez de recursos e as dolorosas negociações que precisa fazer para se adaptar à sociedade estadunidense. É simbólico que, ao finalmente conseguir obter o que tanto desejava, a aprovação nos exames, tia Uju se preocupar imediatamente com a aparência:

Mais tarde, disse: “Vou ter que desfazer minhas tranças para a entrevista e fazer relaxamento no cabelo. Kemi disse que não devo usar tranças na entrevista. Eles acham que você não é profissional se tem o cabelo trançado”. “Então não existem médicas de cabelo trançado nos Estados Unidos?”, perguntou Ifemelu. “Falei o que me disseram.” [...] Lá estava ela de novo, aquela estranha ingenuidade com a qual tia Uju se cobrira, como se fosse um cobertor. Às vezes, quando estavam conversando, ocorria a Ifemelu que tia Uju deliberadamente deixara parte de si para trás, uma parte essencial, num lugar distante e esquecido. Obinze dizia que era a gratidão exagerada que vinha com a insegurança do imigrante. Tão típico dele ter uma explicação (ADICHIE, 2014, p. 130, 131).

Uma figura que representa a imigrante que sofreu uma aculturação severa, tia Uju se materializa, provavelmente, como o primeiro ponto de percepção de Ifemelu sobre a realidade da diáspora. Mesmo estando com a tia, ela se sente sozinha e deslocada. Os costumes de casa estão apagados e distantes, e a protagonista simplesmente não sabe mais quem é: não se sente a mesma que deixou a Nigéria, mas está longe de se sentir confortável nos EUA. Essa sensação, inconstante no decorrer do romance, é uma das motivações para que Ifemelu retorne à terra natal, agora idealizada como era, para ela, a vida no exterior.

Enquanto tia Uju, mesmo sofrendo situações extremas, como a tentativa de suicídio do filho, sequer cogita voltar para a Nigéria e precisa gerir tantos atritos sozinha, Ginika, a outra imigrante sobre a qual falaremos, representa um meio termo entre a total aculturação que percebemos em tia Uju e a criação de novos espaços de articulação identitária que marcam o percurso de Ifemelu. Ginika simboliza a hibridez – já que, na Nigéria, chamam-na de mestiça, e nos EUA, de birracial – e o apoio para uma transição mais tranquila para Ifemelu, amizade primordial para que ela consiga resolver demandas de ordem íntima e social, um elo possível entre o país de origem e a terra hospedeira.

Ginika estuda com Ifemelu no ensino básico na Nigéria, é filha de mãe americana e pai nigeriano. Ela é invejada pelos colegas pela beleza e boas condições financeiras, e também por possuir um passaporte americano:

A segunda menina mais popular era Ginika, que era muito amiga de Ifemelu. Ela não viajava para fora do país com frequência e por isso não tinha aquele ar de quem era de outro lugar que Yinka tinha, mas sua pele era caramelo e seus cabelos, quando não estavam presos em tranças, desciam em ondas até o pescoço em vez de continuar em pé num afro (ADICHIE, 2014, p. 64).

É interessante notar que a personagem romantiza menos que os colegas a vivência no exterior, o que fica patente quando os pais resolvem residir nos EUA por causa dos problemas governamentais na Nigéria: "Mas Ginika reclamava e chorava, imaginando uma vida triste e sem amigos na estranha América. 'Queria poder ir morar com vocês quando eles forem', disse para Ifemelu" (ADICHIE, 2014, p. 74).

Talvez por não conhecermos Ginika tanto quanto tia Uju e Ifemelu, pois ela tem menos destaque no romance, possamos afirmar que a garota enfrenta menos problemas que as outras mulheres no exterior. Além de ser filha de uma mulher branca, Ginika tem a pele mais clara e adota padrões de beleza brancos; com mechas loiras e o cabelo alisado, chega a afirmar para Ifemelu: "Você vai ouvir umas merdas dos brancos daqui que eu não ouço" (ADICHIE, 2014, p. 135).

A questão dos tons de pele, do uso da língua e da fluência cultural, conforme assinalado no romance, delinearão experiências ímpares para as personagens em questão. Tia Uju, por exemplo, sucumbe à assimilação, pois, para ela, a máxima que faz sentido é a de que "Você está num país que não é o seu. Faz o que precisa fazer se quiser ser bem-sucedido" (ADICHIE, 2014, p. 131). Esta perspectiva a leva a distanciar-se cada vez mais de si e de sua felicidade; porém, ao fim do romance, suas expectativas parecem estar melhores. Ela está



trabalhando como médica e morando numa casa melhor com o filho, e aceita buscar ajuda psicológica para ele após a tentativa de suicídio por meio de uma overdose de remédios.

Ginika, por outro lado, é aquela imigrante que melhor se encaixa nos padrões estabelecidos pela colonialidade, e é através desta facilidade que ajuda Ifemelu, sendo a pessoa que organiza seus formulários para entrar na faculdade, auxiliando-a a procurar empregos e abrindo seus olhos para a depressão, enfrentada no início da estadia de Ifemelu em Nova Jersey. Apesar de se encaixar nos padrões, pois, entre outros fatores, sabe como se comportar e o que esperar, Ginika transparece ter uma ansiedade em relação à Nigéria. Quando vai buscar Ifemelu, diz:

“Estamos entrando na Cidade Universitária e é lá que fica o campus da Wellson, *shay*, sabe? Podemos passar lá, para você ver a universidade primeiro, depois vamos para minha casa no subúrbio e à noite podemos ir para a casa de uma amiga. Vai ter uma reuniãozinha lá.” 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. 134).

É inegável que a presença e apoio de Ginika são facilitadores para Ifemelu, cuja falta de conhecimento acerca da vida nos EUA, tão maquiada pelos imigrantes que ela conhece, destoa demasiadamente da realidade.

Essas mulheres, cada qual de uma forma, buscarão estratégias para sobreviver e realizar os seus sonhos. Isto pode significar um afastamento de suas raízes, uma afirmação delas ou até mesmo uma negociação entre os dois pólos. De todo modo, a experiência diaspórica de Ifemelu apenas se desenvolve com criticidade e o ímpeto decolonial porque ela encontra espaços de negociação, o *blog*, o lugar que, por não ser a terra hospedeira ou a de origem, figura como um lócus de experimentações inauditas.

### **3.4 *Raceteenth*: a internet como um novo espaço de existência e rearticulações identitárias**

Com a popularização de novos modos de propagação de informações, mais agentes são capazes hoje de fazer suas mensagens chegarem mais longe, para uma audiência consideravelmente maior. Os meios técnicos desenvolvidos para que a informação ganhe velocidade e distância, já mencionados pelo filósofo Zygmunt Bauman em 1999 no livro

*Globalização: As Consequências Humanas*, trazem consigo uma revolução que impacta as interações sociais, as noções de comunidade e as organizações dos espaços. Este novo trânsito de informações, que comprimiu a noção de tempo e espaço (BAUMAN, 1999, p. 7), tem aspectos positivos e negativos.

Se, por um lado, uma amplitude maior e um acesso mais democrático à informação flexibiliza o controle, a seleção, a organização e a redistribuição do discurso, pontos destacados por Foucault em *A Ordem do Discurso* (1996), por outro, é errôneo assumir que não haja censuras que passem por questões econômicas, sociais e culturais, muitas vezes orientadas por discursos discriminatórios e excludentes. Ainda segundo Bauman (1999), há, de fato, uma polarização nos processos globalizatórios (largamente impulsionados pela rede mundial de computadores), uma vez que, por mais que bilhões de pessoas estejam conectadas, ainda existem comunidades em que o *wetware*<sup>96</sup> continua sendo mais importante do que o *software* ou o *hardware*. Entretanto, é imperativo pontuar que a questão da globalização é repleta de impasses: a exclusão é ruim, mas também o é a tendência moderna de aculturar aquelas(es) que fazem parte de pequenas comunidades, vivendo longe dos grandes centros urbanos e das capitais.

Com efeito, a possibilidade de acessar e produzir conteúdos continua sendo um poderoso regulador das influências de determinadas culturas em relação a outras. Entretanto, é inegável que há, dentro do mundo virtual, hoje tão inexoravelmente integrado à vida fora das telas, a amplidão de espaços ora hermeticamente fechados. Como afirma o pesquisador Luiz Antonio Zahdi Salgado (2020), este efeito é resultado do compartilhamento de informação e conhecimento possibilitado pela cibercultura, destacando-se, neste contexto, “[...] o domínio e o controle da informação, bem como o acesso ao conhecimento, eram restritos a poucos privilegiados. Com a internet, esses conteúdos são disponibilizados, muitas vezes, de maneira gratuita” (SALGADO, 2020, p. 17).

É fundamental entender que a imersão na rede de computadores é um caminho ramificado, vasto e incontornável para grande parte das dinâmicas sociais, sobretudo para que possamos considerar quão influenciadas somos pelas representações plurais elencadas no ciberespaço. Ratificamos, pois, que a internet é um lugar de enunciação primordial na atualidade, dentre outras razões, porque o fluxo de conhecimentos ora denominado periférico apresenta-se mais democraticamente que outrora. Em nosso recorte, esta oportunidade de

---

<sup>96</sup> Neste contexto, o *wetware* é definido como o conjunto de relações orgânicas "palpáveis" das sociedades mais tradicionais.

democratização corresponde a uma chance concreta de desarticulação da lógica colonial e patriarcal, lacuna já ocupada por movimentos como os feminismos da quarta onda, que, segundo a pesquisadora Fabiana Jordão Martinez (2021), coordenam uma nova consciência feminista ao aparecimento e apropriação das mídias digitais (MARTINEZ, 2021, p. 2).

Em *Americanah* (2014), os novos espaços de enunciação se apresentam em dois níveis distintos. Além da obra em si, há o *blog* da protagonista, um lócus enunciativo capaz de tensionar ainda mais as fronteiras discursivas já redimensionadas pelo romance. Através do *blog* que escreve, intitulado "*Raceteenth* ou Observações diversas sobre negros americanos (antigamente conhecidos como crioulos) feitas por uma negra não americana", Ifemelu faz o caminho oposto à racionalidade ocidental, sendo a sujeita que tece opiniões e observações sobre a comunidade ao seu redor. Apesar dos pontos de vista dos cidadãos da sociedade hospedeira também serem reproduzidos (sendo ironizados na maioria do tempo), o que de fato tem maior relevo é como a protagonista articula seu pensamento e como ela se usará dessas experiências para refletir sobre a própria identidade.

Para além do político, há contexto para se falar de amor, dores e medos que, por vezes, são retratados como tópicos intrincados, impossibilitando-se, portanto, a separação entre o público e privado. Quando se torna sujeita do discurso, ao contrário do apagamento normalmente reservado às mulheres negras, Ifemelu vê-se em volta do crescimento e monetização do *blog*, fatos que levam à abertura de uma possibilidade de empoderamento e emancipação inéditos para a protagonista. O fato da internet se tornar o local de trabalho de Ifemelu e concomitantemente o espaço em que ela é capaz de, sem filtros, expressar suas opiniões sobre o mundo confirma a centralidade do olhar da sujeita diaspórica na arquitetura narrativa. São as observações de Ifemelu que filtram os entendimentos da leitora quanto à sociedade hospedeira, processo que ressignifica percepções quanto ao sonho americano, à vida no país de origem e também à própria identidade da protagonista.

Esta perspectiva demarca a resistência à colonialidade e ao patriarcado que Ifemelu desenvolve como uma jovem mulher num contexto de deslocamento, engajada em reflexões intensas acerca da vida. Nesse sentido, os textos dela, veiculados na internet, se configuram como uma chance de celebração da natureza híbrida da sujeita diaspórica. Ifemelu é capaz de tecer novos olhares para o mundo porque compara duas nações, e é a diferença que atrai o interesse das internautas. A diferença, que no início da sua realidade diaspórica era sinônimo de sofrimento e apagamento, torna-se o fator que destaca a personagem, reconhecida por ser

dona de uma voz única. Tal destaque, reiteramos, não é aquele típico da noção exotizada da colonialidade. Nesse contexto, deve-se apontar que Ifemelu se descobre como escritora. Este detalhe, outra aproximação entre a protagonista e a autora do romance, colabora para o aumento da autoridade discursiva de Ifemelu. Ela deixa de ser uma mulher buscando se encaixar nos padrões empregatícios da terra hospedeira para se tornar uma produtora de conhecimentos e uma articuladora de ideias. O uso do poder simbólico que Ifemelu faz, ao criar o *blog*, é um elemento que configura resistência pós-colonial e feminista que vislumbramos em *Americanah*.

É através do *blog* que sabemos de fato o que Ifemelu pensa e quão contundente é a sua crítica ao país estrangeiro, a alguns costumes do povo nigeriano e aos complexos desdobramentos das relações raciais no cenário estadunidense. Um dos tópicos mais interessantes discutido no *blog* que rende muitos comentários das seguidoras e aumenta o alcance das publicações é justamente sobre as questões de raça envolvendo negras(os) estadunidenses e negras(os) africanas(os). A própria noção de que essas pessoas são diferentes, mas vistas pelos brancos estadunidenses simplesmente como **negros**, independentemente de seu país de origem, é problematizada nas postagens:

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 (ADICHIE, 2014, p. 239).

Separadas do resto da história e identificadas no texto por um título e pelo uso de uma fonte diferente, as postagens surgem, muitas vezes, para satirizar ou enfatizar aspectos sociais e culturais implicitamente representados na trama. Exemplo disso é o modo como a invenção da raça é discutida pela personagem, na sátira à maneira como ela percebe que, nos Estados Unidos, as pessoas fingem não distinguir as diferenças fenotípicas entre os indivíduos, reproduzindo discursos racistas e furtando-se a discutir os racismos propriamente, o que implica um suposto discurso neutro, no qual neutralidade é, na realidade, outra palavra para a branquitude. Na postagem "Então, qual é a verdade?", Ifemelu escreve:

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 do 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. 327)?

O *blog* se apresenta, conforme notamos, como um hiato na fluidez narrativa, para que questões importantes sejam exploradas com mais ênfase e abertura através da linguagem perspicaz e por vezes informativa usada nas redes sociais. As postagens versam sobre raça, gênero, a ignorância do povo estadunidense quanto às culturas de outros países e a empregabilidade de imigrantes, além de questões relacionadas ao cabelo. Ifemelu dá voz à sua subjetividade num espaço inusitado, que pode ser acessado por qualquer pessoa, em qualquer lugar do mundo; tais dinâmicas, possibilitadas pelo avanço das interações virtuais na era digital, contribuem para a legitimação da autoridade narrativa da personagem, que é vista por muitas seguidoras como detentora de “uma voz irreverente, desafiadora, engraçada e provocadora, para criar um espaço onde era possível ter conversas reais sobre um assunto importante” (ADICHIE, 2014, p. 11).

