



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA
E INTERCULTURALIDADE**

VALÉCIO IRINEU BARROS

**DO OCASO HISTÓRICO À AURORA NARRATIVA:
MOBILIDADE E CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA NO ROMANCE
MEIO SOL AMARELO DE CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE**

**CAMPINA GRANDE - PB
2021**

VALÉCIO IRINEU BARROS

**DO OCASO HISTÓRICO À AURORA NARRATIVA:
MOBILIDADE E CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA NO ROMANCE
MEIO SOL AMARELO DE CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade da Universidade Estadual da Paraíba, área de concentração Literatura e Estudos Interculturais, na linha de pesquisa Literatura, Memória e Estudos Culturais, em cumprimento à exigência para obtenção do grau de doutor.

Orientadora: Profa. Dra. Francisca Zuleide Duarte de Souza

**CAMPINA GRANDE - PB
2021**

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

B277d Barros, Valécio Irineu.
Do ocaso histórico à aurora narrativa [manuscrito] : mobilidade e construção identitária no romance Meio sol amarelo de Chimamanda Ngozi Adichie / Valécio Irineu Barros. - 2021.
148 p. : il. colorido.

Digitado.
Tese (Doutorado em Literatura e Interculturalidade) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2021.
"Orientação : Profa. Dra. Francisca Zuleide Duarte de Souza, Departamento de Letras e Artes - CEDUC."
1. Mobilidade. 2. Identidade. 3. Análise literária. I. Título
21. ed. CDD 801.95

VALÉCIO IRINEU BARROS

**DO OCASO HISTÓRICO À AURORA NARRATIVA:
MOBILIDADE E CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA NO ROMANCE
MEIO SOL AMARELO DE CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade da Universidade Estadual da Paraíba, área de concentração Literatura e Estudos Interculturais, na linha de pesquisa Literatura, Memória e Estudos Culturais, em cumprimento à exigência para obtenção do grau de doutor.

Aprovada em: 27/09/2021.

BANCA EXAMINADORA

Francisca Zuleide Duarte de Souza

Profa. Dra. Francisca Zuleide Duarte de Souza (Orientadora)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

Aldinida Medeiros

Profa. Dra. Aldinida de Medeiros Souza
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

Kleyton Ricardo Wanderley Pereira

Prof. Dr. Kleyton Ricardo Wanderley Pereira
Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE)

Luciano Barbosa Justino

Prof. Dr. Luciano Barbosa Justino
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

Sávio Roberto F. de Freitas

Prof. Dr. Sávio Roberto Fonseca de Freitas
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

*Para Marilane, luz da minha vida,
e Davi, cor de nossos dias.*

AGRADECIMENTOS

A Deus, cuja graça e misericórdia me sustentaram nos momentos mais solitários e desafiadores dessa jornada.

A minha esposa, Marilane Lisboa Soares Irineu, pelo amor e apoio constantes e por compreender meus momentos de ausência.

À Prof. Dra. Francisca Zuleide Duarte de Souza, por acreditar em mim desde o início, por me incentivar nas horas de dúvida e pela dedicação durante todo o processo de orientação deste trabalho.

A minha mãe Adelma do Carmo Irineu Freire (*in memoriam*) pelo exemplo e ao meu pai Laércio Barros da Silva (*in memoriam*).

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade (PPGLI), em especial, ao Prof. Dr. Diógenes André Vieira Maciel, pelos conselhos durante o andamento do curso e pelas críticas construtivas que tanto contribuíram para a realização desse trabalho; e ao Prof. Dr. Luciano Barbosa Justino, pelas indicações de leitura e discussões que ensejaram minha participação no livro *Poesis do Real. Vol. 1*, por ele organizado em 2019.

Ao Prof. Dr. Kleyton Ricardo Wanderley Pereira pelas observações e valiosas sugestões de leitura durante o processo de qualificação.

À Profa. Dra. Aldinida de Medeiros Souza e ao Prof. Dr. Sávio Roberto Fonsêca de Freitas pela disponibilidade em participar da Banca de Defesa deste trabalho.

Aos funcionários da UEPB, em especial à Secretária do PPGLI, Telma Cardoso Graciano, pela presteza e atendimento sempre que foi necessário.

Aos colegas de curso pelas trocas enriquecedoras.

*“...the war that presently pits 14 million Biafrans against 34 million Nigerians
is not a notable struggle but an exercise in futility.”*

(Frederick Forsyth, 1969)

*With music strong I come, with my cornets and my drums,
I play not marches for accepted victors only, I play marches for
conquer'd and slain persons.*

*Have you heard that it was good to gain the day?
I also say it is good to fall, battles are lost in the same spirit
in which they are won.*

(Walt Whitman, Song of Myself, Section 18)

RESUMO

O mundo globalizado, marcado pela celeridade das trocas e fluxos, vem produzindo tanto um senso de desorientação quanto a emergência de novos atores sociais e diferentes formas de ser. Partindo de uma concepção dinâmica de cultura e adotando uma abordagem interdisciplinar, com contribuições de áreas como: Estudos Culturais (Eagleton, Hall); literatura pós-colonial (Bhabha, Said); estudos de identidade (Castells, Bauman), mobilidade (Cresswell, Urry,) e diáspora (Kenny, Al Deek), este trabalho investiga a recorrência de um padrão de deslocamento e construção identitária na obra de Chimamanda Ngozi Adichie. Defende-se a tese de que os protagonistas da escritora nigeriana seguem um percurso que tem início com 1) um afastamento do círculo familiar em direção a outro núcleo da família extensa; passa por 2) vivências em um grupo ou coletividade maior e culmina com 3) uma (re)integração à comunidade nacional. Após a análise, focalizada no romance *Meio Sol Amarelo* (2006), constatou-se que o padrão identificado recorre em toda produção da autora, desde as obras iniciais como *For Love of Biafra* (1998) até as mais recentes como o conto “Zikora” (2020).

PALAVRAS-CHAVE: Mobilidade. Identidade. Adichie. Meio Sol Amarelo.

ABSTRACT

The world of globalization, marked by the swiftness of exchanges and flows, has been producing a sense of disorientation as well as the rise of new social actors and different ways of being. Based upon a dynamic conception of culture and adopting an interdisciplinary approach with contributions from areas such as Cultural Studies (Eagleton, Hall); post-colonial literature (Bhabha, Said); identity studies (Castells, Bauman), mobility (Cresswell, Urry) and diaspora (Kenny, Al Deek), this work investigates the recurrence of a pattern of displacement and identity building perceived in the work of Chimamanda Ngozi Adichie. It defends the thesis that the protagonists of the Nigerian writer follow a path that begins with 1) distancing from the nuclear family to other point of the extended family, goes through 2) experiences within a larger group and leads up to 3) (re)integration into the national community. The analysis, focused on the novel *Half of a Yellow Sun* (2006), confirmed that the identified pattern recurs in the literary output of the author from early works like *For Love of Biafra* (1998) till recent ones like the short story "Zikora" (2020).

KEY-WORDS: Mobility. Identity. Adichie. Half of a Yellow Sun.

RESUMEN

El mundo globalizado, marcado por la velocidad de los intercambios y flujos, ha producido tanto una sensación de desorientación como el surgimiento de nuevos actores sociales y diferentes formas de ser. Partiendo de una concepción dinámica de cultura y adoptando un enfoque interdisciplinario, con aportes de áreas como: Estudios Culturales (Eagleton, Hall); literatura poscolonial (Bhabha, Said); estudios de identidad (Castells, Bauman), movilidad (Cresswell, Urry,) y diáspora (Kenny, Al Deek), este trabajo investiga la recurrencia de un patrón de desplazamiento y construcción de identidad en la obra de Chimamanda Ngozi Adichie. Se defiende la tesis de que los protagonistas de la escritora nigeriana siguen un camino que comienza con 1) un alejamiento del círculo familiar hacia otro núcleo de la familia extensa; pasa por 2) experiencias en un grupo o colectividad más grande y culmina en 3) una (re)integración en la comunidad nacional. Tras el análisis, centrado en la novela *Medio Sol Amarillo* (2006), se constató que el patrón identificado se repite a lo largo de la producción de la autora, desde sus trabajos iniciales como *For Love of Biafra* (1998) hasta otros más recientes como el cuento. "Zikora" (2020).

PALABRAS CLAVE: Movilidad. Identidad. Adichie. Medio Sol Amarillo.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Partilha da África (1880-1914)	p. 20
Figura 02 – Nigéria – Principais grupos étnicos	p. 23
Figura 03 – Localização da República de Biafra	p. 26
Figura 04 – Bandeira de Biafra	p. 26

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AMH - *Americanah*

HR - *Hibisco Roxo*

MSA - *Meio Sol Amarelo*

NSP - *No Seu Pescoço*

PH - *Purple Hibiscus*

TED - Technology, Entertainment, Design

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	REVISITANDO CONTEXTOS: ÁFRICA, NIGÉRIA, BIAFRA.....	18
2.1	Colonização e partilha da África	18
2.2	Colonização e independência da Nigéria	21
2.3	A Guerra de Biafra (1967-1970)	24
2.4	A Nigéria do pós-guerra	27
2.5	Chimamanda Ngozi Adichie e sua obra.....	28
2.5.1	<i>Meio Sol Amarelo: contextos</i>	31
2.5.2	<i>Meio Sol Amarelo: estrutura e personagens</i>	33
3	CULTURA E IDENTIDADE	38
3.1	Cultura	38
3.2	Evolução da ideia de cultura	38
3.2.1	<i>Visão tradicional</i>	38
3.2.2	<i>Limites da visão tradicional</i>	39
3.2.3	<i>Perspectivas contemporâneas de cultura</i>	41
3.2.4	<i>Do Multiculturalismo à Interculturalidade</i>	43
3.3	A identidade em questão	45
3.3.1	<i>Concepções de Identidade</i>	46
3.3.2	<i>Descentramento do sujeito pós-moderno</i>	48
3.3.3	<i>Repensando visões de identidade</i>	51
3.3.4	<i>Identidade: algumas classificações</i>	59
3.3.5	<i>Identidade Nacional</i>	62
3.4	Cultura, Identidade e Agência	65
4	MOVÊNCIAS	69
4.1	Espaço, Território e Lugar	70
4.2	Deslocamentos	72
4.3	Movimento e Mobilidade	73
4.4	Raízes ou Rotas?	74
4.5	Dísporas	76
4.6	Literatura pós-colonial diaspórica	77
4.7	Deslocamento e (Re)Construção Identitária	78

4.7.1	<i>Tipos de Deslocamento</i>	79
5	DESLOCAMENTO E (RE)CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA NA OBRA DE ADICHIE	81
5.1	Movências em <i>Meio Sol Amarelo</i>	82
5.1.1	<i>Da imitação à autoria: a trajetória de Ugwu</i>	82
5.1.2	<i>De filha da elite a rebelde com causa: o percurso de Olanna</i>	94
5.1.3	<i>Do fascínio à cafrealização: Richard o eterno outsider</i>	105
5.1.4	<i>Do idealismo à melancolia: o declínio de Odenigbo</i>	110
5.1.5	<i>De empresária a combatente: o rastro heroico de Kainene</i>	115
5.1.6	<i>Regressar não é voltar ao mesmo</i>	118
5.2	Movências em outras obras de Adichie	119
5.2.1	<i>Hibisco Roxo</i>	120
5.2.2	<i>Americanah</i>	124
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	129
	REFERÊNCIAS	134

It is from those who have suffered the sentence of history – subjugation, domination, diaspora, displacement – that we learn our most enduring lessons for living and thinking.

(Homi Bhabha, 2004)

1 INTRODUÇÃO

Já se tornou consenso que a globalização — entendida, de forma simples, como a organização da produção e a exploração de mercados em escala mundial — juntamente com todas as mudanças acarretadas pela revolução tecnológica, que vem marcando as últimas décadas, alterou profundamente nossa apreensão do mundo e de suas relações. Alardeada como um projeto “trans histórico e transnacional”, como “*a força transcendente e universalizante da modernização e da modernidade*” (ROBINS, 1991, p. 25), mas constituindo, na realidade, um desdobramento do processo de expansão capitalista e (neo)colonial, a globalização configura, sobretudo, um processo de ocidentalização, isto é, de exportação — diria imposição — de mercadorias, valores, prioridades e modos de vida ocidentais.

Essa homogeneização cultural, fruto de um encontro desigual e intenso entre colonizadores e colonizados, acentuou ainda mais “*diferenças, desigualdades, misérias e injustiças de todo gênero*” (EWALD & SOARES, 2007, p. 24), pois como destaca Gilles Lipovetsky, se por um lado “*a sociedade de hiperconsumo exalta os referenciais do maior bem-estar, da harmonia e do equilíbrio*”; por outro lado, ela se apresenta como “*um sistema hipertrófico e incontrolado, uma ordem bulímica que leva ao extremo e ao caos e que vê coabitar a opulência com a amplificação das desigualdades e do subconsumo*” (2007, p. 19). Numa palavra, a globalização promove e exacerba desigualdades.

Todo esse processo vertiginoso, ainda em curso e sem prazo para acabar, teve um forte impacto sobre as identidades individuais e coletivas, fazendo da questão identitária um tema constante tanto na mídia como na produção acadêmica. Essa preocupação não é nova e, como lembra o sociólogo português Boaventura de Sousa

Santos (2010), nasceu junto com a modernidade. Entretanto, mais recentemente, o tema da identidade vem sendo enfatizado, na medida em que, na contemporaneidade, as práticas cotidianas têm sido marcadas por *“um questionamento constante de modos de viver a vida social”*, o que vem alterando *“a compreensão da classe social, do gênero, da sexualidade, da idade, da raça, da nacionalidade etc.”* (LOPES, 2003, p. 15).

Também é consensual que a celeridade de nossa época e suas transformações gerou (e ainda produz) um contexto de desorientação, que vai do conflito entre visões de mundo e projetos civilizatórios distintos, como o 11 de setembro de 2001; às crises globais como a atual pandemia de Covid-19, passando pela proliferação das *fakenews* e pelo enfraquecimento das democracias, só para ficar em alguns exemplos. Tempo de crise e vertigem, mas também de infinitas possibilidades, nossa época enseja uma multiplicidade de respostas criativas e uma rica polifonia, fazendo ecoar vozes por muito tempo silenciadas através da conquista de espaços por novos atores sociais, como fruto da mobilização política do feminismo, do movimento negro, da comunidade LGBTQIA+, dos ecologistas, dentre outros.

Outra marca da modernidade ocidental é o movimento e o surgimento, nas últimas décadas, de uma *“metafísica da mobilidade”* (Cf. CRESSWELL, 2006), isto é, um modo de pensar em termos de deslocamentos e fluxos. Discorrendo sobre esse aspecto, o filósofo anglo-polonês Zygmunt Bauman define a modernidade como *“a impossibilidade de permanecer fixo”* e afirma que *“ser moderno significa estar em movimento”* (1998, p. 92). Nesse contexto, ao se deslocar, partindo de algum lugar e voltando a se enraizar em outro lugar, o indivíduo vai *“formando dentro de si uma identidade que é articulada na negociação [de] múltiplas vivências”* (AL DEEK, 2016, p. 27).

A literatura, obviamente, integra esse grande concerto polifônico e constitui um dos meios primordiais de disseminação de outras cosmovisões e culturas, um espaço de questionamento dos modelos hegemônicos de construção identitária e de desconstrução do discurso autorizado, com sua *“história única”*, que se pretende universal. Afinal, como destaca Djamila Ribeiro, *“[o]s saberes produzidos pelos indivíduos de grupos historicamente discriminados, para além de serem contradiscursos importantes, são lugares de potência e configuração do mundo por outros olhares e geografias”* (2017, p. 42), como se pode constatar, por exemplo, através da leitura de obras de escritores e escritoras afro-americanos e pós-coloniais.

Pessoalmente, como paraibano e nordestino, sempre questioneei a forma estereotipada ou folclorizada (*identidade designada* ou *atribuída*)^[1] como somos representados nos discursos e na mídia nacionais, bem como as formas de violência simbólica cometidas contra indígenas, latino-americanos e africanos, o que suscitou em mim um sentimento de identificação com e autorreconhecimento nas vozes ditas subalternas e periféricas. Inicialmente, esse processo ocorreu, quando entrei em contato com a obra da escritora norte-americana Toni Morrison, mais particularmente seu romance inaugural, *The Bluest Eye / O Olho mais azul* (1970), o qual posteriormente viria a constituir o objeto de minha dissertação de mestrado.

Mais recentemente, esse processo de identificação e enriquecimento cultural teve continuidade através de meu contato com a ficção de escritores africanos, quando cursei em 2016, como aluno especial, a disciplina Literatura Comparada e Pós-Colonialidade, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade (PPGLI) da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Foi nessa disciplina, ministrada pela Profa. Dra. Francisca Zuleide Duarte de Souza, que conheci a obra da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie e, sobretudo, seu segundo romance *Half of a Yellow Sun / Meio Sol Amarelo* (2006), principal objeto desse trabalho.

Analisando a produção literária da mesma escritora, num estudo detalhado e aprofundado sobre mobilidade, diáspora e ressignificação identitária em *Americanah* (2013), Cláudio Vieira Braga (2019) caracteriza a literatura de Adichie como uma “literatura movente”, em que se destaca o tema do deslocamento humano e na qual os sujeitos ficcionais, “[s]ofrendo de uma constante síndrome de não pertencimento, (...) lidam com situações conflituosas de quotidianos (...) instáveis” (BRAGA, 2019, p. 21-22).

Foi precisamente esse aspecto que mais chamou minha atenção durante a leitura da obra de Adichie e que motivou a realização dessa pesquisa: a percepção de uma estreita relação entre mobilidade e (re)construção identitária. Essa relação já se encontra presente no romance inaugural da autora, *Purple Hibiscus / Hibisco Roxo* (2003), no qual a protagonista (Kambili Achike) encontra em outro núcleo da família extensa (a casa de sua tia Ifeoma), a base para a integração de sua identidade, o que também acontece com seu irmão (Jaja). O mesmo processo também se verifica em

[1] Esses tipos de identidade, propostos por Costa (2002) serão explicados ao final do tópico 2.3.4 do Capítulo 2.

Half of a Yellow Sun / Meio Sol Amarelo (2006), romance cujo trio de protagonistas vivencia novas configurações familiares, antes de se integrar a um projeto comunitário maior (A República de Biafra).

Também no último romance da autora, *Americanah* (2013), os protagonistas Ifemelu e Obinze, passam por comunidades diferentes e realizam um percurso de partida, desenvolvimento pessoal e reintegração à comunidade nacional nigeriana. Essa estreita relação entre deslocamento e construção identitária é perceptível até mesmo na ficção curta de Adichie, como se pode perceber em vários contos da coletânea *The Thing Around Your Neck / No Teu Pescoço* (2009).

Considerando essas movências, proponho a **tese** de que nos romances da escritora Chimamanda Ngozi Adichie, o processo de (re)construção identitária dos protagonistas obedece a um padrão recorrente, caracterizado por: 1) afastamento progressivo do círculo familiar em direção a outro núcleo da família extensa; 2) vivências que transcorrem em um grupo ou coletividade maior e, por fim, 3) uma (re)integração à comunidade nacional (nigeriana). Com base nessa percepção, o **objetivo** desse trabalho é analisar o padrão identificado, a fim de responder às seguintes **perguntas**: 1) Que fatores motivam os deslocamentos dos protagonistas na obra de Adichie? 2) Que resultados essas movências produzem em suas vidas?

A relevância do presente trabalho, vinculado à linha de pesquisa *Literatura, Memória e Estudos Culturais*, do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade (PPGLI), da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), consiste no fato de integrar o grande movimento de questionamento, revisão e expansão do cânone literário ocidental, o qual, por tanto tempo, impôs autores brancos e europeus como o padrão de “normalidade” e “universalidade”, de modo a fazer ecoar vozes inauditas e/ou pouco ouvidas no discurso literário tradicional.

Além disso, o estudo é significativo, na medida em que trabalhar a questão da (re)construção identitária, em contexto de representação da negritude, da subalternidade e de indivíduos diaspóricos, contribui com a promoção do diálogo intercultural com outros povos, seus saberes e tradições, nesse caso, com a literatura anglófona africana e nigeriana. Pois como se sabe, a representação e a autorrepresentação produzem significados que não apenas refletem o mundo, mas também o transformam e, nesse sentido, refletir a partir da obra literária constitui não só uma forma de produção de conhecimento, mas de agência política.

Para realizar esta pesquisa, de natureza teórica e bibliográfica, adotei uma perspectiva interdisciplinar, baseando-se nas contribuições de autores vinculados a áreas diversas, tais como: Estudos Culturais (Hall, Eagleton, Certeau); Pós-Colonialidade (Bhabha, Said, Anderson); construção identitária (Castells, Bradley, Bauman), mobilidade (Cresswell, Urry, Hoffman), diáspora (Kenny, Al Deek, Brubaker) e ficção do trauma (Hirsch, Silverman, Sarlo), de modo a discutir como, à luz de uma concepção dinâmica de cultura, as identidades são produzidas na e pela mobilidade na obra de Adichie.

O trabalho está organizado em dois blocos. O primeiro apresenta as contextualizações (Capítulo 2) e o instrumental teórico e conceitual que informaram a pesquisa (Capítulos 3 e 4). O segundo bloco (Capítulo 5) busca analisar como o padrão enunciado na tese proposta acima se manifesta no romance *Meio Sol Amarelo* e também, por meio de incursões mais breves, nas demais obras da escritora. Após esses blocos, vem as considerações finais.

*You may write me down in history
 With your bitter, twisted lies,
 You may trod me in the very dirt
 But still, like dust, I'll rise.*

(Maya Angelou – Still I Rise)

2 REVISITANDO CONTEXTOS: ÁFRICA, NIGÉRIA, BIAFRA

Como os estudos pós-coloniais investigam as interações que ocorrem no período moderno entre as nações europeias e aquelas que se formaram em suas ex-colônias (BONNICI, 2005) e, ao realizar sua prática crítica e investigativa, precisam se imbuir do colonial, digeri-lo e dialogar com ele (MATA, 2013), trabalhos desenvolvidos nessa área, como é o caso desta pesquisa, não podem prescindir de uma incursão pela história da colonização do continente africano. Para atender a essa necessidade, nos tópicos seguintes, serão apresentados, inicialmente, um breve panorama da colonização da África e de sua partilha, entre fins do século XIX e início do século XX; o processo colonial na Nigéria e, por fim, a conjuntura da Guerra Civil Nigeriana, iniciada apenas sete anos após a independência desse país da África Ocidental, contexto histórico do romance *Meio Sol Amarelo* (2006) da escritora Chimamanda Ngozi Adichie, principal objeto deste trabalho.

2.1 Colonização e partilha da África

Embora a atividade colonial na África remonte à Antiguidade, com as primeiras colônias fenícias (c. século X a.C.) e com a expansão do Império Romano pela África mediterrânea (a partir de 146 a.C.) e abarque grande parte da Idade Média, com trocas comerciais entre mercadores italianos e, sobretudo, com a expansão do Islã (entre os séculos VIII e IX) pela região do Saara, parte interior do ocidente e toda costa oriental, pode-se dizer que a colonização do continente africano teve início no século XV, por volta de 1450, quando os portugueses deram início à compra de jovens escravos saudáveis dos reinos nativos da costa, para posterior revenda.

Inicialmente, as trocas de mercadorias se limitavam a entrepostos nas regiões da costa e o tráfico de escravos — geralmente prisioneiros de guerra de outras etnias — era controlado pelos reinos e clãs africanos. Dois fatores alterariam esse quadro: o cultivo de cana de açúcar e algodão nas colônias insulares de Portugal no Atlântico (Madeira, Açores, Cabo Verde e São Tomé) e, principalmente, a chegada de Colombo ao continente americano em 1492, fato que deflagrou uma intensa relação comercial triangular entre a Europa, a África e as Américas.

A partir da conquista do Novo Mundo, intensificou-se o processo de penetração e exploração do continente africano por várias potências europeias, sendo que parte fundamental dessa exploração, mais importante do que a procura por metais preciosos e outros bens, consistia no tráfico de escravos. Estima-se que, em termos gerais, 22 milhões de indivíduos foram exportados da África negra em direção ao resto do mundo, entre 1500 e 1890 (SILVÉRIO, 2013, p. 39).

Entretanto, até 1880, apenas parte limitada da África era governada diretamente por europeus. Chefes de linhagens e clãs detinham o controle da soberania na maioria do território africano. A partir desse ano, porém, devido ao desenvolvimento tecnológico acarretado pela Revolução Industrial — invenção do navio a vapor, das estradas de ferro, do telégrafo e, sobretudo, da primeira metralhadora, a Maxim — os europeus passaram a impor, de forma mais intensa, suas ambições políticas e econômicas aos povos africanos.

Já no ano de 1876, o rei Leopoldo I da Bélgica havia realizado a Conferência Geográfica de Bruxelas e fundado uma colônia privada na bacia do rio Congo, dando início ao que se convencionou chamar a corrida pela África. Em 1880, Portugal anexou alguns territórios, dando seguimento ao seu projeto de unir Angola a Moçambique, o que ficou conhecido como mapa cor-de-rosa que, após ter sido apresentado no Congresso de Berlim em 1884, provocaria forte reação da Inglaterra, cuja pretensão, capitaneada por Cecil Rhodes, era unir o Cairo, no Egito, à Cidade do Cabo, na África do Sul através de uma ferrovia.

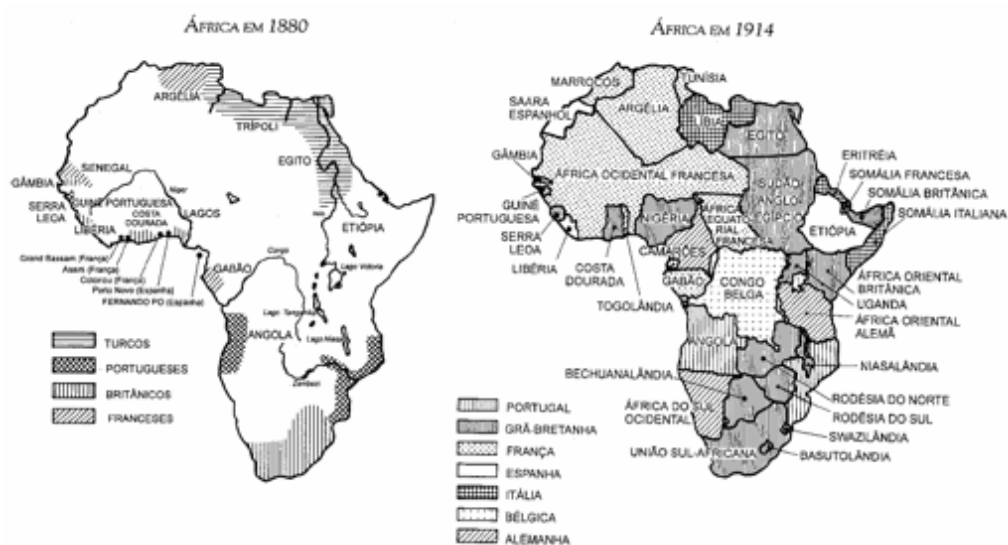
A disputa culminaria no Ultimato inglês de 11 de janeiro de 1890, o qual exigia a retirada imediata das forças militares portuguesas mobilizadas nos territórios entre Angola e Moçambique, nas áreas que correspondem, atualmente, ao Zimbábue e ao Malawi. Caso a exigência não fosse acatada por Portugal, a Inglaterra avançaria com uma intervenção militar. Isso obrigou Portugal a recuar em seus planos. Entretanto, essa capitulação foi considerada humilhante e a Casa Real acusada de subserviência

à Grã-Bretanha, o que provocou em todo o reino uma gigantesca onda de indignação popular. Este sentimento foi habilmente explorado pelas hostes republicanas, que promoveram uma tentativa de derrubada da monarquia e a instauração da república um ano depois, no Porto, na revolta de 31 de janeiro de 1891.

Os acontecimentos desencadeados pelo Ultimato britânico marcaram de forma indelével a evolução política portuguesa, deflagrando uma cadeia de eventos que levaria ao fim da monarquia constitucional e à implantação da república em 5 de outubro de 1910, mas que produziria, igualmente, o reforço, na consciência coletiva portuguesa, do apego à ideia de império colonial.

Outros países europeus, como a França, intensificaram suas atividades coloniais e imperialistas o que, inevitavelmente, levou a mais disputas e conflitos. Para tentar resolvê-los, o chanceler alemão Otto von Bismarck realizou a Conferência de Berlim, de 15 de novembro de 1884 a 26 de novembro de 1885. Mediante uma série de tratados, acordos e convenções, cujos objetivos eram reconhecer as fronteiras dos territórios já ocupados por países europeus e estabelecer as regras sobre futuras ocupações, a chamada partilha da África estava praticamente terminada em fins do século XIX. Assim, em 1914, com exceção de dois países, todo o continente africano tinha sido dividido em colônias, quer antigas como as de Portugal, quer novas, como as resultantes da partilha, de modo que a África foi quase totalmente submetida à dominação europeia.

Figura 1- Partilha da África (1880-1914)



Fonte: CARNEVALE, 2012.

Os únicos países africanos que não se tornaram colônias foram a Etiópia, que foi invadida apenas brevemente pela Itália, durante a Segunda Guerra Mundial, e a Libéria, que tinha sido formada recentemente por escravos libertos dos Estados Unidos da América.

No processo de partilha, terras foram expropriadas, tribos dizimadas e nações subjugadas, mas o pior de tudo foi que a ganância do colonialismo europeu provocou divisões arbitrárias que não levavam em conta as diferenças étnicas e culturais existentes no continente africano. Assim, alguns povos irmãos foram divididos pela criação das diversas colônias, como é o caso dos Massai cuja população se espalha pelos territórios do Quênia e da Tanzânia ou dos Chewa separados pelas fronteiras de Moçambique, do Malawi e do Zimbábue. Outros povos com antigas rivalidades étnicas e religiosas foram agrupados em um mesmo território, um fato que seria — e ainda é — responsável por inúmeros conflitos como a Guerra Civil Nigeriana ou Guerra de Biafra (1967-1970) ou o genocídio de 800 mil tutsis por extremistas étnicos hutus em Ruanda (1994).

2.2 Colonização e Independência da Nigéria

Por volta de 1850, diversos cônsules britânicos já haviam se estabelecido ao longo da costa da futura Nigéria e dado início à penetração para o norte a partir de Lagos. O mais notável desses cônsules foi Sir George Taubman Goldie, que em 1879, uniu os demais mercadores ingleses contra os rivais franceses. Embora tenha solicitado a intervenção do Governo britânico, Goldie teve que pelejar por conta própria, conseguindo dominar a concorrência francesa na região em 1884 (Cf. FORSYTH, 1977).

Como visto anteriormente, a Conferência de Berlim (1884-1885) reconheceu as áreas já ocupadas por potências europeias no continente africano e fixou as regras para futuras ocupações. Entre as várias decisões da conferência, ficou definido que os belgas controlariam a bacia do rio Congo, enquanto os ingleses controlariam a bacia do rio Níger. A princípio, o governo britânico não estava disposto a assumir os encargos de mais uma colônia, por isso, em 1886, concedeu à Companhia Real do Níger, de Sir George Goldie, uma "carta de administração". Assim, durante os dez anos seguintes, Goldie avançou para o norte, estabelecendo o monopólio do comércio.

Em 1893, os franceses, liderados pelo general e administrador colonial Louis Césaire Faïdherbe já haviam conquistado todo o Daomé (atual Benin) e estavam avançando para leste, penetrando no atual território da Nigéria. Em 1897, atendendo aos apelos de Goldie, o governo britânico despachou Sir Frederick Lugard, soldado e administrador, que já havia servido em Uganda e na Niassalândia (atual Malawi). Em um ano, Lugard expulsou os franceses da região, o que quase levou a uma guerra entre a França e a Inglaterra.

Para cessar hostilidades, foi assinado o acordo anglo-francês de junho de 1898, que definiu as bases para as fronteiras do novo país, posteriormente nomeado Nigéria por Flora Shaw, esposa de Lugard. Era uma terra de grande variedade climática, territorial e étnica. Da costa de 650 quilômetros, caracterizada por pântanos e mangues, seguia para o interior um cinturão de densa floresta tropical de 150 e 250 quilômetros de extensão. Essa terra, que em 1900, já sob controle direto do governo britânico, se tornaria o protetorado da Nigéria Meridional, era dividida numa região leste e outra Oeste pelo rio Níger, correndo para o sul, depois de sua confluência com o rio Benue. Na parte ocidental do Sul, o grupo predominante era o iorubá, primeiro povo alcançado por mercadores e missionários europeus e, conseqüentemente, pela cultura ocidental. Na região leste do Sul viviam diversos povos, entre os quais predominavam os igbos, espalhados pelas duas margens do rio Níger, mas concentrados principalmente na margem leste.

Ao norte da floresta tropical, havia uma região de selva menos densa, antecedendo as savanas e pradarias e, finalmente, uma área semidesértica de vegetação escassa. Ao longo da margem sul dessa vasta área estendia-se o chamado Cinturão Intermediário, habitado por numerosos povos não-hauçás, de religião animista, todos vassallos do império hauçá-fulani. O Norte propriamente dito era a terra dos hauçás, kanuris e fulanis. Estes últimos procediam do sul do Saara, tendo se estabelecido na região pela conquista e introduzido a religião muçulmana.

Frederick Lugard, mercenário britânico, explorador e administrador colonial passou três anos subjugando o Norte, conquistando um emirado depois do outro, enfrentando maior oposição no sultanato de Sokoto. Apesar de vencer, ele preservou os chefes locais, optando pelo domínio indireto. A preservação dos emires e sultões no governo do norte e o fato de essa região abranger três quintos do território nigeriano e mais de 50% da população do país explica a superioridade política dos

nortistas até hoje, bem como o fato de o Norte ser a região menos ocidentalizada do país.

Em 1914, ainda sob Lugard, o governo britânico unificou os protetorados do norte e do sul, criando a colônia da Nigéria. Entretanto, as tentativas de impor um domínio indireto no Sul, especialmente na região leste, habitada pelos igbos, fracassaram e levaram a vários motins, como a revolta de Abba em 1929, motivada pela insatisfação com os chefes de mandado (*warrant chiefs*), que haviam restringido a participação política das mulheres igbos nas decisões das comunidades. A revolta das mulheres foi contida pelas autoridades coloniais, mas, como resultado dos protestos, a posição das mulheres na sociedade foi grandemente melhorada. Em algumas áreas, as mulheres conseguiram substituir os chefes de mandado, em outras, foram nomeadas para servir nos tribunais nativos.

Até 1947, a Nigéria foi um estado unitário, governado por uma autoridade legislativa central. Nesse ano, porém, foi promulgada a Constituição Richards, que estabeleceu um estado federativo com três regiões: norte (hauçá), oeste (iorubá) e leste (igbo). Depois desta, outras constituições foram promulgadas, mas o Norte sempre impôs sua superioridade política, que se traduzia na exigência de manutenção de um estado com um governo central débil e governos regionais fortes e independentes.

Figura 2 - Nigéria - Principais grupos étnicos



Fonte: EKEH, 1997.

Em resposta ao crescimento do nacionalismo nigeriano, ao final da Segunda Guerra Mundial, o governo britânico iniciou um processo de transição da colônia para um governo próprio de base federativa, concedendo independência total a Nigéria em

1º de outubro de 1960. Assim, o país tornou-se uma federação de três regiões, cada uma contendo uma parcela de autonomia. Contudo, sob a fachada de unidade oficial, fermentavam as rivalidades e o ódio entre grupos étnicos irreconciliáveis. Some-se a isso uma política caracterizada por eleições fraudulentas, manipulações e intimidações, bem como uma sucessão de golpes militares, perpetrados por lideranças das diferentes etnias, e estava criado o cenário para a conflagração que seria a Guerra Civil Nigeriana.

2.3 A Guerra de Biafra (1967-1970)

Conforme já dito no início do capítulo, a fim de melhor compreender *Meio Sol Amarelo*, principal objeto deste trabalho, é essencial abordar as origens da Guerra Civil Nigeriana, de modo a explicar como as tensões étnicas da Nigéria pós-independência se acirraram até o ponto de se transformar na guerra brutal, que serve de pano de fundo para a narrativa do romance. Situar essa página trágica e decisiva da história recente da África é o objetivo deste subtópico.

Como visto anteriormente, a Nigéria obteve sua independência da Grã-Bretanha em 1960 e seus três grupos étnicos majoritários formaram três grandes unidades internas, cada qual com costumes culturais, crenças e estruturas políticas distintas. Por várias razões, como solo menos fértil, uma costa superpovoada e uma melhor formação educacional e técnica, obtida durante o período colonial, os igbos e outros povos do leste migraram para a região norte da Nigéria, onde ocuparam vários postos administrativos, embora vivessem segregados nos *sabons garis* (bairros dos estrangeiros, literalmente “cidades novas” em língua hauçá).

Susan Strehle (2011) lembra que foi justamente por causa de pontos fortes como a afirmação cultural e a valorização da educação, o hábito de viajar e praticar o comércio e o sucesso como gestores e técnicos em vários postos da administração nacional, que os igbos se tornaram alvos de hostilidades. Além disso, vale destacar que os igbos eram mais vulneráveis por ser o menor dos três principais grupos étnicos, sob uma constituição federal projetada pelos britânicos, a qual distribuía o poder político com base no tamanho relativo da população.

Em janeiro de 1966 um grupo de militares, em sua maioria cristãos igbos originários do Sul, sob a liderança do Major Chukwuma Kaduna Nzeogwu, planejou e

executou o primeiro golpe de estado da história da Nigéria. A motivação alegada pelos golpistas era o desejo de libertar o país de um governo corrupto que, na visão deles, minava as chances de progresso e fomentava rivalidades interétnicas, uma vez que era controlado por políticos, em sua maioria, de descendência hauçá e fulani.