O estilo discursivo adotado por Ifemelu, cuja performance no ambiente virtual é anônima antes dos convites para palestrar em universidades e empresas, materializa-se num espaço seguro, já que não obedece às mesmas premissas das conversações no mundo real, o que, para Ifemelu, é uma vantagem. Embora enfrente eventuais comentários preconceituosos em sua página, a personagem lida melhor com os embates virtuais por não precisar se expor física e emocionalmente a situações desagradáveis. Para ilustrar as diferentes possibilidades que se delineiam no mundo virtual e no real, citamos o capítulo trinta e um, o qual traz situações em que a raça é discutida. Em um jantar em Manhattan, entre apoiadores de Obama que comemoram sua vitória, as opiniões se dividem acerca do fim do racismo nos EUA a partir da eleição de um presidente negro. Discordando, Ifemelu declara:

“O único motivo pelo qual você diz que raça nunca foi um problema é porque queria que não fosse. Nós também queríamos que não fosse. Mas isso é uma mentira.” [...] Nem falamos com nosso namorado branco sobre as pequenas coisas que nos irritam e as coisas que queríamos que ele entendesse melhor, pois temos medo de que ele diga que estamos exagerando ou que nos ofendemos com facilidade demais. [...] Deixamos que acumule dentro da nossa cabeça, e quando vamos a jantares de gente liberal e legal como este, dizemos que a raça não importa porque é isso que se espera que digamos, para manter nossos amigos liberais e legais confortáveis (ADICHIE, 2014, p. 315).

Após o posicionamento de Ifemelu e outras declarações sobre relações interraciais e a problemática do racismo estrutural, a reação dos convidados do jantar foi a de permanecer “[...] em silêncio, desviando os olhos incertos” (ADICHIE, 2014, p. 321). O desconforto social que Ifemelu enfrenta quando quer falar sobre raça na vida cotidiana não existe no *blog*. A privacidade que as pessoas têm na internet, nestes casos, apresenta-se como uma chance de

aprendizagem e discussões informativas, engendradas por pessoas de diferentes contextos e opiniões. De todo modo, os seguidores de Ifemelu se tornam uma rede de apoio que não teme vilipendiar ponderações preconceituosas. Ciente do espaço privilegiado que o *blog* representa, Ifemelu faz uma postagem em que se usa do poder da internet para ensejar discussões que talvez não tivessem tanta profundidade ou vazão em conversas no mundo real:

**Discussão aberta: para todos os negros enrustidos**

Isto é para todos os negros enrustidos, os negros americanos e não americanos que estão vencendo na vida e não gostam de falar sobre experiências de vida que têm exclusivamente a ver com o fato de serem negros, pois não querem deixar ninguém constrangido. Conte sua história aqui. Se desenrusta. Este é um lugar seguro (ADICHIE, 2014, p. 332 grifo da autora).

No mesmo capítulo que ora mencionamos, Ifemelu pensa sobre o quanto "[...] ansiava por ouvintes e ansiava por ouvir as histórias alheias" (ADICHIE, 2014, p. 320). Para ela, falar sobre temas que a atravessam de maneira tão pessoal, no *blog*, é uma oportunidade de trocas; no mundo físico, uma experiência desagradável e incerta. Esta discrepância denota como as pessoas, por vezes, se portam de modos distintos quando no ambiente virtual ou no real; também justifica a motivação de Ifemelu para criar um ambiente para se expressar, já que não o encontra no mundo conforme o conhece.

Corroborando a noção de que a *web* é um lugar estratégico ocupado pela personagem, há comentários, ainda no mesmo capítulo, sobre as expectativas das participações de Ifemelu em eventos presenciais. As críticas que a blogueira fomenta não alcançam com profundidade alguns públicos, mais engajados com o sucesso na internet do que o conteúdo de suas colocações:

O propósito de workshops sobre diversidade ou palestras multiculturais não era inspirar nenhuma mudança real, mas fazer com que as pessoas se sentissem bem consigo mesmas. Elas não queriam o conteúdo de suas ideias; queriam apenas o simbolismo de sua presença. Não tinham lido seu blog, apenas ouvido falar que ela era uma “blogueira famosa” que escrevia sobre questões raciais. Assim, ao longo das semanas seguintes, conforme Ifemelu foi dando mais palestras em empresas e escolas, começou a dizer o que eles queriam ouvir, sendo que jamais escreveria nada daquilo em seu blog, pois sabia que as pessoas que o liam não eram as mesmas que iam aos workshops sobre diversidade (ADICHIE, 2014, p. 330).

Na narrativa, fica patente que Ifemelu tem dois públicos a quem se direciona. No ciberespaço, sente-se à vontade para articular uma voz potente, encorajada por outras mulheres que, como ela, pretendem dialogar com quem entenda suas dores, angústias e

esperanças; no mundo real, precisa lidar com as incongruências da sociedade estadunidense, que sente-se afrontada quando a verdade de seu racismo é discutida sem meias palavras.

Dito isto, afirmamos que o *blog* pode ser analisado como mais um espaço em que a resistência e a rearticulação identitária se destacam. A resistência mora na metalinguagem, o espaço cibernético dentro do espaço narrativo em que uma mulher nigeriana imigrante dá voz a seus anseios, posicionamentos e inseguranças; também depreende-se do uso do espaço simbólico em prol de ressignificações representativas, intelectuais e culturais que Ifemelu promove ao escrever seus textos. Apontamos, pois, que é devido à criação dessa possibilidade discursiva que a protagonista encontra apoio para uma das experiências mais profundas e transformadoras de sua vida: a transição capilar.

### 3.5 A transição capilar como metáfora para o surgimento de um novo eu

Se eu quero pixaim, deixa  
 Se eu quero enrolar, deixa  
 Se eu quero colorir, deixa  
 Se eu quero assanhar  
 Deixa deixa deixa  
 Deixa, deixa a madeixa balançar  
*Respeitem meus cabelos, brancos*, Chico César (2002)

O projeto de descolonização cultural a que já nos remetemos anteriormente desenha-se como um processo de dimensões políticas, sociais e culturais que tem na afirmação do cabelo crespo um de seus pontos nodais. Se, como afirma a teórica Grada Kilomba, o cabelo crespo foi historicamente desvalorizado e estigmatizado, há uma mudança desta significância quando sujeitas negras o concebem como “o instrumento mais importante da consciência política entre africanas/os e africanas/os da diáspora” (KILOMBA, 2019, p. 126-127). Apropriando-se de seus traços étnico-raciais como símbolos de valor, beleza e imponência dentro e fora de suas nações de origem, os indivíduos negros afrontam o discurso que “associa beleza, sucesso e nível econômico ao pertencimento étnico de determinados sujeitos” (GOMES, 2020, p. 298), como declara a antropóloga brasileira Nilma Lino Gomes. Ainda segundo Gomes,

[...] reconhecer a existência de uma beleza negra remete à percepção da alteridade, à construção das identidades, aos conflitos entre os diferentes padrões estéticos oriundos dos povos da diáspora africana e o padrão ocidental. Não se trata apenas da percepção vinda do polo dos grupos étnicos/raciais que, historicamente, se encontram no poder. Trata-se, também, de uma percepção construída pelos integrantes do outro polo, de

uma ressignificação de um padrão estético do ponto de vista negro, como agente político (GOMES, 2020, p. 300).

No caso de Ifemelu, parte do processo de entender-se como um novo indivíduo passa pela percepção de si e do outro no contexto diaspórico, e como já salientamos, tem no cabelo um grande foco. Tal qual assevera Grada Kilomba, “a diferença é usada como marca de invasão” (KILOMBA, 2019, p. 121), o que acarreta na apreensão de qualquer característica que possa construir uma imagem de dissemelhança como um eixo de controle da branquitude. No contexto de *Americanah* (2014), a protagonista possui uma série de “marcas” que, julgadas pelos Estados Unidos como de um indivíduo estrangeiro, precisarão ser ressignificadas por Ifemelu para que ela seja capaz de se autodefinir e, mais importante, aceitar-se com plenitude, longe das imposições da colonialidade; nesse sentido, o processo de identificação com outras mulheres negras e seus cabelos é fundamental para que a personagem alcance um patamar profundo de pensamento crítico e agenciamento, que resultará, no seu caso, em uma emancipação a nível pessoal e coletivo, pelo o que simboliza para a comunidade que ela influencia - as leitoras de seu *blog*.

Enquanto, a princípio, a internet oferece, para a protagonista de *Americanah*, o suporte de mulheres crespas de diversos lugares, dividindo experiências e encorajando umas às outras a usarem os cabelos naturais, mais tarde Ifemelu se tornará inspiração para as seguidoras do *blog*. A internet se mostra como um espaço que permite as articulações que não poderiam ser feitas durante as interações no mundo real, o que nos provoca a traçar uma relação entre as oportunidades advindas desse lócus enunciativo e a decisão pela transição capilar. Sem o apoio de mulheres que também passaram pelo processo, Ifemelu poderia ter demorado mais a tomar a decisão, ou não a ter tomado. Esse movimento de mulheres negras, como a própria personagem nomeia, representa com veemência as dimensões estéticas e políticas do uso do cabelo crespo.

O papel da internet para a articulação de mulheres em busca da transição capilar já é, hodiernamente, discutido dentro dos estudos de diáspora e identidade, uma vez que o ponto comum entre mulheres de diversas nacionalidades e culturas, a aceitação do cabelo crespo, torna-se um campo de convergência de resistência decolonial. O desejo de encontrarem apoio mútuo fez com que jovens e mulheres, principalmente, naveguem em páginas da *web*,

[...] construindo-se assim uma rede de contatos internacionais entre essa juventude negra, ajudando no aprendizado e na compreensão de novos idiomas e criando relacionamentos pessoais em uma sociedade que tende cada vez mais a uma vida mediada pela tecnologia, pelas novas mídias e suas



estratégias. Essas estratégias tecnológicas também dialogam com o mercado e, muitas vezes, atuam como espaço de propaganda de produtos étnicos de marcas brasileiras e estrangeiras, terminando por se transformar em fontes de renda não formal em um contexto no qual o trabalho formal tem estado cada vez mais escasso e sofrido todas as investidas capitalistas para a sua precarização (GOMES, 2020, p. 21).

Em *Americanah* é exatamente este o percurso que Ifemelu percorre. Após os cabelos começarem a cair por causa da química do relaxante, a personagem decide adotar um corte bem curto, que provoca inseguranças quanto à sua beleza e aceitação no trabalho, perspectiva que começa a mudar com as interações virtuais. Essas interações ampliam as noções de pertencimento de Ifemelu e aguçam seu olhar para si e para os outros, provocando a insurgência de uma liberdade inaudita:

O site FelizComEnroladoCrespo.com tinha um fundo amarelo-gema e muita gente comentando, pessoas cujas fotos de identificação eram de mulheres negras piscando. Elas tinham longos dreads, afros curtos, afros grandes, cabelos torcidos, tranças, cachos imensos e chamativos. Chamavam relaxante de "crack cremoso". Estavam cansadas de fingir que seu cabelo não era o que era, cansadas de correr na chuva e fugir do suor. Elogiavam as fotos umas das outras e terminavam os comentários mandando "abraços". Reclamavam que as revistas feitas para negros nunca tinham mulheres de cabelos natural em suas páginas. [...] Trocavam receitas. Esculpiam para si mesmas um mundo virtual onde seu cabelo enrolado, crespo, pixaim e lanudo era normal. E Ifemelu caiu nesse mundo transbordando gratidão (ADICHIE, 2014, p. 230-231).

Posteriormente, já em seu *blog*, entre reflexões de cunho político e dicas de cuidados com o cabelo, Ifemelu fala sobre como as mulheres negras prefeririam sair na rua nuas a ter que mostrar o cabelo natural. A postagem, que se intitula "Um agradecimento público a Michelle Obama e o cabelo como metáfora da raça", acontece quando a personagem já terminou a transição capilar. Nela, a dimensão política da escolha de penteados de Michelle Obama é destacada:

Imagine se Michelle Obama se cansasse de toda aquela escova, decidisse usar o cabelo natural e aparecesse na televisão com o cabelo parecendo algodão, ou com ele bem crespo? (Nunca se sabe como a textura do cabelo de alguém vai ser. Não é incomum para uma mulher negra ter três texturas diferentes de cabelo.) Ela ia ficar linda, mas o pobre do Obama sem dúvida ia perder o voto dos independentes e até dos democratas indecisos (ADICHIE, 2014, p. 322).

Colocações sobre a campanha presidencial de Obama tomam pelo menos quatro capítulos de *Americanah*, sendo ou não o seu foco principal. Neles, percebe-se a admiração de Ifemelu pelos Obama crescendo, e uma dolorosa associação entre a coragem de um homem

negro em se candidatar à presidência às chances de ele ser morto porque os racistas não aceitam sua humanidade:

[...] Todas as manhãs, Ifemelu acordava e ia ver se Obama ainda estava vivo. Ver se surgira algum escândalo, se alguma história tinha sido desenterrada de seu passado. Ela ligava o computador com a respiração presa e o coração batendo freneticamente no peito e depois, com a certeza de que Obama ainda estava vivo, lia as últimas notícias sobre ele, rapidamente e com avidez, buscando informações e segurança, com múltiplas janelas minimizadas na tela (ADICHIE, 2014, p. 382-383).

Quando disserta sobre a raça associada a diversas temáticas, Ifemelu promove espaços para que a desumanização dos povos negros seja discutida, desvincilando-se, portanto, da naturalização desse comportamento, patente na lógica colonial. É interessante notar que na biografia da ex primeira-dama dos Estados Unidos, publicada no Brasil em 2018 sob o título *Minha história*, Michelle Obama versa acerca da questão do pertencimento à nação estadunidense, oportunidade que também atravessa temas como a marginalização dos negros e sua subjugação frente aos caprichos da branquitude, o que delinea alguns pontos de encontro com as discussões que Ifemelu desenvolve. Em *Minha História*, a reflexão surge depois que ela e o marido assistem ao musical *Hamilton: an American Musical*, ao que ela conclui:

Crescemos sendo bombardeados de mensagens que alegam existir apenas uma maneira de ser americano – alegam que, se temos a pele escura ou o cabelo crespo, se não amamos de uma determinada maneira, se falamos outra língua ou nascemos em outro país, então aqui não é o nosso lugar. Até que alguém ouse começar a contar essa história de outra maneira (OBAMA, 2018, p. 418).

Obama se refere, neste fragmento, ao que Kilomba nomeia como uma fantasia colonial de estranhamento e incompatibilidade. Enquanto Michelle e Barack sofreram, durante a campanha presidencial dos EUA, uma série de ataques em que se afirmava que eles não eram estadunidenses – como se ser de fora do país fosse um problema! – os imigrantes, que carregam outras marcas de diferença para além da cor, são comumente hostilizadas(os) por terem sotaques africanos, virem de outras nações, acreditarem em outras religiões. Nesse sentido, as vivências de pessoas negras imigrantes e nativas de nações imperialistas se aproximam, mesmo que a intensidade das opressões seja distinta. Segundo Kilomba, esta hostilidade é alimentada pela branquitude, dado que

Nos racismos contemporâneos não há lugar para a "diferença". Aqueles e aquelas que são "diferentes" permanecem perpetuamente incompatíveis com a nação; elas e eles nunca podem pertencer, de fato, pois são irreconciliavelmente *Auslander*: "De onde você vem?", "Por que você está

aqui?", "Quando você pretende voltar?". Tais perguntas incorporam exatamente essa fantasia de incompatibilidade (KILOMBA, 2019, p. 113).

De acordo com Kilomba e Gomes, uma das maiores problemáticas frente ao preconceito racial é a assimilação e a naturalização das violências por parte das pessoas negras, fenômeno que dificulta ainda mais a construção da consciência antirracista. Para além da luta contra a violência do silenciamento, do apagamento e da subalternização, o inimigo se infiltra nas perspectivas de mundo das sujeitas, que podem passar a reproduzir violências que as massacram. Até mesmo essa reprodução se torna alvo da branquitude, que busca justificar suas más condutas através do discurso raso de que os próprios negros são racistas e concordam com as opressões que sofrem. A hierarquização, que nutre o racismo, mostra-se como um elemento muito mais intrincado, como explica Gomes:

O racismo, com sua ênfase na superioridade racial, ajuda a construir no imaginário social a crença de que é possível hierarquizar os sujeitos e seu corpo. Nesta perspectiva, o negro é visto como pertencente a uma escala inferior. Produz-se, nesse contexto, um tipo de violência que impregna a vida de suas próprias vítimas, a ponto de se constituir em representações negativas do negro sobre si mesmo e seu grupo étnico/racial. Dessa forma, a violência racista apresenta não somente consequências sociais, econômicas e políticas, mas, sobretudo, psíquicas. Toca no delicado campo das escolhas afetivo/sexuais, do desejo e da identidade (GOMES, 2020, p. 146).

Figuras públicas como Adichie e Obama, dentro e fora da ficção, passam a mensagem de que, para reconhecermos viabilidades mais democráticas de existência, mulheres negras precisam integrar, com maior frequência, histórias com amplo alcance e destaque. Problematizando padrões de beleza assimilados a partir de imagens que refletem as características da branquitude, além das implicações destas para a autoestima e autoimagem negras, elas e outras pensadoras<sup>97</sup> salientam que tal realidade não será mudada enquanto debates sobre o assunto não forem fomentados com seriedade. Sobre o reconhecimento das diferenças e a abertura de espaços para discuti-las, Audre Lorde ratifica:

Sem dúvida, entre nós existem diferenças bem reais de raça, idade e gênero. Mas não são elas que estão nos separando e sim nossa recusa em reconhecer essas diferenças e em examinar as distorções que resultam do fato de nomeá-las de forma incorreta e aos seus efeitos sobre o comportamento e a expectativa humana (LORDE, 2019, p. 240).

---

<sup>97</sup> Angela Davis (1981) e bell hooks (1992) são algumas das muitas teóricas negras que têm discutido a beleza como construção social pautada na branquitude e a necessidade de mudanças significativas nesse sentido.

Em outras palavras, o reconhecimento da diferença precisa ser acompanhado da autodefinição, como orienta Patricia Hills Collins em seu estudo "Epistemologia feminista negra", publicado pela primeira vez em 2000. Para Collins,

longe de ser uma preocupação secundária no que diz respeito às mudanças sociais, desafiar as imagens de controle e substituí-las pelo ponto de vista das mulheres negras forma um componente essencial da resistência às opressões interseccionais (COLLINS, 2019, p. 202).

Em *Americanah*, o desafio às imagens de controle acontece quando afirmações identitárias negras são estabelecidas, e a relevância das interações virtuais é reconhecida como um campo de atuação repleto de possibilidades. O movimento de aceitação de si, que para Ifemelu acontece quando uma rede de apoio inusitada se organiza, simboliza o surgimento de uma nova pessoa, capaz de amar a si mesma exatamente como veio ao mundo:

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

Ao passo que a centralidade na transição capilar é um aspecto irrefutável no enredo de *Americanah*, é notável que o próprio paratexto do romance não fale diretamente sobre o cabelo. A quarta capa do livro, na edição a qual recorreremos, é composta por uma foto grande em que Adichie aparece sorrindo, ostentando tranças enroladas no alto da cabeça, e informa que o livro se trata de “uma história de amor implacável ambientada entre a Nigéria, a Inglaterra e os Estados Unidos”. Já as orelhas destacam a diáspora de Ifemelu e os entraves enfrentados nos contextos nigeriano e estadunidense, finalizando com mais informações sobre Adichie, os livros que já publicou e sua distinção como a maior escritora nigeriana de sua geração. Na capa, há a silhueta de uma mulher de cabelos cheios, ao estilo *black power*, cujos cachos livres tomam boa parte da página; ela usa uma faixa vermelha e branca, cores predominantes do *design* da capa, junto com o azul, as cores da bandeira estadunidense.

Como percebemos, as referências que saltam aos olhos nos primeiros momentos em que o livro está em mãos não indicam que a transição capilar de Ifemelu ocupará tanto espaço na narrativa. Ao passo que a metamorfose dos fios é uma metáfora para o processo de reconhecimento de si protagonizado por Ifemelu, refletir sobre o porquê de o cabelo não figurar explicitamente nesta relação tão fundamental que é o exame do paratexto e as conexões que se estabelecem com a leitora é de suma importância para o nosso recorte. Essa

decisão, que não sabemos ter sido editorial ou da própria autora, nos incita a pensar questões nodais para a análise. Até que ponto a omissão da transição capilar do paratexto foi uma estratégia para que o livro pudesse alcançar um público que não se interessaria a saber mais sobre o cabelo de uma mulher negra e imigrante? Ou ainda, será que a autora e os outros profissionais responsáveis pela veiculação da obra não acharam que o cabelo merecia tanta notoriedade? Independente da motivação, o fato é que o paratexto não lega ao cabelo o peso que, de fato, merece na trajetória de uma mulher que escolhe usar os cabelos afros naturais em uma sociedade racista em contexto diaspórico.

A análise dos elementos paratextuais aponta que, apesar do alcance significativo galgado por *Americanah* ao trazer temáticas secularmente silenciadas pela metanarrativa, não podemos afirmar que o campo simbólico esteja aberto para toda e qualquer sujeita, contando a história que lhe apetece sem determinadas limitações, e podemos dizer, até mesmo adaptações. Existe uma hierarquia sustentada pela dinâmica colonial e capitalista que ainda perdura, tendo na opressão de raça e gênero um de seus maiores pilares. Pontuamos, portanto, que as tecnologias de opressão, mesmo quando esmiuçadas e denunciadas, continuam agindo através dos privilégios duradouros da branquitude. Por causa deste distanciamento entre a percepção da opressão e sua desarticulação, análises as quais buscam denunciar o racismo naturalizado na recepção das publicações de pessoas negras são necessárias.

### **3.6 O cabelo crespo como símbolo de identidade, personalidade e emancipação**

Talvez o livro do cabelo já esteja escrito, problema resolvido, mas não o livro do *meu* cabelo. [...] Tudo aquilo com que posso contar é com um catálogo de salões, com a história de transformações étnicas no Portugal que me calhou. [...] A história da entrega da aprendizagem da feminilidade a um espaço público que partilho, talvez, com outras pessoas não é o conto de fadas da mestiçagem, mas é uma história de reparação.  
*Esse Cabelo*, Djaimilia Pereira de Almeida (2022)

Nas primeiras páginas de *Americanah* (2014), Ifemelu se desloca de um bairro a outro a fim de ir ao salão de beleza trançar os cabelos. Durante o percurso, que se inicia com a reflexão sobre quão significativo é ter que se locomover de Princeton a Trenton para encontrar um salão especializado em cabelos crespos, aprendemos que, mais do que trançar os cabelos

para voltar ao país de origem, Ifemelu usa este longo tempo de espera para organizar os próprios pensamentos:

Mas Ifemelu não gostava de ter que ir a Trenton para trançar o cabelo. Não era surpreendente que não houvesse um salão especializado em Princeton – os poucos negros que ela vira ali tinham a pele tão clara e o cabelo tão liso que era difícil imaginá-los usando tranças – mas, enquanto esperava o trem na Princeton Junction, numa tarde incandescente de calor, Ifemelu se perguntou *por que* não havia lugar ali onde pudesse fazer suas tranças (ADICHIE, 2014, p. 10).

Este primeiro encontro da leitora com Ifemelu é particularmente significativo porque, neste momento, vislumbramos pistas do caráter pós-colonial, diaspórico e feminista da obra, observadas na construção da identidade da personagem e atravessadas pelo *status* do cabelo como símbolo de identidade, personalidade e emancipação. O deslocamento físico a que a personagem precisa se submeter – ela necessita tomar um metrô e um táxi para chegar ao salão de Mariama – metaforiza também um deslocamento de identidade, pois exige a mobilização de competências para que objetivos sejam alcançados. Ifemelu precisa de uma certa fluência para chegar ao ponto que deseja, nessa situação, um lugar com boas profissionais para cuidar de seu cabelo. Antes disso, precisou se rearticular para querer usar o cabelo natural e aceitar sua beleza. Depois, quer voltar para seu país com o cabelo trançado. O salão figura, portanto, como uma ponte entre aquilo que Ifemelu foi e quem pretende ser nos próximos capítulos de sua vida.

É plausível associar a escolha pelo cabelo natural em contexto diaspórico com um posicionamento de cunho político, em que a sujeita negra não mascara as próprias raízes, mas as enaltece. Ela muda uma trajetória para encontrar o que procura, no caso, um espaço para que seus desejos sejam satisfeitos, o salão étnico. Esta mudança na trajetória, vista a partir de ponto de vista mais filosófico, também se estende à volta ao lar, plano que está em andamento quando Ifemelu vai trançar os cabelos.

Nesse ínterim, enquanto relembra a própria história, Ifemelu vai nos mostrando como abraça a nova personalidade após anos de experiência diaspórica e a decisão de voltar para a Nigéria, mesclada à aceitação do cabelo natural, atitudes que denotam a liberdade de suas escolhas. A liberdade da personagem figura em muitas áreas da vida: Ifemelu é livre para ter o cabelo que gostaria, morar onde deseja e assumir uma persona diferente daquela que adotava quando ainda residia na Nigéria e que, é válido pontuar, também se distancia dos padrões estadunidenses associados às mulheres negras e imigrantes.

No intuito de traçar percursos nos quais as conexões entre cabelo, identidade e diasporicidade possam ser articuladas com vistas aos moldes da ficção pós-colonial, a organização narrativa é digressiva e fragmentada, além de permeada pelo fluxo de consciência; ademais, a vida de Ifemelu, apesar de figurar com mais intensidade, é entrecortada pelas histórias de outras(os) imigrantes, o que contribui para o caráter polifônico da obra. Estes elementos, quando somados às manipulações temporais privilegiadas pela voz autoral, redundam em um romance que, como outros marcados pela pós-colonialidade, enfoca "[...] no desenvolvimento de diferentes formas de expressão, linguagem e imaginário, e enfatiza escritos em formatos que foram marginalizados ou desvalorizados [...]" (WISKER, 2007, p. xii, tradução nossa<sup>98</sup>); no caso, marginalização e desvalorização perpetradas pela racionalidade colonial.

Em *Americanah*, a manipulação do tempo concentra-se no uso da *in media res*, iniciação da história pelo meio, e de *flashbacks*, exposições de fatos passados entre relatos do presente. Os efeitos que tais estratégias discursivas provocam são expostas pelo estudioso de literatura David Lodge (2011), que sublinha:

Graças à manipulação temporal, a história evita apresentar a vida como uma sucessão de acontecimentos um atrás do outro, permitindo-nos fazer ligações de causalidade e de ironia entre acontecimentos muito distantes. A mudança do foco narrativo para um acontecimento passado é capaz de mudar nossa interpretação de um evento que acontece muito mais tarde na cronologia da história mas que, como leitores do texto, já conhecemos (LODGE, 2011, p. 84).

O impacto desta organização narrativa é enfocada por Braga (2019), pois, segundo o teórico, esse aspecto norteará os efeitos de surpresa e expectativa, cujo intuito é engajar a leitora na experiência de leitura do romance:

A técnica em si é bastante corriqueira, mas possui algumas funções importantes: controlar o que é dado a conhecer ao leitor dos fatos passados, enfatizando um aspecto em detrimento de outro, e destacar a relevância do momento escolhido como presente, isto é, Ifemelu no salão de beleza, preparando-se para retornar à Nigéria. Outra função da técnica literária *in media res* é contribuir para a criação da expectativa central de *Americanah*, que se refere a como se dará o regresso à terra natal após 13 anos no exterior (BRAGA, 2019, p. 145).

---

<sup>98</sup> Do original: "[...] Some of these themes focus on the development of different forms of expression, language and imagery, and emphasise writing that was in forms which were marginalized [or] devalued [...]."

Mesmo quando a história passa pelos efeitos da manipulação do tempo, das fragmentações e das vozes narrativas que se intercalam – no caso, a narradora heterodiegética, o fluxo de consciência de Ifemelu e o de Obinze, cujas sobreposições remetem à paratopia dos discurso pós-colonial e diaspórico –, há um fio condutor muito bem estabelecido: o cabelo. A transição capilar de Ifemelu é valiosa tanto por seu simbolismo quanto por representar um elemento narrativo que arquiteta a apresentação da protagonista, seus conflitos e planos; conhecemos Ifemelu com mais profundidade devido ao fluxo de consciência, que, enquanto nos permite acessar suas memórias de infância, juventude e início da vivência no exterior, é constantemente permeado por seus cabelos. Os cabelos são, portanto, símbolo, elemento narrativo e temática.

A questão do cabelo, que ganha *status* de profissionalismo e aceitação social, a depender de sua forma, é um dos pontos discutidos na narrativa, reflexões que elencam pessoas negras em situação de diáspora ou não. A abrangência com que o assunto é tratado reitera o valor que o cabelo tem na sociedade e como o processo de transição pode representar um forte ato de resistência cultural e política.

O cabelo social, entendido como aquele aceitável pela branquitude, é colocado em voga em *Americanah* quando Ifemelu precisa comparecer a uma entrevista de emprego em Baltimore, ao que sua amiga Ruth recomenda: "Meu conselho? Tire essas tranças e alise o cabelo. Ninguém fala nessas coisas, mas elas importam. A gente quer que você consiga esse emprego" (ADICHIE, 2014, p. 220).

Ao optar por seguir o conselho de Ruth, Ifemelu acaba tendo o couro cabeludo queimado pelo relaxante, e além da dor e desconforto, os seus cabelos começam a derreter. Ao presenciar a situação, Curt, o namorado branco de Ifemelu indaga:

"Por que você tem que fazer isso? Seu cabelo era lindo trançado. E aquela última vez, quando você tirou as tranças e deixou meio natural? Ficou mais lindo, tão cheio e incrível." "Meu cabelo cheio e incrível ia dar certo se eu estivesse fazendo uma entrevista para ser *backing vocal* numa banda de jazz, mas preciso parecer profissional nessa entrevista, e profissional quer dizer liso, mas se for encaracolado, que seja um cabelo encaracolado de gente branca, cachos suaves ou, na pior das hipóteses, cachinhos espirais, mas nunca crespo" (ADICHIE, 2014, p. 222).

O desespero de Ifemelu, nada palpável para Curt por ser um homem branco, é uma realidade de muitas pessoas, como explica Gomes. A teórica discorre que, dentro das sociedades racistas nas quais estamos inseridas,



O corpo e o cabelo podem ser tomados como expressões visíveis da alocação dos sujeitos nos diferentes polos sociais e raciais. Por isso, para alguns homens e mulheres negras, a manipulação do corpo e do cabelo pode ter o sentido de aproximação do polo branco e de afastamento do negro (GOMES, 2020, p. 140).