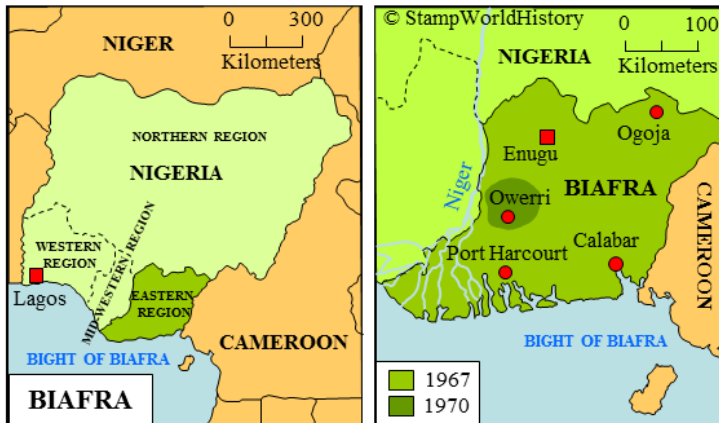
Durante o golpe, foram assassinados vários líderes nortistas, incluindo quatro oficiais do alto escalão do exército, o Primeiro-Ministro Tafawa Balewa e o Premier da Região Norte, Sir Ahmadu Bello, conhecido pelo título de Sardauna de Sokoto, sendo estes dois últimos muçulmanos.

O general Johnson Aguiyi-Ironsi, cristão e igbo, conseguiu suprimir o golpe, mas tomou ele mesmo o poder, tornando-se o chefe do novo governo militar. Por isso, o golpe foi percebido como uma conspiração igbo, cujo objetivo seria subjugar o Norte e estabelecer o domínio sobre todo o país. Essa leitura do golpe acirrou antigas rivalidades étnicas e aumentou a hostilidade em relação aos igbos que, como já mencionado anteriormente, possuíam uma melhor qualificação técnica e eram, tradicionalmente, empreendedores, prosperando com facilidade, onde quer que se estabelecessem. Houve, então, uma primeira onda de massacres, nos quais centenas de igbos e outros povos do leste foram assassinados em cidades da região norte.

Em julho de 1966, durante um contragolpe arquitetado e desferido a partir do Norte, Ironsi foi morto. Com esse novo golpe, o tenente coronel Yakubu Gowon chegou ao poder apoiado pelo Reino Unido. Entretanto, o governante militar da região leste, o tenente coronel igbo Chukwuemeka Odumegwu Ojukwu, se recusou a reconhecer a autoridade de Gowon. A tensão étnica levou a mais massacres de igbos por soldados nortistas, nos quais estima-se que mais de 30.000 igbos foram chacinados, causando um êxodo de grande escala de igbos e outros povos que voltaram do Norte para o sudeste.

Um acordo de paz proposto em Aburi, Gana, em janeiro de 1967 fracassou. Assim, em 30 de maio do mesmo ano, Ojuwku proclamou a secessão do sudeste da Nigéria como a República de Biafra, cuja bandeira, em sua faixa central, mostrava um sol nascente, imagem que inspirou o título do segundo romance de Chimamanda Ngozi Adichie: *Meio Sol Amarelo (Half of a Yellow Sun)*.

Figura 3- Localização da República de Biafra



Fonte: KREKELS, 2018.

Figura 4 - Bandeira de Biafra^[2]

Fonte: Internet

Obviamente, o governo federal da Nigéria não reconheceu a nova república separatista e a Guerra Civil Nigeriana ou Guerra de Biafra teve início em 06 julho de 1967. Apesar de possuir um contingente menor e poucas armas, as tropas de Biafra conseguiram algumas vitórias significativas no início do conflito. Entretanto, com o apoio do Reino Unido e da URSS, as tropas federais empreenderam o contra-ataque e, em seu avanço, cercaram a região sudeste, bloqueando o acesso de Biafra ao mundo exterior. Isso levou a uma grande escassez de recursos e à fome, usada deliberadamente como estratégia de guerra, o que causou consternação e protestos em várias partes do mundo.

Após três anos de uma guerra violenta, ininterrupta e desigual, quando as tropas federais conseguiram romper as últimas linhas de defesa de Biafra e se tornou evidente que tudo estava perdido, Ojukwu foi convencido por seus auxiliares a abandonar o país para evitar ser assassinado. Em 09 de janeiro de 1970, ele transferiu o comando para o General Philip Effiong e fugiu de avião para a Costa do Marfim, onde obteve asilo político^[3]. Em 13 de janeiro de 1970, Biafra se rendeu às tropas federais. Chegava ao fim um conflito que deixou mais de dois milhões de mortos e provocou a migração de mais de três milhões de pessoas para o leste, acirrando ainda mais as rivalidades étnicas existentes na Nigéria (Cf. HAWLEY, 2008).

[2] Bandeira de Biafra, em cuja faixa central aparece o sol nascente que inspirou o título do segundo romance de Chimamanda Ngozi Adichie.

[3] Ojukwu permaneceu no exílio por 13 anos. Depois de receber o perdão oficial do governo nigeriano, retornou ao país em 1982. Faleceu em 2011, ocasião em que recebeu um funeral militar completo com todas as honras de Estado.

2.4 A Nigéria do pós-guerra

Gowon permaneceu como presidente até 1975, quando um golpe pacífico conduziu Murtala Muhammed ao poder. Após sua morte, seu sucessor, Olusegun Obasanjo, promulgou uma nova constituição em 1979, abandonando o sistema inglês e adotando o sistema presidencialista americano com eleição direta. Nesse mesmo ano, cinco partidos disputaram a eleição, da qual Alhaji Shehu Shagari foi o vencedor pelo Partido Nacional da Nigéria. Posteriormente, em 1983, através de mais um golpe, um novo regime militar se instalou, estabelecendo o Supremo Conselho Militar como órgão regulamentador do país. Em 1990, o General Ibrahim Babangida transferiu a capital de Lagos a sudoeste da Nigéria, na costa do Atlântico, no golfo da Guiné, considerada a maior concentração urbana do continente, sede do governo federal desde a independência, para a cidade de Abuja, localizada no centro do país. Abuja possui mais de três milhões de habitantes e além do inglês, língua oficial, reúne, como Lagos, antiga metrópole, mais de 500 falantes de diferentes línguas.

Em 1993 as eleições foram canceladas pelo governo militar e o general Sani Abacha assumiu o poder. Foi sob o governo do ditador Sani Abacha, violento e arbitrário, que o escritor e ativista nigeriano Ken Saro-Wiwa, líder de um movimento de resistência pacífica contra práticas de racismo, destruição ambiental e genocídio de minorias étnicas na região do Delta do Níger, foi morto por enforcamento, em 1995, por conta de sua militância contra a exploração abusiva de petróleo, operacionalizada por corporações multinacionais, sobretudo a Shell, em conluio com as elites e o governo nigeriano. O crime contra Ben Saro-Wiwa rendeu ao país uma suspensão de três anos na Commonwealth of Nations. Com a morte de Abacha, em 1998, Abdul Salam Abubakar se tornou o chefe do Conselho Provisório de Regulamentação e anulou a constituição de 1979.

A redemocratização só teria início em 1999, ano em que a Nigéria elegeu Olusegun Obasanjo como presidente, reconduzindo-o ao cargo em 2003. Quatro anos depois, em 2007, após uma campanha eleitoral controversa, Umaru Musa Yar'Adua tornou-se presidente. Três anos depois, ele faleceu e foi sucedido por Goodluck Jonathan. Em 2015, teve início o governo civil de Muhammadu Buhari, de etnia fulani e seguidor do islã, que preside o país atualmente.

Infelizmente, durante todo esse tempo, a violência entre os grupos étnicos continuou e constitui, ainda hoje, parte da realidade nigeriana, embora sua intensidade tenha diminuído um pouco nas últimas décadas. Em grande parte da região norte, vigora a *sharia* (o direito islâmico) e atuam grupos fundamentalistas que usam métodos terroristas, como o Boko Haram. Já na região sudeste, vários grupos nacionalistas igbos, como o Movimento para Atualização do Estado Soberano de Biafra (MASSOB), fundado em 1999, e o Povo Indígena de Biafra (IPOB), fundado em 2012, propagam e defendem a ideia de uma separação pacífica da Nigéria, desta feita por meio de um referendun (SHIRBON, 2006). Obviamente, esses grupos igbos continuam sendo perseguidos e reprimidos pelo governo federal da Nigéria.

2.5 Chimamanda Ngozi Adichie e sua obra

Autora preocupada com os efeitos continuados da colonização na África e em seu país natal, Chimamanda Ngozi Adichie nasceu em Enugu (1977), mas cresceu na cidade de Nsukka, em uma família da etnia igbo. Seu pai, James Nwaye Adichie, foi o primeiro professor de estatística da Nigéria e vice-reitor da Universidade de Nsukka, instituição na qual sua mãe, Grace Ifeoma, exercia funções administrativas. Adichie cresceu como a quinta de seis filhos, nesse ambiente intelectual e acadêmico, cuja atmosfera marcaria o início de seu segundo romance.

Embora tenha estudado um ano e meio de medicina e farmácia, na Universidade da Nigéria (Nsukka), Adichie abandonou o curso em 1996 e, aos dezenove anos, mudou-se para os EUA, onde foi estudar Comunicação e Ciências Políticas na Drexel University, na Philadelphia. Em 2003, concluiu um Mestrado em Redação Literária e Escrita Criativa pela Universidade John Hopkins, em Baltimore. Cinco anos depois, concluiu outro mestrado em Estudos Africanos pela Universidade de Yale, em New Haven, Connecticut. Desde então, recebeu vários graus de doutora *honoris causa*, outorgados por várias instituições de ensino superior.

Sua produção literária teve início com a publicação da coletânea de poemas *Decisions* (1997) e da peça teatral *For Love of Biafra* (1998), obras de juventude, na visão da própria Adichie, mas que, como costuma acontecer com a produção inicial de muitos autores, nas palavras de Derek Wright, “são interessantes, porque prenunciam, de forma embrionária, o corpo principal de suas obras” (WRIGHT, 1985, p. 487).

Contudo, pode-se dizer que a carreira de Adichie deslançou com a publicação de seu romance inaugural, *Purple Hibiscus (Hibisco Roxo)* (2003), agraciado com o Commonwealth Writer's Prize em 2005 e, sobretudo, com a publicação de seu segundo romance, *Half of a Yellow Sun (Meio Sol Amarelo)*, em 2006, o qual também recebeu várias premiações e acabaria sendo adaptado para o cinema, em 2014, pelo escritor e cineasta nigeriano Biyi Bandele.

Em 2009, Adichie casou-se com o médico nigeriano Ivara Esege. Nesse mesmo ano, publicou o volume de contos *The Thing around Your Neck (A Coisa em Volta de Teu Pescoço)* e ganhou ainda mais notoriedade após a participação em um evento sobre tecnologia e novas ideias, o Technology, Entertainment, Design (TED)^[4], onde proferiu um discurso intitulado "The Danger of a Single History" (O Perigo de uma História Única), no qual discorre sobre como o poder de narrar, aliado a preconceitos e estereótipos, gera visões distorcidas e limitadas do Outro. Nessa fala de 20 minutos, Adichie debate "a construção de uma história única africana a partir de um ponto de vista eurocêntrico essencialmente autoritário e homogêneo" (FREITAS, 2014, p. 30). O vídeo do discurso, veiculado pela plataforma digital Youtube, já ultrapassou a marca de oito milhões de visualizações^[5].

Em 2013, a autora publicou *Americanah*, seu terceiro e mais recente romance, baseado em sua experiência como estrangeira nos Estados Unidos. Ambientado em Lagos, nos anos 1990 e também nos EUA e na Grã-Bretanha, o romance faz da história de amor do casal de protagonistas, Ifemelu e Obinze, o ponto de partida para discutir temas atuais como imigração, preconceito racial e desigualdade de gênero. Em março de 2020, esse romance começou a ser adaptado como uma minissérie de 10 episódios que seria exibida pelo canal HBO Max, mas o projeto, infelizmente, foi abandonado.

Além da produção ficcional, em que costuma tematizar a questão do transnacionalismo e do deslocamento de personagens por espaços longínquos, dentro e fora da África, Chimamanda Ngozi Adichie também vem se notabilizando por sua militância feminista através de palestras e textos como *Sejamos Todos Feministas* (2014) e *Para Educar Crianças Feministas: um Manifesto* (2017).

[4] O TED teve em início em 1984 como uma série de conferências em que convergiam os temas de tecnologia, entretenimento e design, mas cresceu e passou a incluir uma infinidade de outros tópicos.

[5] Dados atualizados até junho de 2021.

Atualmente, Adichie, que se tornou mãe de uma menina em 2016, divide o seu tempo entre a Nigéria e os EUA, atuando como escritora, professora e palestrante com participação em diversos eventos acadêmicos e sociais, nos quais sempre discute a questão da imagem dos africanos e, principalmente, a situação da mulher.

Fazendo eco à periodização do escritor queniano Ngugi wa Thiong'o, que divide a literatura africana em três estágios: a era da luta anticolonial; a era da independência e a era do neocolonialismo; os críticos (Cf. ADESAMI; DUNTON, 2005; HEWETT, 2005; BRYCE, 2008) também costumam dividir os escritores nigerianos em três gerações: a *primeira geração*, formada por escritores que publicaram obras antes ou logo após a independência (1960), como Chinua Achebe, considerado o Pai da Literatura Nigeriana; a *segunda geração*, constituída pelos escritores cujas obras foram publicadas após a Guerra Civil Nigeriana, como o poeta Niyi Osundare e, finalmente, escritores de terceira geração, que publicaram a partir de meados dos anos 1980, como as romancistas Buchi Emecheta e Chimamanda Ngozi Adichie.

Segundo Adesami & Dunton (2005), dois fatores diferenciam a primeira da segunda geração, a saber: 1) a mudança do predomínio da poesia para a prosa e 2) um maior reconhecimento internacional. Quanto à terceira geração, os mesmos críticos dizem que ela se caracteriza por aspectos temáticos como: ambientação urbana; privação de direitos e degradação das relações sociais, sob governos despóticos e corruptos; foco nos processos de leitura/escritura; tema do encarceramento e uma "estética do trauma". Sobre esse último elemento, Anne Whitehead lembra que "*a ficção de trauma coincide com a ficção pós-colonial em sua preocupação com o resgate da memória e o reconhecimento do que foi negado, reprimido e esquecido*" (2004, p. 82). Nesse sentido, a maioria dos escritores pós-coloniais busca trazer à consciência pública as histórias negligenciadas, marginalizadas ou silenciadas que marcaram a era colonial e o período pós-independência.

Outra característica da produção dos escritores da terceira geração é o uso do realismo na busca por recriar momentos específicos da história recente da Nigéria (BRYCE, 2008). Sobre esse predomínio do realismo na ficção africana contemporânea, Abdul R. JanMohamed argumenta que "*o uso do realismo no romance africano é uma reação às representações falsas e negativas da África e de sua cultura nos textos do colonialismo*" (1983, p. 08 apud NOVAK, 2008, p. 38).

2.5.1 Meio Sol Amarelo: contextos

Se para Ernest Renan (1882) “o esquecimento é um fator essencial da criação de uma nação”, para Sigmund Freud (1900) o recalçado sempre retorna. É o caso da experiência traumática da Guerra de Biafra, que constitui um tema recorrente na literatura nigeriana, desde as memórias escritas logo após o conflito — “The Madman” (1971) de Chinua Achebe; *Sunset in Biafra* (1973) de Elechi Amadi; *Season of Anomy* (1973); *Never Again* (1975) de Flora Nwapa e *The Man Died* (1979) de Wole Soyinka — aos romances de publicação mais recente como *Destination Biafra* (1982) de Buchi Emecheta, *War Games* (2005) de Dulue Mbachu e *Beasts of No Nation* (2005) de Uzodinma Iweala (Cf. HAWLEY, 2008).

No caso específico de Chimamanda Ngozi Adichie, é possível identificar o tema desde o início da carreira, abordado em dois dos poemas da coletânea *Decisions* (1997) — “May Massacre” (Massacre de Maio) e “To my fatherland now and then” (À minha pátria de vez em quando) — bem como na peça teatral *For Love of Biafra* (*Por Amor a Biafra*), de 1998 (Cf. TUNCA, 2013; RESENDE, 2013). Sobre a recorrência do tema em sua obra, a própria autora declarou: “*I did not choose Biafra, it chose me. (...) I grew up in the shadow of Biafra. (...) I was aware of how this war haunted my family, how it colored the paths our lives had taken*” [6]. (ADICHIE, 2008, p. 49-50).

A presença constante dessa sombra, pairando sobre a história familiar da escritora e os efeitos dela sobre sua vida pessoal e sua obra pode ser explicada recorrendo-se ao conceito de “pós-memória”, desenvolvido por Marianne Hirsch, ao estudar a relação entre memória e trauma de vítimas do Holocausto e de seus descendentes. Refletindo sobre sua própria história pessoal, a teórica romeno-americana entende “pós-memória” como:

a experiência daqueles que cresceram dominados por narrativas que precederam seus nascimentos, cujas próprias histórias tardias são deslocadas pelas histórias de uma geração anterior, moldadas por eventos traumáticos que não podem ser completamente entendidos nem recriados” (HIRSCH, 1996, p. 662)

[6] Nesse e em futuros trechos, as traduções, a menos que indicado de outro modo, são de minha autoria. Tradução livre: “Eu não escolhi Biafra, ela me escolheu. (...) Cresci à sombra de Biafra. (...) Eu tinha consciência de como essa guerra assombrava minha família, de como ela marcou as trilhas que nossas vidas haviam tomado.”

Em outras palavras, “pós-memória” descreve a relação que os filhos de sobreviventes de um trauma coletivo ou cultural têm com as experiências de seus pais, as quais eles *“lembram’ apenas como histórias e imagens com as quais cresceram, mas que são tão poderosas, tão monumentais, a ponto de constituir memórias de pleno direito”* (HIRSCH, 1999, p. 08-09). Ainda segundo Hirsch, a escolha do termo visa a transmitir as diferenças temporais e qualitativas em relação à memória dos sobreviventes, sua qualidade de memória secundária ou de segunda geração, seu deslocamento e sua natureza tardia.

Vale ressaltar que Hirsch entende a pós-memória como um espaço de lembranças, acessível através de atos de recordação, identificação e projeção, de natureza cultural e pública e não meramente individual ou pessoal. Essa visão também é adotada por James Young, para quem é impossível (salvo em um processo de identificação subjetiva incomum e que ninguém julgaria normal) recordar, em termos de experiência, fatos que não foram experimentados pelo sujeito. Esses fatos só são “lembrados”, porque formam parte de um cânone de memória escolar, institucional, política e, inclusive, familiar. (YOUNG apud SARLO 2012, p. 125). Nesse sentido, o traço diferencial da pós-memória seria seu caráter ineludivelmente mediado.

Fazendo um reparo crítico às colocações de Young e Hirsch, a escritora e crítica literária argentina Beatriz Sarlo argumenta que *“é óbvio que toda reconstrução do passado é vicária e hipermediada, exceto a experiência que tocou o corpo e a sensibilidade de um sujeito”* (2012, p. 129). Uma vez que toda narração do passado é uma representação, algo que se diz no lugar de um fato, *“o vicário não é específico da pós-memória”*. Tampouco a mediação ou “hipermediação” (Young) é uma qualidade específica da pós-memória, já que numa cultura caracterizada pela comunicação de massa, os discursos e as mídias estão sempre em operação e são inevitáveis. Finalmente, aduz a teórica argentina, *“a construção de um passado através de relatos e representações que lhe foram contemporâneos é uma modalidade da história, não uma estratégia original da memória”* (SARLO, 2012, p.130). Assim, para ela, o traço realmente distintivo da pós-memória não seria seu caráter vicário, mediado ou tardio, mas a implicação subjetiva nos fatos representados.

Ainda sobre pós-memória, no artigo “Projected Memory: Holocaust Photographs in Personal and Public Fantasy” (1999), Marianne Hirsch refere o

conceito de *identificação heteropática* do filósofo alemão Max Scheller (1923), retrabalhado pela historiadora e semióloga norte-americana Kaja Silverman (1996) como “memória heteropática”, entendida como uma “identificação à distância”, ou seja, um alinhamento do “não-eu” com o “eu” sem interiorizá-lo, uma inserção do “não-eu” na reserva de memória do “eu”, de modo que, através de “*memórias discursivamente implantadas, o sujeito pode participar dos desejos, lutas e sofrimentos do outro*” (SILVERMAN, 1996, p. 185). Neste sentido, a pós-memória constituiria um tipo de *memória heteropática*, porém mais intensa, pois segundo Hirsch, o “eu” e o “outro” estão mais intimamente conectados através de uma relação familiar ou grupal.

2.5.2 Meio Sol Amarelo: estrutura e personagens

Para a escritora Chimamanda Adichie, revisitar a sombra de Biafra, contudo, não implicou uma romantização da guerra, como explica a autora:

I wanted to avoid making Biafra a *utopia-in-retrospect*, which would have been disingenuous—it would have sullied the memories of all those who died. What illuminated my choices as I wrote was remembering and reliving through books and oral accounts remarkable stories of the courage of ordinary people. (ADICHIE, 2008, p. 50) ^[7]

Para contar as histórias dessas pessoas comuns, antes da guerra e sob os efeitos da conflagração, Adichie dividiu os 37 capítulos do romance *Meio Sol Amarelo* em quatro partes e usou um narrador em terceira pessoa, heterodiegético, para alternar entre o início (partes 01 e 03) e o final (partes 02 e 04) dos anos 1960. Além disso, essa narrativa maior é atravessada por outra menor, denominada *The Book: The World Was Silent When We Died* (*O Livro: O Mundo Estava Calado Quando Nós Morremos*) ^[8], que funciona como metanarrativa e cuja autoria é mantida em suspense até ser revelada, ao final do romance.

[7] Tradução livre: “Eu quis evitar transformar Biafra em uma *utopia em retrospecto*, o que teria sido um Falseamento — teria maculado a memória de todos os que pereceram. O que iluminou minhas escolhas, enquanto escrevia, foi lembrar e reviver, através de livros e relatos orais, as extraordinárias histórias de coragem de pessoas comuns”.

[8] Optei por manter o título utilizado pela tradutora Beth Vieira, responsável pela versão brasileira de *Meio Sol Amarelo*, embora fosse possível traduzir o título dessa narrativa menor de outra forma, por exemplo: *O Mundo Ficou Calado Enquanto Nós Morríamos*, versão em que a opção pelo pretérito imperfeito marcaria, ainda melhor, a posição omissa da comunidade internacional diante do prolongado genocídio em Biafra.

Sobre a estrutura não linear e a natureza pendular da narrativa no romance *Meio Sol Amarelo*, Nathan Oates afirma que o uso dessa estratégia literária “creates a dialectic between the prewar intellectual freedom of the privileged academic environment that characters enjoyed and the dehumanization of war”^[9] (OATES 2007, p. 164 apud KRISHNAN, 2010, p. 190). Essa visão também é partilhada por Cláudio Braga, para quem um dos efeitos desse ordenamento alternado do espaço-tempo é “forçar o leitor a contrastar a qualidade de vida elevada de personagens como Odenigbo e Olanna antes da guerra com a miséria que os atinge no pós-guerra, buscando ampliar, no leitor, os efeitos devastadores do conflito bélico” (BRAGA, 2019, p. 143).

Já para Roberta Mara Resende, por força desse recurso, que constitui um vaivém ou retorno narrativo, “o leitor é levado a retomar um fato já passado, porém não concluído, [de modo que a] fragmentação do texto reflete as próprias consequências da guerra, que separa vidas, famílias e povos” (2013, p. 61). Além desses aspectos, é possível postular que a própria condição pós-colonial, sempre dialogando com um antes e um depois, bem como a natureza traumática da experiência da guerra civil são refletidas pelo insistente retorno ao passado, o que explicaria, em parte, a opção pela não-linearidade narrativa nessa e em outras obras da literatura nigeriana.

Na primeira parte do romance, os eventos que conduzem à guerra são esboçados e os principais personagens são apresentados. É a partir do ponto de vista de três deles — Ugwu, Olanna e Richard — que a narrativa será focalizada, aspecto que é sinalizado por meio de referências explícitas a seus nomes, no primeiro parágrafo de cada capítulo. Vejamos, a seguir, breves perfis desses protagonistas.

Ugwu é um adolescente que vem da aldeia Opi, para trabalhar como empregado na casa de Odenigbo, um professor universitário. Sob a orientação deste e, posteriormente, de Olanna, ele continua sua educação e desenvolve suas habilidades de letramento, as quais progredem durante todo o romance. Ugwu tenta manter contato com a irmã, Anulika, bem como cuidar da saúde e do bem-estar da mãe. Nas horas vagas, é frequentemente dominado pelos interesses amorosos típicos de sua faixa etária. Porém, sua vida é violentamente interrompida quando é obrigado

[9] Tradução livre: “cria uma dialética entre a liberdade intelectual, gozada pelos personagens no ambiente acadêmico privilegiado do período pré-guerra e a desumanização da guerra”.

a um alistamento forçado no exército de Biafra, no qual testemunha e participa de terríveis batalhas e de um estupro coletivo.

Olanna Ozobia é filha do Chefe Ozobia e irmã gêmea, mas não idêntica, de Kainene. Ela foi criada na Nigéria, mas fez universidade no Reino Unido. É descrita como “irracionalmente bela” por Lara Adebayo, uma professora iorubá amiga de Odenigbo, e sua aparência, com frequência, dita como os outros a tratam. Seus pais, por exemplo, tentam usá-la como moeda de troca para assegurar bons negócios. Por isso, a relação com eles é tensa e ela gravita em direção à casa dos tios Ifeka e Mbaezi, que moram em Kano (no Norte), onde também vive um ex-namorado hauçá, Mohammed. Olanna deixa a casa confortável dos pais e vai morar com Odenigbo, em Nsukka. Durante a guerra, ela trabalha como professora em Umuahia e, próximo ao fim do conflito, ajuda a irmã a tomar conta de um centro de refugiados em Orlu.

Richard Churchill é um inglês que vem à Nigéria para explorar a arte igbo-ukwu. Inicialmente, ele se associa a expatriados ingleses, especialmente Susan, que se torna sua namorada e o apresenta para todos como escritor. Porém, após conhecer Kainene fica fascinado por ela. Ele se muda para Nsukka, onde ministra aulas e tenta escrever um livro. Olanna o convida para fazer parte do círculo de intelectuais que frequentam a casa de Odenigbo. Feliz por testemunhar o nascimento da República de Biafra, Richard acredita que pode tornar-se um verdadeiro biafrense. Começa a escrever um livro sobre a guerra, mas não demora a perceber que a história não lhe pertence.

Comentando sobre a focalização narrativa de Adichie através desses três personagens, Susan Strehle (2011) afirma que, ao optar por essa perspectiva, a autora recusa verdades conclusivas e problematiza o conhecimento. Por isso mesmo, apesar de usar a narração em terceira pessoa, a romancista rejeita a onisciência, comum às narrativas históricas, em favor de observações limitadas aos pontos de vista das três personagens. Ainda de acordo com Strehle, no romance de Adichie,

Each witness considers meanings from a single vantage point in gender, class, and race; the multiplication of three observers only amplifies subjective viewpoints, rather than producing comprehensive objectivity. The novel's perspective transforms subjectivity from a failure to penetrate objective truth to a powerful critique of the imperialist conception of knowledge implicit in omniscient objectivity; thus, Adichie's narrative demonstrates an anticolonial mode of perception

and suggests the potential for a resistant diasporic consciousness. (STREHLE, 2011, p. 654) ^[10]

De fato, o uso habilidoso que Adichie faz da narrativa descentrada, através de diferentes personagens focalizadores — um rapaz africano de classe baixa e vindo de uma aldeia rural, uma mulher instruída da elite urbana nigeriana e um homem europeu de classe média — possibilita apresentar relatos pessoais distintos e complementares, numa polifonia que permite ao leitor compreender os eventos históricos de uma forma mais completa.

Além desses personagens, que funcionam como focalizadores primários e através de cujas percepções se apresenta quase todo o material narrativo (Cf. JAHN, 2007), há que se destacar dois outros personagens: Odenigbo e Kainene, os quais operam como focalizadores secundários, ou seja, como aqueles que, direta ou indiretamente, exercem *“uma considerável influência ideológica sobre os focalizadores primários”* (AKPOME, 2013).

Odenigbo é um professor de matemática na universidade de Nsukka, cujas fortes opiniões fazem com que alguns personagens o rotulem de “revolucionário” (*freedom fighter*). Ele defende o socialismo e o tribalismo em oposição ao capitalismo e ao panafricanismo ou ao nacionalismo. Obrigado a abandonar seu posto de professor, ele se torna ativo na causa da guerra. Sua vida pessoal é dominada pelo relacionamento e posterior casamento com Olanna. Além disso, ele tem uma relação conturbada com a mãe e após a morte desta, durante a invasão da aldeia de Abba pelas tropas federais nigerianas, inicia uma trilha sombria de alcoolismo e depressão.

Kainene Ozobia é a irmã gêmea, não idêntica, de Olanna. Mulher opiniosa, independente e aparentemente fria, ela vive em Lagos e Port Harcourt, onde administra os negócios do pai. No início da guerra, aproveita a situação para obter lucro. Contudo, depois que testemunha a crueldade do conflito, deixa de gerir as empresas da família, para administrar um campo de refugiados. Perto do final do conflito, ela desaparece além das linhas inimigas.

[¹⁰] Tradução Livre: Cada testemunha considera os sentidos a partir de perspectivas singulares de gênero, classe e raça; a multiplicação por três dos observadores só amplifica os pontos de vistas subjetivos, ao invés de produzir uma objetividade abrangente. A perspectiva do romance transforma a subjetividade, do fracasso em penetrar a verdade objetiva em uma poderosa crítica da concepção imperialista de conhecimento, implícita na objetividade onisciente; assim, a narrativa de Adichie demonstra um modo de percepção anticolonial e sugere o potencial para uma consciência diaspórica de resistência.

É possível interpretar esse fato de várias maneiras. O aspecto mais evidente, como aponta Flávia Resende, é que o desaparecimento de Kainene constitui um “*índice do não fechamento da narrativa*” (2013, p. 75). Essa opinião é corroborada por Madhu Krishnan, quando chama a atenção para o fato de que, ao optar por um final aberto e inconcluso, Adichie “*deixa muitas questões, levantadas durante romance, em um constante estado de negociação*” (2010, p. 190).

No plano da recepção, Amy Novak afirma que, para os leitores, Kainene é “*um símbolo do que permanece perdido, silenciado e partido*” (2008, p. 46). Essa visão é igualmente defendida por Susan Strehle, autora para a qual Kainene “*representa a perda dos desaparecidos na guerra, dados como mortos, deixando um pesar que não pode ser resolvido*” (2011, p. 666). Ainda sobre o caráter aberto do final de *Meio Sol Amarelo*, proponho que o não fechamento da narrativa tanto pode indicar que os problemas do estado nacional e pluriétnico nigeriano continuam não resolvidos, como apontar para um possível retorno de Biafra, se não no plano político, pelo menos no imaginário e na literatura nacionais.

*All good people agree,
And all good people say,
All nice people, like Us, are We
And every one else is They:
But if you cross over the sea,
Instead of over the way,
You may end by (think of it!) looking on We
As only a sort of They!*

(Rudyard Kipling – We and They)

3 CULTURA E IDENTIDADE

3.1 Cultura

A cultura, como criação humana, caracteriza-se por um caráter transversal, na medida em que perpassa diferentes campos da vida social. Essa propriedade evoca interesses multidisciplinares, fazendo com que a cultura seja estudada por várias ciências e áreas do conhecimento — sociologia, antropologia, história, comunicação, literatura etc. — cada uma das quais trabalha a cultura a partir de distintos enfoques e concepções.

Neste tópico, estabeleço um panorama evolutivo da ideia de cultura. Para tanto, partindo das origens etimológicas, apresentarei uma breve evolução das visões tradicional e antropológica de cultura até as perspectivas mais contemporâneas, como as propostas por teóricos dos Estudos Culturais (EAGLETON; WILLIAMS) e dos Estudos Pós-Coloniais (SAID; BHABHA). Abordarei ainda os conceitos de *multiculturalismo* e *interculturalidade*, como perspectivas produzidas pelo (e em reação ao) contexto da globalização.

3.2 Evolução da ideia de cultura

3.2.1 *Visão tradicional*

Uma simples consulta a qualquer dicionário sobre o verbete *cultura* revela o caráter polissêmico e abrangente desse termo. Essa variedade de sentidos está ligada tanto à origem etimológica da palavra *cultura* — cuja “*raiz latina (colere) podia significar praticamente tudo, desde cultivar e habitar até prestar culto e proteger*” (EAGLETON, 2000, p. 12) — quanto à sua evolução semântica, ao longo do tempo.

Ainda sobre a polissemia do termo, o teórico e crítico literário brasileiro Alfredo Bosi lembra que a forma do presente do mesmo verbo, *colo*, serve de matriz para as palavras *colono* e *colônia*, esta última entendida enquanto “*espaço que se está ocupando, terra ou povo que se pode trabalhar e sujeitar*” (BOSI, 2001, p. 11), mostrando, assim, que as palavras revelam como os fenômenos históricos e sociais, em suas complexas relações, vão deixando “*marcas no corpo da linguagem*”.

Com o decorrer do tempo, de práticas materiais ligadas à agricultura e ao cultivo do campo, a palavra *cultura* foi deslocada metaforicamente e passou a designar os assuntos do espírito, “*cartografando, nesse desdobramento semântico, a própria transição da humanidade de uma existência rural para uma existência urbana.*” (EAGLETON, 2000, p. 12). Associada à ideia de urbanidade, *cultura* passou a significar “civilidade”, tornando-se, no século XVIII, mais ou menos um sinônimo de “civilização”, no sentido de “*processo geral de progresso intelectual, espiritual e material*”. (WILLIAMS, 2015, p. 52).

A essa visão universalista de cultura, ligada ao racionalismo iluminista, viria se contrapor outra visão — a partir do Idealismo alemão e do Romantismo — segundo a qual, *cultura* deixa de designar “*qualquer narrativa grandiosa e unilinear da humanidade universal*”, para significar “*uma diversidade de formas de vida específicas, cada uma das quais com as suas próprias leis de evolução*”. (WILLIAMS, 2015, p. 51), assumindo as conotações de seu significado moderno como modo de vida com características específicas, em geral associado à ideia de nação.

3.2.2 Limites da visão tradicional

Para Terry Eagleton, visões tradicionais de cultura, como as mencionadas acima, são bastante problemáticas. Primeiramente, porque, em seu sentido antropológico, o termo *cultura* é muito genérico, abrangendo tudo “*de cortes de cabelo e hábitos de bebida à forma como devemos dirigir-nos ao primo em segundo grau do nosso cônjuge*” (2000, p. 49). Depois, porque em sua acepção estética o termo é muito rígido, uma vez que inclui compositores clássicos como o russo Igor Stravinsky (1882-1971), mas não costuma incluir autores de ficção científica, por exemplo, sem falar nos rappers e funkeiros cariocas. Assim, larga ou limitada demais, a visão tradicional de cultura se tornou pouco operacional.

Por outro lado, entendê-la como “modo específico de vida” também é equivocado, porque, nas palavras de Eagleton, “[c]ultura como modo de vida é uma versão estetizada da sociedade, nela encontrando a unidade, imediação sensível e independência de conflito que associamos ao artefato estético.” e, nesse sentido, “o que supomos designar um tipo de sociedade, é na verdade uma forma normativa de imaginar essa sociedade” (2000, p. 39-40).

Outro problema é que a visão tradicional de cultura implica sempre “a busca do apagamento das diferenças socioculturais, de modo a propiciar uma homogeneização do grupo” (JANZEN apud KRIEGL, 2015, p. 17). Isso se dá através de um movimento duplo de unificação interna e delimitação externa que, a partir de uma perspectiva etnocêntrica, se baseia na “negação dos valores e crenças do Outro, do estranho” (KRIEGL, 2015, p. 17), daquele que está fora de nosso grupo.

Essa visão do Outro como parte de um grupo homogêneo remete a uma concepção fixa, estática e fossilizada de cultura. Contestando essa visão, Homi Bhabha, cuja biografia, como a de tantos teóricos e escritores contemporâneos, é marcada por histórias de deslocamento e desterritorialização, defende que “é necessário passar além das narrativas de subjetividade originárias e iniciais e focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais” (2014, p. 20), de modo a resgatar, a partir da perspectiva do hibridismo histórico e cultural que marca o mundo pós-colonial, esse Outro como alteridade constitutiva, uma vez que “é na emergência dos interstícios — a sobreposição e o deslocamento de domínios de diferença — que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação, o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados” (loc. cit.)

Ainda segundo Homi Bhabha, “os termos do embate cultural, seja através de antagonismo ou afiliação, são produzidos performativamente” (2014, p. 21 – grifo meu) e, portanto, “a representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição” (loc. cit.); pois “[a] articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento” (BHABHA, 2014, p. 21 – grifo meu). Note-se como a seleção vocabular, através das palavras “embate” e “negociação”, caracterizam o cultural como um espaço, ao mesmo tempo, agonístico — marcado pela contestação — e dinâmico.

É precisamente essa mudança de focalização da diversidade cultural para a diferença cultural, como praticada e defendida por Homi Bhabha e outros estudiosos, que produz a ideia de espaço cultural híbrido que caracteriza a maioria das visões modernas de cultura, como ser verá a seguir.

3.2.3 Perspectivas contemporâneas de cultura.

Como mencionado acima, ao se adotar uma visão estática de cultura, há uma tendência a homogeneizar o Outro através de estereótipos. Sobre o uso destes como estratégia discursiva muito utilizada na dominação colonial, Bhabha ensina: *“o estereótipo (...) é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre ‘no lugar’, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido (...)”* (2014, p. 117). Em outras palavras, a reprodução insistente do discurso serve para cristalizar o Outro num lugar fixo, diferente do nosso e que tendemos a negar, julgando sua cultura a partir de nossas posições etnocêntricas.

No romance *Meio Sol Amarelo*, essa postura fica evidenciada na impressão que Richard tem dos expatriados que frequentam as festas do British Council:

...Sentia-se incomodado no meio daqueles homens. Eram quase todos ingleses, ex-administradores da ex-colônia, empresários da John Holt, Kingsway, GB Ollivant, Shell-BP e United Africa Company. Uma gente vermelha de álcool e de sol. Soltavam risadas e comentavam que a política nigeriana ainda era muito tribal, que talvez eles ainda não estivessem prontos para se autogovernar. (...) E quando dizia que tinha acabado de chegar a Lagos e queria escrever um livro sobre a Nigéria, recebia sempre um sorriso breve e um conselho: o povo é todo de pedintes, esteja preparado para muito cecê e para o jeito como eles param e ficam encarando você na rua, nunca acredite nas histórias de azar e nunca mostre fraqueza para um empregado doméstico. Havia piadas para ilustrar cada traço dos africanos. (MSA, Parte 01, Cap. 03, p. 67-68 – grifos meus)

É interessante notar como a visão redutora e negativa que esses ex-colonos apresentam dos nigerianos é, ainda, reflexo da experiência colonial recente, sustentada por poderosas formações ideológicas, nas quais se destacava a ideia de que certos povos “precisavam” e “imploravam” pela dominação (SAID, 2011, p. 43); povos “débeis” e “vulneráveis”, “desqualificados” para tarefas de direção, cujas pesadas responsabilidades deveriam ser reservadas aos dominadores europeus (Cf. MEMMI, 1973).

A mesma atitude se revela nos comentários racistas que Susan, namorada de Richard, faz sobre os nigerianos, ao passar de carro por um mercado:

“Na verdade, eles têm um vigor extraordinário, mas muito pouco senso de higiene, infelizmente”. Ela lhe contou que os hauçás do Norte eram um povo digno, que os igbos eram enfezados e adoravam dinheiro, e que os iorubás eram muito alegres, ainda que fossem uns belos de uns parasitas. (MSA, Parte 01, Cap. 03, p. 70 – grifo meu)

Comentários que reatualizam e reforçam estereótipos que já circulavam desde a época da conquista e colonização da Nigéria, como visto no primeiro capítulo. Uma prática que consistia, como ensina Albert Memmi (1973) na reificação, em proveito do colonizador, de traços reais ou imaginários do colonizado.

Na melhor das hipóteses, contentamo-nos em reconhecer que outras culturas existem, mas alimentamos a ilusão de que, em meio a essa caótica diversidade cultural, nossa cultura seria a única pura e coerente. Na verdade, como ensina Edward Said, *“todas as culturas estão interligadas; nenhuma é singular e pura, todas são híbridas, heterogêneas, extraordinariamente diferenciadas e não monolíticas”* (2011, p. 29-30). Esse imbricamento cultural, contudo, não ocorre pacificamente. Pelo contrário, como esclarece o mesmo autor, *“a cultura é uma espécie de teatro em que várias causas políticas e ideológicas se empenham mutuamente. (...) pode até ser um campo de batalha onde as causas se expõem à luz do dia e lutam entre si”*. (2011, p. 12 – grifo meu)

Entretanto, embora o encontro entre culturas cause, com frequência, estranhamento e conflito, é a partir dele que surge o que Bhabha denomina *terceiro espaço da enunciação*, sobre o qual afirma:

O pacto da interpretação nunca é simplesmente um ato de comunicação entre o Eu e o Você designados no enunciado. A produção de sentido requer que esses dois lugares sejam mobilizados na passagem por um Terceiro Espaço, que representa tanto as condições gerais da linguagem quanto a implicação específica do enunciado em uma estratégia performativa e institucional... (2014, p. 72)

Trata-se, como se pode ver, não de um local concreto e delimitado, mas de um processo, de um “entrelugar” no qual se produz o sentido da enunciação.

No caso do encontro entre duas culturas, esse espaço intermédio e fronteiro não representaria nem a primeira (colonizadora) e nem a segunda (colonizada), mas

antes uma área intersticial de negociação entre ambas, entendendo-se negociação, aqui, não no sentido comum de compromisso ou acordo, mas no sentido ampliado de prática política, na qual atos de subversão e transgressão também constituem formas de relação/ação intercultural (Cf. BHABHA, 1990).

É nesse sentido que os enunciados produzidos no *terceiro espaço*, ainda segundo o mesmo autor, “*garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo*”. (BHABHA, 2014, p. 74). Essa instabilidade de sentidos ocorre porque, ainda de acordo com o mesmo autor, “*não existe ‘si mesmo’ ou ‘para si mesmo’ nas culturas, uma vez que elas são sempre intrinsecamente sujeitas a formas de tradução*” (BHABHA, 1990, p. 210).

Ora, é justamente deste *terceiro espaço* que se origina o conceito de *interculturalidade*, entendido não apenas como o reconhecimento de uma ou outra cultura isoladamente, mas como a relação sinérgica que pode ser promovida na interação entre as mesmas.

3.2.4 Do Multiculturalismo à Interculturalidade

Vasconcelos (2018) lembra que, desde os primeiros contatos entre povos e civilizações, sempre existiram trocas culturais. No entanto, o problema da *diversidade cultural* só se tornou mais evidente após a descolonização da América Latina, da Ásia e, sobretudo, da África, que provocou um fluxo de imigrantes vindos das ex-colônias para as antigas potências coloniais, cujo auge se deu nos anos 70 e 80 do século XX. Esse processo se acelerou ainda mais com a globalização da economia, o desenvolvimento das tecnologias de comunicação e as facilidades de deslocamento, os quais permitiram um aumento dos contatos entre pessoas, ideias, bens e expressões culturais.

Nesse cenário, surgiu o *multiculturalismo*, entendido como uma reivindicação politicamente correta do direito de minorias e comunidades étnicas, como uma apologia do pluralismo e da diversidade em si e por si. Entretanto, o problema do multiculturalismo, como aponta Lima (2016) é que seus proponentes se limitaram a reconhecer a presença de várias culturas numa determinada sociedade, sem que isso implicasse qualquer projeto de comunicação ou interação entre elas, pois o multiculturalismo se funda “*na coabitação e na coexistência de grupos separados e*

justapostos, firmemente virados para um passado que convém proteger do encontro com os outros". (LAPLANTINE & NOUSS, 2006, p. 42).

Isso, porque como lembra Catherine Walsh (2007), o que diferencia os dois conceitos é que a ideia de *multiculturalismo* foi elaborada pelos "de cima", estando, portanto, comprometida com a manutenção do *status quo* e dos centros de poder; enquanto o conceito de *interculturalidade* foi desenvolvido nas lutas sociais, por grupos subalternizados — movimentos indígenas e afrodescendentes; comunidades diaspóricas — como contraponto à lógica dos que tendem a sustentar os interesses hegemônicos.

Nesse contexto, a simples constatação da diversidade e do contato entre culturas não basta para evitar choques de mentalidades e manifestações de violência, como atestam vários conflitos recentes em nível internacional. Para que isso não aconteça, "é necessário que as culturas sejam entendidas como iguais, que haja diálogo e negociações culturais baseadas no respeito e na tolerância de valores e opiniões". (LIMA, 2016, p. 18). Em outras palavras, é necessário fomentar a ideia de *interculturalidade*, a qual não se refere à simples coexistência de culturas diversas num espaço territorial único, mas ao diálogo e à integração entre elas.

A opção pela *interculturalidade*, normalmente, envolve três etapas: 1) a *negociação*, na qual se busca alcançar a compreensão e evitar os confrontos; 2) a *penetração*, que consiste em sair do próprio lugar para considerar o ponto de vista do outro e, finalmente, 3) a *descentralização* através da adoção de uma perspectiva reflexiva. A consecução desse processo, por sua vez, é obtida através da assunção de três atitudes básicas, a saber: ter uma visão dinâmica das culturas, apostar em relações mediadas pela comunicação e, por fim, lutar pela construção de uma ampla cidadania com igualdade de direitos.

É nesse sentido que, elaborando o conceito, Luciana Machado Vasconcelos compreende *interculturalidade* como "um conjunto de propostas de convivência democrática entre diferentes culturas, buscando a integração entre elas sem anular sua diversidade" (2005, p. 01), antes, pelo contrário, "fomentando o potencial criativo e vital resultante das relações entre diferentes agentes e seus respectivos contextos". (FLEURI, 2005). Infelizmente, em que pese o mérito desses objetivos, eles constituem um horizonte ideal que costuma ser mais alcançado no plano educacional — mesmo que parcialmente — do que na esfera política, na qual a prática do intercultural tem que superar obstáculos como a dificuldade de comunicação, a falta ou exiguidade de

políticas governamentais e as fronteiras desenhadas pelas hierarquias sociais e pelas diferenças econômicas.

A cultura, apreendida de forma dinâmica e compartilhada, constitui um dos principais fundamentos da identidade, a qual só se constitui e adquire sentido através das relações sociais, das condições de existência, do lugar em que a pessoa habita e da forma como é nele posicionada. O tópico seguinte trata desses e de outros aspectos envolvidos no processo de construção identitária.

3.3 A identidade em questão

Assim como a ideia de cultura foi transitando de uma concepção estática para uma visão dinâmica, alterando-se ao longo da história e como resultado dos debates sobre o tema, em várias áreas do conhecimento; também a ideia de identidade vem sendo discutida e questionada, particularmente nas últimas décadas do século XX e início desse século, na chamada “modernidade tardia” ou “modernidade líquida”. Nesse contexto, vários autores, ao identificar a frequência das discussões sobre identidade, embora apresentem divergências quanto às conotações e visões do termo, concordam num ponto: a questão da identidade só se torna um problema em contextos de crise.

Kobena Mercer, por exemplo, chama atenção para o fato de que a identidade se torna problemática quando *“something assumed to be fixed, coherent and stable is displaced by the experience of doubt and uncertainty”*^[11] (1990, p. 43); ao passo que Zygmunt Bauman destaca que *“a ideia de ‘identidade’ [nasce] da crise de pertencimento”* (2005, p. 26). Por sua vez, Kathryn Woodward lembra que enquanto nos anos 70 e 80, a luta política era descrita e teorizada em termos de ideologias em conflito, atualmente *“ela se caracteriza pela competição e pelo conflito entre as diferentes identidades, o que tende a reforçar a ideia de que existe uma crise de identidade no mundo contemporâneo”*. (2014, p. 26) Já Stuart Hall vê a crise identitária como parte de *“um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social”* (2015,

[11] Tradução livre: “algo tido como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza”.

p. 09), o que vem gerando a perda de um “sentido de si” estável. Em suma, produzindo o que alguns estudiosos chamam de deslocamento ou descentramento do sujeito.

3.3.1 Concepções de Identidade

Stuart Hall (2015) distingue três concepções de identidade, baseadas em três tipos de sujeito: iluminista, sociológico e pós-moderno. Para este autor, o nascimento do indivíduo soberano, entre o Humanismo renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII, representou uma ruptura importante com o passado, fazendo emergir o sujeito moderno. Discorrendo sobre esse processo, Hall destaca alguns movimentos do pensamento e da cultura ocidentais que teriam contribuído para essa mudança, a saber: a Reforma do Protestantismo, que teria libertado a consciência individual das instituições religiosas da Igreja; o Humanismo renascentista, que produziu o antropocentrismo; as revoluções científicas, que diminuíram a superstição e liberaram o processo investigativo e, finalmente, o Iluminismo, que promoveu a racionalidade e a ciência, combatendo os dogmas e a intolerância.

Segundo Hall (2015, p. 11 et seq.), o *sujeito do Iluminismo* estava baseado numa concepção de pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” consistia em um núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo — contínuo e “idêntico” a ele — ao longo de sua existência. Esse centro essencial do “eu” constituiria a identidade de uma pessoa. Trata-se, como se pode notar, de uma visão muito individualista e essencialista de identidade.

Com a complexificação da sociedade, emergiu uma concepção mais coletiva de sujeito, de modo que o indivíduo passou a ser visto como localizado e definido no interior das grandes estruturas e formações que sustentavam a sociedade moderna. Sociólogos, como Erving Goffman (1959), concebiam o eu como inserido em diferentes situações, nas quais desempenhavam e negociavam diferentes papéis sociais. Esse modelo sociológico e interativo, enfatizando uma reciprocidade estável entre o “interior” individual e o “exterior” social, marcou a primeira metade do século XX.

Nessa *concepção sociológica de sujeito*, parte-se da ideia de que o núcleo do sujeito não é autônomo e autossuficiente, mas formado na relação com outras pessoas, que medeiam para o sujeito os valores, os sentidos e os símbolos, numa palavra: a cultura, dos mundos por ele/ela habitados. Para Hall (2015), trata-se de uma visão mais avançada, pois postula uma concepção interativa da identidade e do “eu”. Embora o sujeito ainda tenha um núcleo ou essência interior, considerado seu “eu real”, esse é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades por eles oferecidas. Nessa visão, a identidade costura (sutura) o sujeito à estrutura, estabilizando tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis.

Entretanto, mudanças estruturais e institucionais, em curso na modernidade tardia, teriam colocado essas duas primeiras visões em crise, produzindo o chamado *sujeito pós-moderno*, concebido como aquele que não tem uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade passa a ser vista como uma “celebração móvel”, formada e transformada continuamente em relação aos modos pelos quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. Trata-se de uma identidade que é definida historicamente.

Nessa perspectiva, o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos. Em *Meio Sol Amarelo*, esse processo pode ser visto na forma como, na primeira parte do romance, Ugwu é tratado inicialmente por seu patrão, Odenigbo: “*Cadê você, meu bom homem? Ele disse my good man em inglês.*” (MSA, Parte 01, Cap. 01, p. 15), sendo esse “meu bom homem” um tratamento tanto cortês, quanto irônico; e, posteriormente, na quarta e última parte do romance, através da forma como, após detonar uma *ogbunigwe* (espécie de mina terrestre acionada à distância) e destruir um grupo de inimigos (do exército federal nigeriano), seu valor muda ao olhos dos colegas de tropa biafrenses: “*Os outros lhe deram tapas nas costas e o chamaram de ‘Destruidor de Alvos!’, na volta para o quartel-general para entregar os cabos [de detonação].*” (MSA, Parte 04, Cap. 29, p. 420)

No sujeito pós-moderno, as identidades não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Pelo contrário, dentro dele há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que suas identificações são continuamente deslocadas. Considerando-se a natureza dinâmica e cambiante dessa perspectiva, o fato de sentirmos que temos uma identidade unificada, desde o nascimento até a

morte, só ocorre porque construímos uma cômoda história sobre nós mesmos, uma reconfortante “narrativa do eu”. Nesse sentido, uma identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia (HALL, 2015, p. 11-12), cuja natureza ficcional, no entanto, “*não diminui, de forma alguma, sua eficácia discursiva, material ou política*” (HALL, 2014, p. 109), com tudo que isso acarreta.

3.3.2 Descentramento do sujeito pós-moderno

Cabe então a pergunta: que fatores ou processos teriam levado ao descentramento do sujeito pós-moderno? Para respondê-la, a maioria dos teóricos que defendem a ocorrência de um processo de fragmentação do sujeito, na modernidade tardia (segunda metade do século XX), acredita que esse deslocamento foi provocado por uma série de rupturas nos discursos do conhecimento moderno (Cf. MERCER, 1990; BAUMAN, 2005; WOORDWARD, 2014).

Stuart Hall (2015) elenca algumas dessas rupturas. A primeira teria se dado com o pensamento de Karl Marx, o materialismo histórico e dialético e a concepção do homem como produto de suas condições materiais de existência. Na década de 60, esse pensamento foi reinterpretado por teóricos como Louis Althusser, para os quais a frase “*os homens fazem a história, mas apenas sob as condições que lhes são dadas*” passou a ser lida no sentido de que os indivíduos não poderiam de nenhuma forma ser os “autores” ou os agentes da história. Em outras palavras, o marxismo, corretamente entendido, teria deslocado qualquer noção de agência individual. De acordo com Hall (2015), o anti-humanismo de Althusser teve um impacto considerável sobre muitos ramos do pensamento moderno, ainda que tenha sido contestado por pensadores humanistas que insistiam em conferir um maior peso, na explicação histórica, à agência humana.

Sobre esse ponto, discordo de Hall, pois embora Althusser tenha reconhecido que, como reação ao humanismo enquanto ideologia burguesa, o anti-humanismo foi uma das bases do pensamento marxiano, sobretudo na concepção de história como um processo sem sujeito, o qual só existiria “*como produto e/ou produtor de relações sociais historicamente determinadas*” (SILVA; PARANÁ; PIMENTA, 2017, p. 279), ele também recuperou, nos escritos de Marx, uma autonomia relativa das superestruturas e sua eficácia específica.

Ainda segundo Hall, outra ruptura teria ocorrido com a descoberta do inconsciente por Sigmund Freud. Para o Pai da Psicanálise, nossas identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos seriam formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funcionariam de acordo com uma lógica muito diferente daquela da Razão. Essa visão solapou a ideia de um sujeito cognoscente e racional provido de uma identidade fixa e unificada (o sujeito cartesiano). Posteriormente, o pensamento de Freud foi reelaborado por Jacques Lacan, para quem a imagem do “eu” como “inteiro” e unificado é algo que a criança só aprende gradualmente, parcialmente e com grande dificuldade. Essa imagem não se desenvolve naturalmente a partir do núcleo do ser da criança, mas é formada em sua relação com os outros.

Naquilo que Lacan chama de “fase do espelho”, a criança que ainda não está coordenada e não possui qualquer autoimagem se vê ou se “imagina” a si própria refletida — seja literalmente, no espelho, seja figurativamente, no olhar do outro — como uma “pessoa inteira” (Cf. LACAN, 2006; HALL, 2015, p. 23 et seq.). A formação do “eu” no “olhar” do “outro”, de acordo com Lacan, inicia a relação da criança com os sistemas simbólicos fora dela mesma e ensejam o momento de sua entrada nos vários sistemas de representação, incluindo a língua, a cultura e a diferença sexual. Ainda segundo Lacan, os sentimentos contraditórios dessa fase acompanhariam a pessoa por toda vida. O indivíduo continuaria dividido, mas vivenciaria sua identidade como unificada e resolvida, como resultado da fantasia de unidade que elaborou na fase do espelho.

Sobre esse aspecto, argumenta Stuart Hall, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não uma unidade essencial inata. Nesse sentido, existe algo de imaginário ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “sendo formada”. Portanto, propõe o mesmo autor, *“ao invés de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento”* (HALL, 2015, p. 24). Além disso, na perspectiva lacaniana, a identidade surge não tanto de uma plenitude que já estaria dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos pelos outros.

Ainda segundo Hall (2015), outra ruptura teria resultado das ideias de Ferdinand de Saussure, como a de que não somos os “autores” das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua. Podemos utilizá-la para produzir significados apenas nos posicionando no interior de suas regras e dos sistemas de significado de nossa cultura, uma vez que a língua é um sistema social que nos é preexistente. Nesse sentido, filósofos pós-estruturalistas, como Jacques Derrida, influenciados pela “virada linguística”, argumentam que, apesar de seus melhores esforços, o(a) falante individual jamais pode fixar o significado de uma forma final, inclusive o significado de sua identidade, porque as palavras são “multimoduladas” e sempre carregam ecos de outros significados, que colocam em movimento, inobstante nossos melhores esforços para fechar o sentido. Tudo o que dizemos tem um “antes” e um “depois”, uma “margem” na qual outras pessoas podem escrever. Assim, segundo Stuart Hall, na perspectiva de Derrida, o significado é inerentemente instável: procura o fechamento (a identidade), mas é constantemente perturbado (pela diferença). Existem sempre significados suplementares sobre os quais não temos qualquer controle, que surgirão e subverterão nossas tentativas para criar mundos fixos e estáveis.

Como outro agente de descentramento do sujeito moderno, Hall (2015) aponta o pensamento do filósofo Michel Foucault que, numa série de estudos, produziu uma espécie de “genealogia do sujeito moderno” e destacou um novo tipo de poder: o “poder disciplinar”, preocupado com a regulação, a vigilância e o governo de populações inteiras, do indivíduo e do corpo. O poder disciplinar teria surgido nas instituições que “policiam” e disciplinam as populações modernas — oficinas, quartéis, escolas, prisões, hospitais, clínicas, conventos etc. — e teria por objetivo produzir um ser humano que possa ser tratado como um “corpo dócil” (Cf. FOUCAULT, 2014), ou seja, não apenas útil para o processo econômico, mas também obediente em termos políticos.

Finalmente, outro importante fator de ruptura e descentramento, ainda de acordo com Stuart Hall, foi o feminismo, que teve um impacto tanto como corrente teórica, quanto como movimento social. Segundo o mesmo autor, o feminismo foi importante porque questionou a divisão clássica entre o “dentro” e o “fora”, o “privado” e o “público”, tendo como um de seus *slogans* “O pessoal é político”; bem como por enfatizar, enquanto questão política e social, a forma como somos generificados. Em outras palavras, o feminismo politizou a subjetividade e o processo de identificação

(como homens, mulheres, mães, pais etc.). Assim, lembra ainda Hall, o “*que começou como um movimento dirigido à contestação da posição social das mulheres foi se expandido de modo a incluir a formação das identidades sexuais e de gênero*” (2015, p. 28).

Além disso, o surgimento do feminismo e de outros movimentos — negro, pacifista, LGBTQIA+, ecologista etc., cada um dos quais apelando para a identidade social de seus grupos sustentadores — levou ao desenvolvimento das chamadas *políticas de identidade*, entendidas como a afirmação da identidade cultural das pessoas que pertencem a um determinado grupo oprimido ou marginalizado, de modo a transformar a identidade em um importante fator de mobilização, de reivindicação de reconhecimento, espaço social e atuação política. Em suma, passou-se a manejar a identidade como forma de empoderamento.

3.3.3 Repensando visões de identidade

Os questionamentos de ordem teórica e filosófica, discutidos no subtópico anterior, juntamente com processos históricos tais como o desmantelamento dos impérios coloniais na Ásia e África do pós-guerra e, mais recentemente, com a globalização, ajudaram a desconstruir a chamada *visão essencialista de identidade*. De acordo com essa perspectiva tradicional, haveria características “originais”, “autênticas” e “verdadeiras”, partilhadas por todos os membros de um determinado grupo ou comunidade, as quais não se alterariam ao longo do tempo. Nessa perspectiva, reivindica-se uma identidade estável, ora baseada na natureza, como no caso de identidades étnicas, raciais ou genealógicas; ora em alguma versão da história e do passado, construídos ou representados como uma verdade imutável, cuja existência, homogeneidade interna e especificidade cultural constituiriam, nas palavras de Semprini, “*um fato, aceito como tal e pouco suscetível de evolução.*” (1999, p. 90-91). Essas duas visões permitem classificar o essencialismo em dois tipos: 1) *biológico ou natural*, quando baseia a identidade na biologia e 2) *histórico ou cultural*, quando fundamenta a identidade na “verdade” da tradição e suas raízes históricas (Cf. WOODWARD 2014, p. 38).

Comentando o caráter estático da concepção essencialista, Mozart Linhares da Silva (2005) chama a atenção para o fato de que ela, com frequência, permitiu e ainda permite justificar determinadas situações sociais, legitimar o *status quo* e criar

condições de resistência às mudanças. Além disso, os essencialistas entendem a cultura “*como um conjunto de valores e tradições monolíticas, reproduzíveis em qualquer espaço-tempo*” (SILVA, 2005).

Em oposição a essa visão tradicional de identidade, os teóricos contemporâneos, em que pese suas diferenças de abordagem e enfoque, defendem uma *concepção não essencialista* de identidade. Para eles, as identidades não são um dado natural, objetivo e perene. Pelo contrário, as identidades são dinâmicas, multideterminadas e estão em permanente processo de construção, em contínuo devir.

Mas, afinal, o que constitui a identidade? Que fatores a determinam? Um bom ponto de partida consiste em perceber que não se pode falar em identidade sem pensar em diferença. Nesse sentido, Tomaz Tadeu da Silva (2014), estabelece uma distinção muito clara: *identidade* é o que se é (brasileiro, igbo, bafrense etc.), enquanto *diferença* é o que o outro é (nigeriano, inglês, hauçá, iorubá etc.). No entanto, ambas são inseparáveis, ao se afirmar uma (sou brasileiro), fica implicada uma cadeia de negação de outras (não sou americano, nem argentino, nem francês etc.). Em outras palavras, a identidade e a diferença são interdependentes.

Discutindo as identidades caribenhas, Stuart Hall (1990) afirma que elas são estruturadas por dois eixos ou vetores: um vetor de semelhança e continuidade (a história comum de escravidão, servidão, colonização, emigração etc.) e um vetor de diferença e ruptura (as diversas experiências históricas e culturais locais das várias nações insulares), os quais funcionam numa relação dialógica. Em outras palavras, a identidade pressupõe igualdade e diferença, na medida em que partilhamos semelhanças e, ao mesmo tempo, vamos nos diferenciando (Cf. CIAMPA, 1989). Os dois aspectos são concomitantes e constituem uma tensão dialética, irreduzível a qualquer síntese acaba e definitiva.

Essa mútua determinação demonstra outra característica fundamental da identidade: ela é *relacional*, ou seja, para existir precisa de outra(s) identidade(s). Como explica Stuart Hall, “*é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não [se] é, com precisamente aquilo que falta, com [...] seu exterior constitutivo, que o significado ‘positivo’ de qualquer termo — e, assim, sua ‘identidade’ — pode ser construído*” (2014, p. 110). Dito de forma mais simples, “*a identidade do outro reflete na minha e a minha na dele*” (CIAMPA, 1989, p. 59). Desse modo, mesmo

uma identidade dita hegemônica é “*permanentemente assombrada pelo seu Outro, sem cuja existência ela não faria sentido*”. (SILVA, 2014, p. 84)

Essa oposição constitutiva entre um “nós” e os “outros” revela novos aspectos da identidade, a saber: sua natureza *social e cultural* (Cf. WOODWARD, 2014; HALL, 2014; SILVA, 2014), pois como explica Ciampa “*o conhecimento de si é dado pelo reconhecimento recíproco dos indivíduos identificados através de um determinado grupo social que existe objetivamente, com sua história, suas tradições, suas normas, seus interesses etc.*” (1989, p. 64). Em suma, a identidade e a diferença, não são essências dadas à priori, vindas do mundo natural ou do mundo transcendental (SILVA, 2014); mas, antes, representações criadas e (re)produzidas no contexto de relações culturais e sociais específicas.

Desse fato, depreende-se outro aspecto: a identidade é *representacional*, ou seja, ela é produzida através de “*práticas de significação e sistemas simbólicos, por meio dos quais damos sentido à nossa experiência e aquilo que somos*” (WOODWARD, 2014, 17 e 18). Para Ciampa (1984, p. 69), essa representação englobaria três sentidos: 1) apresentação diante dos outros como representante de si mesmo, com uma identidade pressuposta e tida como sempre idêntica; 2) representação no sentido de desempenho de papéis sociais (Cf. GOFFMAN, 1959) e 3) reposição no presente do que se tem sido, reiteração da apresentação de si.

Considerar o aspecto representacional da identidade implica que os discursos e sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar ou escrever, suas posições de enunciação. Nesse sentido, afirma Hall, “*todo regime de representação é um regime de poder*” (1990, p. 225 e 256), ideia também compartilhada por Woodward, para quem “*[t]odas as práticas de significação envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir (...) quem está dentro e quem está fora*” (2014, p. 19).

É possível identificar esse poder de inclusão/exclusão no capítulo 02, da primeira parte do romance *Meio Sol Amarelo*, nas cenas em que Olanna visita os tios que vivem em Kano, no norte da Nigéria. Num dos trechos, a narradora informa:

Sempre que Olanna aparecia, tio Mbaezi sentava com ela no quintal, depois do jantar, para lhe contar as últimas notícias da família: [...]. Ou então eram coisas de política: o que a União Igbo estava organizando, protestos, discussões. A União se reunia em seu quintal. Olanna participara, algumas vezes, e ainda se lembrava da reunião em que homens e mulheres irritados reclamavam das escolas do Norte que não aceitavam crianças igbo. Tio

Mbaezi havia se levantado e batido o pé. “Ndi be anyi! Meu povo! Nós construiremos nossa própria escola! É assim que vai ser!” Mas Olanna tinha ficado cismada, não ia ser fácil construir uma escola. Talvez fosse mais prático convencer o povo do Norte a aceitar crianças igbo.

No entanto, nesse momento, apenas poucos anos depois, lá estava ela, na avenida do Aeroporto, passando em frente à Escola da União Igbo. (MSA, Parte 01, Cap. 02, p. 50)

indicando, assim, a dificuldade de acesso à escola para a minoria igbo, uma vez que, além da segregação habitacional nos *sabons garis* (bairros dos estrangeiros), como visto no capítulo 01, os hauçás também submetiam pessoas de outras etnias a uma espécie de *apartheid* educacional.

Como mencionado acima, enquanto produção social, simbólica e discursiva, marcada por relações de poder, as identidades são *impostas*, ou seja, quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar as identidades (Cf. SILVA, 2014, p. 91). Sobre esse aspecto, dois trechos de *Meio Sol Amarelo* são paradigmáticos. O primeiro é o momento em que Odenigbo explica a Ugwu o mapa mundi:

“Lumumba era primeiro-ministro do Congo. Você sabe onde fica o Congo?”, perguntou o Patrão.

“Não, sah.”

(...) O Patrão voltou com uma folha grande de papel que desdobrou e pôs sobre a mesa de jantar, empurrando para um lado os livros e as revistas.

Apontou com a caneta. “Este aqui é o mundo, se bem que as pessoas que desenharam o mapa resolveram pôr a terra deles em cima e a nossa, embaixo. Mas não existe um em cima e um embaixo, entende?” Ele pegou o papel e dobrou-o de tal forma que uma ponta tocava na outra, deixando um oco entre as metades. “Nosso mundo é redondo, e nunca termina. Nee anya, isto aqui é tudo água, os mares e oceanos, aqui é a Europa e, aqui, o nosso continente, a África, e o Congo fica no meio. Um pouco mais para cima é a Nigéria, e Nsukka é aqui, no Sudeste; é aqui que nós estamos.” Deu uma batida com a caneta no mapa.

“Pois não, sah.” (MSA, Parte 01, Cap. 01, p. 19 – grifo meu)

Nesse trecho, após denunciar a ingerência das antigas potências coloniais na política dos países africanos recém independentes, citando o caso do assassinato de Patrice Lumumba ^[12], Odenigbo questiona o valor de verdade do discurso cartográfico e das

[12] Patrice Émery Lumumba, nascido como Élias Okit'Asombo (Onalua, Congo Belga, em 02 de julho de 1925 – Katanga, 17 de janeiro de 1961), foi um líder anticolonial e político congolês. Fundador do Movimento Nacional Congolês (MNC) e principal liderança na luta contra a dominação colonial belga no Congo, tendo participação decisiva na libertação do seu país do jugo imperialista europeu em 1960. No mesmo ano, foi eleito primeiro-ministro, mas seu governo foi derrubado por um golpe de estado liderado pelo coronel Joseph Mobutu. Ao tentar fugir para o leste do país, Lumumba foi capturado. Seu assassinato, em janeiro de 1961, teve participação do governo dos Estados Unidos, do Reino Unido e da Bélgica, que viam o líder congolês como alinhado à União Soviética. (Cf. WACKERNAGEL, 2018)

narrativas hegemônicas eurocêntricas. Como se sabe, a cartografia constituiu uma das técnicas de dominação dos Europeus em relação aos povos colonizados e, posteriormente, foi uma das estratégias utilizadas pelos movimentos nacionalistas, na Ásia e na África, para a construção de suas “comunidades imaginadas” (Cf. ANDERSON, 2008).

Mais adiante, no mesmo diálogo, o foco passa a ser a educação:

“Você frequentou a escola?”

“Até o segundo ano, sah. Mas eu aprendo tudo muito rápido.”

“Segundo ano? Isso faz quanto tempo?”

“Já faz muito tempo, sah. Mas eu aprendo tudo muito rápido.”

“Por que você parou de ir à escola?”

“A colheita do meu pai não vingou, sah.”

O Patrão acenou lentamente com a cabeça. “E por que seu pai não procurou alguém que pudesse lhe emprestar o dinheiro das mensalidades da escola?”

“Sah?”

“Seu pai devia ter pedido dinheiro emprestado!”, retrucou o Patrão, de mau humor, e, em seguida, já em inglês: “A educação é uma prioridade! Como é que podemos resistir à exploração se não temos as ferramentas para entender o que é exploração?”. (MSA, Parte 01, Cap. 01, p. 19 – ênfase minha)

que Odenigbo vê como a melhor arma no combate à narrativa hegemônica das potências ocidentais e no desmonte dos processos de exploração capitalista.

O segundo trecho que ilustra a relação entre poder e representação identitária ocorre numa cena, na qual os amigos e acadêmicos de Nssuka discutem com Odenigbo:

“Nós devíamos organizar uma grande reação panafricana ao que está acontecendo no Sul dos Estados Unidos...”, disse o professor Ezeka.

O Patrão cortou-o na hora. “Você bem sabe que o panafricanismo é fundamentalmente um conceito europeu.”

“Você está tergiversando”, retrucou o professor Ezeka, balançando a cabeça com a superioridade de sempre.

“Talvez seja uma noção europeia”, disse a srta. Adebayo, “mas, de uma perspectiva global, somos todos uma única raça.”

“Que perspectiva global?”, perguntou o Patrão. “A perspectiva global do homem branco! Será que você não percebe que nós não somos todos iguais, exceto na visão de quem é branco?” [...]

“Claro que nós somos todos iguais, todos temos a opressão branca em comum”, disse a srta. Adebayo, secamente. “O panafricanismo é simplesmente a resposta sensata.”

“Claro, claro, mas o que eu digo é que a única identidade autêntica para um africano é sua tribo”, disse o Patrão. “Eu sou nigeriano porque um branco criou a Nigéria e me deu essa identidade. Sou negro porque o branco fez o negro ser o mais diferente possível do branco. Mas eu era igbo antes que o branco aparecesse.”

O professor Ezeka bufou e balançou a cabeça, com as pernas finas cruzadas. “Mas você só tomou consciência de que era igbo por causa do homem

branco. A ideia do pan-igbo só surgiu por causa da dominação dos brancos. Você tem que entender que tribo, hoje em dia, é um produto tão colonialista quanto nação e raça.” O professor Ezeka tornou a cruzar as pernas. “A ideia do pan-igbo já existia muito antes da chegada do branco!”, gritou o Patrão. “Vá perguntar aos mais velhos em sua aldeia sobre a história.” “O problema é que Odenigbo é um tribalista irremediável e temos que mantê-lo calmo”, disse a srta. Adebayo. (MSA, Parte 01, Cap. 01, p. 30 – ênfase minha)

Note-se que esse diálogo ilustra como a identidade é produzida discursivamente, na *“intersecção de nossas vidas cotidianas com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação”* (RUTHERFORD, 1990, p. 19-20), no caso de Odenigbo ter crescido em um país Africano, criado de maneira arbitrária por uma potência imperial europeia, a Inglaterra, a partir de cujo olhar foi classificado como negro e nigeriano.

Além disso, o mesmo diálogo mais do que exemplificar o caráter relacional da formação identitária — no trecho em que o professor Ezeka afirma que a ideia de pan-igbo surgiu apenas após e em reação às imposições da dominação colonial branca — também ilustra que noções como identidade e diferença, como ensina Silva, *“não convivem harmoniosamente, lado a lado, num campo sem hierarquias; [mas] são disputadas”* (2014, p. 81), isto é, contestadas e reformuladas.

O mesmo autor destaca que, embora a diferenciação seja o processo central na produção da identidade e da diferença, há outros processos que traduzem a diferenciação ou estão com ela relacionados e que constituem marca de poder, tais como: processos de inclusão/exclusão (estes pertencem, aqueles não; esses entram, aqueles não); de demarcação de fronteiras (nós vs. eles); processo de classificação (bons e maus, puros e impuros, desenvolvidos e primitivos, racionais e irracionais etc.); processos de normalização (nós somos normais, eles são anormais) etc. (Cf. SILVA, 2014, p. 81 e 82)

Em relação aos processos de exclusão/inclusão e de classificação, chama a atenção o comentário que Olanna faz quando reencontra Hajia, mãe de Mohammed e, no momento, sua ex-futura sogra:

“Você está ótima, minha cara. Não deixe o sol acabar com essa sua pele tão linda.”
 “Na gode. Obrigada, Hajia”, disse Olanna, perguntando-se se era possível às pessoas ligar e desligar afeições, atar e desatar emoções.
“Eu não sou mais a igbo com quem você queria se casar e que iria manchar sua linhagem com o sangue dos infiéis”, disse Olanna, enquanto entravam no Porsche vermelho de Mohammed. “De modo que agora eu me tornei amiga.” (MSA, Parte 01, Capítulo 02, p. 59 – grifo meu)

Comentário no qual, mais uma vez, transparecem questões interétnicas da Nigéria, como o abismo que separa o Norte (islâmico) do Sul (cristão).