O que leva Ifemelu a desistir dos alisamentos, no entanto, não é a dor das queimaduras ou o desconforto de não poder fazer uma série de coisas porque o seu cabelo precisa estar em determinado formato. Em uma ocasião específica,

[...] o cabelo de Ifemelu começou a cair na altura das têmporas. Ela o encharcava com condicionadores espessos e cremosos e postava-se embaixo de secadores profissionais a vapor até gotículas de água começarem a lhe escorrer pelo pescoço. Ainda assim, seu cabelo foi ficando mais ralo a cada dia. “São os produtos químicos”, disse-lhe Wambui. “Você sabe o que tem num relaxante? Essas coisas matam. Tem de cortar o cabelo e deixá-lo natural.” Wambui estava usando o cabelo em caracóis curtos dos quais Ifemelu não gostava; pareciam esparsos e sem graça, e não valorizavam o rosto bonito de sua amiga. “Não quero usar dread”, disse ela. “Não precisa ser dread. Você pode usar um afro ou tranças, como costumava fazer. Pode usar seu cabelo natural de muitos jeitos.” “Não posso simplesmente cortar meu cabelo” (ADICHIE, 2014, p. 226).

A insegurança de Ifemelu com o cabelo fica patente nesta experiência e se propaga às relações afetivas, profissionais e sociais. Conforme denuncia Kilomba, este comportamento da sujeita negra, de “[...] fabricar sinais de branquitude, tais como cabelos alisados, e encontrar padrões *brancos* de beleza” (KILOMBA, 2019, p. 128) delinea-se como uma tentativa de evitar desconfortos e até violências que surgem na esfera privada, representados pela família e pelos relacionamentos amorosos, e na pública, indo desde interações profissionais a encontros aleatórios com pessoas na rua, como quando um homem negro diz a Ifemelu, após ela começar a usar os cabelos naturais, referindo-se a Curt: “Já se perguntou por que ele gosta de você assim, com essa cara de selva?” (ADICHIE, 2014, p. 231).

O namoro de Ifemelu e Curt é um terreno bastante explorado no *blog* porque, estando dentro de uma relação interracial, Ifemelu consegue perceber, de maneira mais acentuada, o incômodo racista no que toca à preferência de um homem branco, rico e considerado esteticamente interessante em nutrir um romance com uma mulher negra e imigrante. Quando percebe que terá que parar de alisar os cabelos, e corta-os muito curtos, Ifemelu enfrenta dois receios ao mesmo tempo: o da reação de seus colegas de trabalho e a imagem de feminilidade a que ela deseja corresponder, o que leva a protagonista, inclusive, a se comparar com outras mulheres com as quais o parceiro já esteve:

Todas as suas namoradas tinham cabelos longos que cascateavam”, disse ela, com o tom carregado de acusação. “O quê?” Ifemelu estava sendo absurda, mas saber disso não adiantou nada. Ela se lembrou das fotos que vira das ex-namoradas dele e sentiu sua raiva aumentar: a japonesa esguia com cabelos lisos pintados de vermelho, a venezuelana morena com cabelo cacheado que pendia até os ombros, a menina branca com madeixas e mais madeixas de cabelo ruivo. E agora essa mulher, que ela não achava muito bonita, mas que tinha cabelos compridos e lisos. Ifemelu fechou o laptop. Sentiu-se pequena e feia. Curt estava falando. “Eu vou pedir a ela para nunca mais entrar em contato comigo. Isso nunca mais vai acontecer, amor, eu juro.” Ifemelu achou que ele parecia acreditar que aquilo, de alguma maneira, era responsabilidade da mulher, não dele. Ela deu meia-volta, enfiou o boné de Curt na cabeça, atirou algumas coisas numa sacola e foi embora (ADICHIE, 2014, p. 229).

Chateada com a briga com Curt e o corte novo, Ifemelu decide faltar ao trabalho, fingindo que está doente. Quando retorna, precisa ouvir comentários desagradáveis, tecidos pela única mulher negra da companhia além dela: "Por que cortou o cabelo, meu bem? É lésbica?", ao que ela responde: "Não, srta. Margaret, pelo menos por enquanto" (ADICHIE, 2014, p. 230). É interessante notar que, mesmo tendo continuado na empresa por muitos anos e só ter pedido demissão porque o *blog* se apresentou como uma possibilidade de renda mais vantajosa, a srta. Margaret pergunta: "Está indo embora? [...] Que droga, meu bem. Eles precisam tratar o povo melhor aqui. Acha que o seu cabelo foi parte do problema?"(ADICHIE, 2014, p. 230).

Quando Ifemelu é capaz de se desvencilhar dos sentimentos de inadequação que nutria para com o seu cabelo natural, inaugura uma nova fase, de reconstrução da autoestima, a nível individual, e das implicações políticas de sua opção, a nível coletivo. Nesse ensejo, Gomes assevera:

No nível coletivo, as ações dos negros e negras expressam a construção de um comportamento social e demonstram um processo de criação e recriação do uso do corpo e do cabelo pelo negro ao longo dos anos. No nível individual, esse processo pode incluir sentimentos conflituosos e ambíguos de aceitação, rejeição, negação e resignificação do corpo negro e do cabelo crespo. É claro que esse processo nem sempre se dá de maneira consciente. Ele faz parte do jogo simbólico no qual se inserem as relações entre negros e brancos (GOMES, 2020, p. 195).

É preciso estar claro, neste contexto, que falar do cabelo não é fútil ou superficial. A relação entre sujeita, identidade e autoestima transita entre privado e público, estético e político, campos de poder e alteridade. Ademais, é pertinente declarar que o cabelo de Ifemelu representa identidade, personalidade e emancipação, porque a protagonista pode finalmente exercer uma voz em que **escolhe** a aparência que lhe agrada. A emancipação está na escolha,

que surge de um lugar de reflexão e articulação. Ifemelu é capaz de sentir-se bela, humana e decidida com o cabelo que tem, percepção que, sem dúvida, a conecta com sua africanidade. Entretanto, o caminho traçado por Ifemelu não é um convite para que, como leitoras, procuremos nas estéticas de pessoas negras sinais de assujeitamento à colonialidade ou liberdade em relação às suas imposições. Isto porque, como afirma Gomes, "esse comportamento pode incorrer na cristalização das diferenças ou na imposição de uma leitura ideológica da negritude" (GOMES, 2020, p. 140). O processo de entendimento da própria beleza, no que toca à negritude, como nos lembra Gomes (2020), é individual, "[...] localizado dentro do conflito rejeição/aceitação vivido pelo negro na construção de sua identidade" (GOMES, 2020, p. 278). Se há alguma lição que Ifemelu nos ensina é que somos únicas(os). Não há um padrão correto para se pentear, ser ou viver.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

## Considerações finais

Um vento quente nos envolvia, enroscava-se um instante  
à nossa volta e partia para longe,  
carregando promessas preciosas.  
No céu, as primeiras estrelas acendiam-se timidamente.  
Olhavam fixamente o pequeno quintal da vovó, lá  
embaixo na Terra, um quadrado de exílio  
onde minha família compartilhava  
sonhos e esperanças que a vida parecia lhes impor.  
*Meu Pequeno País*, Gael Faye (2018)

Esta tese, orientada por um desejo de objeção contundente à racionalidade ocidental, buscou interpretar a poética de Chimamanda Ngozi Adichie de modo a destacar a resistência pós-colonial, afrodiaspórica e feminista imbricada nos mundos simbólicos criados pela autora, tendo como enfoque o romance *Americanah* (2014).

No decorrer deste trabalho, demonstramos a relevância da produção literária de Adichie, cuja ficção é repleta de personagens deslocadas, híbridas, reflexivas e humanas. Acreditamos que a forma como Adichie escolheu desenvolver suas personagens foi primordial para que *Americanah* se tornasse um romance que causa grande identificação por parte das leitoras, as quais podem se sentir representadas em sua literatura, um espaço profícuo para uma articulação mais ampla e democrática protagonizada pelas sujeitas ora subalternizadas dentro das relações de poder, tanto no campo simbólico quanto no material.

Quando a literatura pós-colonial está em pauta, estudiosas(os) como Robert Fraser (2000) e Gina Wisker (2007) afirmam que parte da revolução causada por essa nova narrativa é justamente o deslocamento de expectativa de leitura que ela provoca no público leitor. Há, na trajetória da protagonista de *Americanah*, o estranhamento da situação diaspórica e as dores e desconfortos gerados por esse trânsito. Posteriormente, acontece uma assimilação que é estremecida quando as expectativas criadas por Ifemelu em relação à nação hospedeira são frustradas. Então, em um percurso irregular e doloroso, ela encontra as ferramentas de que precisa para resistir e existir como uma nova sujeita; não é mais a mesma pessoa que deixou a terra natal, tampouco se encaixa no país estrangeiro. O hibridismo dessa identidade que se forma, pontuada por descobertas estéticas, políticas e culturais, tornam Ifemelu uma mulher humana e plausível.

As transformações vividas pela personagem, metaforizadas pela transição capilar, conferem a ela uma liberdade que se alastra para outros campos da vida. Quando Ifemelu

desprende os cabelos do parâmetro colonial, opera-se o resgate da subjetividade negra, o que contribui para a descoberta de uma nova personalidade, antes silenciada pelo discurso colonial. Essa personalidade não emerge por causa do cabelo, mas quando a escolha de usar os cabelos crespos está bem estabelecida para Ifemelu; ela não é mais a mulher que tem medo do que possam pensar sobre sua aparência, decisões ou trajetórias; pelo contrário, entende a raiz racista e xenófoba desses posicionamentos. Percebe-se, pois, que o seu autoconhecimento se torna o aspecto mais decisivo a nortear suas escolhas futuras. Assim, a transição capilar e a revelação de uma mulher mais madura e determinada culminam juntas, apesar das inconsistências inerentes a todo e qualquer ser humano continuarem a se manifestar na história.

*Americanah* começa com a informação de que Ifemelu irá retornar à Nigéria, e de início já incita a curiosidade em quem lê: afinal, como ela se torna a mulher que é naquele momento? O que a motiva a mudar de ideia e, de certa forma, renunciar ao sonho da “boa vida” nos Estados Unidos? Quais ferramentas serão utilizadas para que ela supere o medo, a solidão e as frustrações que enfrenta quando inserida em uma cultura que não é a sua de origem? Em todo esse percurso a expectativa de leitura foge a uma narrativa generalista e superficial, que há séculos cerceia pessoas negras e diaspóricas do sexo feminino, principalmente. A maneira como os conflitos encarados por Ifemelu são apresentados, nas esferas pública e privada, colabora para que outras concepções representativas tomem forma.

O percurso de Ifemelu, assim como da narrativa em si, não é linear. Através das digressões e da divisão do livro em partes – sete, para sermos mais exatas – que vão e voltam no tempo, se segmentando entre Obinze, o amor da vida de Ifemelu, que também emigra e volta para a Nigéria, e a personagem principal, há uma clara necessidade de salientar o quão tortuoso, vacilante e multifacetado é o desenrolar dos fatos, das memórias, dos afetos. Enredada em situações tão complexas, Ifemelu descobre o poder de ressignificar a própria história, que exerce através do **olhar** e da **escrita**. Observando e escrevendo sobre os ambientes que frequenta e as pessoas que conhece, ela provoca uma contundente desconstrução de perspectivas através da criação de um espaço inédito no mundo virtual. Essa desconstrução mostra-se com clareza quando Ifemelu articula ideias no *blog* lido por milhares de pessoas. Para além do espaço virtual, é relevante assinalar, ela também provoca a desconstrução de perspectivas quando escolhe manter o sotaque nigeriano depois de falar como uma estadunidense por anos, e, finalmente, ao aderir o cabelo crespo. Esta transição,

acompanhada de perto pelo público leitor do *blog* e do romance, tem uma simbologia frutífera também fora da ficção. A transição capilar remete-se ao empoderamento ambicionado pelas populações negras em séculos de luta, estendendo-se ao respeito ao corpo negro e ao direito à voz de uma coletividade de mulheres em lugares e momentos históricos distintos; ademais, a transição capilar é um elemento narrativo que metaforiza a fluidez e a flexibilidade de Ifemelu como sujeita em processo de construção e emancipação.

Conforme discorreremos *ad nauseam* no decorrer de toda a tese, *Americanah* é um romance que nos brinda com personagens plurais e complexas, cujas construções ficcionais contribuem para que noções simplistas e generalistas acerca das mulheres negras e imigrantes sejam desmistificadas. Esta é outra característica que remete à literatura pós-colonial, e como comenta Gina Wisker (2007), envolve um potencial de transformação sociocultural, pois

[...] apreciar a literatura pós-colonial exige uma certa medida de trabalho contextual, cultural e crítica por parte do leitor. Como um campo ou assunto dos estudos literários, a literatura pós-colonial provoca os leitores a descobrir sobre contextos históricos e culturais, para que consigam ler os textos pós-coloniais com alguma noção do motivo de terem sido produzidos, como, onde e para que fins, o que eles podem estar discutindo, por que eles estão explorando e argumentando alguns assuntos de certas maneiras, e até a forma que os textos tomam (WISKER, 2007, p. xii, tradução nossa<sup>99</sup>).

Os livros de Adichie, assim como as interações da escritora através de palestras e entrevistas, expõem a grande preocupação dela com vários temas comumente discutidos na literatura pós-colonial, e destacamos, entre eles, os preconceitos de raça e gênero enfrentados no passado e no presente, além de uma crítica contundente aos frutos do colonialismo no continente africano. Suas elucubrações, aprofundadas pela observação de culturas distintas e a situação de mulheres nesses contextos se traduzem em uma postura, dentro e fora do fazer literário, que busca dar ênfase a sujeitas, histórias e pontos de vista inovadores e mais democráticos, que procurem desafiar a lógica do colonialismo, empreitada que se inicia com autores como Chinua Achebe.

É válido salientar, contudo, que as estratégias usadas por Achebe não são as mesmas dos escritores e escritoras posteriores a ele, dados os contornos temporais e políticos a que o escritor pertence. Por outro lado, o desejo e a necessidade de resistir à colonialidade ainda se

<sup>99</sup> Do original: "[...] appreciating postcolonial literature does require a certain amount of contextual, cultural and critical work on the part of the reader. As a field or subject area of literary study, postcolonial literature involves readers in finding out about historical and cultural contexts in order to be able to read postcolonial texts with some insight about why they were produced, how, where and to what ends, what they might be arguing, why they are exploring or arguing about those issues in those ways, and even the forms which the texts themselves take."

mostram necessários, manifestando-se em novas configurações discursivas as quais notamos na poética adichieana.

As conexões entre Adichie como figura pública e os contornos de sua produção literária são duas instâncias discutidas pelo pesquisador brasileiro Cláudio Roberto Vieira Braga no livro *A literatura movente de Chimamanda Adichie: pós-colonialidade, descolonização cultural e diáspora* (2019). Nele, Braga (2019) delinea o projeto de descolonização cultural que vislumbra em *Americanah*, fundado na percepção de que a poética adichieana caracteriza-se por uma literariedade pós-colonial diaspórica em que se distingue "o lado artístico, criativo e técnico" (BRAGA, 2019, p. 140). Tal eixo é primordial para nosso juízo de valor acerca da qualidade e relevância da literatura da autora, assim como justificativa para o alcance de suas produções.

Filhos e filhas de uma identidade híbrida, fruto de experiências educacionais desenroladas em grandes metrópoles ocidentais e em suas terras natais, as(os) intelectuais advindas(os) do Sul global, tal qual Adichie, trouxeram no bojo de sua arte uma perspectiva relacional do mundo, que imbrica em seus processos criativos questões contundentes, e que vão além da própria literatura. O que a pesquisadora brasileira Gláucia Renate Gonçalves reitera como "obras de escritores que enxergam sua experiência a partir de uma mirada estrábica, olhando simultaneamente para o presente e o passado, para fora e para dentro, para si e para o outro" (GONÇALVES, 2019, p. 9), no prefácio do livro de Braga (2019) ora mencionado, parece adequado para pensarmos a poética adichieana e seu projeto de descolonização cultural.

Reiteramos, portanto, o papel dos trânsitos entre as dimensões intraliterária e extraliterária como parte inalienável do projeto de descolonização cultural a que a poética adichieana se propõe. Ao nosso ver, esta peculiaridade contribui para a insurgência de reflexões, no discurso promovido pela autora, que alimentam as possibilidades de enunciação, resistência e articulação identitária tão valiosas para as(os) novas(os) sujeitas(os) contemporâneos.

Para que pudéssemos arquitetar um percurso em que a relevância do deslocamento epistemológico, no campo das teorias e narrativo, na ficção, se mostrassem com transparência, debruçamo-nos nos estudos de nomes como Alice Walker (2021), bell hooks (1992, 2017, 2019, 2021), Breny Mendoza (2017, 2021), Eliana Lourenço de Lima Reis (2011), Edward Said (1979), Françoise Vergès (2020), Frantz Fanon (2018, 2020), Grada



Kilomba (2019), Helen Tiffin (1987), Kimberlé Crenshaw (1989, 2002), Lélia Gonzalez (2020), Rita Segato (2017, 2021), Stuart Hall (2013), e V. Y. Mudimbe (2019). Estas foram algumas de nossas principais referências, as quais auxiliaram-nos no processo de (des)organização teórica e discursiva no qual tivemos que adentrar.

No caso da poética de Adichie, a aproximação com a pós-colonialidade é perceptível quando a autora, por exemplo, inclui em suas narrativas “uma voz crítica interna necessária, desafiando ambos o desequilíbrio das relações de poder existentes entre norte e sul, leste e oeste e as práticas representacionais que enquadram os menos poderosos no código discursivo daqueles com mais poder” (SCHUTTE, 2007, p. 165). É pertinente ressaltar que essas vivências, de caráter mais coletivo, a exemplo dos conflitos étnicos, linguísticos e culturais dentro e fora da terra natal das personagens, são retratadas na maioria dos livros ficcionais da escritora conhecidos do público até então; como já salientado anteriormente, há evidentes pontos de contato entre a pós-colonialidade e a diasporicidade, e alguns desses elementos podem ser pensados dentro das duas teorias.

Conforme apontamos na tese, a diasporicidade pode ser entendida como características da pós-colonialidade nos moldes em que nós a analisamos. Articulando as relações entre diáspora e globalização e nos valendo da compreensão de que as diásporas vão além do abandono forçado da terra natal, percebemos características comuns a autorias de contornos diaspóricos. Esta mudança paradigmática é mencionada por Gina Wisker (2007), que declara:

Para escritoras(es), encontrar e expressar um senso de identidade, localidade e voz pode mudar o diálogo com a diáspora de uma perda e liminaridade para uma nova configuração de hibridismo e cosmopolitismo que afeta a todas(os). De todo modo, não foi e ainda não é uma jornada fácil. Para cada indivíduo, há um diálogo com um passado variado, uma história, uma família e um conjunto de terras natais que podem produzir um senso de deslocamento e confusão ao invés do hibridismo celebratório e a contribuição para uma mudança cultural dinâmica (WISKER, 2007, p. 27, tradução nossa<sup>100</sup>).

Mais à frente, Wisker (2007) atesta que as(os) escritoras(es) diaspóricas(os) buscam representar e reconhecer suas diferenças. Por outro lado, procuram “[...] construir pontes entre essas diferenças, reconhecendo similaridades e a integração entre elas como autoras(es)”

---

<sup>100</sup> Do original: “For writers, finding and expressing a sense of identity, location and voice can change the dialogue with diaspora from one of loss and liminality to a new configuration of hybridity and cosmopolitanism that affects everyone. However, it is or has been by no means an easy journey. For each individual, there is the dialogue with a varied past, history, family and set of homelands that could produce a sense of dislocation and confusion rather than of celebratory hybridity and contribution to dynamic cultural change.”

(WISKER, 2007, p. 97, tradução nossa<sup>101</sup>). As temáticas e formas de produção de escritoras(as) diaspóricas(os) são igualmente discutidas pela pesquisadora brasileira Helena Arruda (2021). Associando diáspora e gênero, Arruda aponta que, no percurso das mulheres escritoras,

Logo, é possível falar de um processo contínuo de estar no mundo, em que não há uma identidade individual, mas múltiplas identidades, conforme a experiência do indivíduo. É esse sujeito – gendrado, feminino, fragmentado, híbrido, perturbado e corajoso ao mesmo tempo, com uma cidadania transitória, em constante deslocamento em busca de algo – que transbordará em parte das narrativas contemporâneas de autoria feminina nas primeiras décadas do século XXI (ARRUDA, 2022, p. 48).

No que toca aos feminismos, as vertentes negra e decolonial foram as escolhidas para assentar nosso terreno porque, mais do que quaisquer outros, estes contemplam a fragmentação, multidimensionalidade identitária e os projetos transnacionais com os quais nos identificamos. Nessas propostas, notamos o enfoque em questões caras à poética adichiana, tais quais o lugar de enunciação ocupado pelas mulheres do Sul global; o poder da literatura para a resistência à colonialidade e ao patriarcado; o entendimento de que raça e gênero são eixos que, juntos, sustentam o sistema de opressão moderno-colonial até o presente; a exaltação da resistência de mulheres do contexto Sul global como produtoras de conhecimento e o enfoque nas multidimensionalidades identitárias inerentes à condição humana.

Para além de ofertar vastas ferramentas para indagações acerca das sujeitas femininas na contemporaneidade, estas teorias viabilizaram uma outra percepção medular neste trabalho: a de que, mesmo que dividindo pontos comuns com as escritas pós-coloniais masculinas, as mulheres que escrevem na pós-colonialidade trazem formas e conteúdos inauditos para a literatura. Mais do que isso, elas forjam uma tradição de escrita de mulheres deslocadas dos preceitos ocidentais que, acessados por sujeitas femininas de todo mundo, compõem uma rede de resistência e emancipação capaz de provocar transformações contundentes no campo discursivo.

De todo modo, é imperativo proclamar que as narrativas gestadas por mulheres negras e latinas, portanto, racializadas, surgiram como pontos luminosos em nossas leituras e estudos; observadas com destreza, essas narrativas nos apontaram uma rede de produções femininas, por vezes feministas, que modificaram completamente nossas noções sobre as

---

<sup>101</sup> Do original: “[...] bridging these differences, recognizing similarities and the coalescence of these in themselves as writers.”

relações de poder, as dinâmicas sociais e as consequências do pacto narcisístico da branquitude (BENTO, 2022) como definidor sociocultural. Provenientes de diferentes geografias, gerações e culturas, engajadas na luta pela emancipação e por mudanças dentro e a partir da escrita, tais mulheres exerceram influências irrefutáveis em nossa trajetória, figurando como agenciadoras de transformações categóricas em nossas percepções como estudantes, leitoras e pesquisadoras brasileiras, no que abarca tanto as obras de Adichie quanto nossos posicionamentos acadêmicos, profissionais e pessoais.

Dentre as expoentes dessa tradição de transformação pela palavra que nutriram nossa pesquisa, destacamos nomes como Maria Firmina dos Reis, Flora Nwapa, Buchi Emecheta, Toni Morrison, Alice Walker, Lélia Gonzalez, Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo, Ana Maria Gonçalves, Paulina Chiziane e Bernardine Evaristo. Foram as leituras e reflexões concebidas a partir dessas autoras que nos proporcionaram olhar de modo diferente para a obra de Adichie e entender o alcance da resistência que a escritora simboliza, assim como a influência de sua poética para escritoras e leitoras. Tal qual Adichie, as mulheres supracitadas têm profunda consciência política, além de produções que causam incômodos ao *status quo*; devido às tensões que suas narrativas instigam, outras mulheres negras podem encontrar bases para começar ou continuar a construir mundos ficcionais constituídos por olhares múltiplos e existências plurais. É esse ponto, articulado entre o mundo simbólico e o material, que nos leva a enaltecer a irrefutável contribuição dessas mulheres para um melhoramento social de largas escalas.

Produções desta natureza são capazes de alargar e renegociar as fronteiras do que é considerado cultura, posicionamento também privilegiado por outros teóricos envolvidos em concepções deslocadas da lógica ocidentocêntrica. Podemos citar, nesse ensejo, as colocações de Paul Gilroy em *O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência* (2012). Apesar de tratar especificamente da diáspora e da pós-colonialidade, a compreensão de Gilroy dialoga com a nossa no tocante à produção negra e feminina/feminista, pois ele salienta que oposições às teorias alimentadas pela colonialidade originam uma necessária descentralização epistemológica, abrindo espaços para uma consciência histórica mais alinhada ao pensamento pós-colonial.

O exercício de construção de imaginários e a visibilização de identidades distantes do cânone ocidental, aflorados nas representações das personagens negras, femininas/feministas,

deslocadas e híbridas que elencam os livros que pudemos apreciar<sup>102</sup> resultam em dois fenômenos: além das marcas deixadas pelas obras em si, há reorganizações nas margens da memória, da literatura e da história através de suas poéticas e vivências, o que as torna ferramentas fundamentais de resistência.

No cenário brasileiro, Maria Firmina dos Reis e Conceição Evaristo são duas autoras – entre tantas – cujos livros exemplificam a relevância do protagonismo de vozes negras e femininas no campo simbólico. No prólogo de *Úrsula*, originalmente publicado em 1859, a escritora maranhense Maria Firmina dos Reis, primeira mulher e, reiterando, mulher negra a publicar um romance no Brasil, dá a seguinte declaração:

Sei que pouco vale este romance, porque escrito por uma mulher, e mulher brasileira, de educação acanhada e sem o trato e a conversação dos homens ilustrados, que aconselham, que discutem e que corrigem; [...] Deixei pois que a minha Úrsula, tímida e acanhada, sem dotes da natureza, nem enfeites nem louçanias de arte, caminhe entre vós. Não a desprezeis, antes amparai-a nos seus incertos e titubeantes passos para assim dar alento à autora de seus dias, que talvez com essa proteção cultive mais o seu engenho, e venha a produzir coisa melhor, ou, quando menos, sirva esse bom acolhimento de incentivo para outras, que com imaginação mais brilhante, com educação mais acurada, com instrução mais vasta e liberal, tenham mais timidez do que nós (REIS, 2018, p. 13).

Valendo-se, provavelmente, de ironia ao criticar o próprio ímpeto criativo, Reis (2018) discursa acerca do acolhimento que sua atitude de escrever e publicar pode significar para mulheres que vierem depois dela; esta dinâmica de continuidade e suporte, derivada de uma sintaxe de resistência, é, por sua vez, percebida no cerne das expressões artísticas de Conceição Evaristo. Leitura imprescindível para nossa compreensão de uma tradição literária negra, feminina e de contornos feministas, a obra da autora busca dar vazão ao jogo de desocultação e reescrita das histórias das mulheres negras, como avistamos ainda no início do livro de contos *Insubmissas Lágrimas de Mulheres* (2020):

Portanto, essas histórias não são totalmente minhas, mas quase que me pertencem, na medida em que, às vezes, se (con)fundem com as minhas. Invento? Sim, invento, sem o menor pudor. Então as histórias não são inventadas? Mesmo as reais, quando são contadas. Desafio alguém a relatar

---

<sup>102</sup> Durante o doutoramento, além das leituras teóricas e das releituras das produções de Adichie, houve um estudo intenso de obras literárias e teóricas produzidas por mulheres negras. Mesmo que elas não figurassem no plano inicial ou não fossem ativamente citadas na tese, que se concentra especificamente no romance *Americanah*, esse percurso foi primordial para que pudéssemos desenhar uma argumentação que enxergasse uma tradição negra e feminista dentro do campo simbólico, seja na literatura, seja nos textos teóricos. A necessidade da busca por leituras negras e feministas resultou em ações paralelas à tese, como publicações dentro dessas perspectivas, a criação de um clube de leitura *online* (em atividade desde fevereiro de 2020) para a visibilização da escrita de mulheres negras e a inclusão dessas literaturas nos planos de ensino elaborados e executados como professora Assistente 1 no Centro Universitário do Distrito Federal (UDF) nos anos de 2021 e 2022.

fielmente algo que aconteceu. Entre o acontecimento e a narração do fato, alguma coisa se perde e por isso se acrescenta. O real vivido fica comprometido. E, quando se escreve, o comprometimento (ou não comprometimento) entre o vivido e o escrito aprofunda mais o fosso. Entretanto, afirmo que, ao registrar estas histórias, continuo no premeditado ato de traçar uma escrevivência (EVARISTO, 2020, p. 7).

Evaristo (2020) ocupa um espaço que sequer existiria se os limites do campo simbólico não tivessem sido distendidos, o que é fruto de uma movimentação árdua que se delineou na esfera individual e coletiva. A nossa insistência em afirmar que ainda há muito a ser feito justifica-se na constatação de que Maria Firmina dos Reis nasceu em 1822 e Conceição Evaristo em 1946, e que entre elas houve poucas mulheres negras que se destacaram, dentro da tradição literária canônica, como expoentes da literatura brasileira. Mesmo que na atualidade se leia e discuta mais sobre a literatura negra, feminina e feminista escrita no Brasil, isto não significa que esse nicho seja amplamente divulgado, ou ainda entendido como uma tradição bem conhecida e respeitada pelo povo brasileiro.

Formando uma rede repleta de representações ímpares, em especial se comparadas ao cânone masculino e branco, as produções das autoras ora citadas nos levaram a observar uma coerência intranarrativa – nas construções representativas, nos enredos – e outra, extranarrativa – denunciando opressões em vários lugares do mundo, tocando mulheres fora de seu país ou cultura. Esta conclusão foi, justamente, o que avistávamos timidamente quando esta tese ainda era um projeto: a existência de uma articulação negra, feminina e feminista de raízes profundas no campo literário, mesmo quando ameaçada pelas intrincadas barreiras impostas pela organização social como ela se estabelece. Ao fim e ao cabo, ela se mostrou cristalina para nós.

Não poderíamos, a essa altura, tentar definir o que é uma escrita negra e feminina/feminista, proposta que destoaria terminantemente de nossas preferências por discursos deslocados da premissa homogeneizante da razão colonial, a qual necessita, a qualquer custo, de definições e sistematizações. Entretanto, foi-nos possível criar o conceito de “narrativas limiades”, para comportar os escritos de mulheres racializadas que, através de sua poética, constroem na literatura uma arena para questionamentos de ordem política, social e cultural; neste percurso, elas deixam uma marca vital, possibilitada pela palavra escrita, dentro de um sistema-mundo que lhes nega humanidade. É imprescindível realçar que esta atitude cria uma rede de conhecimentos, narrativas e memórias primordiais para a

emancipação de escritoras e leitores, visto que o campo simbólico ainda está interdito para muitas mulheres.