Ainda sobre o poder de classificação, Tomaz Tadeu da Silva lembra que ele significa “*deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados*”. (2014, p. 82), o que se pode notar em um outro trecho do romance, em que Susan faz comentários sobre as principais etnias da Nigéria, ao passar por um mercado em Lagos:

Quando passavam pelos mercados barulhentos, com música High Life jorrando das lojas, pelas barracas dos ambulantes montadas ao acaso, pelas sarjetas cheias de água parada, ela dizia: “Na verdade, eles têm um vigor extraordinário, mas muito pouco senso de higiene, infelizmente”. Ela lhe contou que os hauçás do Norte eram um povo digno, que os igbos eram enfezados e adoravam dinheiro, e que os iorubás eram muito alegres, ainda que fossem uns belos de uns parasitas. (MSA, Parte 01, Capítulo 03, p. 70 – Grifo nosso)

apreciações, por meio das quais, como já mencionado no capítulo 01, ao adotar uma concepção preconceituosa e essencialista dos povos nigerianos, Susan os vai rotulando com base nos estereótipos construídos e veiculados pelos antigos senhores coloniais.

Um outro aspecto que transparece nessa última citação é o da *normalização*, um processo que Tomaz Tadeu da Silva aponta como uma das principais formas de hierarquizar identidades e que ele define como a prática de “*eleger — arbitrariamente — uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas.*” (2014, p. 83), com a consequência de que à identidade eleita são atribuídas características positivas, em relação às quais as outras identidades são sempre avaliadas como negativas.

Além desses fatores, outro aspecto fundamental é que a identidade é *posicional*. Sobre esse ponto, Kathryn Woodward (2014), lembra que todos vivemos no interior de formações institucionais, o que Bourdieu denominou de “campos sociais”, como a família, o grupo de trabalho, o sindicato, o clube, a comunidade religiosa etc. De todos eles, participamos com certo grau de autonomia. Porém, cada um tem seus contextos, regras e conjuntos de recursos simbólicos. Assim, embora nos vejamos como “a mesma pessoa” em todos os nossos encontros e interações, na realidade, somos diferentemente posicionados, em diferentes momentos e lugares, de acordo com os vários papéis sociais que desempenhamos. Nas diversas situações

– uma aula, um jogo de futebol, um culto, uma festa etc. – “*somos diferentemente posicionados pelas diferentes expectativas e restrições sociais envolvidas*” (WOODWARD, 2014, p. 31) e nos comportamos de acordo com elas.

O caráter posicional da identidade também se constrói através de práticas discursivas. Sobre esse processo, Luiz Paulo da Moita Lopes lembra que “*todo discurso provém de alguém que tem suas marcas identitárias específicas que o localizam na vida social e que o posicionam no discurso de um modo singular assim como seus interlocutores*” (2003, p. 19 – grifo meu). É nessa perspectiva que Stuart Hall define identidade como “*pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós*” (2014, p. 112).

No romance *Meio Sol Amarelo*, um curto diálogo entre Odenigbo e Ugwu ilustra bem a questão do posicionamento identitário através do discurso:

“Nós precisamos de madeira, sah”, falou.
 “Madeira?”
 “Para os seus livros, sah. Para que eu possa arrumá-los.”
 “Ah, sim, prateleiras. Imagino que dê para instalar mais algumas, em algum lugar, quem sabe no corredor. Eu falo com alguém do departamento de manutenção.”
 “Pois não, sah.”
 “Odenigbo. Me chame de Odenigbo.”
 Ugwu olhou para ele com ar de dúvida. “Sah?”
 “O meu nome não é Sah. Me chame de Odenigbo.”
 “Pois não, sah.”
 “Odenigbo será sempre o meu nome. Sir é acidental. Você pode vir a ser o sir amanhã.”
 “Pois não, sah — Odenigbo.” (MSA, Parte 01, Cap. 01, p. 22 e 23)

A utilização da forma de tratamento “sah”, corruptela de “sir” (senhor), posiciona Ugwu, um rapazola de aldeia, numa relação subalterna frente a seu patrão, Odenigbo, um professor universitário. Vale ressaltar que a igualdade nominal que Odenigbo lhe propõe no plano discursivo não encontra respaldo na realidade cotidiana dos dois, como mostra a descrição da rotina de trabalhos domésticos de Ugwu, ainda na página 23. A justaposição do diálogo e da lista de tarefas do rapaz estabelece um paralelo irônico, por meio do qual a narradora revela a assimetria dos papéis sociais de cada personagem, bem como a distância que separa o idealismo de Odenigbo da dura realidade de seu empregado.

Com base no que foi discutido acima, é possível resumir os postulados sobre o tema da identidade, como o faz Tomaz Tadeu da Silva (2014, p. 96 et seq.), nos seguintes termos: a identidade não é uma essência, isto é, não é um dado ou fato da

natureza ou da cultura. Por conseguinte, a identidade não é fixa, estável, coerente, unificada e permanente. Tampouco é homogênea, definitiva, acabada, transcendental. Pelo contrário, a identidade é uma construção, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. Como tal, a identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. Por fim, a identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas, a sistemas de representação e a relações de poder.

3.3.4 Identidade: algumas classificações

Considerados alguns dos principais aspectos constitutivos da identidade, segundo uma ótica sociodiscursiva e não-essencialista, convém listar algumas tipologias, sem esquecer, contudo, o caráter limitado e relativo de toda classificação e, tampouco, o fato de que os vários tipos interagem entre si e, não raro, se sobrepõem. Inicialmente, pode-se distinguir entre uma *identidade individual* ou *identidade pessoal*, entendida com “a percepção que uma pessoa tem de si mesma e das orientações que dá à sua vida” (WAGNER, 1996, p. 29), isto é, sua subjetividade interior, o senso de si que permanece claramente delineado para nós mesmos e para os outros, ao longo do tempo, o que não exclui a ocorrência de mudanças, mas antes envolve “um processo contínuo de adaptação às condições ambientais” (COULMAS, 2019, p. 111).

Essa identidade individual se insere e se constrói em contextos sociais e interacionais, o que nos leva à *identidade social*, de natureza política e, como visto acima, construída através de práticas discursivas (Cf. LOPES, 2003, p. 20). A identidade social se refere à “forma como nós, enquanto indivíduos, nos posicionamos dentro da sociedade em que vivemos, como os outros nos veem e como nós percebemos esse processo de posicionamento.” (BRADLEY, 2016, p. 56). São exemplos clássicos de identidade sociais, as identidades de classe, gênero e etnia, todas geralmente subsumidas na identidade nacional.

Vale ressaltar que, embora as expressões *identidade social* e *identidade coletiva* apareçam, em muitos textos, como sinônimas; teóricos dos movimentos sociais reservam essa última designação para o processo de construção de um sistema de ação, de uma “rede de relacionamentos ativos entre atores que interagem, se comunicam, se influenciam mutuamente, negociam e tomam decisões” (MELUCCI,

1996, p. 70), com vistas a projetos comuns dentro de um determinado campo e em função de certas condições e oportunidades.

Considerando a relação entre identidade e poder, o sociólogo espanhol Manuel Castells (2018, p. 63) propõe a seguinte tipologia: 1) *identidade legitimadora*: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade, no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais; 2) *identidade de resistência*: criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos e 3) *identidade de projeto*: quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, transformam toda a estrutura social. É o caso, por exemplo, da forma como o feminismo, em sua luta contra o patriarcado, vem questionando toda a estrutura de produção, reprodução, sexualidade e personalidade sobre a qual as sociedades historicamente se estabeleceram.

À semelhança de Castells, a socióloga Harriet Bradley (2016, p. 58 et seq.), considerando níveis de identidade social, propõe três tipos de identidade, a saber: 1) *identidades passivas* – identidades potenciais, derivadas de um conjunto de relacionamentos (de classe, gênero, etnia etc.), nos quais os indivíduos estão engajados, mas de forma inconsciente e sem atuar ou agir; 2) *identidades ativas* – aquelas das quais o indivíduo tem consciência e que fornecem a base para suas ações, sendo ativada como uma defesa contra a ação de outros ou quando o indivíduo se dá conta de ser definido de uma maneira negativa. Em outras palavras, em situações de discriminação. Nesse sentido, raça e etnia são fontes de identidades ativas. Quando essas identidades constituem uma base mais sólida e constante para ação, temos 3) *identidades politizadas* – formadas através da ação e organização coletiva de caráter defensivo ou afirmativo. É o caso, por exemplo, das variedades promovidas pelas *políticas de identidade*, que, como já mencionado, constituem uma marca desse início do século XXI.

Tomando outro fator, o poder de definir a própria identidade, o sociólogo anglo-polonês Zygmunt Bauman (2005, p. 44 et seq.), distribui os indivíduos na seguinte hierarquia: 1) aqueles que constituem e desarticulam as suas identidades mais ou menos à própria vontade, escolhendo-as no leque de ofertas extraordinariamente

amplo e de abrangência planetária; 2) aqueles que tiveram negado o acesso à escolha da identidade, que não têm direito de manifestar as suas preferências e que, no final, se veem oprimidos por identidades aplicadas por outros — *“identidades de que eles mesmo se ressentem, mas não têm permissão de abandonar nem das quais conseguem se livrar. Identidades que estereotipam, humilham, desumanizam, estigmatizam”* (2005, p. 44). Abaixo desse patamar, estariam 3) as subclasses (marginalizados de toda ordem, os sem-teto, sem documentos, desterritorializados, mendigos, viciados etc.) a quem se nega o direito de reivindicar qualquer outra identidade. Em suma, todos aqueles que, nas palavras do filósofo Giorgio Agamben, *“foram degradados de uma bios (vida de um sujeito socialmente reconhecido) a uma zoë (vida puramente animal, desumanizada)”* (2002, p. 09). A partir da estratificação de Bauman, proponho derivar os três seguintes tipos adicionais de identidade: *identidade escolhida, identidade imposta e identidade negada*.

Sobre essa última, Bauman afirma que a subclasse é fruto da produção globalizada de “lixo humano”, pessoas rejeitadas, *“pessoas não mais necessárias ao perfeito funcionamento do ciclo econômico e, portanto, de acomodação impossível numa estrutura social compatível com a economia capitalista”* (2005, p. 46), a qual, no que ele chama de modernidade líquida, deixou de se caracterizar pela exploração e passou a gerar, cada vez mais, processos de exclusão. Nessa subclasse, Bauman também inclui os refugiados, os *sans-papiers* (indocumentados), aos quais se nega o direito à presença física dentro de um território sob lei soberana, a menos que seja para instalá-los em áreas que Marc Augé (2012) chama de “não lugares”, a exemplo dos campos de refugiados, outra marca, dessa feita triste, que assinala esse início de século.

Ainda sobre o mesmo tema, Bauman lembra que a ideia de “bazar cultural” é uma criação das elites globais que viajam muito, mas que continua inacessível para a grande maioria dos habitantes do planeta, que *“permanecem presos ao local de nascimento e se desejassem ir para outros lugares em busca de uma vida melhor ou simplesmente diferente, seriam detidos na fronteira mais próxima, confinados em campos para ‘imigrantes ilegais’ ou ‘enviados de volta para casa’.”* (2005, p. 103), como bem atesta, com angustiante frequência, o noticiário internacional.

Ora, essa desigualdade engendra outra dicotomia: *identidades locais vs. identidades globais*, na medida em que, enquanto *“[a]lguns de nós tornam-se plena e verdadeiramente ‘globais’; [outros] se fixam na sua ‘localidade’”* (BAUMAN, 1999,

p. 04). Para esses últimos, que tiveram negado o poder de se deslocar e escolher livremente, acrescenta Bauman “*a mídia fornece ‘uma extraterritorialidade virtual’, na qual se vive uma existência virtual e vicária.*” (2005, p. 104).

Discutindo as identidades culturais urbanas de Lisboa, nessa época globalizada, António Firmino Costa (2002, p. 27) apresenta a seguinte tipologia: 1) *identidades experimentadas ou vividas* - formadas pelas representações cognitivas e os sentimentos de pertença, atribuídos a coletividades de qualquer tipo (categoriais, institucionais, grupais, territoriais etc.), que um conjunto de pessoas partilha e que emergem de suas experiências de vida e situações sociais; 2) *identidades designadas ou atribuídas* - construções discursivas ou icônicas de entidades coletivas, com as quais aqueles que as produzem não têm relação subjetiva de pertença ou que os representados não reconhecem como formas apropriadas de elaboração simbólica de suas identidades culturais. É o caso, por exemplo, de imagens folclorizadas ou estigmatizadas de latino-americanos e africanos 3) *identidades tematizadas ou políticas de identidade*, constituídas por estratégias deliberadas e reflexivas de colocação pública de uma situação social qualquer sob a égide explícita da problemática identitária, em geral com vistas à constituição ou à potenciação de dinâmicas de ação social.

Como se pode ver, o leque de identidades é imenso e complexo. Para os propósitos de desse trabalho, no entanto, convém focalizar ainda um tipo em particular: a identidade nacional, o que será feito no subtópico seguinte.

3.3.5 Identidade Nacional

Assim como ocorre com a cultura e a identidade, a ideia de nação é um construto complexo formado por vários componentes interrelacionados, o que confere à identidade nacional um caráter multidimensional. Apesar disso, estudiosos do nacionalismo (Cf. SMITH, 1991; ZUBRZYCKI, 2006) identificam dois modelos principais de construção da nação. O primeiro é o *modelo ocidental ou cívico*, constituído por elementos como: território histórico, comunidade jurídica e política, isonomia, uma cultura cívica e uma ideologia comuns. O segundo é o *modelo não-ocidental ou étnico*, que apresenta os seguintes elementos constitutivos: genealogia e laços de descendência (reais ou supostos), mobilização popular, línguas vernáculas, costumes e tradições partilhadas. Na realidade, como ensina Anthony D. Smith, “*todo*

nacionalismo contém elementos cívicos e étnicos em graus variados e de diferentes formas” (1991, p. 13).

Além disso, a construção da identidade nacional envolve a criação de memórias coletivas, rituais e símbolos, a manutenção e a renovação institucional dos mesmos, bem como uma apropriação seletiva e um apagamento de memórias divisivas e de identidades menores não assimiladas (Cf. RENAN, [1882] 2019; ANDERSON [1983] 2008; HOBBSAWM & RANGER, [1997], 2008; ACHUGAR, 2008). Considerando a natureza fictícia dessas origens nacionais, Ernest Gellner ensina que “os retalhos culturais usados pelo nacionalismo são, com frequência, invenções históricas arbitrárias”, embora disso não decorra que “o princípio do nacionalismo em si seja minimamente contingente e acidental” (1983, p. 56).

Sumariando o processo de construção da identidade nacional, Stuart Hall (2015, p. 31 et seq.), elenca algumas estratégias. A primeira delas consiste em produzir a *narrativa da nação*, contada e recontada nas histórias e nas literaturas nacionais, na mídia e na cultura popular. Essas fornecem uma série de estórias, “imagens fundacionais” (Cf. ACHUGAR, 2008), panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais que representam as experiências partilhadas, as perdas, os triunfos e os desastres que dão sentido à nação. É na qualidade de membros dessa “comunidade imaginada” que nós compartilhamos essa narrativa.

A segunda estratégia consiste em fomentar a *crença numa identidade primordial*, o que é feito pela ênfase nas origens, continuidade, tradição e intemporalidade. Nesse caso, a identidade nacional é representada como singularidade e os elementos essenciais do caráter nacional como imutáveis, apesar de todas as vicissitudes da história.

A terceira estratégia consiste em *inventar tradições* (Cf. HOBBSAWN; RANGER, 2008), as quais parecem ou alegam ser antigas, mas, com frequência, são de origem bastante recente. Por “tradição inventada”, entende-se um conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica, que buscam inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição, o que, automaticamente, implica continuidade com um passado histórico.

Quanto a esse último ponto, identificamos um flagrante de invenção de tradição na quarta e última parte do romance *Meio Sol Amarelo*, na cena em que Olanna explica para alguns alunos o significado da bandeira de Biafra:

As crianças se acomodaram em tábuas, sob o fraco sol da manhã que jorrava pela sala sem telhado, enquanto ela desembrolhava a bandeira de pano de Odenigbo e contava a eles o significado dos símbolos. O vermelho era o sangue dos parentes massacrados no Norte, o negro era em sinal de luto pelos mortos, o verde era pela prosperidade que Biafra teria, e, por fim, o meio sol amarelo, que significava um futuro glorioso. Olanna os ensinou a erguer a mão na mesma saudação de Sua Excelência e pediu-lhes para copiar o desenho dos dois líderes, que ela mesma fizera. Sua Excelência era robusto, desenhado com linhas duplas, ao passo que o corpo combalido de Gowon fora delineado em linhas simples. (MSA, 4ª Parte, Cap. 25, p. 328)

Nesse caso, trata-se da tradição recente de uma nação, cujo sonho de independência durará pouco e acabará em tragédia, o que é prefigurado pela discrepância entre o teor glorioso da explicação cívica e cenário dessa enunciação – uma sala de aula destelhada. Na cena, uma ironia dramática assinala o confronto de dois sóis: o sol da manhã real, marcada pela precariedade, e o sol como símbolo de um futuro que nunca há de chegar.

A quarta estatégia consiste em criar um *mito fundacional*, ou seja, uma história que localiza a origem da nação, do povo e de seu caráter nacional num passado tão distante que eles se perdem nas brumas do tempo, não do tempo “real”, mas do tempo “mítico”. Finalmente, a quinta e última estratégia, consiste em difundir a ideia de *um povo puro e original*. Reafirmar identidades étnicas essenciais e reivindicar uma nacionalidade sustentada por histórias de origens míticas, ortodoxia religiosa e pureza racial.

Sobre todo esse processo de elaboração, Bauman ensina que a ideia de “identidade nacional”,

não foi “naturalmente” gestada e incubada na experiência humana, não emergiu dessa experiência como um “fato da vida” autoevidente. Essa ideia foi forçada a entrar na *Lebenswelt*^[13] de homens e mulheres modernos — e chegou como uma ficção. (...) Nascida como ficção, a identidade precisava de muita coerção e convencimento para se consolidar e se concretizar numa realidade (mais corretamente: na única realidade imaginável) — e a história do nascimento e da manutenção do Estado moderno foi permeada por ambos. (2005, p. 26)

É por força desse amálgama de coerção e convencimento, que o Estado costuma impor a unidade e a coesão da comunidade nacional. Nesse sentido, como afirma

[13] *Lebenswelt* (Mundo da Vida) – Conceito introduzido pela fenomenologia de Edmund Husserl e retrabalhado por outros filósofos como Jürgen Habermas e Martin Heidegger. De forma simplificada, pode ser entendido como “o mundo espaço-temporal que serve de palco, horizonte ou fundo para todas as nossas vivências – inclusive para a ciência, que é uma das vivências humanas” (STRUCHINER, 2007).

Stuart Hall, não importa quão diferentes sejam os seus membros, “*uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional*” (2015, p. 35).

A visão de nação assim construída/inventada é questionável por várias razões. Primeiro, porque a maioria das nações modernas consiste em um conjunto de culturas distintas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta, isto é, pela supressão forçada da diferença cultural, da qual as histórias da Nigéria e da Espanha são exemplares. Depois, porque muitos Estados nacionais são compostos por diferentes grupos étnicos e todos são marcados por diferenças de classe social e de gênero.

Além disso, vale lembrar, que as nações ocidentais modernas foram também centros de impérios ou de esferas neoimperiais de influência, exercendo hegemonia cultural sobre outras culturas colonizadas, as quais, por sua vez, depois se transformaram em novos estados nacionais, que nunca cessaram de interagir com as antigas metrópoles coloniais. Por isso, como ensina Stuart Hall, “*a ideia de um povo único não se sustenta, pois, todas as nações modernas são híbridos culturais*” (HALL, 2015, p. 36). Desse modo, não se deve “*pensar as culturas nacionais como unificadas*”, mas entendê-las, antes, como “*um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade*” (loc. cit.), uma prática que, frequentemente, envolve o silenciamento, o deslocamento e a perseguição de comunidades ou grupos minoritários.

3.4 Cultura, Identidade e Agência

Como visto acima, a identidade é o resultado provisório e instável de um processo complexo que conjuga, simultaneamente, aspectos subjetivos e sociais e que se constitui na e através da cultura. Na realidade, como lembra Avtar Brah, “*cultura e identidade são conceitos inextricavelmente ligados*” (2005, p. 21). Entre ambas, existe uma relação dialética, na qual nenhuma tem primazia absoluta. Nesse sentido, como advertem Shotter e Gergen (1993), a personalidade não pode ser apreendida em um polo de individualidade extrema, no qual o indivíduo aparentemente autônomo é a força motriz; nem, tampouco, no polo do coletivismo mecânico, no qual o indivíduo é mera cópia de uma ordem social subjacente.

Apesar de tanto as culturas quanto as identidades que nelas se formam serem social e historicamente situadas e determinadas por múltiplos fatores de ordem simbólica e discursiva, isso não significa, contudo, que o indivíduo é uma entidade passiva, um mero joguete de forças condicionantes externas, destituído do poder de agir. Na verdade, a despeito das constrictões e restrições, existe uma margem relativa de ação e liberdade, sem a qual os seres humanos não passariam de autômatos.

Nesse sentido, muitos autores, mesmo reconhecendo os limites que nos (en)formam, resgatam o aspecto da agência humana. Antonio da Costa Ciampa, por exemplo, lembra que “[a]s identidades, no seu conjunto, refletem a estrutura social ao mesmo tempo que reagem sobre ela conservando-a ou a transformando” (1989, p. 67). Por sua vez, Anthony Giddens chama a atenção para o fato de que “ao forjar suas autoidentidades, independente de quão locais sejam os contextos específicos da ação, os indivíduos contribuem para (e promovem diretamente) as influências sociais que são globais em suas consequências e implicações”. (2002, p. 09). Já John Shotter e Kenneth Gergen destacam que “[a]s pessoas podem se transformar, transformando as estruturas pelas quais são formadas”. (1993, p. 06).

Por outro lado, autores filiados à linha marxista e materialista chamam a atenção para o que consideram um esvaziamento ou neutralização da mobilização social e da agência nas políticas culturais e de identidade. Asad Haider (2019), por exemplo, argumenta que os “os grandes sistemas de opressão estão interligados” (2019, p. 29) e que embora seja um fenômeno real — correspondente ao modo como o estado nos divide e classifica enquanto indivíduos e à maneira como nos posicionamos em resposta a uma gama de escolhas possíveis — a identidade também é “uma abstração que não nos diz nada sobre as relações sociais específicas que a constituíram” (HAIDER, 2019, p. 33). Para ele, o conceito de interseccionalidade seria “um truismo banal que não explica nem como nossa sociedade é estruturada e reproduzida, nem como podemos formular uma estratégia para mudar essa estrutura” (2019, p. 82).

É nesse sentido que, para Haider, a identidade constitui uma armadilha, pois o identitarismo “impede a construção da unidade entre os marginalizados, o tipo de unidade que poderia realmente superar a marginalização.” (2019, p. 65). Assim, a mera reivindicação de inclusão na estrutura da sociedade no estado em que ela se encontra não enseja a possibilidade de realmente transformá-la (2019, p. 45). Dessa forma, a política de identidade perde seu poder revolucionário, reduzindo-se ora à

reparação de lesões individuais e dispersas, ora a uma “performance de autenticidade” (2019, p. 102). Para Haider, a mobilização social e, por conseguinte, a agência política só é possível, se escaparmos do refúgio da identidade.

Por sua vez, Wendy Brown (1999), retomando uma expressão cunhada por Walter Benjamin, num estudo sobre Baudelaire, adverte sobre o perigo de incorrerem em uma “melancolia de esquerda”, ou seja, de nos transformarmos em “revolucionários de araque”, fixados em *“um certo narcisismo em relação a filiações políticas (...) do passado, que excede qualquer investimento contemporâneo em uma política de mobilização, aliança ou transformação”* (BROWN, 1999, p. 20). Nesse sentido, argumenta a autora, ao optar por manter categorias analíticas sem aplicabilidade no tempo presente, como é o caso da insistência numa visão monolítica e reificada da categoria de classe, a Esquerda se torna uma força política conservadora e acaba por instalar o tradicionalismo no cerne de sua práxis.

Embora concorde com o fato, apontado por Asad Haider, de que os movimentos identitários, em suas lutas para implementar agendas específicas, acabam “fazendo o jogo” do capitalismo; lembro que o Movimento Negro e o Movimento Feminista contra-argumentam que a Esquerda, ao privilegiar a categoria de classe, acaba por silenciar ou negligenciar questões raciais ou de gênero. Na verdade, ocorre uma sobredeterminação, por meio da qual várias formas de opressão e exploração (patriarcado, racismo estrutural, colonialidade, heteronormatividade, capitalismo etc.), se combinam e/ou se sobrepõem. Para enfrentar esses sistemas de controle e exclusão, considero válido o manejo tanto do arsenal teórico recente (interseccionalidade, políticas de identidade), quanto do tradicional (revisão crítica da categoria de classe), pois em que pese suas limitações, eles ajudam a (re)pensar novas estratégias de resistência e mobilização como a “cidadania insurgente”^[14] dos *sans-papiers* na França contemporânea.

Ainda sobre os mecanismos de construção identitária, Norman Fairclough enfatiza que a relação entre subjetividade e discurso é dialética, na medida em que *“os sujeitos sociais são moldados pelas práticas discursivas, mas também são capazes de remodelar e reestruturar essas práticas”*. (2006, p. 45). Visão igualmente partilhada por Judith Butler (1999), para quem, como destaca Tomaz Tadeu da Silva,

[14] Para uma explicação do conceito de “cidadania insurgente” de Engin Isin e sua articulação no contexto da luta dos *sans-papiers* (indocumentados) franceses, Cf. McNEVIN, Anne. Political Belonging in a Neoliberal Era: The Struggle of the Sans-Papiers. **Citizenship Studies**, Vol. 10, No. 2, 135–151, May 2006.

“a mesma repetibilidade que garante a eficácia dos atos performativos que reforçam as identidades existentes podem significar também a possibilidade da interrupção das identidades hegemônicas” (SILVA, 2014, p. 95), uma vez que a repetição pode ser questionada e contestada, possibilitando a produção de novas identidades e a articulação de novas formas de ação política.

Como os autores supracitados, acredito na agência humana e identifiço, no discurso literário, uma importante ferramenta para a elaboração de contranarrativas capazes de desestabilizar a narrativa oficial e, no caso da literatura pós-colonial, desconstruir visões etnocêntricas, fazendo ecoar vozes e histórias por tanto tempo ignoradas e/ou silenciadas.

The word 'translation' comes, etymologically, from the Latin for 'bearing across'. Having been borne across the world, we are translated men. It is normally supposed that something always gets lost in translation; I cling, obstinately, to the notion that something can also be gained.

(Salman Rushdie, 1991)

4 MOVÊNCIAS

Mundo globalizado, modernidade tardia, pós-modernidade, “modernidade líquida”, várias são as denominações para a época turbulenta em que vivemos, mas numa coisa a maioria dos teóricos concorda: o mundo contemporâneo é um mundo de fluxos, um sistema complexo, por cujas múltiplas vias, circulam objetos, recursos, capitais, informação e, naturalmente, pessoas. Um mundo em que a mobilidade, intensificada pelo desenvolvimento tecnológico e pelos avanços nos meios de transporte das últimas décadas, envolve e permeia quase todos os aspectos da vida social.

Nesse contexto de pessoas “*cronicamente móveis e rotineiramente deslocadas*” (MALKKI, 1992, p. 24), destaca-se o aumento dos fluxos migratórios decorrentes da independência de ex-colônias europeias. Por meio deles, um número cada vez maior de pessoas se move em direção às antigas metrópoles coloniais e, nesse deslocamento físico, além de produzir as novas diásporas que marcam o final do século XX e o início deste século, também realizam um movimento interior, por meio do qual, como apontam vários autores (Cf. MALKKI, 1992; SÖKEFELD, 2006; CARREIRA; OLIVEIRA, 2018; BRAGA, 2019), vão produzindo novas identidades na e pela mobilidade.

O presente capítulo busca discutir esses processos de deslocamento e (re)construção identitária à luz do que Tim Cresswell (2006) denomina de metafísica ou pensamento nômade, bem como apresentar alguns dos tipos de deslocamento na obra de Chimamanda Ngozi Adichie, em particular no romance *Meio Sol Amarelo* (2006). Para tanto, como a metafísica nômade se constrói em oposição a um pensamento mais tradicional e territorializado, que a antropóloga Liisa Malkki (1992)

denominou de “metafísica sedentarista”, faz-se necessário, inicialmente, abordar dimensões como espaço e lugar, o que será feito no tópico seguinte.

4.1 Espaço, Território e Lugar

Fundamento e base material de todas as relações, para Deleuze e Guattari, a Terra é a “*unidade primitiva [e] selvagem do desejo e da produção*”, a superfície sobre a qual se inscrevem e se distribuem “*os objetos, os meios e as forças de trabalho, (...) os agentes e os produtos*” (2011, p. 187), o corpo por onde circulam todos os fluxos. Ela é também o plano de consistência ou imanência da própria reflexão filosófica, na medida em que, ainda segundo os mesmos autores, “*pensar se faz na relação entre o território e a Terra*” (2019, p. 113). Em outras palavras, para que a vida e o pensamento existam, é necessário um solo, um meio.

A Terra é este suporte, o plano sobre o qual se manifestam duas dimensões estudadas pela geografia: o *espaço* e o *território*. Constituídos por múltiplos fatores, eles são enfocados pelos especialistas da área de forma diversa e, não raro, contraditória, em discussões conceituais cuja extensão e complexidade foge ao escopo desse trabalho. Para os propósitos dessa pesquisa e de forma simplificada, adoto a visão de Claude Raffestin (1993), autor para o qual o *espaço* é uma realidade preexistente, dada e independente do homem; enquanto o *território* é o espaço trabalhado, investido por intenções e práticas humanas. Em outras palavras, o espaço é anterior a qualquer ação, sendo o território produzido a partir dele.

Nesse sentido, o geógrafo suíço concebe o espaço como um “*palco’ de ações em que os sujeitos são os ‘atores’*” (ABRÃO, 2010, p. 57). Para ele, “[*a]o se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação),*” o ator, agente humano, o territorializa (RAFFESTIN, 1993, p. 143), isto é, transforma o espaço em “um lugar praticado” (Cf. CERTEAU, 2018), construído pelos usos que dele fazem as pessoas em suas relações e interações. Essa concepção é corroborada por Félix Guattari e Suely Rolnik, para os quais “*o território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente ‘em casa’*” (2005, p. 388).

Além dessa dimensão experiencial e subjetiva, enquanto produção humana, o território é fundamentalmente um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder (Cf. SOUZA, 2008; HAESBAERT, 2011; MARTINS; REIGOTA, 2016). Nesse sentido, é interessante o apontamento etimológico que Homi Bhabha faz do termo em *O Local da Cultura*, quando chama a atenção para o fato de que, em Latim, a palavra território deriva tanto de *terra* como de *terrere* (amedrontar), de onde *territorium*, “um lugar do qual as pessoas são expulsas pelo medo” (2013, p. 167). Nessa acepção clássica, território é uma área com fronteiras bem delineadas, que se defende contra ameaças exteriores e sobre a qual se exerce soberania.

O mesmo aspecto político informa também o conceito de *lugar*. Tim Cresswell, por exemplo, entende *lugar* como “espaço investido de sentido em um contexto de poder” (2008, p. 12). Entretanto, diferentemente do espaço (abstrato) e do território (concreto e delimitado), o *lugar* constitui “uma configuração instantânea de posições” (CERTEAU, 2018, p. 184), uma localização específica, dotada de valor. Por sua vez, o geógrafo sino-americano Yi-Fu Tuan associa *espaço* a uma arena aberta de ação e movimento, ao passo que relaciona *lugar* à ideia de pausa, descanso e envolvimento. Para ele, “cada pausa no movimento torna possível a um local se transformar em lugar” (TUAN, 2011, p. 06). Essa visão também é partilhada por Michel de Certeau, para quem o *espaço* é concebido como um campo vetorial, “animado pelo conjunto de movimentos que [nele] se desdobram” (2018, p. 184), enquanto o *lugar* evocaria estabilidade.

Vale ressaltar, contudo, que estabilidade não significa, necessariamente, fixidez. Sobre esse ponto, a filósofa norte-americana Susanne Langer (1953), lembra que, num sentido mais profundo, “o lugar não precisa de uma localização fixa” (LANGER apud CRESSWELL, 2008, p. 22). É o caso, por exemplo, dos navios e dos acampamentos ciganos ou das caravanas nômades.

Tim Cresswell (2008, p. 51) afirma que é possível identificar três grandes abordagens para a ideia de *lugar*, a saber:

- 1) a *abordagem descritiva ou ideográfica*, típica dos geógrafos regionalistas, que veem o mundo como um conjunto de lugares, os quais podem ser estudados e descritos como entidades únicas e particulares;
- 2) a *abordagem socioconstrucionista*, adotada por pensadores de várias correntes — marxistas, feministas, pós-estruturalistas etc. — que também se interessam pelas características de um lugar, mas só na medida em que são exemplos de

processos sociais maiores e subjacentes, tais como capitalismo, patriarcado, pós-colonialismo, heteronormatividade e uma série de outras condições estruturais e estruturantes;

- 3) a *abordagem fenomenológica*, defendida por geógrafos humanistas e fenomenologistas, que não focaliza os atributos de um lugar particular, nem as forças sociais envolvidas em sua construção, mas entende a existência humana como necessariamente vivenciada em um lugar.

Para além de visões tradicionais de espaço, território e lugar, nas últimas décadas tem se privilegiado concepções mais dinâmicas. O geógrafo Marcus Doel, por exemplo, destaca o caráter processual do espaço. Para ele, “*se algo existe, é apenas enquanto confluência, interrupção e coagulação de fluxos*”, não há “última instância” ou estrutura primeira; a solidez e a fluidez são mutuamente imbricadas e “*a permanência é um efeito especial da fluidez*” (DOEL 1999, p. 17 apud HAESBAERT; BRUCE, 2002, p. 02). Muitos autores também vêm enfatizando o caráter fluido dos territórios. Rogério Haesbaert, por exemplo, afirma que devido à sua natureza relacional, “*o território é também movimento, fluidez, interconexão*” (2011, p. 82). Nesse sentido, afirma Kylie Message “*o território é, ele mesmo, um maleável lugar de passagem*” (2010).

O lugar, igualmente, vem sendo concebido numa perspectiva processual e dinâmica. Segundo, Nigel Thrift, por serem construídos através da ação contínua das pessoas, os lugares nunca estão completos, mas sempre sendo realizados e efetuados (THRIFT apud CRESSWELL, 2008, p. 37). Por sua vez, Doreen Massey (2001) propõe uma conceitualização de lugar como espacialidade híbrida e aberta, produzida por fluxos interconectados, uma questão mais de rotas (*routes*) do que raízes (*roots*).

É possível perceber que, atualmente, prevalecem as perspectivas que enfatizam os aspectos mais dinâmicos na relação humana com o espaço, o território e o lugar. Em outras palavras, identifica-se a emergência de um pensamento nômade na explicação dos fenômenos sociais, o que será tratado no próximo tópico.

4.2 Deslocamentos

Nas últimas décadas, tem prevalecido modos de pensar que enfatizam o movimento e o fluxo sobre a estabilidade e o enraizamento, acirrando o debate entre

os que veem o princípio do ordenamento espacial como central para a modernidade e os que enfatizam a fluidez e a mobilidade como suas marcas principais. À medida que o mundo foi se tornando cada vez mais móvel, emergiu e se consolidou um pensamento ou uma metafísica nômade, um novo paradigma postulado por teóricos de várias áreas do conhecimento, tais como: a antropologia (James Clifford, Arjun Appadurai), a sociologia (John Urry, Michel Maffesoli, Liisa Malki); a geografia (Timothy Cresswell) e a filosofia (Gilles Deleuze e Félix Guattari; Zygmunt Bauman), sem falar na literatura dos “homens e mulheres traduzidos”, escritores diaspóricos, com nacionalidades hifenizadas, como o anglo-indiano Salman Rushdie, o ítalo-egípcio André Aciman ou a polonesa-canadense Eva Hoffman, só para ficar em alguns exemplos.

4.3 Movimento e Mobilidade

Assim como o lugar, a mobilidade é um aspecto inerente à vida humana, mas de difícil conceituação, dada sua natureza evasiva e intangível. A fim de melhor compreendê-la, o geógrafo humanista britânico Timothy Cresswell (2006, p. 02 et seq.) estabelece uma distinção analítica entre *movimento* e *mobilidade*. Para ele, *movimento* pode ser concebido como “*mobilidade abstraída de contextos de poder*”. Nesse sentido, descreve o ato de se deslocar entre localizações, entre um ponto A e um ponto B. Trata-se do “*fato geral do deslocamento, antes que os tipos, as estratégias e as implicações sociais sejam consideradas*”. É o equivalente dinâmico da localização no espaço abstrato, sem conteúdo, aparentemente natural e destituída de sentido, história e ideologia.

Ainda segundo o mesmo autor, se o movimento é o equivalente dinâmico da localização, então a *mobilidade* é o equivalente dinâmico do *lugar*, um termo que, como já visto, passou a designar segmentos de espaço dotados de significado, localizações imbuídas de sentido e marcadas por relações de poder. Em suma, mobilidade é “movimento socialmente produzido” e constitui: a) uma realidade empírica, isto é, um fato observável no mundo; b) uma modalidade de produção de sentido, frequentemente de caráter ideológico e c) uma maneira de estar no mundo, enquanto experiência irreduzivelmente corporal.

4.4 Raízes ou Rotas?

Tomando por premissa que *“a mobilidade e seus sentidos permeiam a cultura moderna e a sociedade ocidental”* (BRAGA, 2019, p. 17), Tim Cresswell propõe pensá-la a partir de duas metafísicas, isto é, de dois modos de ver e compreender o mundo: uma metafísica “sedentarista” e uma metafísica nômade. A primeira *“vê a mobilidade através das lentes do lugar, do enraizamento, do ordenamento espacial e do pertencimento”* (CRESSWELL, 2006, p. 26). Nessa formulação, a mobilidade é percebida como moral e ideologicamente suspeita, como subproduto de um mundo organizado em termos de espaço social. Ora, esse sedentarismo não é inerte. Na verdade, ele *“territorializa nossas identidades culturais e nacionais e, por conseguinte, gera a visão do deslocamento territorial como algo patológico”* (MALKKI, 1992, p. 31). Articulado em termos de metáforas botânicas, associadas a noções como raízes, origens, ancestralidade, linhagens etc., isto é, a toda uma série de imagens essencialistas, esse modelo corresponde ao que os filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari (*Mil Platôs*, Vol. 1, 2011, p. 38) denominam “pensamento arborescente”.