Em nosso mergulho nas escritas teóricas e literárias negras, femininas, feministas, afrodiaspóricas, pós-coloniais e decoloniais nos deparamos com muitos registros relacionados à mobilidade humana. Nesta experiência, aprendemos que o trânsito, a itinerância, a mobilidade e as tensões, rupturas e reorganizações identitárias exigidas nos processos de apropriar-se de novas realidades são comuns a literaturas de países e tempos distintos. Outrossim, no decorrer da feitura desta tese, também entendemos que para pensar amplamente sobre como o deslocamento afeta as relações dos sujeitos consigo mesmos e com os outros, assim como a natureza dessas expressões no atrito entre palavra e papel, linguagem e texto, tivemos de nos empenhar em ler mais obras que versassem sobre esta questão.

Muitas delas estão fora do eixo da literatura nigeriana ou articuladas em outros espaços; concatenadas com situações políticas dissonantes, permeadas por protagonistas do sexo feminino ou masculino, todas, sem exceção, traziam em seu bojo um sentimento profundo de saudade, palavra sem tradução em outros idiomas, exclusiva da língua portuguesa.

Se, por um lado, o sentimento de saudade é intenso, por vezes visceral; por outro, nunca é claro a que exatamente ele se associa. Os sujeitos em trânsito podem sentir falta da pátria mãe idealizada, da língua, da cultura. Por vezes se sentem arrancados do seio das pessoas amadas, ou fogem das guerras e das injustiças, mesmo que um pedaço enorme de seu coração pense com carinho nos contornos das montanhas de seu lugar de origem. Mais complexo ainda, há a possibilidade de sentir falta de si mesmo(a). Da pessoa que foi, do que sonhava, das crenças que tinha. E, mais dolorosa ainda, persiste a sensação de que não há caminho para voltar a esta(e) sujeita(o) que se apagou nos desvãos dos tempos, territórios e ressignificações de si e do mundo que a(o) cerca quando o não-lugar se torna o seu endereço, provisório ou definitivo.

De uma maneira ou de outra, essas narrativas são construídas com urgência. Quando se fala do deslocamento, abre-se uma lacuna em que a(o) sujeita(o) deslocada(o) se encaixa, com ou sem conforto. No ecoar das vozes, as narrativas cujo âmago é o deslocamento oferecem e recebem acolhimento nas palavras que dividirão com a(o) leitora(or) que poderá se identificar com a história por ter vivido os sofrimentos do trânsito ou por acreditar com veemência nas angústias que lê no papel. A literatura que versa sobre a diáspora, portanto, se

configura como espaço indispensável para o **ser**. Principalmente se o lugar em que é possível existir plenamente esteja apenas no papel. Trata-se de uma raiz que não poderá ser arrancada, ainda que a voz narrativa ou autoral não se sinta **pertencente**.

Dentre os livros que nos guiaram para esta conclusão, de que a literatura é sinônimo de um lugar seguro e necessário para a resistência e a expressão de ideias, dores e reflexões que precisamos experimentar para exercer nossa empatia no mundo real, destacamos alguns em especial<sup>103</sup>.

Buscando maneiras de articulação que ultrapassassem o espaço elitizado reservado aos estudos acadêmicos, comprometemo-nos a explorar outros campos de atuação que pudessem ser transformados pela leitura de Adichie e outras sujeitas-escritoras. Nesse decurso, chegamos à conclusão de que, anterior ao enfrentamento do apagamento das mulheres negras como donas dos próprios discursos, é preciso ponderar acerca das implicações dos preconceitos de raça e gênero dentro de nossa sociedade, as dificuldades de ordem material que as mulheres racializadas enfrentam e, de modo mais abrangente, o baixo nível de letramento da população brasileira, além de seu pouco acesso à educação e à cultura.

Partindo de nosso lugar de educadoras, propomos reflexões no tocante aos caminhos possíveis para a ampliação do acesso a literaturas diversas também fora da academia, sendo as obras nigeriana e negro-brasileira os dois recortes mais caros dentro de nossa empreitada. Embora o nosso objetivo inicial não seja versar sobre educação e letramentos, não há modos de ignorarmos as conexões entre educação, literatura e acesso a direitos. Portanto, algumas considerações sobre tais aspectos merecem ser brevemente mencionadas.

---

103

AHMADI-MILLER, Enjeela. **The Broken Circle: A Memoir of Escaping Afghanistan**. Seattle: Little A, 2019.  
 BENEDETTI, Mario. **Primavera num Espelho Partido**. Trad. Eliana Aguiar. 1ª ed. Rio de Janeiro: Alfabeta, 2018.  
 BULAWAYO, NoViolet. **Precisamos de Novos Nomes**. Trad. Adriana Lisboa. 1ª. ed. São Paulo: Biblioteca Azul, 2014.  
 CISNEROS, Sandra. **A Casa na Rua Mango**. Trad. Natalia Borges Polesso. Porto Alegre: Dublinense, 2020.  
 FAYE, Gael. **Meu Pequeno País**. Trad. Maria de Fátima Oliva de Coutto. Rio de Janeiro: Rádio Londres, 2018.  
 GYASI, Yaa. **O Caminho de Casa**. Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2017.  
 GONÇALVES, Ana Maria. **Um Defeito de Cor**. 14ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.  
 LAHIRI, Jhumpa. **Intérprete dos Males**. Trad. José Rubens Siqueira. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2019.  
 OBIOMA, Chigozie. **Uma Orquestra de Minorias**. Trad. Claudio Carina. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.  
 SALIH, Tayeb. **Tempo de Migrar para o Norte**. Trad. Safa Abou-Chahla Jubran. 2ª. ed. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.  
 SATRAPI, Marjane. **Persépolis**. Trad. Paulo Werneck. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.  
 TAN, Amy. **The Joy Luck Club**. New York: Ivy Books, 1989.  
 VIEIRA JUNIOR, Itamar. “Meu mar (fê)”. In: \_\_\_\_\_. **Doramar ou A Odisseia: Histórias**. São Paulo: Todavia, 2021.

Em reportagem veiculada em agosto de 2019 pela Agência Brasil, que reuniu dados da pesquisa Retratos do Brasil sobre os anos de 2015 a 2019, constatou-se que o

brasileiro lê, em média, cinco livros por ano, sendo aproximadamente 2,4 livros lidos apenas em parte e 2,5, inteiros. A Bíblia é apontada como o tipo de livro mais lido pelos entrevistados e também como o mais marcante (TOKARNIA, 2020).

Apesar de ainda não sabermos se a frequência de leitura do povo brasileiro sofreu mudanças significativas devido ao isolamento necessário durante a pandemia do vírus SARS-CoV-2, é seguro afirmar que a nossa média de leitura é muito baixa. Os problemas com a leitura se mostram igualmente evidentes na pesquisa ora mencionada quando aponta-se que, das pessoas entrevistadas, “19% disseram ler muito devagar; 13%, não ter concentração suficiente para ler; e, 9% não compreender a maior parte do que leem” (TOKARNIA, 2020).

Os percalços de ordem econômica, a falta de políticas públicas e a grande evasão escolar<sup>104</sup> que enfrentamos em nosso país figuram, sem dúvida, como empecilhos significativos no que concerne ao letramento literário do povo brasileiro. Essas nuances mostram-nos que é impossível esquecer de onde viemos e como a chaga colonial, ainda aberta, continua a alimentar o fosso da desigualdade e da sujeição das populações que vivem com precariedade e à margem do privilégio. Traçamos, neste momento, um paralelo direto entre a miséria a que grande parte da população brasileira é exposta e o distanciamento de atividades que possam gerar prazer, reflexões e transcendência, como a literatura. Delineamos que a problemática da falta de acesso à educação e leitura, que representa mais um desafio para as camadas mais pobres, impede, naturalmente, a expansão da leitura literária, tão relevante para a ampliação dos horizontes e emancipação para todo um estrato social marginalizado.

O quadro se agrava quando o conhecimento de literaturas fora dos padrões canônicos é pautado, uma vez que, dentro das escolas, há pouco ou nenhum espaço para além da tradição canônica ocidental secularmente estabelecida. Como já mencionado, os cidadãos e cidadãs brasileiros leem pouco, muitas vezes mediados pela escola, contexto pouco privilegiador de pluralidades narrativas, estéticas e temáticas, atendo-se à manutenção das produções de determinados sujeitos: os homens brancos. Vale ressaltar que esses problemas já

---

<sup>104</sup> Para mais informações sobre o tema, checar: LIMA, Ivamberg dos Santos; BARBOSA, César. Classificação do risco à evasão escolar por meio de protocolo eletrônico: um estudo realizado nas escolas públicas estaduais de ensino médio da cidade de Feira de Santana na Bahia. **Pesquisa E Debate Em Educação**, UFJF, v. 7, n.1 jan. / jul. 2017, p. 203 – 218.

Disponível em: <<<https://periodicos.ufjf.br/index.php/RPDE/article/view/31705>>> Acesso em: 20 ago. 2021.



são reconhecidos por documentos como a Base Nacional Curricular Comum (BNCC), que busca soluções para a questão, norteando a prática docente para a observação de habilidades na leitura como a proposta a seguir. O egresso do Ensino Básico precisa estar apto a

Mostrar-se ou tornar-se receptivo a textos que rompam com seu universo de expectativa, que representem um desafio em relação às suas possibilidades atuais e suas experiências anteriores de leitura, apoiando-se nas marcas linguísticas, em seu conhecimento sobre os gêneros e a temática e nas orientações dadas pelo professor (BNCC, 2018, p. 74).

Romper com o universo de expectativas conhecido, o que simboliza nesta tese acessar leituras negras e femininas/feministas, é uma oportunidade de celebrar as relações entre educação, leitura e acesso a direitos básicos. Na BNCC, a preocupação com a ampliação de experiências literárias é realçada por um motivo bastante claro: a educação literária precisa ser repensada ainda no Ensino Básico, por ser uma postura capaz de ensejar transformações sociais as quais necessitamos com urgência em nosso país. O documento aponta que

Os direitos humanos também perpassam todos os campos de diferentes formas: seja no debate de ideias e organização de formas de defesa dos direitos humanos (campo jornalístico-midiático e campo de atuação na vida pública), seja no exercício desses direitos – direito à literatura e à arte, direito à informação e aos conhecimentos disponíveis (BNCC, 2018, p. 86).

Pessoas impedidas de exercer o direito à literatura, como afiança Antonio Candido (2011), também são incapazes de pensar sobre como suas vidas poderiam ser melhores se lhes fosse legada dignidade. Enquanto não intencionamos justificar as desigualdades sociais do Brasil apenas a partir deste problema específico – a falta de acesso à literatura como direito insuprimível, como ignorar o papel da educação e da leitura literária para a melhoria social?

Ao passo que o debate sobre o direito à literatura parece complexo, com soluções distantes de nosso tempo, é preciso considerar que, como professoras, estudantes, leitoras e pesquisadoras, há ações a serem tomadas em prol da resolução desses conflitos. Podemos começar, a título de exemplo, levantando discussões sobre a(o) leitora(or) literária(o), intuindo compreender melhor as dinâmicas que permeiam as relações entre a obra literária e a recepção de seu público. As pesquisadoras Celia Abicalil Belmiro e Francisca Izabel Pereira Maciel (2014), alinhadas a essas demandas, ponderam:

Retomando, então, a questão original, “onde estão os leitores?”, tem-se, portanto, uma amplitude de respostas e de novas interrogações que devem relativizar nossa perspectiva, uma vez que são leitores tantos e variados e estão nos mais diversos lugares e com diferentes interesses, constituindo uma **audiência dinâmica que recria constantemente novos olhares** (BELMIRO; MACIEL, 2014, p. 70, grifo nosso).

Levar em consideração a pluralidade das(os) leitoras(es) e seus desejos parece ser um percurso particularmente exitoso, por compreender que, como sujeitas(os), não queremos ler as mesmas coisas, muito menos por motivos similares. Voltando à BNCC, assinalamos que a competência específica número nove da área de língua portuguesa para o Ensino Fundamental vai de encontro com essa necessidade, ao postular que estudantes desse segmento devem

Envolver-se em práticas de leitura literária que possibilitem o desenvolvimento do senso estético para fruição, valorizando a literatura e outras manifestações artístico-culturais como formas de acesso às dimensões lúdicas, de imaginário e encantamento, reconhecendo o potencial transformador e humanizador da experiência com a literatura (BNCC, 2018, p. 87).

Os fragmentos acima ilustram que temos aportes para procurar novas maneiras de ensinar literatura; concluímos, também, que aumentar o repertório dos(as) estudantes provocará resultados em dois sentidos: aumentamos a chance de encontrar livros com os quais as(os) leitoras(es) se identificam; segundo investimos em uma práxis pedagógica que potencializa diálogos sobre assuntos socialmente importantes, tais quais raça, gênero, identidade, dentre outros.

Em outras palavras, por mais que seja intrincado o processo para que mais pessoas leiam, é possível uma articulação que dê frutos, viabilizando contatos mais precoces e significativos com literaturas que conversem com as dores e delícias de cada um, uma proposta que, no contexto de países ora colonizados, simboliza uma busca profunda de si. Este desejo de ressignificar o acesso ao mundo simbólico, em nossa pesquisa, justifica-se como uma resposta às consequências do colonialismo, que, de acordo com María Lugones (2014), redundou em uma

[...] transformação civilizatória [que] justificava a colonização da memória e, conseqüentemente, das noções de si das pessoas, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica (LUGONES, 2014, p. 938).

Dentro de nosso entendimento, quanto mais pessoas tiverem acesso à literatura escrita por mulheres negras – Adichie em especial – mais haverá sujeitas(os) que se sentirão representadas(os), tocadas(os), e identificadas(os) com sua poética. Para que possamos ler Adichie e outras autoras negras, entretanto, suas obras devem figurar como possibilidades de prazer e transcendência para o público, vencendo-se, para tanto, os descompassos que essas autoras e obras enfrentam antes de ser publicadas, divulgadas e discutidas em esferas sociais distintas.

Após um percurso longo, cansativo e ao mesmo tempo prazeroso, sinalizamos nosso desejo de que esta pesquisa possa simbolizar, para aquelas(es) que se encontrarem com ela, **um quadrado de exílio compartilhando sonhos e esperanças**. A literatura é a arma de resistência das(os) subalternas(os): usemo-nos dela!