Por outro lado, a metafísica nômade *“coloca a mobilidade em primeiro plano, dedica pouca atenção a noções de apego ao lugar, preferindo focalizar noções como corrente, fluxo e dinamismo”* (CRESSWELL, 2006, p. 26) Nessa perspectiva, o lugar é retratado como preso ao passado, confinante e, frequentemente, reacionário; é visto como dispensável, mero resultado de combinações únicas de fluxo e velocidade. Nesse modelo, o mundo é visto através das lentes da mobilidade, da mudança, do devir. Nesse sentido, mais uma vez, é possível vincular este paradigma à geofilosofia de Deleuze e Guattari (Cf. 2012, v. 3; 2012, v. 5) e a conceitos como “rizoma” e nomadologia, bem como a uma concepção positiva de *desterritorialização*, entendida não tanto como o movimento pelo qual se abandona o território ou dele se é expulso, mas, sobretudo, como a liberação de relações fixas e estratificadas, como a busca por novos encontros e agenciamentos.

Em que pese a energia e o potencial criativo liberados pelo pensamento nômade, há que se destacar uma consequência negativa e, infelizmente, muito frequente: o surgimento, neste início de século, de uma série de discursos, por meio dos quais se promove uma evocação abstrata e uma celebração acrítica da velocidade e da fluidez, discursos nos quais se identifica uma glamourização da mobilidade. Nessa visão romantizada e ideologicamente motivada, imagina-se um

mundo sem atritos, em que a globalização teria desfeito fronteiras nacionais e eliminado a intervenção estatal; um idílio neoliberal, no qual indivíduos móveis, sempre conectados e libertos das restrições impostas pelas estruturas socioculturais, podem gozar do que Eva Hoffman (1999) chama de “dom-juanismo experiencial”, uma corrida hedonista e alucinada, na qual se busca, compulsivamente, a aventura e o prazer.

Na realidade, contudo, um abismo separa os membros das “elites cinéticas”^[15] (executivos e turistas abastados) de toda uma gama de indivíduos diaspóricos que circulam pela contemporaneidade. Como lembra Cresswell, cada um deles *“revela algo sobre a bagagem social que acompanha os que estão em movimento”* (2006, p. 264). Vários autores ressaltam essa desigualdade. No contexto da pós-colonialidade, por exemplo, Edward Said destaca que uma das características mais lamentáveis de nossa época *“é ter gerado mais refugiados, imigrantes, deslocados e exilados do que qualquer outro período da história, em grande parte como [...] consequência dos grandes conflitos pós-coloniais e imperiais”* (2011, p. 504).

Por sua vez, a crítica feminista Janet Wolff, ao discutir a tensa relação entre gênero e mobilidade, lembra que *“as mulheres nunca tiveram o mesmo acesso à estrada que os homens”* (2006, p. 299). Já o geógrafo Tim Cresswell (2006) refere a racialização da mobilidade, ao denunciar a forma como a maioria das pessoas que ficaram ilhadas em New Orleans, sem poder fugir do furacão Katrina, em agosto de 2005, era composta de negros, sem o acesso a meios de transporte, tidos como certos, nos Estados Unidos. Em suma, a mobilidade, como tudo mais, é socialmente produzida e diferenciada, implicando várias formas de “geometria de poder”, isto é, dos modos como diferentes grupos sociais e diferentes indivíduos são posicionados em relação aos fluxos no mundo moderno e como a velocidade de uns surge e se mantém às custas da imobilidade de tantos outros. (Cf. MASSEY, 2001; BAUMAN, 1999).

Nesse contexto, acredito que a expressão “nem tanto ao mar, nem tanto à terra” se mostra particularmente útil para resolver o embate de perspectivas. Ao invés de adotar um pensamento polarizado, baseado em dicotomias como fixidez e fluidez, raízes e rotas, o mais correto e produtivo é perceber o sedentarismo e o nomadismo

[15] Essa expressão, citada por Tim Cresswell (2011), teria sido tomada pelo arquiteto e urbanista neerlandês Rem Koolhaas da obra do filósofo e ensaísta alemão Peter Sloterdijk. (Cf. ABRANTES, Paulo. *O Novo Tempo do Mundo e Outros Estudos sobre a Era da Emergência*. São Paulo: Boitempo, 2015.)

como processos mutuamente constitutivos. Sobre essa relação, Doreen Massey, defendendo uma visão progressiva de lugar, nos exorta a pensar os lugares não como áreas demarcadas por fronteiras, *mas “como momentos articulados em redes de relações sociais”* (2001, p. 154). Afinal, como adverte Liisa Malkki (1992), preconizar uma sociologia do deslocamento, uma nova “nomadologia”, não significa minimizar a importância do lugar.

4.5 Diásporas

Integrando a mobilidade que marca a segunda metade do século XX e o início deste século, a pós-colonialidade, se caracteriza, dentre outros aspectos, *“por um panorama de deslocamentos e relocações, concretos ou abstratos, nascidos do processo de colonização”* (BRAGA, 2019, p. 79), um processo que se intensificou, quando a descolonização da Ásia e da África fez surgir um novo conjunto de populações migrantes, cujo fluxo continua até hoje, deflagrando o que David Chariandy (2006) denomina “diásporas pós-coloniais”. Não por acaso, diáspora passou a ser termo corrente na obra de vários estudiosos.

A partir de seu sentido etimológico — do grego *diasperein*, composto do prefixo “*dia*” (através) e do verbo “*speirein*” (espalhar ou semear) (KENNY, 2013, p. 22) — e de sua concepção clássica, associada ao exílio, à dispersão e ao sofrimento do povo judeu, o termo *diáspora* passou a incluir também as experiências de exílio armênia e africana, assumindo conotações negativas, associadas a ideias como migração forçada, vitimização, alienação e perda, além de incluir o sonho ou projeto de um possível retorno (Cf. VERTOVEC, 1997). Nas últimas décadas, esse sentido mais clássico foi sendo expandido e alterado até transformar *diáspora* em sinônimo de movimento populacional em geral e não apenas de migração involuntária, *“cobrindo situações que vão do trauma do exílio à mobilização política e a criatividade cultural”* (KENNY, 2013, p. 31 e 32). Se por um lado essa ampliação conceitual agregou conotações positivas — adaptabilidade, inventividade e realização — por outro lado, quase levou o termo a um esvaziamento semântico.

Para resgatar seu valor operacional, Roger Brubaker (2005, p. 5 et seq.), defende a manutenção de três elementos constitutivos fundamentais, a saber: 1) *dispersão* (traumática ou voluntária e, geralmente, para além das fronteiras nacionais); 2) *orientação para a terra natal* (real ou imaginada) como *“uma fonte autorizada de*

valor, identidade e lealdade” (2005, p. 06) e 3) *manutenção de fronteiras*, isto é, a preservação de uma identidade distintiva em relação à(s) sociedade(s) anfitriã(s); aspectos aos quais Robin Cohen (2008, p. 12) acrescenta, ainda, os elementos de mobilização política e manutenção de solidariedade de grupo.

Ante esta dificuldade conceitual, Kevin Kenny (2013, p. 32) postula alguns critérios de identificação, tais como: a) caráter involuntário da migração (e não migração em geral); b) manutenção de conexões (econômicas, políticas e culturais) com a terra de origem; c) cultivo da ideia de retorno literal ou metafórico à terra de origem e d) forma multipolar, ou seja, migração para múltiplos destinos. O mesmo autor defende, ainda, que *diáspora* deve ser entendida tanto como categoria analítica, usada por teóricos e acadêmicos, quanto como uma categoria prática, usada para expressar e conferir sentido à experiência cotidiana dos migrantes.

4.6 Literatura pós-colonial diaspórica

A relação entre mobilidade e literatura não é coisa nova. O motivo arquetípico da viagem e da peregrinação é recorrente em toda a literatura ocidental, estruturando obras clássicas como a *Odisseia*, *Os Contos de Canterbury*, *As Viagens de Gulliver* ou *Robinson Crusoe*, só para citar alguns exemplos. O deslocamento humano, intensificado nas últimas décadas do século passado e início deste século, marca igualmente a pós-colonialidade, que Cláudio Vieira Braga entende como “*uma condição contemporânea multifacetada, surgida a partir da extinção da colonização formal*” (2019, p. 41) e não restrita apenas a um conjunto de intelectuais ou escritores.

Essa condição, ainda de acordo com o mesmo autor, “*mescla valores culturais disseminados no período colonial, mas hibridizados por preceitos e valores pré-coloniais e contemporâneos, vindos de outras culturas*” (loc. cit.), numa complexa justaposição espaço-temporal, que “*é feita de uma tensa e permanente negociação*”, em um cenário de “*intensa inquietude e mobilidade, que se dá nos deslocamentos e relocações, geográficos e físicos, mas também simbólicos e abstratos, deflagrados pelo processo político da independência*”. (loc. cit).

Nesse contexto, as obras de autores pós-coloniais tematizam, com frequência, experiências de êxodo, exílio e errâncias. É o caso de Chimamanda Ngozi Adichie, autora cuja ficção se enquadra no que vem sendo chamado de “literatura diaspórica”, caracterizada por aspectos como: evocação de um momento de trauma na terra natal

e presença de mobilidade incrustada na narrativa (MISHRA, 2007); história diaspórica do escritor, referências internas à diáspora, no texto, e relações diaspóricas e dialógicas com outros textos, tempos e espaços (PONZANESI, 2008 apud BRAGA; GONÇALVES, 2014, p. 41) e que, além disso, *“focaliza a dispersão e a relocação por meio de personagens, situa a narrativa em tempos e espaços diaspóricos, apresenta uma linguagem figurada diaspórica”* (PONZANESI, 2008, p. 123 apud BRAGA, 2019, p. 96), empregando um estilo fragmentado, estratificado e nômade.

A fim de melhor explicitar esse aspecto diaspórico, o próximo tópico discute o conceito de deslocamento e apresenta algumas formas de manifestação desse processo.

4.7 Deslocamento e (Re)Construção Identitária

O deslocamento se articula entre um lugar (rígido, imposto, criado e fechado) e uma nomadologia (aberta, flexível, criativa e livre). Sobre esse processo dialético, Caren Kaplan afirma: *“não acredito que todos nós somos desenraizados, existencialmente à deriva e ilimitadamente móveis. (...) Tampouco acredito que estamos (...) fixados em identidades nítidas, desfrutando de semelhanças estáveis.”* (2005, p. 41). Corroborando esta visão, em que o deslocamento oscila entre um polo sedentário e um polo nômade, a antropóloga finlandesa Liisa Malkki lembra que *“[d]esterritorialização e identidade estão intimamente ligadas”* (1992, p. 38). Por sua vez, o crítico literário e tradutor Akram Al Deek afirma que *“passado e presente agem em conjunto na articulação que o deslocado faz de sua identidade”* (2016, p. 07).

Ainda segundo Al Deek (2016, p. 25), em inglês, a palavra deslocamento (*displacement*) pode ser entendida de várias maneiras. O *Oxford English Dictionary*, que registra o vocábulo a partir de 1605, apresenta as seguintes acepções: 1) “a remoção de alguém ou algo por outro alguém que toma seu lugar” (remoção, substituição); 2) “a partida forçada de pessoas de suas casas, geralmente devido à guerra, à perseguição ou a um desastre natural” (expulsão, desalojamento) e 3) “a transferência inconsciente de uma emoção intensa de um objeto para outro” (deslocamento em sentido psicanalítico).

Neste último caso, trata-se do redirecionamento de um impulso, geralmente de agressão, para um alvo substituto (pessoa ou objeto simbólico). No plano onírico, manifesta-se como o processo pelo qual pensamentos e sentimentos desconfortáveis

(latentes) são afastados e/ou escamoteados pelo conteúdo manifesto do sonho. Desse ponto de vista, o deslocamento, mais que uma substituição, constitui uma forma de “tradução” psicológica.

No deslocamento, entendido como *“um complexo múltiplo de experiências de redirecionamento e reenraizamento”* (AL DEEK, 2016, p. 27), de desterritorialização e reterritorialização, o deslocado parte de algum lugar e volta a se enraizar em outro lugar, em outra experiência, *“formando dentro de si, uma identidade que é articulada na negociação destas múltiplas vivências.”* (loc. cit.). Neste sentido, *“o deslocamento celebra uma história identitária, o seu gravitar em direção a algum lugar, tanto quanto sua simultânea transformação, suas múltiplas metamorfoses”* (loc. cit.).

4.7.1 Tipos de Deslocamento

Apesar de sua multiplicidade, o deslocamento apresenta alguns tipos principais. Akram Al Deek (2016, p. 31 et seq.) aponta três. O primeiro é o *deslocamento geográfico ou territorial*, que está relacionado a formas de espacialidade e diz respeito a lugares familiares ou de família, países de exílio e refúgio ou relocações de aventura, isto é, está associado com os movimentos de partir e chegar a lugares geopolíticos, pátrias físicas e espaciais, à jornada entre um aqui e um lá. Esse aspecto geográfico envolve tanto lugares reais e concretos, quanto lugares metafóricos, abstratos, imaginários, porque estes últimos são ancorados na realidade através da memória, ainda que esta se manifeste sob a forma de uma “ausência presentificada”.

Outro tipo é o *deslocamento cultural* – relacionado a identidades naturais e culturais, identidades filiativas (filológicas) e afiliativas (filosóficas), passado e presente, mudança cultural, alienação, resistência, integração, imitação e ou assimilação. Na ficção, afirma Al Deek (2016), ele é representado e registrado nas mudanças de indumentária e cores, nas mudanças climáticas, de dieta e culinária, de costumes e tradições, de rituais e de religião. Também envolve o que se poderia chamar de deslocamento racial e experiências de choque cultural, que são motivadas pelo desconhecimento dos códigos culturais de uma determinada sociedade ou lugar.

Um subtipo do deslocamento cultural é o *deslocamento linguístico*, que envolve a aquisição ou exigência de línguas. Segundo Al Deek, na ficção, pode ser visto na nova língua inglesa apropriada ora para carregar o fardo da experiência colonial, ora

para veicular vozes pós-coloniais. Como exemplos de apropriação do inglês, para fins literários, além da criouliização, Al Deek cita a introdução de palavras de outros idiomas, como a presença de provérbios e falas igbos em todos os textos de Adichie.

Outro tipo importante é o *deslocamento psicológico* – relacionado a transtornos ou abalos psíquicos produzidos pela experiência de desenraizamento ou por outro evento traumático. Sobre a representação desses sintomas na ficção literária, Al Deek (2016) destaca a ocorrência de episódios de ansiedade, alucinações e delírios, insônia, amnésia, sonhos e pesadelos.

Ainda segundo Al Deek (2016) a manifestação do *deslocamento psicológico* na ficção pode ocorrer também por meio da realização de ações que expressam redenção ou realização como queimar ou demolir lugares, como ocorre, por exemplo, com a personagem Antoinette, quando queima a mansão do Sr. Rochester no romance *Wide Sargasso Sea* de Jean Rhys. Ainda de acordo com Al Deek, esse tipo de deslocamento pode assumir outras formas, tais como: metáforas sexuais, suicídio, visão de fantasmas ou espíritos, mudança de nome ou o apelido, transplante, metamorfose etc.

O deslocamento psicológico pode surgir ainda sob a forma de divisão mental, “dupla consciência” (Du Bois), “fissão psíquica” (Freud) ou “retrospecção compulsiva”. Sobre esse último conceito, André Aciman afirma que “[c]om suas memórias sempre em sobrecarga, os exilados veem duplamente, sentem duplamente, são duplos. (...) Tudo tem duas faces, tudo é instável, porque tudo é móvel” (1999, p. 05).

*Caminante, son tus huellas
el camino y nada más;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.*

(Antonio Machado Ruiz)

5 DESLOCAMENTO E (RE)CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA NA OBRA DE ADICHIE

Como discutido acima, a identidade é articulada, no espaço e na mobilidade, através de uma multiplicidade de experiências culturais e vivenciais. Nesse processo, os aspectos psicológicos do eu e suas interações com um espaço físico, um lugar, são fortemente interligados (Cf. AL DEEK, 2016, p. 38). Sobre esse imbricamento, Heleno Álvares Bezerra Júnior lembra que “*para preservar sua integridade física, ética ou moral, o homem segue novas rotas, a fim de se reorientar não só do ponto de vista geográfico, mas, acima de tudo, subjetiva e identitariamente*” (2014, p. 12). Numa palavra, ao percorrer novos caminhos, vamos nos (re)construindo.

Seguindo uma tendência muito recorrente na ficção contemporânea, os romances de Chimamanda Ngozi Adichie também são marcados pela presença de movências e errâncias, as quais são deflagradas por uma variedade de motivos. Embora seja possível identificar razões bem corriqueiras, como a busca por melhores condições de trabalho (emigração de Tia Ifeoma em *Hibisco Roxo*) ou de estudo (ida de Ifemelu para os EUA em *Americanah*); segundo Victor Ouno, duas forças principais parecem impelir os personagens a realizar deslocamentos nos romances de Adichie, a saber: 1) “*o fardo do afeto não correspondido*” (2018, p. 477), isto é, a busca por um sentido de pertencimento (caso de Kambili e Jaja em *Hibisco Roxo*) e 2) as tensões políticas da Nigéria que, em decorrência do contexto de guerra civil, afetam todos os personagens de *Meio Sol Amarelo*.

Neste capítulo, examinarei de forma mais detalhada como o padrão de mobilidade que identifico na ficção de Adichie se realiza na errância das três personagens a partir de cujo ponto de vista se focaliza a narrativa em *Meio Sol Amarelo*, bem como nas trajetórias de duas outras personagens igualmente

significativas do mesmo romance. Em seguida, farei breves incursões por outros trabalhos da autora, incluindo sua ficção curta, a fim de demonstrar a recorrência do mesmo padrão de deslocamento e (re)construção identitária em sua obra como um todo.

5.1 Movências em *Meio Sol Amarelo*

No caso específico de *Meio Sol Amarelo* (2006), embora seja possível identificar processos mais corriqueiros de mobilidade como êxodo e migração, os deslocamentos são mais intensos e violentos, por força do contexto histórico da Nigéria pós-independência, no qual a quebra do contrato social — ilustrada pelo “*massacres genocidas e sancionados da minoria igbo*” (1966) e pela malfadada guerra de Biafra (1967-1970) — “*destitui os protagonistas-testemunhas de seu status de cidadãos e os compele à diáspora*” (STREHLE, 2011, p. 652 e 653). Sobre esse ponto, Cláudio Braga destaca que em *Meio Sol Amarelo* “*o caráter traumático que origina a diáspora se apresenta de maneira mais explícita*” (BRAGA, 2019, p. 100), pois a catástrofe da guerra está estreitamente ligada ao “*motivo de dispersão populacional*”.

Entretanto, no período que antecede a guerra (partes 01 e 03 da narrativa), as movências ainda são amenas e ocorrem no âmbito de uma espacialidade crescente, que vai do nível regional (Ugwu), passando pelo nacional (Olanna) e chega ao nível internacional (Richard), à medida que a narradora vai apresentando esses três personagens, os quais “[*buscam*] *um senso de pertença que nunca alcançam nas comunidades [que] frequentam*” (STREHLE, 2011, p. 663). Os três são seres diaspóricos que, desde o início, se sentem forasteiros, quando percebem “*sua própria diferença em relação a grupos, cujas dinâmicas [e valores] nem sempre entendem*” (STREHLE, loc. cit.) ou conseguem aceitar.

5.1.1 Da imitação à autoria: a trajetória de Ugwu

A caminhada de Ugwu tem início com um *deslocamento geográfico*, quando ele deixa sua aldeia natal, Opi, e vai trabalhar na casa de Odenigbo, uma transição figurada na forma como o rapaz percebe o contraste entre a nova paisagem urbana da cidade universitária de Nsukka e seu antigo lugar rural:

...Nunca tinha visto nada igual às ruas que surgiram depois que cruzaram os portões da universidade, ruas asfaltadas, tão lisas que a vontade dele era encostar o rosto nelas. Nunca seria capaz de descrever para a irmã Anulika as casas pintadas da cor do céu que ficavam uma ao lado da outra, feito homens educados e bem-vestidos, muito menos a perfeição com que a sebes entre uma e outra eram aparadas — tão retas no topo que mais pareciam mesas embrulhadas em folhas. (MSA, 1ª Parte, Cap. 1, p. 11 e 12)

O espaço urbano é mais “estriado”, mais reticulado, mais ordenado em oposição ao espaço precário e, no entanto, mais espontâneo da aldeia, cuja presentificação ainda se manifesta tanto na lembrança da irmã Anulika, como no símile pelo qual o topo aparado das cercas vivas é associado a mesas forradas de folhas.

A trajetória de Ugwu prossegue com um *deslocamento cultural*, que se manifesta pelo espanto com os avanços da cidade — o uso da geladeira, “[uma] despensa gelada, (...) que evitava que a comida estragasse. Abriu e, boquiaberto, sentiu o ar frio correndo pelo rosto” (MSA, 1ª Parte, Cap. 1, p. 14); da água encanada. “fechou a torneira, abriu de novo, depois fechou outra vez. Abriu e fechou, abriu e fechou, até que começou a rir com a mágica da água correndo...” (p. 15) ou da eletricidade, “...acendeu a luz e se maravilhou com o brilho da lâmpada pendurada no teto, com o fato de ela não lançar longas sombras na parede, como acontecia com as lamparinas a óleo de palmiste de sua casa.” (p. 16) — e pela dificuldade de compreender a ambiência acadêmica do novo lugar, por onde se espalham tantos livros: “tentou ler os títulos, mas eram quase todos muito longos, muito difíceis. ‘Métodos não paramétricos’. (...) ‘O impacto normando sobre a Inglaterra’” (p. 15).

O *deslocamento cultural* de Ugwu — e também o início de sua formação — inclui ainda a exposição às ideias de Odenigbo, a exemplo da denúncia do uso da cartografia como instrumento de dominação colonial/imperial, na cena em que o professor lhe apresenta e explica o *mapa mundi* (já analisada no tópico 2.3.3. do capítulo 2) ou quando Odenigbo o matricula na escola dos filhos de funcionários da Universidade de Nsukka e lhe faz a seguinte advertência:

“Existem duas respostas para as coisas que eles vão lhe ensinar sobre a nossa terra: a resposta verdadeira e a resposta que você dá na escola para passar de ano. Você tem que ler livros e aprender as duas versões. Eu vou lhe dar livros, livros excelentes.” (...). “Eles vão lhe ensinar que um homem branco chamado Mungo Park descobriu o rio Níger. Isso é besteira. Nosso povo pescava no Níger muito antes que o avô de Mungo Park tivesse nascido. Mas, no seu exame, escreva que foi Mungo Park.”
 “Pois não, sah.” Ugwu desejou que esse Mungo Park não tivesse ofendido o Patrão tanto assim. (MSA, 1ª Parte, Cap. 1, p. 21)

Note-se como a fala de Odenigbo não somente revela “a força do discurso historiográfico oficial” (SANTOS, 2015, p. 77) com sua exigência de respostas-padrão; mas envolve, sobretudo, o questionamento e a desconstrução progressiva das hipóteses epistemológicas ocidentais, de modo a produzir uma reconfiguração da história da África a partir de uma perspectiva nativa. Ainda sobre esse aspecto, vale ressaltar que “o predomínio dessas polêmicas bem no início do texto indica a(o) leitor(a) (...) que a narrativa que ele(a) tem diante de si será infundida de política e ideologia” (AKPOME, 2015:30). As razões por trás da irritação do patrão com Mungo Park, contudo, é algo que Ugwu só irá compreender com o passar do tempo.

A forma como a interação com Odenigbo vai alterando aos poucos a condição de Ugwu também pode ser ilustrada pelo momento em que o acadêmico pede ao garoto aldeão para cantar:

“Me cante uma música. Que músicas você conhece? Cante!” O Patrão tirou os óculos. Franziu a testa sério. Ugwu começou a cantar uma velha música que tinha aprendido na fazenda do pai. Seu coração batia dolorido no peito. “*Nzogho nzoghu enymba, enyi...*”.

De início cantou bem baixinho, mas o Patrão bateu com a caneta na mesa e disse “Mais alto!”, de modo que ele aumentou a voz, mas o Patrão continuava dizendo “Mais alto!”, até que se viu berrando. Depois de cantar a mesma música algumas vezes, o Patrão lhe disse que podia parar. “Ótimo, ótimo”, disse ele. “Sabe fazer chá?”

“Não, sah. Mas aprendo rápido”, disse Ugwu. A cantoria abriu alguma coisa dentro dele, estava respirando com mais facilidade, o coração não batia mais com tanta força. E ele se convencera de que o Patrão era louco. (MSA, 1ª Parte, Cap. 1, p. 21 – grifos meus)

Chama a atenção, nesse trecho, a forma como Odenigbo não apenas dá voz a Ugwu, mas também o estimula a cantar alto; um gesto de grande valor simbólico, cuja implicação é que ele deve não só se expressar, mas, sobretudo, se assegurar de que foi ouvido. Numa palavra, empoderar-se. Além disso, mais que uma estratégia para diminuir o constrangimento e timidez do aldeão, o ato de lhe conceder voz constitui uma prefiguração da legitimidade discursiva para a produção da metanarrativa cuja autoria Ugwu assumirá no final do romance.

O processo de empoderamento continua quando, pouco tempo depois, Odenigbo exorta-o a não o tratar como *Sah (Sir)*, mas a chamá-lo pelo prenome (Cf. tópico 2.3.3) e quando Ugwu percebe que recebe um tratamento diferente do dispensado aos outros criados da vizinhança:

Ugwu também se deu conta de outras coisas. Ele não era um criado normal; o criado do dr. Okelce, na casa ao lado, não dormia numa cama, nem num quarto, dormia no chão da cozinha. O criado que trabalhava no final da rua, com quem Ugwu ia ao mercado, nunca decidia o que cozinhar; fazia o que o mandavam fazer. E não tinham patrões ou patroas que lhes dessem livros, dizendo: “*Este aqui é excelente, simplesmente excelente*”. (MSA, 1ª Parte, Cap. 1, p. 27)

São livros que Ugwu, a princípio, tem dificuldade de ler e entender, tanto quanto tem dificuldade em compreender as conversas de Odenigbo com os professores e intelectuais que frequentam sua casa:

Também não entendia direito as conversas do Patrão com seus amigos, mas assim mesmo escutava que o mundo tinha que fazer mais a respeito dos negros mortos em Sharpeville, que era bem-feito para os americanos os russos terem derrubado o avião espião mandado para lá, que De Gaulle estava enfiando os pés pelas mãos na Argélia, que as Nações Unidas nunca se livrariam de Tshombe, em Katanga.” (MSA, 1ª Parte, Cap. 1, p. 27 e 28)

Discussões que, no entanto, vão lhe expondo gradativamente a importantes aspectos sócio-políticos e culturais de sua época, tais como a repressão de manifestantes antiapartheid na África do Sul; a guerra fria entre americanos e soviéticos; a resistência à colonização francesa na Argélia ou os interesses por trás da secessão da região de Katanga no sul do Congo.

É durante uma dessas discussões, que ocorre o instigante e elucidativo debate sobre a relação entre poder e representação identitária, já analisada no segundo capítulo (Cf. 2.3.3. p. 42 e 43). Nessa acalorada conversa, a assertividade e a expressividade do professor encantam o jovem aldeão:

A voz do Patrão se alterava com facilidade, Ugwu já notara isso, e, lá pela terceira dose de conhaque, ele começava a gesticular com o copo, debruçado para a frente até ficar sentado quase na beirada da poltrona. Tarde da noite, quando o Patrão já estava na cama, Ugwu sentava na mesma poltrona e se imaginava falando em inglês fluente, conversando com convidados imaginários, todos fascinados, usando palavras como *descolonização* e *panafricanismo*, moldando sua voz conforme a do Patrão, e mexendo e remexendo o corpo até também ficar na beiradinha da poltrona. (MSA, 1ª Parte, Cap. 1, p. 30-31)

De modo que Ugwu, tomando Odenigbo como modelo, ensaia a legitimidade discursiva e autoral que só conquistará ao final do romance.

Ao longo da narrativa, Ugwu evolui dessa simples imitação e observação passiva para o exercício de um pensamento crítico desenvolvido, o que faz dele um

“observador analítico” (PRADO; MORAES, 2019, p. 295), como se pode ver nesse outro trecho do romance:

...Até gostaria de sentir dó de verdade, pelo amigo político dela [Olanna] que fora morto, mas os políticos não eram como as outras pessoas normais, eles eram políticos. Lia a respeito deles no *Renaissance* e no *Daily Times* — eles pagavam bandidos para surrar os oponentes, compravam terras e casas com dinheiro do governo, importavam frotas de longos carros americanos, pagavam as mulheres para recheiar as blusas com votos falsos e se fingir de grávidas. Sempre que escorria os restos de uma panela na pia, pensava na gordura da superfície como política. (MSA, 2ª Parte, Cap. 7, p. 150 – grifos meus)

É importante notar como o avanço no letramento de Ugwu lhe dá acesso ao conteúdo de jornais e periódicos, de modo que ele se torna “*parte de uma comunidade de leitores, que partilham atitudes críticas em relação à corrupção estatal e seus desmandos*” (OYADABO, 2015). Nesse sentido, enquanto Olanna pensa em Okonji como pessoa e se compadece pela morte do conhecido — o ministro das finanças^[16] fora executado durante o malfadado Golpe dos Majores, em 15 de janeiro de 1966 — Ugwu se concentra no papel social de Okonji, um político, o que no contexto nigeriano (à semelhança do brasileiro, marcado por práticas de corrupção sistêmica) equivale a um sinônimo de escória, como indicado pela imagem do resíduo de gordura, que aparece ao final da última citação acima.

Outra manifestação do pensamento crítico de Ugwu está relacionada ao desejo de Richard Churchill de conhecer mais sobre a cultura igbo, como nesse trecho, em que Ugwu não consegue imaginá-lo assistindo a um festival de sua aldeia:

Ugwu riu ao tirar os legumes da geladeira. Não conseguia imaginar Mister Richard durante a festa *ori-okpa*, em que os *mmuo* (Mister Richard disse que eram uma espécie de mascarada, correto? e Ugwu concordara, desde que as mascaradas significassem espíritos) marchavam pela aldeia chicoteando os jovens e perseguindo as jovens. Os próprios *mmuo* talvez rissem de ver um estrangeiro pálido rabiscando notas num caderno. (MSA, 1ª Parte, Cap. 4, p. 106)

Ou nessa outra passagem, na qual Ugwu adota uma atitude pragmática e questionadora em relação a Harrison personagem que, no romance, encarna o tipo do nativo servil:

[16] O ministro das finanças histórico, assassinado durante o golpe 1966, na realidade se chamava Festus Okotie-Eboh.

“*Tufia*, Deus não permita! Sei lá por que meu patrão quer ver aquela festa diabólica lá na sua aldeia”, disse Harrison. Ele estava alguns degraus abaixo; Ugwu via a rodela calva no topo de sua cabeça.

“Vai ver Mister Richard quer escrever sobre o diabo”, disse Ugwu. Claro que o *ori-okpa* não era uma festa diabólica, mas não queria discordar. Precisava que Harrison continuasse de bom humor... (MSA, 3ª Parte, Cap. 19, p. 243 – grifo meu)

E também nesse fragmento, que revela seus sentimentos em relação à Richard durante a festa *ori-okpa*:

...Mal reparou nos *mmuo*: figuras masculinas cobertas de capim, máscaras de madeira fazendo careta, longos chicotes pendurados nas mãos. Mister Richard tirava fotos, escrevia no caderno e fazia perguntas, uma atrás da outra — como é que chamavam aquilo, o que eles diziam, quem eram os homens afastando os *mmuo* com uma corda e o que queria dizer aquilo outro — até Ugwu se sentir irritado com o calor, com as perguntas, com o barulho... (MSA, 3ª Parte, Cap. 19, p. 246)

É interessante notar, nessas citações, como se opera uma inversão da imagem clássica do estudioso branco que impõe suas classificações etnocêntricas à cultura do Outro. Aqui é a voz desse Outro que reverbera e predomina: o subalterno não só pode falar, mas o faz com ironia, articulando a sua cultura de modo a refratar e desconstruir o olhar do europeu. Por meio de Ugwu e suas reações, temos um contraponto à pesquisa etnográfica, vista agora de uma perspectiva africana.

Infelizmente, o desenvolvimento de Ugwu pouco pode contra a realidade avassaladora: o contragolpe nortista, seguido dos massacres de igbos; a fuga em massa e a chegada de refugiados do Norte; o estremecimento da relação entre Odenigbo e Lara Adebayo, sua amiga iorubá e, acima de tudo, a guerra cujo vulto sombrio assoma lentamente:

...Ugwu sentiu um peso esmagando sua cabeça. As mudanças avançavam contra ele, pesavam em cima dele, e não havia nada que pudesse fazer para arrefecer seu ritmo. (...) Havia uma serena quietude no quintal, no balanço suave da mangueira e no cheiro de vinho dos cajus maduros. Isso tudo disfarçava o que via em volta. Cada vez menos convidados na casa, e, à noite, as ruas do campus [em Nsukka] fantasmagóricas, cobertas pela luz perolada do silêncio e do vazio. A Eastern Shop fechara. A patroa de Chinyere era apenas uma das muitas famílias que estavam indo embora; os empregados compravam imensos caixotes de comida no mercado e os carros saíam com o porta-malas lá embaixo, tão pesada era a carga. (MSA, 2ª Parte, Cap. 15, p. 208)

Não demora para que Nsukka seja evacuada. Todos vão para Abba, a aldeia da mãe de Odenigbo, para pouco tempo depois se deslocarem para Umuahia:

O professor Achara encontrou uma casa para nós, em Umuahia”, disse o Patrão, com uma voz alta demais, alegre demais. “Alguns velhos amigos já foram para lá, e tudo logo vai voltar ao normal. Tudo vai voltar a ser perfeitamente normal!” [...]

Não havia nada normal sobre a casa. O teto de sapê e as paredes sem pintura e rachadas incomodavam Ugwu, mas não tanto como a latrina cavernosa, apenas um buraco no chão, numa casinha do lado de fora, com uma folha de zinco enferrujada por cima, para manter as moscas longe. (MSA, 2ª Parte, Cap. 18, p. 231)

Note-se que essa degradação habitacional e sanitária marca apenas o início do declínio nas condições de vida que envolverá todos os personagens até o final do romance.

É em Umuahia, contudo, que Ugwu se deixa encantar pela propaganda de guerra: as notícias do Professor Ekwenugo sobre os avanços da ciência militar biafrense, a exemplo das “minas terrestres de alto impacto, chamadas de *ogbunigwe*” (p. 232) e também o heroísmo exaltado da Rádio Biafra:

Depois de notícias esplendorosas — os soldados de Biafra estavam expulsando os últimos contingentes do inimigo, as baixas nigerianas eram altas, as operações para concluir a ocupação estavam no fim, Ugwu tecia fantasias sobre entrar para o exército. Ele seria como aqueles recrutas que iam para o campo de treinos — enquanto seus parentes e amigos ficavam de lado, aplaudindo — e saíam de olhar brilhante, vestindo corajosas fardas duras de goma, com meio sol amarelo cintilando na manga. (...) Ele ansiava por desempenhar um papel, queria agir. Vencer a guerra. (MSA, 2ª Parte, Cap. 18, p. 233 – grifo meu)

É também nessa mesma cidade que acontece o casamento de Odenigbo e Olanna:

Ugwu se sentia não só envolvido como responsável pela felicidade de Olanna. Enquanto ela e o Patrão dançavam lá fora, rodeados por amigos batendo palmas, ele pensou: *Eles me pertencem*. Era como um selo de estabilidade, o casamento, porque, enquanto fossem casados, seu mundo com eles estaria seguro. (MSA, 2ª Parte, Cap. 18, p. 233)

um breve idílio que, numa ironia dramática, logo em seguida é destruído por um ataque das tropas nigerianas:

Alguém disse: “Avião inimigo! Reide aéreo!”.
“Para fora!”, gritou o Patrão, mas alguns convidados estavam indo para o quarto, gritando “Jesus! Jesus!”.

Os sons eram mais altos, bem em cima deles.

Eles saíram correndo — o Patrão, Olanna com Baby no colo, Ugwu, alguns convidados — até a horta de mandioca, ao lado da casa, e ficaram deitados de bruços. Ugwu olhou para cima e viu os aviões, planando bem baixo, sob o céu azul, como duas aves de rapina. Eles despejaram centenas de balas para todos os lados, antes de as bolas escuras começarem a rolar pela barriga, como se os aviões estivessem pondo ovos enormes. A primeira explosão foi tão alta que o ouvido de Ugwu tapou e seu corpo todo estremeceu, junto ao chão que vibrava. Uma mulher de uma casa vizinha puxou o vestido de Olanna. “Tire isso! Tire esse vestido branco! Eles vão ver e vão atirar em nós!”