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

### Referências Bibliográficas:

- ABDALA JUNIOR, Benjamin. Pós-colonialidade e Comunitarismo Supranacional: Eurocentrismo e Novas Perspectivas Teóricas e Críticas. *In*: GARCÍA, Flávio; MATA, Inocência. (org.). **Pós-colonial e Pós-colonialismo: Propriedades e Apropriações de Sentido**. Rio de Janeiro: Dialogarts Publicações, 2016, p. 71-87.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Meio Sol Amarelo**. Tradução de Beth Vieira. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, 502 p.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Hibisco Roxo**. Tradução: Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, 324 p.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Americanah**. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, 513 p.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos Todos Feministas**. Tradução de Christina Baum. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, 63 p.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **No seu Pescoço**. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, 233 p.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Para Educar Crianças Feministas: Um Manifesto**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, 94 p.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O Perigo de uma História Única**. Tradução de Julia Romeu. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, 61 p.
- ALMEIDA, Djaimilia Pereira de. **Esse Cabelo**. 1a ed. São Paulo: Todavia, 2022, 101 p.
- ALTBACH, Philip G. Scholarly Publishing in the Third World. *In*: \_\_\_\_\_. **The Knowledge Context: Comparative Perspectives on the Distribution of Knowledge**. New York and London: Longman, 1987, p. 29-43.
- ALVES, Bianca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. **Feminismo no Brasil: Memórias de Quem Fez Acontecer**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022, 350 p.
- ANGELOU, MAYA. I Know Why the Caged Bird Sings. *In*: ANGELOU, Maya. **The Complete Collected Poems of Maya Angelou**. UK: Virago, 2013, 266 p.
- APPIAH, Kwame Anthony. Introduction. *In*: DANGAREMBGA, Tsitsi. **Nervous Conditions**. London: Faber & Faber Limited, 1988, p. 3-9.
- APPIAH, Kwame Anthony. The Invention of Africa. *In*: \_\_\_\_\_. **In my Father's House: African in the Philosophy of Culture**. New York: Oxford Press, 1992, p. 3-27.
- ARRUDA, Helena Maria de Souza Costa. **Identidades em Fuga: Personagens-Escritoras no Romance Brasileiro do Século XXI**. Bragança Paulista, SP: Margem da Palavra, 2021, 274 p.

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%: Um Manifesto**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019, 127 p.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. (ed.). **The Post-Colonial Studies Reader**. 2nd ed. Oxford: Routledge, 1995, 539 p.

BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org.). **Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 206 - 215.

BASTOS, Hermenegildo; ARAÚJO, Adriana F. B. (org.). **Teoria e Prática da Crítica Literária Dialética**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011, 182 p.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: As Consequências Humanas**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999, 141 p.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo: Fatos e Mitos**. Volume 1. Tradução de Sérgio Milliet. 3. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. 339 p.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo: A Experiência Vivida**. Volume 2. Tradução de Sérgio Milliet. 3. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016, 557 p.

BELMIRO, Celia Abicalil. [et al]. (org.). **Onde Está a Literatura? Seus Espaços, Seus Leitores, Seus Textos, Suas Leituras**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2014, 236 p.

BENTO, Cida. **O Pacto da Branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, 148 p.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Introdução: Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico. *In*: \_\_\_\_\_ (Orgs.). **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. 2a edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 09-26.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, 395 p.

BIRMAN, Joel. Genealogia da resistência. *In*: \_\_\_\_\_. **Arquivos do Mal-estar e da Resistência**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 317-338.

BIROLI, Flávia. O público e o privado. *In*: MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. **Feminismo e Política: Uma Introdução**. 1a ed. São Paulo: Boitempo, p. 31 - 46.

BLOOM, Harold. Uma Elegia para o Cânone. *In*: \_\_\_\_\_ **O Cânone Ocidental: Os Livros e a Escola do Tempo**. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001, p. 23-47.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, 419 p.

BRAGA, Cláudio Roberto Vieira; GONÇALVES, Gláucia Renate. Diáspora, espaço e

literatura: alguns caminhos teóricos. **Revista Trama**. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Paraná, v. 10, n.19, p. 37-47, 1o semestre de 2014. Disponível em: <<<https://e-revista.unioeste.br/index.php/trama/article/view/9763>>> Acesso em: 17 ago. 2018.

BRAGA, Cláudio Roberto. Vieira. **A Literatura Movente de Chimamanda Ngozi Adichie: Pós-colonialidade, Descolonização Cultural e Diáspora**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2019, 171 p.

BRAH, Avtar. Thinking through the concept of diaspora. *In*: ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. (ed.). **The Post-Colonial Studies Reader**. 2nd ed. Oxford: Routledge, 1995, p. 443-446.

BRAH, Avtar; PHOENIX, Ann. Não sou uma mulher? Revisitando a interseccionalidade. *In*: BRANDÃO, Izabel. [et al] (Org.). **Traduções da Cultura: Perspectivas Críticas Feministas (1970-2010)**. Florianópolis: EDUFAL; Editora da UFSC, 2017, p. 661-684.

BRANDÃO, Izabel. [et al] Apresentação. *In*: \_\_\_\_\_. (Org.). **Traduções da Cultura: Perspectivas Críticas Feministas (1970-2010)**. Florianópolis: EDUFAL; Editora da UFSC, 2017, p. 15 – 59.

BRANDÃO, Izabel de Fatima. Chimamanda Ngozi Adichie: Contornos Feministas e de Solidariedade em uma Autora Contemporânea. *In*: CARVALHO FILHO, Silvio de Almeida; NASCIMENTO, Washington Santos. (org.). **Intelectuais das Áfricas**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2018, p. 331-357.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, 2018, 595 p.

BRITO, Cristiane Carvalho de Paula; RIBEIRO, Ivan Marcos. **Ensino (d)e Literatura: (des)encontros na formação do professor de inglês**. *Trab. Ling. Aplic.*, Campinas, n (60.3): 811-825, set./dez. 2021.

CANDIDO, Antonio. O Direito à Literatura. *In*: \_\_\_\_\_. **Vários Escritos**. 5ª ed, corrigida pelo autor. Rio de Janeiro: Ouro Sobre o Azul, 2011, p. 171-193.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org.). **Pensamento Feminista: Conceitos Fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2029, p. 313-322.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso Sobre o Colonialismo**. Tradução de Claudio Willer. Ilustração de Marcelo D'Saete. Cronologia de Rogério de Campos. São Paulo: Veneta 2020, 132 p.

CHARIANDY, David. Postcolonial diasporas. *In*: **Postcolonial Text**, Canada, volume 1, number 2, 2006. Disponível em: <<<https://www.postcolonial.org/index.php/pct/article/view/440/839>>> Acesso em: 05 jan. 2023.

CHAVES, Leocádia Aparecida. **A Escrita Autobiográfica Trans como Estratégia de Resistência e Organização: Vaga-lumes na Escuridão de Nosso Tempo**. 2021. 154f. Tese (Doutorado em Literatura e Práticas Sociais) – Programa de Pós-graduação em Literatura, Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2021.

COHEN, Robin. **Global Diasporas: An Introduction**. Second Edition. London and New York: Routledge, 2008, 234 p.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro: Conhecimento, Consciência e a Política do Empoderamento**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. 1ª ed. São Paulo: Editora Boitempo, 2019, 493 p.

COMPAGNON, Antoine. **O Demônio da Teoria: Literatura e Senso Comum**. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão. Consuelo Fortes Santiago. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, 292 p.

CORONEL, Luciana. O Direito de Sonhar em Carolina Maria de Jesus. *In*: DALCASTAGNÈ, Regina; LICARIÃO, Bertoni; NAKAGOME, Patrícia. **Literatura e Resistência**. Porto Alegre, RS: Zouk, 2018, p. 111-125.

COELHO, Nathália. **Avenidas de dentro**. 1ª ed. São Paulo: Ed. Trevo, 2022.

COSTA, Cláudia de Lima. Feminismo e Tradução Cultural: Sobre a Colonialidade de Gênero e a Descolonização do Saber. *In*: STEVENS, Cristina. (org.). **Mulher e Literatura – 25 anos: Raízes e Rumos**. Ilha de Santa Catarina: Editora Mulheres, 2010, p. 237 – 256.

COUTO, Mia. **Mulheres de Cinzas: As Areias do Imperador: Uma Trilogia Moçambicana**. Livro 1. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, 342 p.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics. **University of Chicago Legal Forum**, 1989, p. 538-554. Disponível em: <<<https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>>> Acesso em: 29 jul. 2022.

CRENSHAW, Kimberlé W.. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, jan. 2002. Disponível em: <<<https://www.scielo.br/j/ref/a/mbTpP4SFXPnJZ397j8fSBQQ/?format=pdf&lang=pt>>> Acesso em: 29 jul. 2022.

CRUZ, Eliana Alves. **Água de Barrela**. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2018, 322 p.

DANGAREMBGA, Tsitsi. **Nervous Conditions**. London: Faber & Faber Limited, 1988, 298 p.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016, 244 p.



DE DENTRO DO AP. [Compositora e Intérprete]: Bia Ferreira. São Paulo: Studio Show Livre, 2018.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. Muros e pontes no horizonte da prática feminista: uma reflexão. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org.). **Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 260-283.

DIJK, Teun A. Van. Discurso e Dominação: Uma Introdução. Tradução, adaptação e organização de Judith Hoffnagel [et al]. **Discurso e Poder**. São Paulo: Contexto, 2015, p. 9-37.

DOMINGUES, Petrônio. Da diáspora e decolonialidade. *In*: MIRANDA, Fernanda Rodrigues; ASSUNÇÃO, Felisberto Moraes de. (Org.). **Pensamento Afrodiaspórico em Perspectiva: Abordagens no Campo da História e Literatura - Volume 1: História**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021, p. 9-17.

DUARTE, Eduardo de Assis. O Lugar do Negro na Literatura: Percorrendo o Cânone. *In*: BELMIRO, Celia Agicalil. [et al]. (org.). **Onde está a Literatura? Seus Espaços, seus Leitores, seus Textos, suas Leituras**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2014, p. 151-168.

EMECHETA, Buchi. **Cidadã de Segunda Classe**. Tradução de Heloisa Jahn. Porto Alegre: Editora Dublinense, 2018, 251 p.

ESONWANNE, Uzoma. Orality and Genres in African Postcolonial Writing. *In*: QUAYSON, Ato. **The Cambridge History of Postcolonial Literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 137-170.

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas Lágrimas de Mulheres**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Malê, 2020, 140 p.

FANON, Frantz. Racismo e Cultura. Dossiê: Questão Ambiental na Atualidade. **Revista Convergência Crítica**. n. 13, p. 78-90, 2018. Disponível em: <<<https://periodicos.uff.br/convergenciacritica/article/view/38512>>> Acesso em: 24 nov. 2021.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020, 312 p.

FANON, Frantz. **Escritos Políticos**. Tradução de Monica Stahel. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2021, 157 p.

FARAFINA. **Farafina Trust**. Disponível em: <<<http://farafinatrust.org>>> Acesso em: 06 jul. 2022.

FAYE, Gael. **Meu Pequeno País**. Trad. Maria de Fátima Oliva de Coutto. Rio de Janeiro: Rádio Londres, 2018, 190 p.

FEDERIC, Sílvia. **O Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva**. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017, 459 p.

FERREIRA, Alice Maria de Araújo. Traduzir À Petites Pierres de Gustave Akakpo: a Escrita Heterogênea e a Questão dos Provérbios. **Cadernos de Tradução**, Santa Catarina, vol. XXXVII, n. 3, p. 71-91, set./dez. 2017.

FLAX, Jane. **Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West**. California: University of California Press, 1990, 277 p.

FLUDERNIK, Monica. The Narrative Forms of Postcolonial Fiction *In*: QUAYSON, Ato (ed.). **The Cambridge History of Postcolonial Literature – Volume II**. UK: Cambridge University Press, 2012, p. 903-937.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso: Aula inaugural do Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996, 80 p.

FRASER, Robert. The Potential of Fiction. *In*: \_\_\_\_\_. **Lifting the Sentence: A Poetics of Postcolonial Fiction**. Manchester and New York: Manchester University Press, 2000, p. 1-10.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança: Um Reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, 127 p.

FUNCK, Susana Bornéo. O que é uma mulher? **Revista Cerrados**, v. 20, n. 31, p. 63-74, 2011. Disponível em:  
<<<https://periodicos.unb.br/index.php/cerrados/article/download/26036/22864/52146>>>  
Acesso em: 23 jul. 2022.

GIKANDI, Simon. **Encyclopedia of African Literature**. London: Routledge, 2003, 648 p.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência**. Tradução de Cid Knipel Moreira. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2001, 427 p.

GILBERT, Sandra; GUBAR, Susan. Infecção na Sentença: a Escritora e a Ansiedade de Autoria. *In*: BRANDÃO, Izabel. [et al] (Org.). **Traduções da Cultura: Perspectivas Críticas Feministas (1970-2010)**. Florianópolis: EDUFAL; Editora da UFSC, 2017, p. 188-210.

GOELLNER, Silvana Vilodre. A produção cultural do corpo. *In*: LOURO, Guacira Lopes. [et al] (Org.). **Corpo, Gênero e Sexualidade: Um Debate Contemporâneo na Educação**. 9a ed. RJ: Vozes, 2013, p. 30-42.

GOMES, Nilma Lino. O Movimento Negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (Orgs.) **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. 2a edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 247-268.

GOMES, Nilma Lino. **Sem Perder a Raiz: Corpo e Cabelo como Símbolos da Identidade Negra**. 3ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, 395 p.

GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaio, Intervenções e Diálogos**. Organização: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, 375 p.

GOVERNMENTALITY. In: MAYHEW, Susan. **A Dictionary of Geography**. 5a ed. Oxford: Oxford University Press, 2015. Disponível em: <<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199680856.001.0001/acref-9780199680856-e-1413?rskey=IREoe6&result=1>>> Acesso em: 11 de jul. 2022.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende. [et al]. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, 480 p.

HOOKS, bell. **Black Looks, Race and Representation**. Boston: South End Press, 1992, 200 p.

HOOKS, bell. O Olhar Oposicional: Espectadoras Negras. In: BRANDÃO, Izabel. [et al] (org.). **Traduções da Cultura: Perspectivas Críticas Feministas (1970-2010)**. Florianópolis: EDUFAL; Editora da UFSC, 2017, p. 483 – 509.

HOOKS, bell. **Olhares Negros: Raça e Representação**. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Editora Elefante, 2019, 444 p.

HOOKS, bell. **Ensinando Comunidade: Uma Pedagogia da Esperança**. Tradução de Kenia Cardoso. São Paulo: Editora Elefante, 2021. *E-book*.

HUTCHEON, Linda; VALDÉS, J. Mario. **Rethinking Literary History: A Dialogue on Theory**. New York: Oxford University Press, 2002, 2015 p.

IRELE, Abiola F. **The African Imagination: Literature in Africa and the Black Diaspora**. New York: Cambridge University Press, 2001, 296 p.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de Despejo: Diário de uma Favelada**. São Paulo: Francisco Alves, 1960, 176 p.

KANDJIMBO, Luís. Para uma Crítica Africana nos Estudos Póscoloniais (Contra o Cânone Ocidental, Outros Cânones e Globalética). In: GARCÍA, Flavio; MATA, Inocência. (org). **Pós-colonial e Pós-colonialismo: Propriedades e Apropriações de Sentido**. Rio de Janeiro: Dialogarts Publicações, 2016, p. 9-31.

KAPOOR, Ilan. Hyper-Self-Reflexive Development: Spivak on Representating the Third World 'Other'. In: \_\_\_\_\_. **The Postcolonial Politics of Development**. New York: Routledge, 2008, p. 41-59.

KENNY, Kevin. **Diaspora: A Very Short Introduction**. New York: Oxford University Press, 2013, 123 p.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: Episódios de Racismo Cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019, 244 p.

LANDER, Edgardo. **La Colonialidad del Saber**: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. Disponível em: <<  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>>> Acesso em 05 jul. 2022.

LAVERDE, Sheila Dias da Silva. **Resistência Feminina e Feminismo Africano em Without a Name, de Yvonne Vera**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2017, 144 p.