Okeoma arrancou a camisa, os botões arrebetando, e envolveu Olanna. Baby começou a chorar. O Patrão colocou a mão bem solta sobre sua boca, como se os pilotos pudessem ouvi-la. Veio uma segunda explosão, depois a terceira, a quarta e a quinta, até que Ugwu sentiu a umidade quente da urina em sua cueca e se convenceu de que as bombas não terminariam jamais; continuariam a cair até ter destruído tudo e matado todo mundo. Mas elas pararam. (MSA, 2ª Parte, Cap. 18, p. 237)

Nessa cena, chamo a atenção para como várias imagens representam ou antecipam as agruras que ainda estão por vir: os aviões que planam baixo como aves de rapina, lembrando o ominoso morcego que forçara Olanna a se abaixar, no exato momento em que aceitava o pedido de casamento de Odenigbo (MSA, p. 220 e 221), são uma materialização da morte e da destruição; o vestido de noiva, brutalmente arrancado, simboliza a realidade esmagadora da guerra que a todos vai desnudando de suas fantasias, reduzindo-os à sua frágil humanidade. Finalmente, os botões que se desfazem na farda de Okeoma — poeta-soldado inspirado em Christopher Okigbo — prefiguram tanto sua morte em combate, como o ocaso de Biafra.

Mesmo nessa ambiência de destruição e caos, o desenvolvimento de Ugwu continua, como se depreende desse curto diálogo:

“Vamos construir um bunker, para o caso de novos reides aéreos.” Seu tom era normal, calmo, como se os ataques aéreos fossem algo tranquilo, como se não fossem a morte chegando perto, momentos antes. Virou-se para Ugwu. “Você sabe o que é um bunker, meu bom homem?”

“Sei, sah. Como aquele que Hitler tinha.”

“Bom, é parecido, eu imagino.”

“Mas, sah, as pessoas estão dizendo que esses bunkers são como uma vala comum”, disse Ugwu.

“Mas que bobagem. Bunkers são mais seguros do que ficar deitado numa plantação de mandioca.” (MSA, 2ª Parte, Cap. 18, p. 237)

em que se percebe como sua educação e seu letramento avançaram, tanto quanto sua capacidade crítica, a ponto de ele questionar as certezas teóricas de Odenigbo.

À medida que a guerra avança, Ugwu que já havia se livrado uma vez do recrutamento forçado, graças a um suborno que custou a Olanna todas as suas

economias, não consegue escapar uma segunda vez. No campo de treinamentos, ele é confrontado com a realidade da vida militar:

Foi esse mesmo soldado que, quando chegaram ao campo de treinamento, um antigo grupo escolar, com os prédios cobertos por folhas de palmeira, raspou o cabelo de Ugwu com um pedaço de caco de vidro. O jeito rude da raspagem deixou o couro cabeludo de Ugwu sensível, e todo cheio de pequenos cortes. As esteiras e os colchões nas salas de aula pululavam de percevejos nocivos. Os soldados magrinhos — sem botas, sem farda, sem meio sol amarelo pregado na manga — chutaram, estapearam e zombaram de Ugwu durante os treinos físicos. A marcha deixou os braços de Ugwu rígidos. Os treinos com obstáculos deixaram suas panturrilhas latejando. Os exercícios de subir em cordas deixaram suas palmas sangrando. O embrulhinho de garri que fazia fila para receber, a sopa rala servida uma vez por dia de uma bacia de metal, o deixavam com fome. E a crueldade casual desse novo mundo em que não tinha voz provocou um enorme coágulo de medo dentro dele. (MSA, 4ª Parte, Cap. 29, p. 416 – grifos meus)

Além da crueldade, nesse trecho, chama a atenção como os soldados esqueléticos e sem fardamento não correspondem à imagem que Ugwu cultivara do Exército de Biafra. Além disso, a “tecnologia” que lhe é apresentada também decepciona:

Lembrou-se do professor Ekwenugo descrevendo uma *ogbunigwe*: “mina terrestre de alto impacto”. Como isso tinha soado glamoroso, a mina feita em Biafra, a chamada Bomba Ojukwu, essa maravilha que deixava os vândalos tão perplexos que, segundo se dizia, eles mandavam manadas de boi na frente, para entender como é que a *ogbunigwe* conseguia matar tanta gente. Mas, quando fez sua primeira sessão de treinos, viu o que de fato era: uma lata fosca cheia de pedaços de metal. (MSA, 4ª Parte, Cap. 29, p. 417)

revelando a distância que separa o discurso triunfalista de Biafra de sua real capacidade bélica.

A passagem pelo exército biafrense, entretanto, ensejará a ocorrência de momentos significativos na vida de Ugwu. O primeiro se dá quando ele encontra uma cópia das *Narrativas de vida de Frederick Douglass, um escravo norte-americano*, livro que lê com voracidade em dois dias, decorando algumas frases, como esta: “*Mesmo que me custasse a vida, eu estava decidido a aprender a ler. Mantenha os negros longe dos livros, mantenha-os na ignorância, e seremos sempre escravos.*” (MSA, 4ª Parte, Cap. 29, p. 417.), na qual se preconiza o letramento como um meio de empoderamento e resistência.

O segundo momento decisivo ocorre em uma missão na qual, pela primeira vez, Ugwu detona uma *ogbunigwe* (mina terrestre) e junto com ela uma patrulha de soldados nigerianos, feito que altera seu status perante os companheiros de tropa:

“Os outros lhe deram tapas nas costas e o chamaram de ‘Destruidor de Alvos!’, na volta para o quartel-general para entregar os cabos.” (MSA, 4ª Parte, Cap. 29, p. 420). Contudo, toda essa camaradagem e prestígio não impedem Ugwu de sentir que “[a]s coisas estavam mudando muito rápido [e que] ele não estava vivendo a vida; a vida é que o estava vivendo” (p. 422)

É instado pelos mesmos camaradas de farda que ele vive o terceiro momento significativo no exército: a participação em um estupro coletivo.

“Destruidor de Alvos, você não é homem? *I bukwa nwoke?*”

No chão, a moça não se mexia. Ugwu desceu a calça, surpreso com a rapidez de sua ereção. Ela estava seca e tensa quando entrou nela. Ugwu não olhou para o rosto dela, nem para o homem segurando seus ombros, nem para nada, enquanto se movia rapidamente e sentia seu próprio clímax, a onda de fluidos chegando: um desafogo de auto-repulsão. Abotoou a calça, enquanto alguns soldados aplaudiam. Por fim, olhou para a moça. Ela o fitou de volta com uma raiva mansa. (MSA, 4ª Parte, Cap. 29, p. 423)

Comentando essa cena, Sunday J. Ayodabo afirma que o estupro abala a identificação que o leitor vinha estabelecendo com Ugwu ao longo da narrativa, uma vez que o apresenta “como uma peça na engrenagem pré-estruturada da economia patriarcal e sexual da guerra” (AYODABO, 2015). Por sua vez, Christopher Ouma lembra que tendo conquistado um status de bravura entre os colegas de tropa, Ugwu “confronta a ‘ameaça’ a seu lugar nessa hierarquia de violência masculinizada e suas estruturas de formação entram em colapso, reduzindo-o à figura primal e arquetípica do ‘menino soldado’” (OUMA, 2020, p. 123). Os mesmos autores destacam, ainda, como o uso de um linguajar militarizado e vulgar reforça um contexto, no qual as vítimas da guerra se transformam em algozes.

Encerrando a passagem de Ugwu pelo exército de Biafra, a última experiência marcante ocorre quando ele é ferido por um morteiro, que também mata o único oficial que ele admira:

Ao seu lado, o capitão Ohaeto era uma pasta ensanguentada de carne. Depois Ugwu se sentiu erguido da trincheira, desamparadamente, desgraçadamente. E, ao aterrissar, foi a força do próprio peso, muito mais que a dor que acometeu todo o corpo, o que o silenciou (MSA, 4ª Parte, Cap. 29, p. 424)

Quando recobra a consciência, em um hospital, Ugwu é “a encarnação da memória e do trauma” (AYODABO, 2015), mas seu status mais uma vez mudou, já que agora ele foi elevado à condição de herói de guerra.

Entretanto, é a participação no ato violento e abjeto do estupro coletivo que assombrará Ugwu pelo resto da narrativa. Assim, quando Richard vai buscá-lo no hospital e lhe conta que está escrevendo um livro intitulado *O mundo estava calado quando nós morremos*, ele é tomado pelo remorso: “O título não o deixava em paz, e o enchia de vergonha. Trouxe-lhe à mente a moça no bar, o rosto franzido e o ódio que vira nos olhos dela, deitada no chão sujo” (MSA, 4ª Parte, Cap. 32, p. 458).

Sujo é como ele se sentirá quando, já recuperado e trabalhando como professor no campo de refugiados de Orlu, toma conhecimento que um padre vinha abusando sexualmente das meninas famintas:

Ugwu sentia-se marcado, sentia-se torpe ao executar os novos afazeres que vieram depois que os padres saíram — distribuir *garrri*, separar as brigas, supervisionar as plantações esturricadas murchando ao sol. Perguntava-se o que Kainene diria, o que ela faria com ele, o que pensaria dele, se algum dia viesse a saber da moça do bar. Ela o desprezaria. Assim como Olanna. Assim como Eberechi. (MSA, 4ª Parte, Cap. 32, p. 460)

Mas a sentimento de torpeza é ainda maior após a guerra, quando ele volta a sua aldeia natal, onde é informado que sua irmã também sofrera o mesmo tipo de violência:

“O que aconteceu com Anulika?”
 “Você não sabe?”
 “O quê?”
 “Eles a estupraram. Cinco deles.” Nnesinachi sentou-se e pôs o bebê no colo. Ugwu olhou o céu longínquo. “Onde foi?”
 “Já faz mais de um ano, isso.”
 “Eu perguntei onde.”
 “Ah.” A voz de Nnesinachi tremeu. “Perto do regato.”
 “Aqui fora?”
 “Foi.”
 Ugwu curvou-se e pegou uma pedra.
 “Disseram que o primeiro que subiu nela, ela mordeu no braço e arrancou sangue. Eles quase a mataram de pancada. Um dos olhos nunca mais quis abrir direito.”
 Mais tarde, Ugwu deu uma volta pelo povoado e, quando chegou ao riacho, lembrou-se da fila de mulheres que iam buscar água pela manhã; sentou numa pedra e soluçou. (MSA, 4ª Parte, Cap. 35, p. 487)

É importante destacar que o choro de Ugwu está associado ao sentimento ambivalente de odiar e, ao mesmo tempo, se identificar com os soldados nigerianos

que estupraram sua irmã; identificação que provoca uma compreensão mais profunda e dolorosa da gravidade de seu crime.

Marcado por cicatrizes de guerra e lembranças traumáticas, Ugwu é frequentemente assaltado por memórias intrusivas e atormentado por pesadelos. Seu processo de superação e cura é gradual e vem por meio do ato de escrever:

Durante o dia, ajudava no centro de refugiados e, à noite, escrevia. Sentava-se debaixo do tulipeiro-da-áfrica e escrevia com letrinhas pequenas, e cuidadosas, nas margens de velhos jornais, em papéis onde Kainene fizera cálculos de despesas, no dorso de um velho calendário. [...] começou a escrever sobre a morte anônima de tia Arize, em Kano, [...] sobre as crianças do centro de refugiados [...] Jamais seria capaz de descrever a própria desolação de bombardear gente que morria à míngua. Mas tentou, e, quanto mais escrevia, menos sonhava. (MSA, 4ª Parte, Cap. 32, p. 459-60 – grifos meus)

Mais do que o aspecto catártico de elaboração do trauma e expiação da culpa, o que chama a atenção nessa passagem é o fato de que Ugwu escreve nas margens de velhos jornais, em papéis já utilizados e no dorso de calendários. Trata-se, pois, de uma escrita que se insinua pelas brechas e a contrapelo dos textos oficiais; uma escrita que reflete a narrativa menor — *O mundo estava calado quando nós morremos* — que interrompe o fluxo de *Meio Sol Amarelo* e aparece, intermitentemente, como um adendo ao final de alguns capítulos. Discorrendo sobre esse metatexto, Sunday J. Ayodabo (2015) lembra que ele serve a dois propósitos: 1) trazer os leitores de volta às memórias da guerra e 2) constituir uma “voz histórica independente” que, lançando mão da intertextualidade, informa sobre e comenta o contexto mais amplo do romance.

Gradualmente, o ato de escrever vai conferindo a Ugwu uma posição de autenticidade dentro da narrativa, como no trecho em que ele pede que Olanna lhe dê detalhes sobre os massacres em Kano:

Ugwu escrevia, enquanto Olanna falava, e o fato de ele escrever, a sinceridade de seu interesse, de repente fez sua história adquirir importância, a fez servir a um propósito maior, que nem mesmo Olanna sabia bem qual era — e então contou tudo o que se lembrava... (MSA, 4ª Parte, Cap. 34, p. 473)

Ou em seu último diálogo com Richard:

Ugwu buscou, desajeitadamente, algo para dizer. “O senhor ainda está escrevendo aquele seu livro, sah?”

“Não.”

“O mundo estava calado enquanto nós morríamos.’ É um bom título.”

“É, de fato é. Saiu de uma frase que o coronel Madu me disse uma vez.”

Richard calou-se. “A guerra não é história para eu contar, na verdade.”

Ugwu concordou de cabeça. Nunca tinha achado que era. (MSA, 4ª Parte, Cap. 35, p. 491)

Comentando a assunção da legitimidade discursiva nessa passagem, Amy Novak destaca que *“Ugwu se torna o cronista do trauma, à medida que a voz colonial que Richard representa desaparece em segundo plano, produzindo a saída do sujeito ocidental do controle da narrativa”* (2008, p. 40).

A mesma opinião é partilhada por outros autores. Sunday J. Ayodabo (2015), por exemplo, lembra que a memória compósita que Ugwu carrega — resultado de sua jornada epistemológica de empregado doméstico a intelectual, de soldado biafrense a “arquivo corporificado da memória” — lhe confere o status de uma voz autoral no esquema da narrativa. Já John Marx diz que, ao longo do romance, Ugwu se torna um “especialista em estados falidos” (2008, p. 621). Por sua vez, Marlene de La Cruz-Gusmán destaca que as vivências de Ugwu, como jovem nativo que experimenta diferentes realidades, *“o tornam imensuravelmente mais qualificado e familiarizado com a vida que deve informar a escrita”* (2012, p. 62). Finalmente, Susan Strehle considera que o livro de Ugwu representa *“um esforço, feito por um jovem que habita um local espoliado e diaspórico, para memorializar a perda da pátria”* (2011, p. 668) e, enquanto afirmação de sua própria autoridade para contar a história de Biafra, constitui um ato de resistência contra a narrativa dos vencedores.

Confirmando essa legitimidade discursiva, o romance termina com a revelação de que Ugwu é o autor da narrativa menor: *“8. O Livro: O Mundo Estava Calado Quando Nós Morremos - Por último, Ugwu põe a dedicatória: Para meu bom homem, o Patrão.”* (MSA, p. 500). Não por acaso, entre os significados de seu nome em igbo encontram-se ideias como respeito, reverência e dignidade.

5.1.2 De filha da elite a rebelde com causa: o percurso de Olanna.

A família Ozobia pertence à pequena elite nativa que prosperou durante o período colonial devido às boas conexões com o colonizador britânico e, na era pós-independência, continuou usando o mesmo prestígio para manter privilégios, como o

uso do título inventado (Chefe Ozobia), para a obtenção de vantagens nos negócios. Essa condição, possibilitou que as duas filhas, Olanna e Kainene, tivessem acesso a uma boa formação em Lagos, pudessem viajar com facilidade pelo país e completar seus estudos na Inglaterra, sendo expostas à cultura ocidental.

Esse contexto de opulência facilita os deslocamentos territoriais de Olanna. Sobre esse ponto, Maximilian Feldner afirma que os movimentos espaciais da personagem contribuem com seu potencial simbólico, uma vez que *“a representação de suas viagens pelo país constitui um mapeamento literário da Nigéria”* (FELDNER, 2016, p. 74), como se pode ver nesse trecho, em que ela reflete sobre as diferentes paisagens regionais do sul e do norte do país:

Olanna optou por não ir de avião até Kano. Ela gostava de sentar-se à janela do trem para ver a densa mata passando, as planícies relvadas se abrindo, o gado balançando o rabo e sendo conduzido por nômades de peito nu. Quando chegou a Kano, mais uma vez ficou admirada de que fosse tão diferente de Lagos, de Nsukka, de sua cidade natal, Umuunnachi, de que o Norte inteiro fosse tão diferente do Sul. Em Kano, a areia era fina, cinzenta, tostada pelo sol, nada parecida com a terra vermelha e grumosa de Umuunnachi; as árvores eram raquíticas, ao contrário do verdor explosivo que se apresentava e lançava sombras na estrada para Umuunnachi. Em Kano, eram quilômetros intermináveis de planície, que seduziam os olhos a espiar mais longe, até que a terra parecia se juntar ao céu branco-prateado. (MSA, 1ª Parte, Cap. 2, p. 49 e 50)

diferenças que, como já visto no capítulo 1, iam além da geografia e envolviam — como ainda envolvem — aspectos étnicos, religiosos e políticos. Nesse trecho em particular, é interessante notar como o emprego da forma verbal “optou” revela que, ao contrário da maioria das mulheres nigerianas, Olanna pode não só viajar, mas até escolher se vai de trem ou de avião, um índice de sua alta condição social.

Infelizmente, junto com os privilégios, a experiência colonial deixou outro legado para a família Ozobia: a corrupção. Sobre esse aspecto, Marlene de la Cruz-Gusmán (2012) comenta que, assim como o Chefe Ozobia e sua esposa trocaram a lealdade ao próprio povo igbo pelo título de chefe que os britânicos lhe ofereceram, em retribuição pela administração de um sistema colonial predatório; no período pós-independência, eles continuam a espoliar o próprio país e não hesitam em usar as próprias filhas para a obtenção de contratos de construção, como se pode depreender da leitura desse diálogo entre as duas irmãs:

“Fui praticamente puxada da varanda, tudo para deixar você sozinha com o nosso excelente ministro”, disse Kainene. “E ele vai mesmo dar o contrato para o papai?”

“Ele não disse. E também não é o caso de ele sair de mãos abanando. O papai vai lhe dar os dez por cento.”

“Os dez por cento são de praxe, de modo que qualquer ajuda extra contribui. Os outros concorrentes provavelmente não têm uma filha linda.” Kainene arrastou a palavra até que ela soasse grudenta, pegajosa: li-in-da. (...) “O bom de ser a filha feia é que ninguém usa a gente como isca sexual.” (MSA, 1ª Parte, Cap. 2, p. 48)

No qual a forma elegida por Kainene para a enunciação da palavra “linda” subverte o sentido primário do adjetivo e insinua a inescrupulosidade dos pais na situação.

Olanna, contudo, não se submete às demandas e expectativas dos pais, tampouco partilha de seus valores. Assim, durante o mesmo jantar em que foi “franqueada” pelos pais às investidas do Chefe Okonji, ela se ressentida da forma como ninguém agradece a um dos empregados:

Ninguém mais agradeceu Maxwell. Olanna gostaria que tivessem dito alguma coisa; algo tão simples de fazer, reconhecer o lado humano das pessoas que nos servem. Um dia até sugerira isso; o pai disse que pagava um bom salário aos empregados e a mãe disse que agradecer abria espaço para que fossem malcriados, ao passo que Kainene, como sempre, não disse nada, e continuou com a mesma fisionomia entediada de sempre. (MSA, 1ª Parte, Cap. 2, p. 42)

Convém observar como as queixas de Olanna não apenas são desconsideradas, mas ainda *“servem como oportunidade para que os pais reafirmem seus privilégios e prerrogativas na Nigéria pós-colonial, exatamente como haviam feito na era colonial”* (CRUZ-GUZMÁN, 2012, p. 48).

É interessante como a visão do casal Ozobia reflete antigas lições e práticas coloniais. Em *O Local da Cultura* (1994), Homi Bhabha aponta o mimetismo como uma das estratégias de imposição colonial e, ao mesmo tempo, de sobrevivência do colonizado. Segundo o crítico, *“a mímica colonial é o desejo de um Outro reformado, reconhecível, como sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente”* (BHABHA, 2014, p. 146 – grifo do autor). Em outras palavras, o desejo dos colonizadores de que os subjugados os imitem não pode ser confundido com um direito à igualdade, pois a consciência desta acarretaria a rebelião e o colapso do sistema colonial. Assim como os nativos deviam manter alguns dos traços diferenciais que viabilizavam a sua sujeição ao poder colonial, os empregados dos Ozobia também precisam “ficar em seu devido lugar”.

Dada essa ambiência familiar, na qual sobra riqueza, mas falta ética e amor, não admira que a única via de acesso de Olanna à afetividade e às suas raízes étnicas se dê pelo contato periódico que mantém com os tios Mbaezi e Ifeka, que moram no Norte. Embora tenha uma vida simples, Mbaezi é um homem comprometido com a comunidade igbo, como já mencionado na cena em que se fala de sua luta contra a segregação educacional em Kano (Cap. 2, tópico 2.3.3). É na casa dos tios que Olanna se sente acolhida: “...examinou aquele rosto banal e desejou, por um breve e culpado minuto, que fosse ela sua mãe. (...), tia Ifeka era praticamente a mãe delas, já que tinha sido em seus seios que Olanna e Kainene mamaram” (MSA, 1ª Parte, Cap. 2, p. 51), mas é lá também que ela estabelece dolorosos contrastes com sua realidade familiar, como nos informa a narradora: “A artificialidade do relacionamento dos pais sempre lhe parecia mais dura, mais vergonhosa, quando estava em Kano” (p. 56). De volta a sua casa, a frieza continua. Durante uma conversa com o pai sobre a amante que este mantinha de forma nada discreta, somos informados que: “Olanna sentiu uma pena repentina dele, da mãe, de si e de Kainene. Queria lhe perguntar por que eram estranhos partilhando um mesmo sobrenome” (MSA, 3ª Parte, Cap. 20, p. 255)

Na casa dos tios, Olanna experimenta um senso de enraizamento: “Teve a sensação de que as coisas estavam todas em ordem, da maneira como deviam estar (...) Esse era o motivo de ela ter ido a Kano: essa paz cheia de lucidez” (MSA, 1ª Parte, Cap. 2, p. 52). É também em Kano que ela vivencia a mistura aparentemente feliz de grupos étnicos e um deslocamento cultural sob a forma do subtipo linguístico:

Olanna se sentou com eles [tio Mbaezi e seu amigo Abdulmalik] por um tempo, mas falavam um hauçá muito rápido, muito difícil de acompanhar. Ela bem que gostaria de ser fluente em hauçá e iorubá, como o tio, a tia e os primos; trocaria de bom grado seu francês e seu latim por essas línguas. (MSA, 1ª Parte, Cap. 2, p. 53)

Neste trecho, vale destacar como línguas cultas ocidentais, tidas como índice de tradição e refinamento, se mostram inadequadas para as necessidades produzidas pela ambiência multiétnica da Nigéria pós-independência.

Apesar de gostar dos tios, como filha da elite e usuária de suas benesses, Olanna é assaltada por sentimentos ambivalentes: ao mesmo tempo em que anseia pela vida representada por Mbaezi e Ifeka, “como uma alternativa à vida de socialites de seus pais” (CRUZ-GUSMÁN, 2012, p. 50), ela sente repulsa pela realidade simples

da vida dos tios com sua conseqüente falta de confortos. Sobre esse conflito, Gustav Rönnehede (2019) lembra que embora Olanna tente se reconectar com sua herança cultural igbo, a identidade que ela busca ficou pelo caminho e foi substituída por uma identidade híbrida e ocidentalizada. É a partir desse entrelugar híbrido, nem completamente nativo, nem totalmente ocidentalizado, que Olanna empreende a sua busca identitária.

Assim, por exemplo, se inicialmente não consegue compreender os motivos que levam sua prima a desejar se casar logo:

“Quer dizer que está indo para Nsukka para se casar com Odenigbo, irmã?”, perguntou Arize.

“Casar, propriamente, não. Eu só quero ficar perto dele, e também quero dar aula.”

Os olhos redondos de Arize eram de espanto e de admiração. “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.” (...). “Eu quero um marido hoje, amanhã e sempre, e como quero! Minhas colegas todas já me deixaram e foram para a casa dos maridos.”

“Você ainda é jovem”, disse Olanna. “Devia se concentrar nas suas aulas de costura, por enquanto.”

“E é a costura que vai me dar um filho? Mesmo que eu tivesse conseguido passar no exame para poder continuar nos estudos, ainda assim eu ia querer ter um filho agora.” (MSA, 1ª Parte, Cap. 2, pp. 54-55 – grifo meu)

pois lhe falta percepção das escolhas limitadas disponíveis para Arize; em outro ponto da narrativa, refletindo sobre a condição de Amala, a moça de aldeia com quem Odenigbo lhe traíra, ela se mostra mais empática:

Olanna pôde vê-la: uma mocinha feiosa da roça, encolhida na cama como se para suportar mais um golpe furioso da vida. Nem uma vez ela olhou para Odenigbo. O que ela devia sentir por ele era um medo reverente. Se Mama a tinha mandado entrar no quarto do filho ou não, o fato é que ela não disse não porque nunca lhe passou pela cabeça que pudesse dizer não. Odenigbo deu um cantada embriagada em Amala e ela se submeteu prontamente, sem levantar objeção nenhuma: ele era o patrão, falava inglês, tinha carro. Foi tudo como deveria ser. (...) Olanna a observava. Talvez fosse ódio o que sentia por Odenigbo. Quem pode saber quais os verdadeiros sentimentos daqueles que não têm voz? (MSA, 3ª Parte, Cap. 23, p. 292 – grifos meus)

à proporção que consegue entender melhor os fatores interseccionais (gênero, classe, formação) que fixam as pessoas em determinados lugares sociais, limitando suas possibilidades e escolhas. Neste mesmo trecho, chamo a atenção para pergunta final, cuja importância e alcance vão além da cena em si, implicando todas as minorias, todos os Outros que foram e são reduzidos ao silêncio pelas relações de poder.

A traição de Odenigbo é muito importante, porque constitui o primeiro grande ponto de inflexão na vida Olanna. Magoada, ela resolve ir para Kano, a cidade nortista onde fica o núcleo da família extensa no qual se sente acolhida. É lá que Tia Ifeka lhe aconselha a tomar as rédeas da própria vida:

“Acho que vou adiar meu programa em Nsukka e ficar aqui em Kano”, disse ela. “Eu podia ensinar por uns tempos no instituto.”
 “Não.” Tia Ifeka largou a mão do pilão. “*Mba*. Você vai voltar para Nsukka.”
 “Mas eu não posso simplesmente voltar para a casa dele, tia.”
 “Não estou pedindo para você voltar para a casa dele. Eu disse que você vai voltar para Nsukka. Você não tem seu próprio apartamento e um emprego lá? (...)”
 “Quando seu tio se casou comigo, fiquei preocupada, achando que todas aquelas mulheres de fora acabariam me tirando de casa. Agora sei que nada do que ele possa fazer vai mudar minha vida. Minha vida só vai mudar se eu quiser que ela mude.” (...)”
 “Você nunca deve se comportar como se a sua vida pertencesse a um homem. Ouviu bem?”, disse tia Ifeka. “A sua vida pertence a você e só a você, soso gi. Você vai voltar no sábado. Agora, se me dá licença, preciso preparar *abacha* para você levar”. (MSA, 3ª Parte, Cap. 20, p. 263 – grifos meus)

A fala de Ifeka, com sua experiência de mulher simples, é uma fala de empoderamento feminino. Sobre esse trecho, Victor Ouno lembra que Ifeka “*projeta a imagem de força e coragem exibida no motivo da tia que permeia os três romances de Adichie*” (2018, p. 478 – grifo meu). É a partir dessa fala, que Olanna começa a exercer, de maneira mais assertiva e determinada, seu poder de agência.

Se a imagem idealizada que tinha de Odenigbo trinca com a descoberta da traição, na volta a Nsukka as coisas se complicam ainda mais, quando ela toma conhecimento de que, como resultado do adultério, Amala ficou grávida. Profundamente ferida, Olanna reage dormindo com Richard, o namorado da irmã, uma transgressão que, para ela, adquire um sentido de liberação: “*...a sensação era de estar se desfazendo de amarras nos pulsos, extraindo alfinetes da pele, libertando-se com os gritos altos, muito altos, que explodiam de sua boca*” (p. 273). Nesse ato, ela exercita sua vontade pessoal, embora a traição fracture o seu relacionamento com a irmã, Kainene. Sobre as infidelidades desencadeadas pela traição de Odenigbo, Susan Strehle destaca que esses conflitos “*refletem a guerra civil na medida em que atualizam a metáfora da casa dividida contra si mesma*” (2011, p. 663).

Somente na parte final do romance, os terrores da guerra farão com que as irmãs se reconciliem:

“Há certas coisas que são tão imperdoáveis que tornam outras facilmente desculpáveis”, disse Kainene.

Houve um silêncio. Dentro de Olanna, alguma coisa calcificada saltou de volta à vida.

“Sabe do que estou falando?”, perguntou Kainene.

“Sei.” (MSA, 4ª Parte, Cap. 28, pp. 402-403 – grifo meu)

A experiência do perdão, mais uma vez, representa uma libertação para Olanna. Posteriormente, desiludida com o comportamento de Odenigbo, ela conversa com a irmã:

Kainene olhou para ela. “O que houve?” (...)

“No fundo, nada. Não há nada que eu possa apontar como causa”, disse Olanna, (...). “Eu quero que essa guerra acabe para que ele [Odenigbo] possa voltar. Ele se tornou outra pessoa.”

“Estamos todos nessa guerra e cabe a nós decidir se vamos nos tornar outra pessoa ou não”, disse Kainene.

“Ele passa o tempo todo bebendo *kai-kai* barato. Nas poucas vezes em que recebe o salário, o dinheiro acaba rápido. Acho que ele dormiu com Alice, aquela moça de Asaba, que morava com a gente. Eu não suporto ficar perto dele. Não suporto que ele se aproxime de mim.”

“Ótimo”, disse Kainene.

“Ótimo?”

“Isso mesmo, ótimo. Havia qualquer coisa de muito preguiçoso no jeito como você o amou cegamente por tanto tempo, sem jamais criticá-lo. Você nunca nem sequer aceitou o fato de que o homem é feio”, disse Kainene. (MSA, 4ª Parte, Cap. 31, pp. 447-8 – grifos meus)

Mais do que a questão da infidelidade, esse distanciamento está ligado ao contexto dos personagens, uma vez que “[à] medida que a guerra os empurra para a diáspora, suas relações de apoio se desintegram” (STREHLE, 2011, p. 663). Por outro lado, também podemos dizer que as relações se reconfiguram. Afinal, é a partir da traição de Odenigbo que Olanna realiza dois significativos atos de agência: retaliação, ao traí-lo com Richard e adoção, ao decidir criar Chiamaka (Baby), a filha dele com Amala. Esses dois atos lhe permitem escapar ao fascínio de Odenigbo e começar a dirigir a própria vida.

O outro grande ponto de inflexão na vida de Olanna acontece em Kano, onde ela testemunha o horror do massacre da comunidade igbo:

Em Sabon Gari, a primeira rua estava vazia. Olanna viu a fumaça subindo feito uma grande sombra cinzenta antes mesmo de sentir o cheiro de queimado.

“Fique aqui”, disse Mohammed, ao parar o carro na frente do compound de tio Mbaezi. Ela o viu correr. A rua parecia estranha, desconhecida; o portão estava quebrado, o metal, amassado no chão. Depois ela reparou no quiosque de tia Ifeka, ou o que restara dele: lascas de madeira, pacotes de amendoim largados na terra. Abriu a porta do carro e saiu. Parou alguns

instantes por causa da luminosidade ofuscante e do calor que fazia, as chamas subindo pelo telhado, areia e cinzas fluuando no ar, antes de sair correndo rumo à casa. Parou ao ver os corpos. Tio Mbaezi estava de braços, com o corpo retorcido, as pernas esparramadas. Alguma coisa branco-cremosa escorria do rasgo enorme aberto atrás da cabeça. Tia Ifeka estava na varanda. Os cortes em seu corpo nu eram menores, pontilhando braços e pernas como lábios vermelhos meio abertos. (MSA, 2ª Parte, Cap. 11, p. 175)

A violência dos pogroms e as mortes dos tios e da prima a abalam profundamente. Mesmo conseguindo escapar com vida do massacre e fugir de Kano, com a ajuda do ex-noivo hauçá, Mohammed, ela passa a experimentar *deslocamentos psicológicos*, como se pode ver nesse trecho do romance:

Os Mergulhos no Escuro de Olanna começaram no dia em que voltou de Kano, no dia em que suas pernas fraquejaram. Elas estavam boas, quando desceu do trem, e Olanna nem precisou se segurar nos corrimões ensanguentados; estavam boas quando pegou um ônibus lotado, em que não conseguia nem coçar as costas, e viajou até Nsukka em pé durante três horas. Mas, diante da porta da frente da casa de Odenigbo, elas fraquejaram. Assim como a bexiga. Houve uma espécie de derretimento das pernas e houve também a umidade do líquido quente escorrendo por entre as coxas. [...] Depois que Baby dormiu, Olanna contou a Odenigbo o que vira. Descreveu as roupas vagamente conhecidas nos corpos sem cabeça jogados no quintal, os dedos ainda se mexendo na mão de Tio Mbaezi, os olhos revirados da cabeça de criança na cabaça e o tom esquisito na pele — um cinza chapado, amarelado, como um quadro-negro mal apagado — de todos os cadáveres que jaziam no quintal.

Nessa noite, teve o primeiro Mergulho no Escuro. Um grosso cobertor desceu de lá de cima e comprimiu seu rosto firmemente, enquanto ela lutava para respirar. Depois, quando se foi, liberando-a para respirar fundo muitas vezes, Olanna viu corujas em fogo na janela, sorrindo e chamando por ela com as penas chamoscadas. (MSA, 2ª Parte, Cap. 13, p. 186-7 – grifos meus)

no qual é possível identificar a manifestação de sintomas clássicos de estresse pós-traumático, tanto de ordem física (paralisia temporária, “derretimento das pernas”; incontinência urinária), quanto de ordem psíquica (memória intrusiva sob a forma de *flashbacks* e pesadelos; delírios, como a visão das corujas) e de uma combinação psicossomática das duas ordens, experimentada sob a forma de sensação de falta de ar ou sufocamento, típica dos ataques de pânico.

Convém notar que todas essas reações são tardias, o que é típico de experiências traumáticas. Em sua definição clássica, *trauma*, termo de origem grega que significa “ferimento” (Cf. NESTROVSKI; SELIGMANN-SILVA, 2011), é descrito como “a resposta a um evento ou eventos violentos inesperados ou arrebatadores, que não são inteiramente compreendidos quando acontecem, mas retornam mais tarde em flashbacks, pesadelos e outros fenômenos repetitivos” (CARUTH, 1996,

p. 91). Em geral, a imediatez da experiência pode assumir, paradoxalmente, a forma de um atraso. É o que ocorre com a personagem Olanna, em cuja reação, como destaca Joke de Mey, “há uma certa divisão temporal entre o ato de testemunhar o evento e o início dos sintomas” (2011, p. 48)

Além dos aspectos psicológicos, há que se ressaltar a dimensão simbólica do pesadelo. Interpreto “o grosso cobertor” como a representação do próprio evento traumático, o massacre dos igbos em Kano, cuja violência e impacto é experimentado por Olanna como uma força avassaladora. Ao cobrir seu rosto, o cobertor tanto a impede de ver, como de respirar. Em outras palavras, impede Olanna de assimilar a catástrofe por completo e em toda sua intensidade. Sobre essa dificuldade de assimilação, Márcio Seligmann-Silva lembra que Freud caracteriza o trauma pela “incapacidade de recepção de um evento transbordante”, o qual passa a retornar sob a forma de uma “ferida na memória” (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 84).

Outro elemento simbólico importante é a visão das corujas na janela. Apesar de sua associação com a deusa Atena/Minerva e a ideias como conhecimento, sabedoria, perspicácia e erudição, o que fez dela o animal símbolo das Letras; como ave de hábitos noturnos, na maioria das culturas a coruja é associada à treva, ao ocaso e à morte (Cf. CIRLOT, 2001, p. 91 e 183). Por isso, entre povos que vão dos indígenas da América do Norte, passando por sociedades da África e do Oriente Médio, até comunidades da Ásia, a coruja é vista como ave de mau augúrio, como arauto da morte (Cf. BROOKS, 1991; MARCOT, 2007; STANTON, 2019), superstição também muito difundida aqui no Brasil.

No caso particular da África e da Nigéria, especialmente entre os iorubás, as corujas são associadas a feiticeiras e acredita-se que são espíritos familiares enviados para matar (Cf. BROOKS, 1991, p. 387). Contudo, há também visões mais positivas. Um provérbio nigeriano diz: “A coruja é o mais sábio dos pássaros, porque quanto mais vê, menos fala” (STANTON, 2019). Sabedoria ou pragmatismo, esse provérbio lembra a dificuldade que as vítimas de um evento traumático têm tanto de esquecer, quanto de expressar tudo pelo que passaram. Durante a visita de seus pais, após ter escapado do massacre em Kano, Olanna deixa ao companheiro a tarefa de reportar tudo que vivenciou: “Falar era trabalho árduo. Quando os pais e Kainene vieram visitá-la, não falou grande coisa; foi Odenigbo que contou a eles o que ela tinha visto” (MSA, 2ª Parte, Cap. 13, p. 187).

Ainda sobre o simbolismo da coruja, Bruce Marcot (2007) informa que entre os falantes de lingala, na República Democrática do Congo e em outras regiões da África central, acredita-se que as corujas são portadoras de más notícias sobre a morte de um parente em outro lugar. Por sua vez, James Brooks lembra que entre os povos árabes, circula a crença de que *“um homem assassinado aparece na forma de uma coruja e clama por expiação”* (1991, p. 387). Já Kristen Stanton (2019) chama a atenção para o fato de que, os africanos acreditam que as corujas viajam livremente entre os mundos material e espiritual.

Combinando essas duas últimas informações, a visão que Olanna tem das “corujas em fogo” na janela, sorrindo e lhe chamando “com as penas chamuscadas”, pode ser entendida como uma injunção dos igbos mortos — sobretudo de seus tios Mbaezi e Ifeka e da prima Arize — para que a história de seu massacre seja lembrada e relatada.

Outra forma de *deslocamento psicológico* se dá sob a forma de divisão mental, como se verifica nessa outra passagem do romance:

Agora, entendia que ninguém falava das coisas que tinham sido largadas para trás. Em vez disso, falavam sobre a mobilização para a vitória. Um professor doara sua bicicleta aos soldados, os sapateiros faziam botas de graça para os soldados e os agricultores davam cará a eles. Vencer a guerra. Era difícil, para Olanna, visualizar uma guerra acontecendo nesse momento, balas caindo na poeira vermelha de Nsukka, enquanto os soldados biafrenses rechaçavam os vândalos. Era quase sempre muito difícil visualizar qualquer coisa de concreto que não viesse empanado pelas lembranças de Arize, tia Ifeka e tio Mbaezi, e que não desse a impressão de vida sendo vivida num tempo suspenso. (MSA, 2ª Parte, Cap. 17, p. 218 – grifos meus)

Tentando se ambientar em Abba, após a evacuação de Nsukka, Olanna não consegue se desvencilhar do retorno compulsivo de memórias traumáticas sobre os massacres em Kano. Note-se, ainda, como Adichie, por meio da oração inicial do trecho citado acima revela que o trauma pessoal de Olanna se dilui no contexto maior do trauma coletivo dos biafrenses sitiados pela guerra.

Porém, nada captura melhor a ideia de trauma, enquanto experiência avassaladora e dolorosa demais para suportar e processar, do que a reação de Olanna à notícia da morte de Okeoma, o poeta soldado inspirado em Christopher Okigbo: *“Olanna agarrou o braço de Odenigbo e se pôs a gritar, berros agudos, cortantes, porque algo em sua cabeça fora estirado para além dos limites.”* (MSA, 4ª Parte, Cap. 31, p. 452 – grifo meu).

A passagem do tempo e a própria necessidade de sobreviver e lutar, durante a guerra civil, ajudam-na a processar o trauma do massacre, já que precisa lidar com novas ameaças e perdas. À proporção que crescem os desafios, Olanna vai se fortalecendo. Ao final do romance, mesmo após a derrota de Biafra — “*como era esquisito dizer eles venceram, dar voz a uma derrota na qual não acreditava*” (MSA, 4ª Parte, Cap. 34, p. 479) — ela continua praticando atos de coragem: enfrenta a arrogância atrevida dos soldados nigerianos “*Oficial! (...) Acho melhor o senhor dizer para o rapaz aqui que é bom ele nem pensar em me tocar. (...) o oficial riu; parecia ao mesmo tempo espantado e impressionado.*” (p. 481); queima as libras biafrenses que mantinha guardadas, para proteger a família de futuras inspeções por soldados nigerianos e quando Odenigbo a acusa de estar queimando a memória, ela retruca: “*Não estou não.*” *Ela não iria fixar sua lembrança em coisas que estranhos podiam tirar dela, roubar. “Minha memória está aqui dentro.”* (MSA, 4ª Parte, Cap. 37, p. 499).

Por fim, ao perceber que Kainene não volta, ela recorre às crenças tradicionais do povo igbo num último gesto de esperança. Aconselhada por parentes a consultar um *dibia* (curandeiro e feiticeiro), ela envia dinheiro, executa rituais, mas a irmã gêmea não retorna. Quando Odenigbo argumenta que a guerra acabou, mas a fome não, que tudo que o *dibia* queria era só algo para comer e que ela não pode acreditar nele, Olanna responde:

Mas eu acredito. Acredito em tudo. Acredito em qualquer coisa que traga minha irmã para casa.” Levantou-se e foi até a janela.
 “A gente volta de novo”, disse ela.
 “O quê?”
 “Nosso povo diz que todos nós reencarnamos, não diz?”, perguntou ela. “*Uwa m, uwa ozo.* Quando eu voltar, na próxima vida, Kainene será minha irmã.” (MSA, 4ª Parte, Cap. 37, p. 500)

Curiosamente, o fato de que Kainene não volta provoca um retorno de Olanna a suas raízes culturais. Para ela, o desaparecimento da irmã reflete tanto a perda do lar quanto da pátria imaginada e, como aponta Susan Strehle, “*pelo resto de sua vida (...) ela existe como a metade de um todo perdido*” (2011, p. 666). Eu acrescentaria que Olanna permanece como a metade de um sol cujo brilho integral esmaeceu, na medida em que é a igbo que sobrevive sem poder esquecer de Kainene, epítome de todos os que pereceram durante o ocaso de Biafra.

5.1.3 Do fascínio à cafrealização: Richard, o eterno outsider.

Como o único personagem estrangeiro entre os protagonistas do romance, Richard Churchill é, por conseguinte, aquele que encarna, com mais intensidade, a condição de deslocamento (*displacement*). Os outros dois focalizadores primários (Olanna e Ugwu) e secundários (Odenigbo e Kainene) são todos igbos e, como destaca Gustav Rönnhede (2019), embora haja diferença na forma como interpretam e expressam sua herança cultural, partilham uma ancestralidade comum. Richard, por outro lado, é filho da antiga metrópole colonial. Branco, britânico e rico, usufrui de um alto grau de mobilidade, o que lhe possibilita viajar e estudar, livremente, durante a maior parte de sua vida.

Apesar desses privilégios, a maioria dos críticos concorda que seu traço fundamental é ser um *outsider*. Susan Strehle (2011), por exemplo, lembra que mesmo na Inglaterra Richard já era deslocado, como se pode depreender de seu diálogo com Kainene no início do romance:

Kainene olhou para o copo por um tempo. “Você tem irmãos?”
 “Não. Sou filho único. Meus pais morreram quando eu tinha nove anos.”
 (...) Eles estavam sempre fora. Foi a Molly, minha babá, quem me criou, na verdade. Depois que eles morreram, ficou decidido que eu iria viver com minha tia, em Londres.” (...) “Meus primos Martin e Virginia tinham mais ou menos a mesma idade que eu, mas eram tremendamente sofisticados; tia Elizabeth era muito pernóstica e eu era o primo que tinha vindo de uma minúscula aldeia em Shropshire. Comecei a pensar em fugir no dia em que cheguei lá.”
 “E fugiu?”
 “Muitas vezes. Eles sempre me achavam. Às vezes na mesma rua.”
 (...)
 “Você veio para a Nigéria para fugir de alguma coisa?”, perguntou ela por fim.
 “Não. Sempre fui uma pessoa solitária e sempre quis ver a África, por isso aceitei a licença que meu modesto jornal me deu e um empréstimo generoso de minha tia, e cá estou.” (MSA, 1ª Parte, Cap. 3, p. 76 e 77)

Convém atentar para o fato de que a admissão da prática de fugir, durante a infância e a significativa pergunta de Kainene constituem índices de um padrão comportamental. Sobre esse ponto, a crítica Marlene de La Cruz-Gusmán é incisiva: “*um fracasso em sua terra natal, ele [Richard] procura o continente africano como um meio de fuga*” (2012, p. 45).

Embora sua identidade se estruture em função de seu *status* de britânico, ao contrário de seus compatriotas, falta a Richard um senso de solidariedade com a

comunidade de expatriados, de modo que ele é retratado como alienado, como se pode ver nos dois trechos abaixo:

Era sempre apresentado como escritor e queria que todos pensassem que seus modos reservados eram idênticos aos de qualquer outro na mesma profissão, embora receasse ser descoberto pelo que de fato era: um peixe fora d'água. (MSA, 1ª Parte, Cap. 3, p. 67 – grifo meu).

Sentia-se incomodado no meio daqueles homens. Eram quase todos ingleses, ex-administradores da ex-colônia, empresários da John Holt, Kingsway, GB Ollivant, Shell-PB e United Africa Company. Uma gente vermelha de álcool e de sol. Soltavam risadas e comentavam que a política nigeriana ainda era muito tribal, que talvez eles ainda não estivessem prontos para se autogovernar. (MSA, 1ª Parte, Cap. 3, p. 67 e 68 – grifo meu).

Comentando essas cenas, Madhu Krishnan afirma que o retrato de Richard, durante seus primeiros dias na Nigéria, é o de *“um personagem incapaz de desenvolver uma identidade ou manter uma comunidade de identificação”* (2012, p. 30), alguém cuja *“subjetividade está ausente e não revela nenhum sinal de agência em seu meio ambiente”*.

A instabilidade identitária de Richard e sua condição de *outsider* é algo que ele manterá por todo o romance. Susan Strehle lembra que, apesar de seus esforços de integração, *“ele permanece um forasteiro; [que] nem renuncia a sua cidadania britânica, nem se casa com Kainene.”* (2011, p. 664). Sobre o mesmo processo de assimilação, Gustav Rönnhede (2019) destaca que assim como a tentativa de imitação do colonizador pelo sujeito colonizado está fadada ao fracasso, a autoimagem de Richard como igbo é no mínimo problemática.

Já para Marlene de La Cruz-Gusmán (2012), Richard está despreparado para realmente entender a Nigéria ou os igbos, tendo sido atraído pela arte do vaso de cordas do século IX e não pelo povo do país. Nesse sentido, é sintomático que seu primeiro contato com a imagem do vaso de cordas tenha ocorrido durante a leitura de um periódico intitulado *Colonies Magazine*: *“O vaso chamou sua atenção na hora; passou o dedo pela imagem, louco de vontade de tocar nas cordas delicadamente moldadas em volta do metal”* (MSA, 1ª Parte, Cap. 3, p. 77). É como se a imagem do vaso deflagrasse em Richard o *“mito exótico de uma África pura e inalterável”* (HUGGAN, 2003, p. 45).

Sob o poder desse fascínio, Richard partilha da mesma visão condescendente que os ocidentais costumam ter dos africanos, como se revela nesse interessante diálogo que ele trava com o poeta Okeoma sobre a arte igbo-uwku:

“Tenho um grande interesse pela arte de Igbo-Ukwu, e queria fazer disso a parte principal do livro.”

[Okeoma] “Como assim?”

“Sinto um grande fascínio por aqueles artefatos de bronze, e isso desde o dia em que soube da descoberta. Os detalhes são espantosos. É quase incrível que esse povo já estivesse tão adiantado na complicada arte de fundir com cera perdida à época das invasões vikings. Há uma magnífica complexidade nos objetos, simplesmente magnífica.”

“Você parece surpreso”, disse Okeoma.

“O quê?”

“Você parece surpreso, como se nunca lhe tivesse passado pela cabeça que esse povo fosse capaz de fazer tais coisas.”

Richard olhou para Okeoma; havia um novo e silencioso desdém na forma como ele o fitou de volta e franziu de leve o cenho ,... (MSA, 1ª Parte, Capítulo 6, p. 134-5 – grifos meus)

Nesse trecho, vale ressaltar como a reação de Okeoma faz com que Richard seja forçado a confrontar sua própria visão etnocêntrica sobre os nigerianos, ampliando sua capacidade crítica. Sobre esse efeito, Al Deek lembra que “*estar distanciado ou fora da cultura dominante é ter uma consciência renascida*” (2016, p. 33), questionar o familiar e o aceitável, questionar o que, de outro modo, permaneceria não questionado, desestabilizar o que é aparentemente fixo. Chama a atenção, ainda, o modo como a relação simétrica de poder entre o poeta nigeriano e Richard permite uma devolução crítica — física e literal — do olhar europeu.

Amy Novak associa o vaso de cordas igbo que trouxe Richard para África com Kainene. Segundo a crítica, para ele Kainene é “*a corporificação da Nigéria nativa*” (2008, p. 46). Opinião semelhante é defendida por Madhu Krishnan, para quem o vaso de cordas igbo-ukwu é uma representação metonímica da África que, posteriormente, passa a representar uma identidade africana abstrata e idealizada. Ainda de acordo com esta última autora, movendo-se ao longo de uma “cadeia metonímica”, o desejo de Richard pelos artefatos é deslocado e investido em Kainene. Nesse sentido, “[o]s vasos e Kainene representam a terra (África) e por meio de seu desejo de possuí-los, Richard expressa seu desejo de possuir uma identidade africana” (KRISHNAN, 2012, p. 31).

Entretanto, apesar de seus esforços para estabelecer uma conexão inclusiva com Kainene, para Richard ela permanece indecifrável. Durante o jantar em que ela o apresenta a sua família, a narradora informa:

Ela era inescrutável, observando, bebendo, fumando. Richard ardia por saber o que ia pela cabeça de Kainene. Sentia uma dor quase idêntica quando a

desejava na cama, e sonhava estar dentro dela, penetrando cada vez mais fundo, tentando descobrir algo que sabia que nunca descobriria. Era como beber um copo de água atrás do outro e continuar sedento, com o receio excitado de jamais ser capaz de matar aquela sede. (MSA, 1ª Parte, Cap. 3, p. 81 – grifos meus)

Exotismo e erotismo se conjugam e confundem no desejo de possuir/territorializar Kainene e desvendar/assimilar o continente negro, mas o vínculo que prende Richard a Kainene e o vaso de cordas à África é frágil e exposto à constante ameaça de colapso. A demanda excede suas forças e, não por acaso, suas tentativas de consumir o relacionamento com Kainene são insatisfatórias, com relações marcadas por episódios de impotência (Cf. MSA, 1ª Parte, Cap. 3, p. 78 e 79) e ejaculação precoce (p. 80). Ironicamente, quando recorre às soluções da cultura igbo, sondando o jardineiro Jomo sobre “ervas para homens”, recebe como resposta a seguinte declaração: *“Isso não funciona pra branco, sah.”* (p. 91)

Outro aspecto da narrativa que corrobora o esforço de Richard para forjar uma identidade nigeriana é a forma como ele luta com o ofício de escritor, descartando vários manuscritos, até finalmente encontrar sua voz, escrevendo para a imprensa de Biafra sobre os eventos do período da guerra, como redator do Diretório de Propaganda. Ironicamente, esse espaço de agência, sugerido pelo Major Madu, só é mobilizado pelo fato de Richard ser europeu.

Madu o enxergava como um estrangeiro e talvez por isso imaginou que seria uma boa pessoa para ocupar o cargo. Quando ligou, perguntando se Richard queria o cargo, Richard disse não.

“Já pensou a respeito?”, perguntou Madu.

“Você não teria me oferecido se eu não fosse branco.”

“Claro que ofereci porque você é branco. Eles vão levar mais a sério o que você escrever por ser um branco. Escute, a verdade é que esta não é a sua guerra. Esta não é a sua causa. Seu governo tira você daqui assim que solicitar. De modo que não basta carregar galhos murchos e gritar poder, poder para mostrar apoio a Biafra. Se quer mesmo contribuir, a forma de fazê-lo é escrever para nós. O mundo precisa saber o que está acontecendo, eles não podem simplesmente continuar calados enquanto nós morremos. Eles acreditarão num branco que mora em Biafra e que não é jornalista profissional. (...)”

Madu calou-se uns instantes, para recobrar o fôlego, e Richard disse: “Certo, eu aceito”. *Eles não podem simplesmente continuar calados enquanto nós morremos* ressoava em sua cabeça. (MSA, 4ª Parte, Cap. 27, pp. 355-56)

De fato, embora tenha aprendido a falar igbo, participado de alguns rituais religiosos (a festa *ori-okpa* na aldeia de Ugwu) e cívicos (o comício de Ojukwu) e até mantido um relacionamento com uma mulher igbo (Kainene); a verdade é que Richard vive

relativamente seguro durante a guerra, graças a um simples, mas decisivo, fator: a cor de sua pele.

Numa cena particularmente chocante, Richard, voltando de Londres, faz baldeação no aeroporto de Kano antes de seguir para Lagos. Pouco tempo depois de ter impressionado um funcionário igbo por falar em seu idioma, soldados hauçás invadem o aeroporto e forçam todos a gritar “*Allahu Akbar*” (Deus é Grande), frase que funciona como um *shibollet*^[17], revelando a identidade étnica dos igbos:

O primeiro soldado agitou a arma para um lado e outro, “Ina nyamiri! Onde estão os igbos? Quem é igbo, aqui? Cadê os infiéis?”
 Uma mulher gritou.
 “Você é igbo”, disse o segundo soldado para Nnaemeka.
 “Não, eu venho de Katsina! Katsina!”
 O soldado avançou para ele. “Diga Allahu Akbar!”
 O saguão ficou em silêncio. Richard sentiu o suor frio pesando sobre os cílios.
 “Diga Allahu Akbar!”, repetiu o soldado.
 Nnaemeka ajoelhou-se. Richard viu o medo entranhado tão lá no fundo que as bochechas caíram e o transfiguraram numa máscara que não parecia em nada com ele. Nnaemeka não poderia dizer “Allahu Akbar”, Deus é grande, porque seria traído pelo sotaque. Mesmo assim, Richard queria que ele dissesse as palavras; queria que algo, qualquer coisa, acontecesse no silêncio sufocante e, como se em resposta a seus pensamentos, o rifle disparou e o peito de Nnaemeka se abriu, uma massa vermelha espedaçada; o bilhete [escrito por Kainene] caiu da mão de Richard. (MSA, 2ª Parte, Cap. 12, p. 182)

Incapazes de determinar quem é ou não igbo a partir das fisionomias, os soldados hauçás forçam todos a falar, mas não se dão ao trabalho de exigir isso de Richard, que sendo branco, logicamente, não poderia ser igbo.

É por meio desse incidente traumático, que Richard começa a se dar conta de sua verdadeira situação de forasteiro:

Não acreditava que a vida fosse igual para as outras pessoas que testemunharam os massacres. Seu medo aumentou ao pensar que, talvez, não tivesse sido mais que um espectador distante. Não temera pela própria vida, de modo que os massacres se tornaram algo externo, fora dele; vira tudo através das lentes remotas da certeza de estar seguro. (MSA, 2ª Parte, Cap. 14, p. 199 – grifo meu)

Como lembra Gustav Rönnhede, é somente após presenciar um igbo de verdade ser morto por causa de sua etnia que Richard compreende como a identidade igbo que se esforça por cultivar não corresponde à realidade.

[17] Peculiaridade de pronúncia que serve para identificar um determinado grupo linguístico, funcionando praticamente como um tipo de senha linguística e, por conseguinte, de marcador étnico.

Ao final da narrativa, confrontado com o desaparecimento de Kainene, Richard perde não apenas a companheira, mas, sobretudo, a razão que justifica seu senso de pertença à comunidade igbo. Seu apego exótico a Kainene e ao vaso de cordas funcionava como o único meio para construir um relacionamento entre ele e o mundo ao seu redor, quando essa âncora desaparece, leva consigo a habilidade de Richard para produzir sentido; ele *“fica em estase, funcionando meramente como uma sombra no texto”*. (KRISHNAN, 2012, p. 35)

Sobre essa sensação de desamparo, a última referência a Richard no romance é exemplar: *“A escuridão desceu sobre ele e, quando ela sumisse, sabia que nunca mais veria Kainene, que sua vida seria sempre como um quarto iluminado à vela; veria as coisas apenas em sombras, apenas em semilampejos”* (MSA, 4ª Parte, Cap. 36, p. 497) Comentando este desfecho, Susan Strehle conclui que com a ausência de Kainene, Richard vê que está condenado *“a habitar a indeterminação”* e que sua vida, doravante, será *“uma vida pela metade, feita de vislumbres”* (2011, p. 665). Numa ironia trágica, como eterno outsider, foi assim que ele percebeu os eventos e as pessoas durante toda a narrativa.

5.1.4 Do idealismo à melancolia: o declínio de Odenigbo

Vimos anteriormente (Cf. 1.4.2) que *Meio Sol Amarelo* é narrado a partir da perspectiva de três personagens (Ugwu, Olanna e Richard), ditos *focalizadores primários*, através de cujo olhar a história é contada. Sobre eles atuam os *focalizadores secundários* (Odenigbo e Kainene), personagens que, direta e/ou indiretamente, exercem uma considerável influência psicológica e ideológica sobre o trio de protagonistas, inflexionando suas percepções. Embora nas sequências anteriores à guerra civil (partes 1 e 3 do romance), Odenigbo se apresente como *“o centro nervoso filosófico/ideológico da história”* (AKPOME, 2013, p. 29), os leitores não têm acesso direto à “realidade” de sua personalidade, mas apenas a versões mediadas dela, obtidas a partir dos focalizadores primários.

Inicialmente, a imagem que se apresenta dessas versões de Odenigbo é a de um homem assertivo e carismático, como no episódio em que Olanna o vê pela primeira vez, na fila de um teatro em Ibadã. O bilheteiro havia chamado um homem branco para se adiantar às demais pessoas, mas Odenigbo o conduz de volta à fila e

repreende o bilheteiro, dizendo: “*Seu energúmeno! Quer dizer que você vê um branco e já fica achando que ele é melhor que seu próprio povo? Você vai ter que pedir desculpas à fila toda! E é agora!*” (MSA, 1ª Parte, Cap. 2, p. 40); ou como a impressão de autoconfiança que ele causa em Richard:

Mais tarde, ao ver Odenigbo acenar um exemplar do *Daily Times*, gritando: “É agora que temos que começar a descolonizar nossa educação! Não amanhã, agora! Ensinar a eles a nossa história!”, pensou consigo, aí está um homem que confia na excentricidade de sua personalidade, um homem que não é especialmente atraente, mas que chamaria a atenção de todos numa sala cheia de homens bonitos. (MSA, 1ª Parte, Cap. 3, p. 92)

no momento em que advoga a descolonização da educação nigeriana a partir de uma contranarrativa histórica africana.

Percebemos que Odenigbo é um intelectual articulado e militante, um socialista e tribalista, com sólida formação acadêmica ocidental, mas também capaz de ir além desse conjunto de paradigmas através de comentários perceptivos e críticos, como o que faz sobre as possíveis origens africanas do holocausto: “*Pois eles [os alemães] começaram os estudos sobre raça com os hererós e terminaram com os judeus. Claro que há uma ligação*” (MSA, 1ª Parte, Cap. 2, p. 64 e 65), observações que ele faz durante uma discussão com a Srta. Adebayo, uma colega iorubá. Trata-se de uma impressão já firmada, igualmente, nas cenas em que Odenigbo atua como mentor de Ugwu, as quais foram discutidas anteriormente.

Entretanto, ao longo da narrativa, vão se revelando algumas inconsistências. Por exemplo, embora se apresente como um tribalista, durante uma conversa com seu círculo de intelectuais sobre música *high life*^[18]:

“Rex Lawson é um verdadeiro nigeriano. Não se apegar a sua tribo kalabari; canta em todas as nossas principais línguas. Isso é original — e com certeza um motivo para gostarmos dele”, disse a srta. Adebayo.
 “Esse é um motivo para não gostarmos dele”, retrucou Odenigbo. “Esse nacionalismo que significa que devemos aspirar à indiferença diante de nossas próprias culturas é uma burrice.” (MSA, 1ª Parte, Cap. 6, p. 133 e 34 – grifo meu)

Olanna e Okeoma caçoam de Odenigbo por ele preferir música clássica:

[18] **High Life** - Gênero musical que veio de Gana, de Serra Leoa e da Nigéria nos anos 1920 e se espalhou para os outros países da África Ocidental. Caracteriza-se por alguns trompetes de cores chamativas e múltiplas guitarras. Também adquiriu recentemente sons de sintetizadores, através de artistas como Daddy Lumba. (BARROS, 2019, p. 229).

“Não percam tempo querendo saber a opinião de Odenigbo sobre música High Life. Ele nunca entendeu”, disse Olanna, rindo. “Ele gosta mesmo é de música clássica, mas odeia ter que admitir isso em público porque é um gosto ocidental demais.”

“A música não tem fronteiras”, disse o professor Ezeké.

“Mas sem dúvida alguma está enraizada na cultura, e as culturas são específicas, certo?”, perguntou Okeoma. “Não poderíamos dizer então que Odenigbo adora a cultura ocidental que produziu a música clássica?” (MSA, loc. cit. – grifos meus)

Note-se que mesmo se tratando de uma brincadeira, permanece o fato de que Odenigbo adota muitas das práticas consagradas pela cultura ocidental que tanto critica.

Doutra feita, durante uma passagem pela aldeia Opi, para onde se dirigira a fim de ajudar a mãe de Ugwu, que estava adoentada; Chioke, a segunda esposa do pai de Ugwu, lhe oferece um abacaxi, como gesto de agradecimento, mas Odenigbo recusa: *“Não, não”, disse o Patrão, empurrando o abacaxi de volta. ‘Os abacaxis daqui são muito ácidos, eles me queimam a boca’* (MSA, 1ª Parte, Cap. 4, p. 109), uma reação que funciona como *“índice da contradição entre reconhecer que há maneiras nativas, mas ainda assim rejeitá-las em favor dos modos ocidentais que aprendeu”* (CRUZ-GUSMÁN, 2012, p. 52). Nesse sentido, vale lembrar que a geladeira de Odenigbo, em Nsukka, está sempre cheia de coca-cola, não menos ácida que o abacaxi local.

Mais grave do que a recusa do abacaxi, contudo, é a recusa da noz-de-cola: *“O pai [de Ugwu] não parava de perguntar ao Patrão se ele não queria noz-de-cola, um pouco de vinho de palma, um banco para sentar, uma água, e o Patrão a tudo dizia não, não, não”* (MSA, 1ª Parte, Cap. 4, p. 109). Gustav Rönnhede (2019) destaca que a noz-de-cola é o mais importante sinal de boa-fé e amizade na cultura igbo. De fato, nas práticas de interação social entre os igbos, *“a apresentação (pelo anfitrião) e a aceitação (pelos hóspedes) da noz-de-cola testimonia o nível de respeito e boa-vontade que eles nutrem uns pelos outros”* (DURU, 2005, p. 205). Nesse caso, recusar a oferta da noz-de-cola equivale a recusar a mão estendida da amizade. O ato de Odenigbo é ainda mais contraditório, quando se atenta para o fato de que ele sempre oferece noz-de-cola aos convidados que recebe em seu apartamento.

Mas adiante, na mesma cena na aldeia Opi, Ugwu experimenta um sentimento ambivalente de vergonha pela carência de sua mãe e de raiva pela insensibilidade de Odenigbo:

Ugwu de repente desejou que o Patrão não tocasse na mãe, porque as roupas dela cheiravam a velhice e necessidade e, também, porque o Patrão não sabia que as costas dela doíam e que sua roça de inhame nunca dava o suficiente, (...). Afinal, o que o Patrão sabia do que quer que fosse já que tudo o que fazia era berrar com os amigos e tomar conhaque à noite? (MSA, 1ª Parte, Cap. 4, p. 110)

Note-se que a pergunta ao final da citação, apesar de formulada em meio a sentimentos conflitantes, mostra como Ugwu critica Odenigbo por sua falta de percepção e empatia não só em relação à condição de sua mãe, mas também à realidade da sociedade tribal igbo como um todo.

Para Olanna, como já visto acima, a imagem de Odenigbo fica indelevelmente trincada a partir do momento da descoberta de sua infidelidade, agravada pelo fato de que ele nega qualquer responsabilidade por ter dormido com Amala, o que aumenta ainda mais a repulsa de Olanna. Esta percebe que Odenigbo não é tão sofisticado quanto ela inicialmente acreditara que ele fosse. O relacionamento dos dois jamais se recuperará dessa fratura e o caráter fraco de Odenigbo se revelará com mais nitidez à medida que a guerra avançar. Sobre esse ponto, Susan Strehle lembra que, embora permaneça com Odenigbo, *“o final do romance sugere que ela [Olanna] aprendeu as limitações dele e, o que é mais importante, suas próprias forças”* (2011, p. 667)

Após a morte da mãe, durante a tomada de Abba pelas tropas federais nigerianas, Odenigbo tenta resgatar o corpo, mas não consegue ultrapassar as estradas bloqueadas, fato que funciona como um gatilho que o conduz à depressão: *“Quando ele voltou, muito depois da meia-noite, com os sapatos cobertos de lama. Olanna entendeu que ele jamais seria o mesmo homem”* (MSA, 4ª Parte, Cap. 28, p. 374) e ao alcoolismo: *“nunca mais acompanhou o Corpo de Ativistas até as povoações vizinhas, (...) Em vez disso, ia ao Bar Tanzânia todos os dias e entrava em casa com um ricto taciturno na boca”* (p. 373)

Percebendo o cheiro barato de *kai-kai*, um gim local, cujas emanações acompanham Odenigbo, escurecendo os caminhos por onde ele passa, Olanna pensa:

A bebida consumida em Nsukka — seu conhaque acaju, cuidadosamente refinado — aguçava a mente, destilava as ideias e a própria confiança, tanto assim que ele se sentava na sala e falava, e falava, e todos escutavam. Ali [em Umuahia], a bebida o silenciava. Fazia-o escapar para dentro de si mesmo e olhar o mundo com olhos congestionados, cansados. (MSA, 4ª Parte, Cap. 31, p. 439)

É interessante notar como a mudança no próprio hábito de consumir bebidas alcóolicas, antes e durante a guerra, reflete o declínio tanto material quanto emocional do personagem.

À derrota pessoal, soma-se a derrota coletiva. Após a queda de Biafra, o outrora ativo professor de matemática, com ideias revolucionárias, passa por um episódio de humilhação quando retorna de carro para Nsukka: um oficial do Exército Federal Nigeriano lhe ordena que saia do carro e o agride: *“Quando Odenigbo saiu, o oficial lhe deu um tapa no rosto com tamanha violência, de forma tão inesperada, que ele caiu contra o carro”* (MSA, 4ª Parte, Cap. 34, p. 481). Quando finalmente chega à sua antiga casa em Nsukka, Odenigbo tateia o chão, vasculhando as folhas dispersas de sua antiga pesquisa:

O Patrão agachou-se ao lado de Ugwu e começou a procurar entre os papéis calcinados (...). Depois de um tempo, sentou-se na terra nua, com as pernas estendidas à frente, coisa que Ugwu desaprovou em silêncio; havia algo de indigno, de desarvorado em alguém sentado assim. (MSA, 4ª Parte, Cap. 35, p. 483)

Duas coisas chamam a atenção nesse trecho. A primeira é a forma como a sequência de ações — agachar-se, sentar-se e estender as pernas — estabelece, sob a forma de gradação, um movimento de aproximação do solo, sinalizando, assim, o clímax do declínio de Odenigbo. A segunda é o olhar de reprovação que Ugwu lança sobre sua postura julgada “indigna” e “desarvorada”. No caso desse último atributo, vale ressaltar que, considerando a estrutura composicional do termo original, *“unmasterly”*, percebemos que sua escolha denota mais que descontrole ou falta de autodomínio e implica, também, a desconstrução, ainda que momentânea, da condição de mestre, seja na acepção de especialista, uma vez que a pesquisa de Odenigbo foi destruída; seja na de senhor, uma vez que é desaprovado por seu empregado.

Podemos nos perguntar se Odenigbo tinha escolha ante a força avassaladora da guerra que a todos desloca e degrada. A resposta pode estar no fragmento deste pequeno diálogo, já referido anteriormente, no qual Olanna diz: *“Eu quero que essa guerra acabe para que ele [Odenigbo] possa voltar. Ele se tornou outra pessoa.”* Ao que Kainene replica: *“Estamos todos nessa guerra e cabe a nós decidir se vamos nos tornar outra pessoa ou não”* (MSA, 4ª Parte, Cap. 31, p. 448).

5.1.5 De empresária a combatente: o rastro heroico de Kainene.

Se Olanna é a mais bonita das duas gêmeas, Kainene se caracteriza pela independência e pela assertividade, atitudes que desafiam os padrões estabelecidos pela sociedade nigeriana tematizada no romance. Duas outras marcas de Kainene são seu sarcasmo e sua franqueza desconcertantes, como na revelação que faz a Richard, logo após conhecê-lo durante uma recepção no hotel Federal Palace: “*Já estive no mercado de Balogun?*”, perguntou ela. “*Eles põem os nacos de carne em cima do balcão e você é que aperta e cutuca até escolher o que quer. Minha irmã e eu somos carne. Estamos aqui para que os solteiros adequados se aproximem.*” (MSA, 1ª Parte, Cap. 3, p. 74), uma declaração que Richard considera “*estranhamente íntima*”, embora tenha sido dita “*no mesmo tom seco e sarcástico que parecia ser seu natural*” (loc. cit.).

Kainene também subverte expectativas quanto a papéis de gênero, seja por sua aparência: “*quase andrógina, com seu vestido comprido e reto acentuando os quadris de menino*” (MSA, 1ª Parte, Cap. 3, p. 75); seja por atributos geralmente associados aos homens, como competência e liderança, como se pode ver no diálogo a seguir:

Quer dizer que Kainene vai administrar a fábrica de cimento?”, perguntou o chefe Okonji, virando-se para o pai.

“Ela vai controlar tudo que temos no Leste, as fábricas e nossos novos investimentos em petróleo. Ela sempre teve um excelente olho para os negócios.”

“Quem disser que você levou a pior por ter filhas gêmeas está mentindo”, disse o chefe Okonji.

“Kainene não é só como um filho, ela é como dois filhos homens”, disse o pai. Olhou para Kainene e Kainene desviou o olhar, como se o orgulho no rosto dele não importasse, ... (MSA, 1ª Parte, Cap. 2, p. 43 – grifo meu)

Dois pontos chamam a atenção nessa interação. O primeiro é a referência à ideia de ser um infortúnio gerar filhas gêmeas. Segundo a cosmovisão e a cultura tradicional igbo, o nascimento de gêmeos representava *nso ani*, isto é, uma abominação contra Ani, a deusa da terra, algo que deveria ser erradicado antes que a “poluição” alcançasse os outros membros da linhagem transgressora ou até mesmo toda a comunidade (Cf. BASTIAN, 2001, p. 14). O outro ponto é o sexismo demonstrado pelo Chefe Ozobia que, mesmo quando reconhece a capacidade da filha para gerir os negócios da família, o faz comparando Kainene a “dois filhos homens”.

Ainda sobre o aspecto de subversão ou contestação dos papéis de gênero, Madhu Krishnan (2012), tomando por base Todorov, lembra que, nos casos de envolvimento entre mulheres nativas e homens ocidentais, a mulher nativa tipicamente se tornava inteiramente atrelada ao homem metropolitano, dele dependendo para sua própria vida. Entretanto, com Kainene, isso decididamente não acontece:

Richard espantou-se com a vida ocupada de Kainene. Vendo-a em Lagos, em encontros breves no hotel, não percebera que ela levava uma vida plena, e que continuaria plena mesmo que ele não fizesse parte dela. Era estranhamente perturbador pensar que não era o único a ocupar o mundo de Kainene, (MSA, 1ª Parte, Cap. 3, p. 95)

A vida de Kainene funciona muito bem sem Richard e essa realidade o força a encarar a fragilidade de sua conexão com ela. Sua presença e força tanto o atraem quanto o intimidam, como já discutido anteriormente (Cf. Tópico 4.1.3).

A natureza assertiva e prática de Kainene lhe permite lançar um olhar crítico até sobre o reverenciado líder da causa biafrense:

“Houve outra passeata na cidade, hoje, pelo menos umas mil pessoas, e vários carros cobertos por folhas verdes”, disse ela. “Eu gostaria que eles fossem fazer isso no campo, em vez de ficar bloqueando as ruas principais. Eu já doe dinheiro e não vou ficar parada debaixo do sol quente só para dar mais uma mãozinha à ambição de Ojukwu.”
 “É tudo por uma causa, Kainene, não por um homem.”
 “Pois sim, a causa da extorsão obediente. (...)”
 “Não é extorsão. É pela causa.”
 “Pela causa uma ova.” Kainene abanou a cabeça, mas parecia estar achando graça naquilo. “Madu me contou hoje que o exército não tem nada, absolutamente nada. Eles achavam que Ojukwu tinha armas estocadas em algum lugar, tendo em vista o jeito como ele fala. ‘Poder nenhum na África Negra pode nos derrotar!’ Aí Madu e alguns outros militares que serviam no Norte foram dizer a ele que o nosso exército não tem armas, não tem como mobilizar as tropas, e que os homens estão tendo que treinar com armas de pau, tenha a santa paciência! Queriam que ele distribuisse os estoques de armamentos. Mas ele se virou e disse que estavam fazendo um complô para derrubá-lo. Pelo visto, ele não tem arma nenhuma e planeja derrotar a Nigéria com os punhos.” Ela ergueu o punho fechado e sorriu. (MSA, 2ª Parte, Cap. 16, p. 216 – grifos meus)

de modo a identificar, por trás e para além de toda a retórica de Ojukwu, não apenas sua ambição política — tornar-se o líder de um Estado africano soberano — mas também sua temeridade — enfrentar as tropas federais da Nigéria sem armamentos suficientes e sem ações coordenadas de logística.

O pragmatismo também norteia as ações de Kainene durante a guerra, como administradora de um campo de refugiados em Orlu. Podemos constatá-lo, por exemplo, na cena em que ela repreende Olanna: “*Chiamaka tem de ver a vida como ela é, ejima m*”, disse Kainene, enquanto punham creme no rosto. “*Você a protege muito da vida.*” (MSA, 4ª Parte, Cap. 31, p. 449) e insiste para que a Baby aprenda com as outras crianças a fazer armadilhas com iscas de formigas para capturar lagartos. Quando o cerco das tropas federais dificulta o acesso à comida, Kainene lança um plano chamado “Vamos Plantar Nossa Própria Comida” (p. 450), juntando-se aos homens e mulheres para cavar a terra e surpreendendo Olanna com sua capacidade de manejar a enxada. Quando o poço do campo de refugiados seca, mais uma vez, é Kainene quem tentar obter um carro pipa (loc. cit.).