LAYE, Camara. **O Menino Negro**. Tradução de Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Seguinte, 2013, 158 p.

LEITE, Ana Mafalda. Pós-colonial/ismo: Conceitos e Conflitos. *In*: GARCÍA, Flavio; MATA, Inocência. (org). **Pós-colonial e Pós-colonialismo**: Propriedades e Apropriações de Sentido. Rio de Janeiro: Dialogarts Publicações, 2016, p. 65-70.

LIMA, Ivamberg dos Santos; BARBOSA, César. Classificação do Risco à Evasão Escolar por Meio de Protocolo Eletrônico: um Estudo Realizado nas Escolas Públicas Estaduais de Ensino Médio da Cidade de Feira de Santana na Bahia. **Pesquisa e Debate Em Educação**, UFJF, v. 7, n.1 jan. / jul. 2017, p. 203 – 218.

Disponível em: <<<https://periodicos.ufjf.br/index.php/RPDE/article/view/31705>>> Acesso em: 20 ago. 2021.

LODGE, David. Manipulação temporal. *In*: \_\_\_\_\_. **A Arte da Ficção**. Tradução de Guilherme da Silva Braga. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2011, p. 83 - 88.

LORDE, Audre. Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org.). **Pensamento Feminista**: Conceitos Fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 239-250.

LUGONES, María. Rumo a um Feminismo Descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-novembro, 2014. Disponível em: <<  
<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013> >> Acesso em: 15 nov. 2022.

LUGONES, María. Colonialidade e Gênero. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org.). **Pensamento Feminista Hoje**: Perspectivas Decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 52-83.

MATTOS, Regiane Augusto. Percursos Translocais: Valentin Mudimbe e o Pós-colonial. *In*: CARVALHO FILHO, Silvio de Almeida; NASCIMENTO, Washington Santos. (org.). **Intelectuais das Áfricas**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2018, p 71-93.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Revista do PPAV/EBA/UFRJ**. Arte & Ensaios, Número 32, dezembro de 2016. Disponível em: <<<https://www.procomum.org/wp-content/uploads/2019/04/necropolitica.pdf>>> Acesso em: 17 jan. 2023.

MENDOZA, Breny. A epistemologia do sul, a colonialidade de gênero e o feminismo latino-americano. In: BRANDÃO, Izabel. (Org.). **Traduções da Cultura: Perspectivas Críticas Feministas (1970-2010)**. Florianópolis: EDUFAL; Editora da UFSC, 2017, p. 753-776.

MENDOZA, Breny. Colonialidade de gênero e poder: da pós-colonialidade à decolonialidade. **Revista X**, Paraná, v. 16, n. 1, p. 259-289, 2021. Disponível em: <<<https://revistas.ufpr.br/revistax/article/download/78214/43072>>> Acesso em: 02 nov. 2021.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Trad. Angela Lopes Norte. **Cadernos de Letras da UFF**, n. 34, 2008. Disponível em: <<[http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia\\_epistemica\\_mignolo.pdf](http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf)>> Acessado em 28 abr. 2021.

MOHANTY, Chandra Talpade. Sob os olhos do ocidente: estudos feministas e discursos coloniais. Revisitando a interseccionalidade. In: BRANDÃO, Izabel. [et al] (Org.). **Traduções da Cultura: Perspectivas Críticas Feministas (1970-2010)**. Florianópolis: EDUFAL; Editora da UFSC, 2017, p. 309-353.

MOISÉS, Massaud. **História da Literatura Brasileira: das Origens ao Romantismo**. 4ª ed. rev. e atual. São Paulo: Cultrix, 2012, 728 p.

MOISÉS, Massaud. **A Literatura Portuguesa**. 37 ed. rev. e atua. 1ª reimp. São Paulo: Cultrix, 2013, 576 p.

MORRISON, Toni. **Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination**. New York: Vintage Books, 1992. *E-book*.

MORRISON, Toni. **A Origem dos Outros: Seis Ensaios sobre Racismo e Literatura**. Tradução de Fernanda Abreu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, 147 p.

MUDIMBE, Valentin. Y. **A Invenção da África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento**. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019, 416 p.

MUNHOZ, Júlia Vidigal. TEDx: Conheça a proposta deste tipo de conferência. **Moblee**. Disponível em: <<<https://www.moblee.com.br/blog/tedx-modelo-de-conferencias/>>> Acesso em: 2 dez. 2021.

MUNIZ, Dayse Rayane e Silva. Tensões da Modernidade em *Arrêt sur Image*, de Gustave Akakpo. In: SCHMIDT, Beatriz Campos; BARBOSA, Sidney. (org.). **Mosaico das Artes: as Relações e Extensões entre os Objetos Artísticos**. 1ed. Curitiba: Editora Appris, 2020.

MUNIZ, Dayse Rayane e Silva. Literatura Nigeriana Escrita e Protagonizada por Mulheres: Representação e Local de Enunciação em Emecheta, Adichie e Ata. *In*: BRAGA, Cláudio Roberto Vieira; HAMILTON, Norma. (org.). **Narrativas Africanas Afrodiaspóricas: Dilemas Contemporâneos**. 1ª ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2021. p. 165-181.

MUNSLOW, Alun. O Passado em um Presente em Transformação. *In*: \_\_\_\_\_. **Desconstruindo a História**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009, p. 31-54.

NOA, Francisco. As Falas das Vozes Desocultas: A Literatura Como Restituição. *In*: GALVES, Charlotte; GARMES, Helder; RIBEIRO, Fernando Rosa. (org.). **África-Brasil: Caminhos da Língua Portuguesa**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009, p. 85-100.

NWAPA, Flora. **Never Again**. Nigéria: Tana Press, 2020. *E-book*.

OBAMA, Michelle. **Minha história**. Tradução: Débora Landsberg; Denise Bottmann; Renato Marques. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2018.

ORATURA. *In*: **Dicionário Priberam da Língua Portuguesa**. [em linha], 2008-2021. Disponível em: <<<https://dicionario.priberam.org/oratura>>> Acesso em: 16 jul. 2022.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A Invenção das Mulheres: Construindo um Sentido Africano para os Discursos Ocidentais de Gênero**. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, 324 p.

PASSOS, Joana. O Pós-colonial e Pós-colonialismos: Repensar a Europa à Luz do Impacto do Sul Global. *In*: GARCÍA, Flavio; MATA, **Inocência**. (org.). **Pós-colonial e Pós-colonialismo: Propriedades e Apropriações de Sentido**. Rio de Janeiro: Dialogarts Publicações, 2016, p. 107-118.

PEREIRA, Edir A. D. Resistência Descolonial: Estratégias e táticas territoriais. **Terra Livre**, [S. l.], v. 2, n. 43, p. 17-55, 2017. Disponível em: <<<https://publicacoes.agb.org.br/terralivre/article/view/615>>> Acesso em: 17 jan. 2023.

PEREIRA, Fernanda Alencar. As Muitas Línguas que Povoam os Romances. *In*: \_\_\_\_\_. **O Mundo se Despedaça: Língua, Cultura e Política em Obras de Chinua Achebe e Pepetela**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2021, p. 89-112.

PETRONE, Talíria. Prefácio à edição brasileira. *In*: ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%: Um Manifesto**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019, p. 11-22.

PETTER, Margarida. (org.). **Introdução à Linguística Africana**. São Paulo: Contexto, 2015, 299 p.

QUAYSON, Ato. Introduction: Postcolonial Literature in a Changing Historical Frame. *In*: \_\_\_\_\_. **The Cambridge History of Postcolonial Literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 1-29.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. *In:* \_\_\_\_\_. **A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais: Perspectivas Latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em <[http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sursur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sursur/20100624103322/12_Quijano.pdf)> Acesso em: 28 de fev. 2021.

QURESHI, Sadiyah. Displaying Sara Baartman, the ‘Hottentot Venus’. **History of Science.** United Kingdom, v. 42, p. 233-247, 2004.

RAGO, Margareth. O Corpo Exótico, Espetáculo da Diferença. **Revista Labrys.** Brasília, n. 13, jan./jun. 2008. Disponível em <<[RESPEITEM MEUS CABELOS, BRANCOS. Compositor e Intérprete: Chico César. Rio de Janeiro: MZA Music, 2002.](https://www.labrys.net.br/labrys13/perspectivas/marga.htm#:~:text=RESUMO%3A,europeus%2C%20desde%20o%20s%C3%A9culo%20XIX.>> Acesso em: 26 jul. 2022.</p>
</div>
<div data-bbox=)

REIS, Eliana Lourenço de Lima. **Pós-colonialismo, Identidade e Mestiçagem Cultural: A Literatura de Wole Soyinka.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, 302 p.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula e Outras Obras.** [recurso eletrônico]. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2018, 307 p.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión Decolonial: Fuentes, Conceptos y Cuestionamientos.** Colección Políticas de la Alteridad. Colombia: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana Editorial Universidad del Cauca, 2010, 234 p.

RIBEIRO, Djamila. Prefácio. *In:* DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe.** Tradução de Heci Regina Candiani. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 11-13.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno Manual Antirracista.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019, 136 p.

RIBEIRO, Djamila As descobertas da escrita. *In:* DEUS, Zélia Amador de. [et al.]. **Uma Outra História: Textos Contemporâneos.** Porto Alegre, RS. Tag Experiências Literárias, 2021, p. 42-53.

RODRIGUES, Ângela Lamas. Política Linguística e Literatura na África ‘Anglófona’. *In:* \_\_\_\_\_. **A Língua Inglesa na África: Opressão, Negociação, Resistência.** Campinas, SP: Editora da Unicamp; São Paulo, SP: Editora Fap-Unifesp, 2011, p. 83-85.

RUSHIN, Kate. The bridge poem. *In:* MORAGA, Cherríe L; ANZALDÚA, Gloria E. (ed.). **This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color.** Fourth Edition. Albany: University of New York Press, 2015, p. xxxiii.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo.** Tradução de Denise Bottmann. 3ª reimp. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011, 528 p.

SALGADO, Luiz Antonio Sahdi. **Arte Digital**. Curitiba: Intersaberes, 2020, 224 p.

SALVADOR, Julia Macedo. A Dor de Crescer: Marcas da Angústia de Separação. **Revista Brasileira de Psicoterapia**. Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 69 -79, dez. 2016. Disponível em: <<<https://cdn.publisher.gn1.link/rbp.celg.org.br/pdf/v18n3a06.pdf>>> Acesso em: 12 jul. 2022.

SCEGO, Igiaba. Viajantes. In: MELLO, Patrícia Campos. (Org.). **Fronteiras: Territórios da Literatura e da Geopolítica**. Porto Alegre: Dublinense, 2019, p. 121-140.

SCHMIDT, Rita Terezinha. Cãnone/Contra-cãnone Nem Aquele que é o Mesmo Nem Este que é o Outro. In: CARVALHAL, Tania Franco. (org.). **O Discurso Crítico na América Latina**. Porto Alegre: IEL, Editora Unisinos, 1996, p. 115-121.

SCHUTTE, Ofelia. Postcolonial Feminisms: Genealogies and Recent Directions. In: ALCOFF, Linda Martín, KITTAY, Eva Feder. (eds.). **The Blackwell Guide to Feminist Philosophy**. USA, UK, Australia: Blackwell Publishing, 2007, p. 165-176.

SCOTT, James. C. Exploração normal, resistência normal. **Revista Brasileira de Ciência Política**, [S. l.], n. 5, p. 217-243, 2012. Disponível em: <<<https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/1764>>> Acesso em: 22 jan. 2023.

SEGATO, Rita Laura. **La Guerra Contra Las Mujeres**. Madrid: Traficantes de Sueños; Mapas; Tinta Limón, 2017, 188 p.

SEGATO, Rita Laura. **Crítica da Colonialidade em Oito Ensaios: e uma Antropologia por Demanda**. Tradução de Danielli Jatobá; Danú Gontijo. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, 323 p.

SILVA, Ana Rita Santiago da. Literatura de autoria feminina negra: (des)silenciamentos e ressignificações. **Revista de Letras**. Vitória da conquista, v.2, n.1, p.20-37, jan.- jun. 2010.

SILVA, K. Noenoe. **Aloha Betrayed: Native Hawaiian Resistance to American Colonialism**. Durham: Duke University Press, 2004, 272 p.

SHAHJAHAN, Riyad. Engaging the Faces of 'Resistance' and Social Change from Decolonizing Perspectives: Toward Transforming Neoliberal Higher Education. **Journal of Curriculum Theorizing**. [S. l.], v. 27, n. 3, p. 273 - 286, 2011. Disponível em: <<<https://journal.jctonline.org/index.php/jct/article/view/178>>> Acesso em: 20 set. 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Literatura. In: BRANDÃO, Izabel. [et al] (org.). **Traduções da Cultura: Perspectivas Críticas Feministas (1970-2010)**. Florianópolis: EDUFAL; Editora da UFSC, 2017, p. 578-625.

TERRA. Compositor e intérprete: Caetano Veloso. California: Universal Music International, 1978. 1 disco vinil, analógico.



TIFFIN, Helen. Post-Colonial Literatures and Counter-Discourse. **Kunapipi**, Austrália, v. 9, n. 3, p. 17 – 34, 1987. Disponível em: <<<https://ro.uow.edu.au/kunapipi/vol9/iss3/4>>> Acesso em: 5 de jul. 2022.

THIONG'O, Ngũgĩ wa. The Language of African Literature. *In*: WILLIAM, Patrick; CHRISMAN, Laura. (ed.). **Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader**. London: Routledge, 1994, p. 435-455.

THIONG'O, Ngũgĩ wa. **Sonhos em Tempo de Guerra: Memórias de Infância**. Tradução de Fábio Bonillo e Elton Mesquita. 2ª ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2021, 248 p.

TOKARNIA, Mariana. Brasil perde 4,6 milhões de leitores em quatro anos. **Agência Brasil**, Rio de Janeiro, 11 ago. 2020. Educação. Disponível em: <<<https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2020-09/brasil-perde-46-milhoes-de-leitores-em-quatro-anos>>> Acesso em: 28 nov. 2021.

TRIDAPALLI, Cezar. Apresentação. *In*: MELLO, Patrícia Campos. (Org.). **Fronteiras: Territórios da Literatura e da Geopolítica**. Porto Alegre: Dublinense, 2019, p. 7-14.

TRUTH, Sojourner. **Ain't I Woman?**. Speech Delivered at Ohio Women's Rights Convention, mai. 1851. Disponível em: <<<https://www.nps.gov/articles/sojourner-truth.htm>>> Acesso em: 12 ago. 2022.

VASCONCELOS, Vania. **No Colo das Iabás: Maternidade, Raça e Gênero em Escritoras Afro-brasileiras**. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2015, 304 p.

VERGÈS, Françoise. **Um Feminismo Decolonial**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020, 140 p.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. Ler, escrever, voltar para casa. *In*: DEUS, Zélia Amador de. *Et al.* **Uma Outra História: Textos Contemporâneos**. Porto Alegre, RS. Tag Experiências Literárias, 2021, p. 21- 40.

WALKER, Alice. **Em Busca dos Jardins de Nossas Mães: Prosa Mulherista**. Tradução de Stephanie Borges. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, 374 p.

WISKER, Gina. **Key Concepts in Postcolonial Literature**. New York: Palgrave Macmillan, 2007, 264 p.