Outra marca de Kainene é a coragem. É ela quem expulsa o padre Marcel do acampamento, quando descobre que ele abusava das meninas refugiadas:

...Ugwu viu Kainene bater no peito do padre Marcel com as duas mãos, gritar com ele, empurrá-lo com tanta força que teve receio de que o homem fosse cair. “Amosu! Seu demônio!” Depois, virou-se para o padre Jude. “E como é que pôde continuar calado e permitir que ele abrisse as pernas de meninas com fome? Como é que vai dar conta disso para o seu Deus? Vocês dois vão embora daqui agora mesmo, agorinha mesmo. Ou eu levo isso até Ojukwu eu mesma, se for preciso!” (MSA, 4ª Parte, Cap. 32, p. 460)

exercendo — com fúria e indignação — sua autoridade através de uma sequência de ações, mais uma vez, geralmente associadas a homens: confrontar, bater no peito, gritar, empurrar etc. Finalmente, é ela quem cruza as fronteiras de Biafra para realizar um ataque *afia*, ou seja, uma incursão comercial em território inimigo, com o objetivo de conseguir mantimentos, missão da qual não mais retorna.

Como visto no Capítulo 1, o desaparecimento de Kainene, ao final do romance, motiva uma variedade de interpretações. Assim, enquanto alguns autores o veem como índice do não fechamento da narrativa (Cf. KRISHNAN, 2010; RESENDE, 2013); outros interpretam-no como um símbolo do que se perdeu durante a guerra: os lares, as vidas, as vozes silenciadas (Cf. NOVAK, 2008; STREHLE, 2011). Para outros, como Abayomi Awelewa (2017), Kainene representa a alma e o espírito imortal de Biafra, permanecendo na memória dos que a conheceram e amaram. Numa leitura mais política, Lily Mabura defende que o desaparecimento da personagem implica “*a perda de soberania política e jurídica dos igbos, inicialmente, sob o governo colonial e, depois, sob o Estado federal nigeriano*” (2008, p. 06). Nesse último sentido, Kainene

e a causa do estado secessionista que ela representa não podem ser esquecidos tão facilmente. De modo que, ao concluir *Meio Sol Amarelo* não com a morte de Kainene, mas com sua ausência, Adichie “*conjura um espectro que ameaça e promete retornar*” (COFFEY, 2014, p. 81), na medida em que Biafra continua a assombrar a memória dos povos do leste da Nigéria e o imaginário do país como um todo.

5.1.6 Regressar não é voltar ao mesmo.

Como visto acima, a guerra civil faz com que os protagonistas de *Meio Sol Amarelo* abandonem suas casas e tomem a estrada, juntamente com milhares de outros igbos e biafrenses. Sobre esse ponto, Cláudio Braga destaca que “[a] perda de seus lares e referências espaciais torna-se uma ferida permanente, que não se cura com o retorno” (2019, p. 100), sobretudo porque, ao final do romance, as estruturas que eles consideravam como lar ou se encontram danificadas ou habitadas por pessoas estranhas. Neste sentido, como afirma Susan Strehle (2011) um senso de não pertencimento passa a caracterizá-los a partir do regresso, pois mesmo reassumindo alguns de seus espaços físicos, eles permanecem marcados pela violência e pela destruição da guerra.

Assim, por exemplo, após tomar conhecimento da morte da mãe (MSA, 4ª Parte, Cap. 35, p. 485 e 486) e do estupro da irmã (p. 487), Ugwu sente-se desenraizado de sua aldeia natal. Richard, por sua vez, quando tentar retornar à casa de Kainene em Port Harcourt, descobre que a mesma fora tomada por uma mulher com marcas tribais, a qual havia apagado todos os traços da antiga proprietária (MSA, 4ª Parte, Cap. 36, p. 492 e 493). Também Odenigbo e Olanna, quando voltam à casa em que moravam em Nsukka, encontram-na saqueada, semidestruída e maculada: “*Talvez a casa estivesse conspurcada nas próprias fundações, e o cheiro ressequido de algo morto havia muito tempo continuaria impregnando os aposentos*” (MSA, 4ª Parte, Cap. 35, p. 484). Podemos associar esse “algo morto”, por um lado, ao desaparecimento de Kainene e, por outro, ao trauma indelével da experiência de Biafra. Nesse último sentido, o desejo que Ugwu sente de limpar e esfregar (loc. cit.) a casa e que Odenigbo tem de varrê-la (p. 485) refletem “*uma tentativa de recomposição psicológica*” (BRAGA, 2019, p. 101).

Por outro lado, as perdas e deslocamentos também possibilitam ganhos: Ugwu adquire conhecimento e experiência e, o que é mais importante, legitimidade autoral. Richard questiona seu projeto de identidade biafrense e permanece em Nsukka, filiando-se ao novo Instituto de Estudos Africanos (MSA, 4ª Parte, Cap. 36, p. 496), onde quiçá venha a conhecer uma Nigéria para além do exotismo. Confrontado com suas limitações, Odenigbo torna-se menos idealista. Finalmente, Olanna, ao longo da narrativa, adquire empatia, agência e maturidade, a ponto de aceitar Odenigbo não como o homem que idealizou, mas como o companheiro real e, portanto, cheio de falhas. Seja como for, o retorno ao passado é impossível, pois a grande comunidade que unia a todos, Biafra, agora só existe como memória ou utopia.

5.2 Movências em outras obras de Adichie

É possível identificar a mesma relação entre mobilidade e (re)construção identitária que analisamos em *Meio Sol Amarelo* nas demais obras ficcionais de Chimamanda Ngozi Adichie, nas quais se observa a recorrência do padrão proposto por esta pesquisa, a saber: 1) afastamento do círculo familiar para outro núcleo da família extensa; 2) convivência com outro grupo de pessoas ou coletividade e 3) (re)integração à comunidade nacional nigeriana.

Observa-se a recorrência do padrão que identificamos tanto em obras iniciais de Adichie, como o drama *For Love of Biafra* (1998), quanto em obras mais recentes como o conto *Zikora* (2020). Na peça *For Love of Biafra*, por exemplo, a relação entre a igbo Adaobi e seu namorado hauçá Mohammed tem como pano de fundo tanto a guerra civil nigeriana, quanto “o contexto de viver com os membros da família imediata e da família extensa” (AKUBUIRO, 2011), experimentando, assim, um processo de crescimento que irá marcar a maioria dos protagonistas dos romances de Adichie, em todos os quais aparece o “motivo da tia” (OUNO, 2018).

No recente conto *Zikora*, que inicia durante um difícil trabalho de parto, a protagonista epônima recupera, por meio de *flashbacks*, momentos de sua vida como a relação difícil com a mãe, de quem se afasta progressivamente, depois que o pai sai de casa para viver com uma segunda esposa. Em seguida, vem a aproximação e identificação afetiva com essa segunda esposa, a quem ela chama de Auntie (Titia) Nwenneka. Posteriormente, a convivência com outra comunidade, quando Zikora migra para os Estados Unidos, onde tem uma relação com Kwame, interrompida

quando este descobre que ela engravidou. Do meio para o final, a narrativa retorna ao tempo presente e, aos poucos, Zikora reavalia a própria mãe, ao perceber que, apesar da rigidez, ela sempre esteve presente. O conto termina com o estabelecimento do vínculo entre avó e neto como promessa de um resgate familiar, no qual a relação de Zikora com a mãe representa um retorno metonímico à comunidade nacional.

Na coletânea *The Thing around your Neck (A Coita em Volta de Teu Pescoço / No Seu Pescoço)*, publicada em 2009, na qual doze contos se alternam entre dois espaços ficcionais — os Estados Unidos e a Nigéria — a disposição das narrativas permite, como destaca Cláudio Braga, “confrontar a tensão entre o lugar de origem e o país hospedeiro, [n]uma típica dialética diaspórica” (2019, p. 143). Nesta compilação, chama a atenção o último conto “The Headstrong Historian” (A Historiadora Obstinada). Nele, Grace tem uma relação difícil com os pais, convertidos ao catolicismo, mas desenvolve uma forte afinidade com a avó, Nwamgba, a qual recusa o nome cristão da neta e a chama de Afamefuna, “meu nome não será perdido” em igbo (NSP, 2017, p. 229). Após essa conexão com um núcleo da família extensa, na pessoa da avó, Grace vai estudar em um internato. Posteriormente, já na universidade, ela troca o curso de Química por História, destacando-se pela escritura de uma contranarrativa e, ao final do conto, vai a um cartório e muda seu nome europeu para Afamefuna, completando, assim, seu processo construção identitária e integração à comunidade nigeriana.

O mesmo padrão acima descrito se manifesta, igualmente, nos outros dois romances de Adichie, como se verá nos dois tópicos seguintes.

5.2.1 Hibisco Roxo

O primeiro romance de Adichie, *Purple Hibiscus / Hibisco Roxo* (2003) tem como contexto os distúrbios políticos do final dos anos 1990 na Nigéria (Cf. Cap. 1. Tópico 1.4) e é narrado da perspectiva de Kambili Achike, uma adolescente de quinze anos, cujo pai, Eugene (Papa), tem uma vida dupla: reverenciado na esfera pública por ser um católico devoto e o dono de um jornal engajado na luta pelos direitos políticos e civis; na esfera privada, ele governa sua casa com mão de ferro:

Papa gostava de ordem. Isso ficava patente nos próprios horários, na forma metódica como ele desenhava as linhas, em tinta negra, cortadas horizontalmente a cada dia, separando a hora de estudar da hora da sesta, a da sesta da hora de ficar com a família, a de ficar com a família da hora das refeições, a das refeições da hora de rezar, a de rezar da hora de dormir. (HR, 2011:30)

Seu controle sobre a família é excessivo e sufocante e o romance explora as reações de Kambili e, sobretudo, de seu irmão Jaja ao autoritarismo do pai. Como alternativa a este modelo opressivo, os dois adolescentes têm um refúgio na casa da Tia Ifeoma, professora universitária e católica, mas com uma visão liberal, que mora em Nsukka e, também, nas esporádicas visitas que fazem a Papa Nnukwu, o avô que vive na aldeia de Abba e a quem Eugene despreza, porque ele seria um “pagão”.

Dois motivos servem para demonstrar como o padrão que identifico nas obras de Adichie se manifesta em *Hibisco Roxo*: o silêncio e o riso. A relação tensa de Kambili e Jaja com o pai abusivo e tirano faz com que o núcleo familiar dos Achike seja caracterizado por silêncios:

Nossos passos na escada eram tão contidos e silenciosos quanto nossos domingos; o silêncio de esperar que Papa acordasse da sesta para que pudéssemos almoçar; o silêncio da hora de reflexão, quando Papa nos dava uma passagem da Bíblia ou um livro de um dos Pais da Igreja para que lêssemos e pensássemos sobre ele; o silêncio do rosário da noite; o silêncio de ir de carro até a igreja para receber a bênção depois. Mesmo nossa hora da família era silenciosa aos domingos, ... (HR, 2011, p. 37)

(...)

... O silêncio pairava sobre a mesa como as nuvens azul-enebrecidas que há no meio da estação de chuvas (HR, 2011, p. 38)

O ponto de inflexão é sinalizado pelo período que abre o romance:

Things started to fall apart at home when my brother, Jaja, did not go to communion and Papa flung his heavy missal across the room and broke the figurines on the étagère. (PH, 2012, p. 03)

As coisas começaram a se deteriorar lá em casa quando meu irmão, Jaja, não recebeu a comunhão, e Papa atirou seu pesado missal em cima dele e quebrou as estatuetas da estante. (HR, 2011, p. 09 – Tradução de Julia Romeu).

O qual, além de fazer uma referência e homenagem a Chinua Achebe (*Things Fall Apart – O Mundo se Despedaça*) estabelece uma cena de ruptura na casa da família Achike. Convém destacar como o catolicismo, introjetado de forma distorcida e rígida por Eugene, integra e informa o processo de opressão familiar. Não é por acaso que

o missal é “pesado” e, ao cair, fica sobre os fragmentos das estatuetas que a dona da casa, Beatrice, costuma limpar com um zelo excessivo e cuja fragmentação representa o momento em que advém a proverbial “gota d’água”.

A mudança fica patente quando se considera as reflexões de Kambili depois do incidente:

Fiquei deitada na cama depois que Mama foi embora, deixando minha mente remexer o passado, pensando nos anos em que Jaja, Mama e eu falávamos mais com nosso espírito do que com nossos lábios. Até Nsukka. Nsukka começou tudo; o jardinzinho de tia lfeoma perto da varanda de seu apartamento em Nsukka começou a romper o silêncio. (HR, 2011, p. 22)

De fato, ir para Nsukka, isto é, para a casa da Tia lfeoma, representa para Kambili e Jaja deixar o espaço estriado e opressivo do núcleo familiar, para experimentar a liberdade sob novas forma de perceber e de ser.

Diferentemente da casa dos Achique, o apartamento humilde de Tia lfeoma é marcado pelo riso. Observando a tia e os primos — Amaka, Obiora e Chima — Kambili constata que “[a] risada dos três era igual: gutural e gostosa, dada com entusiasmo” (HR, 2011, p. 87) e, posteriormente, se espanta por Tia lfeoma pedir não só pela paz, mas também pelo riso em suas orações matinais (HR, 2011, p. 137). O silêncio, entretanto, ainda a domina, como se pode ver neste diálogo com a prima Amaka:

— Por que você baixa a voz?
 — O quê?
 — Você baixa a voz quando fala. Você sussurra.
 — Ah — disse eu olhando para a escrivainha, que estava cheia de coisas...
 (HR, 2011:127)

Ou nesta outra interação com a Tia lfeoma:

— Kambili, tem algo de errado com a comida? — perguntou tia lfeoma, me assustando.
 Até então eu me sentira como se não estivesse ali, como se estivesse apenas observando uma mesa onde se podia dizer o que você quisesse, quando quisesse, para quem quisesse, onde o ar era livre para ser respirado à vontade.
 — O arroz está bom, tia lfeoma, muito obrigada. (HR, 2011: 130 – grifo meu)

É significativo a forma como a reflexão de Kambili estabelece um contraste entre o silêncio sufocante da casa paterna e a liberdade que se vivencia na casa de lfeoma, cujo nome, em igbo, significa “aquilo que é bom e belo”.

Até mesmo a forma de viver a religiosidade católica é leve na casa de Tia lfeoma, seja pela presença do canto e do riso:

O riso sempre ressoava pela casa de tia lfeoma e, não importava de que cômodo vinha, se espalhava por todos os outros. As discussões nasciam rapidamente e rapidamente também morriam. As orações da manhã e da noite eram sempre pontuadas por canções animadas em igbo que em geral exigiam que batêssemos palmas para marcar o ritmo. (HR, 2011, p. 151)

Seja pela compreensão e tolerância em relação à cultura africana e suas religiões tradicionais, como se percebe no momento em que ela desconstrói a visão que Eugene tem do próprio pai: *“Seu Papa-Nnukwu não é um pagão, Kambili, é um tradicionalista — disse tia lfeoma”* (HR, 2011, p. 90) ou quando ela associa práticas do catolicismo a práticas animistas e ensina à sobrinha que, às vezes, o que é diferente é tão bom quanto o que é familiar e que *“quando Papa-Nnukwu fazia seu itu-nzu^[19] de manhã, sua declaração de inocência, era a mesma coisa do que quando rezávamos o rosário”*. (HR, 2011, p. 177).

Quando há silêncio na casa de lfeoma, não é do tipo sufocante e opressivo, mas um silêncio de cumplicidade, como o que Kambili experimenta com a prima Amaka: *“...Jamais havia sentido o silêncio confortável que compartilhamos enquanto limpávamos o arroz com cuidado...”* (HR, 2011, p. 261).

É também em Nsukka, na casa da tia, que Kambili conhece Pe. Amadi, por quem passa a nutrir uma paixão platônica. O padre a leva para trançar o cabelo, fomenta sua autoestima e lhe diz: *“— Você pode fazer qualquer coisa, Kambili”* (HR, 2011, p. 252).

Posteriormente, Kambili é informada de que Pe. Amadi fora designado para a Alemanha como missionário e de que Tia lfeoma, demitida da Universidade de Nsukka por perseguição política, irá migrar para os EUA com os filhos. Antes de voltar para casa, a prima Amaka lhe presenteia com uma pintura de Papa-Nnukwu. Ao descobrir que a filha escondia a imagem do pai que considerava um pagão, Eugene rasga o quadro e a espanca brutalmente: *“...Atirei-me no chão, deitei sobre os pedaços de papel (...) Fiquei deitada no chão, enroscada como o feto no útero que havia numa foto do meu livro Ciência integrada para escolas do ensino médio”* (HR, 2011, p. 222) e continua batendo na filha até Kambili ficar inconsciente: *“Mais pancadas. Mais tapas.*

[19] Itu-nzu (lançamento do giz) – ritual matinal igbo de declaração de inocência diante dos deuses, que inclui riscar traços no chão com um pedaço de giz.

Algo molhado e salgado esquentou minha boca. Fechei os olhos e me entreguei ao silêncio” (p. 223). É interessante perceber que, em que pese a violência da cena, a referência à posição fetal funciona como um índice de renascimento.

Após recuperar-se Kambili vai para Nsukka, a fim de se despedir da tia e de Pe. Amadi. Lá, recebe a notícia de que o pai fora encontrado morto, debruçado sobre a mesa do escritório. A autópsia de Eugene revela traços de envenenamento e Beatrice confessa aos filhos que vinha administrando veneno na comida do marido. Para proteger a mãe, Jaja assume o crime e vai para a prisão. Analisando esses fatos, Lily Mabura aponta que quando envenena Eugene, a esposa não o faz apenas para escapar de um relacionamento abusivo, mas *“para resistir ao controle sobre sua natureza feminina e proteger sua prole ameaçada...”* (2008, p. 219). Quanto ao ato de Jaja, ainda conforme a mesma autora, trata-se de um sacrifício com um duplo significado: *“metaforicamente, ele libera seu pai ao tomar seu lugar na família e, literalmente, liberta a mãe ao assumir seu lugar na prisão”* (MABURA, 2008, p. 220).

Durante a passagem de Jaja pela prisão, tempo durante o qual ele convive com um novo grupo de pessoas (os detentos), Kambili assume as rédeas da casa e da família. Posteriormente, a liberação de Jaja depois do cumprimento da pena representa o retorno e a (re)integração à comunidade. O silêncio que envolve os Achike, agora, tem outra natureza: *“...O silêncio paira sobre nós, mas é um tipo diferente de silêncio, um que me permite respirar...”* (HR, 2011, p. 319). Além disso, Kambili agora ri alto, *“[p]orque Nsukka pode libertar algo no fundo de sua barriga que sobe até a garganta da gente e sai sob a forma de uma canção sobre a liberdade. E sob a forma de riso”* (p. 313). Quanto ao futuro, este parece promissor como indica a imagem final do romance: *“As novas chuvas vão cair em breve”* (p. 321).

5.2.2 Americanah

Embora, como já demonstrado anteriormente, a relação entre movimento e (re)construção identitária permeie toda a produção literária de Chimamanda Ngozi Adichie, em nenhuma de suas obras esse processo se manifesta de forma mais evidente do que no romance *Americanah* (2013), marcado por deslocamentos locais, relocações dentro do território nacional nigeriano, viagens de turismo e, sobretudo, pelas migrações intercontinentais. Estas últimas, como destaca Cláudio Braga (2019), envolvem tanto a vida de personagens secundárias, como as cabeleiras do salão de

beleza de Trenton; quanto a vida dos protagonistas, Ifemelu e Obinze, produzindo, assim, uma complexa *“teia de experiências de mobilidade”* (2019, p. 50).

No caso específico de Ifemelu, observa-se o padrão de deslocamento que identifico em quase toda a ficção de Adichie. Vivendo numa família nuclear disfuncional — o pai é um funcionário público frustrado que faz do inglês rebuscado *“um escudo contra a insegurança”* (AMH, 2014, p. 56) e a mãe, uma evangélica rígida e fanática, que muda de igreja e conduta ao sabor de alucinadas revelações e arroubos eufóricos que beiram a bipolaridade (AMH, 2014, p. 50) — Ifemelu procura outro núcleo da família extensa nas pessoas da Tia Uju e do primo Dike, com os quais convive inicialmente na Nigéria e, posteriormente, nos Estados Unidos, país para onde ela emigra, a fim garantir a continuidade de seus estudos, interrompidos pelas constantes greves nas universidades nacionais.

A etapa seguinte do padrão — o convívio com outro grupo de pessoas ou coletividade — materializa-se na experiência diaspórica do imigrante que, inicialmente, costuma ser caracterizada pela perda de marcos identitários: *“Havia uma desolação em sua vida, uma aridez em brasa, sem pais, amigos ou um lar, os marcos familiares que faziam com que fosse quem era”* (AMH, 2014, p. 122); pela experiência do choque cultural: *“O mundo estava envolto em gaze; Ifemelu podia ver a silhueta das coisas, mas nunca com clareza o suficiente, nunca o suficiente”* (AMH, 2014, p. 143) e por uma sensação de não pertencimento e invisibilidade social:

...ficava observando as pessoas que passavam. Andavam tão rápido, aquelas pessoas, como se tivessem algo urgente para fazer, um propósito na vida, enquanto ele não tinha. Seus olhos as seguiam com um anseio perdido, e Obinze pensava: *Você pode trabalhar, sua situação é legal, você é visível e nem sabe a sorte que tem.* (AMH, 2014, p. 247 – grifo meu)

Uma sensação que, no caso específico de Obinze, é agravada pelo fato de ele se encontrar na Inglaterra na condição de trabalhador ilegal e indocumentado.

É preciso sobreviver no país anfitrião e isso implica aculturar-se e, com frequência, passar por um processo de apagamento seja através da assunção de uma outra identidade legal — como acontece com Obinze, que passa a atuar como Vincent Obi, usando o número de seguridade social deste, de modo a poder trabalhar na Inglaterra (AMH, 2014, p. 271) — ou da adoção do sotaque local, prática que Ifemelu, a princípio, condena em relação à Tia Uju:

“Dike, ponha isso lá de volta”, disse tia Uju, com o sotaque anasalado e escorregadio que usava quando falava com americanos brancos, na presença de americanos brancos, ou onde pudesse ser ouvida por americanos brancos. Junto com o sotaque, surgia uma nova personalidade, de alguém que pedia desculpas, rebaixava-se. (AMH, 2014, p. 120)

Mas à qual também acaba por ceder, ainda que a duras penas: *“Ela o aperfeiçoara, [...] mas o sotaque tinha rachaduras, era consciente, precisava ser lembrado. Exigia um esforço, o lábio retorcido, os volteios da língua”*. (AMH, 2014, p. 189).

No entanto, em *Americanah* é sobretudo o cabelo feminino que funciona como índice de repúdio ou aceitação da identidade africana. Trata-se de uma identidade que, com frequência, é preciso apagar como se vê nesse trecho do romance: *“Tenho que tirar minhas tranças para as entrevistas e alisar meu cabelo. (...) Se você tem o cabelo trançado, eles pensam que você não é profissional”* (AMH, 2014, p. 130 e 131 – Tradução de Cláudio Braga), no qual Tia Uju se sente obrigada a “adequar” sua aparência física às exigências do mercado de trabalho, a fim de garantir empregabilidade nos Estados Unidos. A violência desse apagamento fica mais evidente nas reflexões de Ifemelu após passar pelo mesmo processo:

...Não tinha mais cachos. Ela não se reconheceu. Saiu do salão quase de luto; enquanto a cabeleireira alisava as pontas com um ferro, o cheiro de queimado, de algo orgânico morrendo, causou nela uma sensação de perda.... (AMH, 2014, p. 220)

Chama a atenção o fato de que essas reflexões expressam o luto que a personagem experimenta ao renunciar a um dos principais traços de sua identidade racial e étnica. Assim, não é por acaso que, logo após esse “tratamento”, realizado antes de uma entrevista de emprego, o cabelo de Ifemelu começa a cair. Sobre este problema, uma amiga faz uma declaração esclarecedora: *“Alisar o cabelo é que nem ser preso. Você fica numa jaula. Seu cabelo manda em você. (...) Está sempre lutando para fazer seu cabelo ficar de um jeito que não é o natural dele....”* (AMH, 2014, p. 226)

Cansada de todo esse fingimento identitário, Ifemelu decide renunciar ao sotaque americano, pois *“...assumira, por tempo demais, um tom de voz e uma maneira de ser que não eram seus”* (AMH, 2014, p. 191), devolvendo *“sua própria voz a si mesma”* (p. 196), um processo que completará com a criação do blog — *Raceteenth, ou Observações Curiosas de uma Negra Não Americana sobre a Questão da Negritude nos Estados Unidos* — espaço virtual que lhe propiciará, ao mesmo tempo, exercitar seu lugar de fala, obter visibilidade social e conseguir

sucesso nos Estados Unidos. Coroando esse processo de empoderamento pessoal, ela tem uma epifania, assim expressa pela narradora: “...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” (AMH, 2014, p. 232).

Como sequência do padrão de deslocamento e (re)construção identitária, chega o momento do retorno à comunidade nacional. No caso de Obinze, preso e deportado da Inglaterra após ser flagrado como trabalhador clandestino, o retorno constitui uma imposição — “*Removido.*’ A palavra fez Obinze se sentir inanimado. Uma coisa a ser removida. Uma coisa sem vida ou mente. Uma coisa” (AMH, 2014, p. 301) — que o faz se sentir humilhado e reificado. Já no caso de Ifemelu, o retorno é fruto de uma escolha: “A Nigéria passou a ser o lugar onde Ifemelu deveria estar, o único lugar onde poderia fincar suas raízes sem sentir à vontade constante de arrancá-las de novo e sacudir a terra” (AMH, 2014, p. 13), motivada por um forte desejo de pertencimento.

De volta ao país natal, tanto Ifemelu quanto Obinze experimentam os altos e baixos do processo que Mario Benedetti (apud VOLPE, 2003) denominou “desexílio”. Após a humilhação de voltar como deportado, Obinze faz as conexões certa e se transforma num empresário bem-sucedido que, mesmo assim, é acometido de uma sensação de vazio: “Aquilo [o sucesso] lhe causava uma estranheza desorientadora, porque sua mente não mudara no mesmo ritmo que sua vida, e ele sentia um espaço oco entre si próprio e a pessoa que supostamente era” (AMH, 2014, p. 35). Já Ifemelu sofre o choque do retorno, como se observa nesse trecho do romance: “...O comércio pulsava de forma desafiadora demais. E o ar era denso de exageros, as conversas, cheias de declarações excessivas... (...) Assim, Ifemelu teve a sensação estonteante de que (...) caía no estranho familiar....” (p. 415), uma queda acompanhada de constantes queixumes, o que leva sua melhor amiga a comentar: “*Americanah!*”, brincava Ranyinudo sempre. “Você está vendo as coisas com olhos de americano. (...). Se pelo menos tivesse um sotaque americano, a gente aturaria as reclamações!” (AMH, 2014, p. 416).

Entretanto, não tardará para que volte a entrar em sintonia com sua cultura e criar outro blog — As Pequenas Redenções de Lagos — desta feita sobre as experiências de emigrantes que retornaram. É o coroamento do processo de (re)construção identitária e integração à comunidade nacional: “Ifemelu estava em

paz; por estar em casa, escrevendo seu blog, por ter descoberto Lagos de novo. Finalmente, havia se engendrado num ser completo” (p. 510)

To utter is to alter

(Niyi Osundare)

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos que as trocas comerciais e culturais entre os povos não constituem um fenômeno recente, mas um processo antigo e contínuo que ganhou ímpeto com a Partilha da África (1884-1885), acentuou-se no pós-guerra com o desmantelamento da estrutura colonial e intensificou-se a partir dos anos 1970, sobretudo, nas últimas décadas do século XX e início deste, com a globalização e seus fluxos vertiginosos de mercadorias, informações e pessoas. Nesse contexto de mudança e desorientação, formas mais tradicionais de agir foram cedendo espaço a novas maneiras de ser e de estar no mundo e revelando “*a fragilidade e a condição eternamente provisória da identidade*” (BAUMAN, 2005, p. 22).

Conceitos clássicos passaram a ser questionados. Para além de uma visão fixa, estática e essencialista, vários estudiosos (Cf. BHABHA, 1990, 2000, 2014; CANCLINI, 2015; DE CERTEAU, 2012; SAID, 2011) começaram a postular, em seus trabalhos, uma concepção mais dinâmica de cultura, destacando sua natureza plural, híbrida e continuamente sujeita a formas de tradução e negociação; bem como a superação da simples constatação e aceitação da diversidade em si (*multiculturalismo*), em favor da promoção do diálogo, do respeito mútuo e da integração entre as diferentes culturas (*interculturalidade*).

Inextricavelmente ligada à cultura em cujo meio se articula, a ideia de identidade também evoluiu de uma concepção essencialista e fixa para uma visão igualmente mais dinâmica, defendida por outros teóricos (Cf. BRADLEY, 2016; BUTLER, 2017; CIAMPA, 1989; HALL, 1990, 2003, 2014, 2015; MERCER, 1990; WOODWARD, 2014), para os quais a identidade deve ser entendida como um processo baseado na diferença, que se desenvolve através da convivência e interação com o(s) Outro(s) constitutivo(s), ocorre no interior de grupos sociais e é produzido por meio de práticas simbólicas, performativas e discursivas, invariavelmente marcadas por relações de poder.

Vimos igualmente que, apesar de toda essa multideterminação, o indivíduo preserva seu poder de agência, uma vez que pode manejar os mesmos mecanismos que o determinam para atuar sobre a sociedade, a cultura e suas práticas discursivas (Cf. BUTLER, 1999; CIAMPA, 1989; FAIRCLOUGH, 2006; SHOTTER; GERGEN, 1993). Dentre estas, a literatura se destaca como importante ferramenta de resistência e ação política, na medida em que o ato de escrever constitui, nas palavras de Hélène Cixous, “*a própria possibilidade da mudança, o espaço de onde pode se lançar um pensamento subversivo, o movimento precursor de uma transformação das estruturas sociais e culturais*” (1975, p. 09) ^[20] ou dito de forma mais concisa, como faz o poeta nigeriano Niyi Osundare na epígrafe acima, “*enunciar é transformar*”.

Daí a importância de produzir relatos sempre plurais, como defende Chimamanda Ngozi Adichie, a fim de que as histórias, tantas vezes usadas “*para espoliar e caluniar, [também sejam] usadas para empoderar e humanizar*” (2018). Acreditando nessa possibilidade e partilhando da convicção de que é necessário combater “o perigo da história única”, de modo a desconstruir e desestabilizar os paralisantes estereótipos que ela produziu e produz, através do chamado “discurso oficial”, empreendi esta pesquisa sobre a obra de Adichie, com o objetivo de estudar um padrão recorrente de deslocamento e (re)construção identitária, que identifico nas trajetórias de seus protagonistas e que é caracterizado por três etapas: inicia com um afastamento do personagem de seu círculo familiar para outro núcleo da família extensa; continua nas vivências que ele ou ela experiencia em um grupo ou coletividade maior e, por fim, culmina com sua (re)integração à comunidade nacional (nigeriana). A fim de comprovar e investigar o funcionamento desse padrão, busquei responder a duas perguntas: que fatores motivavam os deslocamentos? e que resultados estes produziam nas vidas dos personagens?

Quanto aos fatores que motivam os deslocamentos dos personagens, constatei que embora ocorram causas bem comuns e corriqueira como a busca por melhores condições de trabalho (caso de Tia Ifeoma e seus filhos em *Hibisco Roxo*) ou de estudo (causa da emigração de Ifemelu em *Americanah*), dois fatores principais parecem impelir os personagens a iniciar suas movências nos romances de Adichie, a saber: a escassez afetiva e a instabilidade política da Nigéria.

[20] Texto original: “l’écriture est la possibilité même du changement, l’espace d’où peut s’élancer une pensée subversive, le mouvement avant-coureur d’une transformation des structures sociales et culturelles” (CIXOUS, 1975:09).

O primeiro destes fatores relaciona-se ao que Victor Ouno (2018) denomina “o fardo do afeto não correspondido”, isto é, a busca por um senso de pertença e identificação, que parece estar ausente seja na comunidade de origem, como no caso do inglês Richard em *Meio Sol Amarelo*; seja no contexto de famílias disfuncionais, a exemplo do que acontece com Olanna no mesmo romance, quando procura através da relação com os tios, o afeto que não encontra em sua casa; ou ainda como no caso de Kambili e Jaja em *Hibisco Roxo*, que veem na casa da Tia Ifeoma e na convivência com os primos e com avô paterno, um refúgio contra a opressão e o silêncio impostos por um pai autoritário e abusivo.

O segundo fator que deflagra os deslocamentos dos personagens de Adichie é representado pelas tensões políticas que marcaram (e ainda marcam) a história da Nigéria e que, nas narrativas da autora podem assumir diversas formas. Uma delas é a perseguição política, como a que sofre Tia Ifeoma em *Hibisco Roxo*, quando é forçada a deixar o país, após ser demitida da Universidade de Nsukka, em consequência de sua militância política. Outros deslocamentos se materializam sob a forma de violência, seja a dos massacres genocidas executados contra o povo igbo, seja a da guerra por eles deflagrada, como acontece com os personagens de *Meio Sol Amarelo*, expulsos de suas cidades, desalojados de suas casas e traumatizados pela Guerra de Biafra.

Em relação aos efeitos dos deslocamentos, verifiquei que, ao longo de suas trajetórias e vivências, os personagens vão se transformando ora através do contato e da interação com outras culturas (como a norte-americana no caso de Ifemelu e a inglesa para Obinze, em *Americanah*), ora por meio das relações interpessoais, como acontece no instigante processo de mentoria intelectual entre Odenigbo e Ugwu no romance *Meio Sol Amarelo* ou entre Kambili e o Pe. Amadi em *Hibisco Roxo*.

Observei, ainda, que em suas andanças e movências, os personagens ora recuam e declinam ao se confrontar com os limites de seus ideais (como Odenigbo) ou com a inconsistência de seu senso de pertença (a exemplo de Richard); ora evoluem, ao perceber as possibilidades de suas forças em meio a adversidade da guerra (como Olanna e Kainene); ao se encontrar e se reinventar através do riso e da emissão da própria voz (como faz Kambili em *Hibisco Roxo*) ou através do modo de usar o cabelo como índice de aceitação e afirmação identitária (opção de Ifemelu em *Americanah*). Finalmente e sobretudo, ao descobrir no ato de escrever uma possibilidade de empoderamento (como a que enseja o blog de Ifemelu), uma

ferramenta de resgate histórico (como a representada pelo livro de Afamefunu no conto “A Historiadora Obstinate”) ou como uma forma de cura, redenção e preservação da memória, a exemplo do que ocorre com o texto criado pelo personagem Ugwu em *Meio Sol Amarelo*.

No que diz respeito à recorrência do padrão identificado nos principais romances de Adichie, ao longo da pesquisa constatou-se que o processo de deslocamento e (re)construção identitária dos personagens já se encontrava manifesto em obras iniciais da autora como a peça *For Love of Biafra* (1998); continuou ocorrendo, em sua ficção curta, como em alguns contos da coletânea *The Thing Around Your Neck* (2009) e se evidencia, igualmente, em obras mais recentes da autora como o conto *Zikora* (2020). Essa persistência talvez se explique porque a própria Chimamanda experimentou o mesmo processo de deslocamento (para longe da família e do país de origem), de convívio com outra comunidade (a sociedade americana), de (re)construção identitária e de retorno (real ou imaginado) à comunidade nacional nigeriana. Sobre essa vida diaspórica, no entrelugar de duas culturas distintas, a autora declarou: “Acho que você viaja para buscar e volta para casa para lá encontrar a si mesma. De muitas maneiras, viajar se torna esse processo de descoberta” (ADICHIE, 2005) ^[21]

Vale ressaltar que o padrão que identifiquei nas narrativas de Adichie é apenas um aspecto dentro de uma obra rica, multifacetada e ainda em expansão. Ao optar por estudá-lo, especialmente no romance *Meio Sol Amarelo*, foco principal deste trabalho, inevitavelmente, tive que renunciar a outras linhas de investigação igualmente relevantes e promissoras. Caberá a futuras pesquisas percorrer essas trilhas inexploradas, estudando, por exemplo, como a partir de uma perspectiva feminista, Chimamanda desconstrói e subverte expectativas de papéis de gênero em sua ficção e revela o que representa ser uma mulher africana no século XXI; ou analisando de forma mais aprofundada, à luz de conceitos como metaficção historiográfica (Cf. HUTCHEON, 1991), de que modo a memória é resgatada, apropriada e transfigurada em *Meio Sol Amarelo*, enquanto romance pós-colonial que propõe uma releitura crítica e problematizadora das “verdades” históricas, seja pela adoção de uma variedade de pontos de vista, seja pela forma como a metanarrativa

[21] Texto original: “I think you travel to search and come back home to find yourself there. In many ways travel becomes the process of finding.” (Interview to Carl Wilkinson. *The Guardian*, 06 March 2005)

elaborada por Ugwu reflete e duplica o próprio fazer literário de Adichie e, ao permear seu romance, possibilita outros olhares sobre a Guerra de Biafra.

Reconhecendo, portanto, a natureza modesta, mas importante de minha contribuição à pesquisa sobre literatura, memória e estudos culturais, no âmbito do PPGLI, contento-me com o que disse Adichie, em uma entrevista a Wale Adebani, quando indagada sobre sua crença no potencial de atuação e transformação da literatura: *“Acho que desejo que a literatura seja forte o bastante para ajudar. Mas ajudar de que forma? Se a literatura puder afetar o modo como uma pessoa pensa, então talvez ela tenha ajudado”* (ADICHIE, 2004). Neste sentido, ler e analisar a obra de Chimamanda valeu a pena não só pelo resgate da memória dos que pereceram com o ocaso histórico de Biafra, mas, sobretudo, pela celebração de sua coragem de lutar e pelo retorno de suas vozes na aurora narrativa que é *Meio Sol Amarelo*.

REFERÊNCIAS

- ABRÃO, Joice Aparecida Antonello. Concepções de Espaço Geográfico e Território. **Sociedade e Território**, Natal, v. 22, nº1, p. 46-64, jan./jun. 2010
- ACHUGAR, Hugo. Imágenes fundacionales de la nación. **Aletria: Revista de Estudos de Literatura (UFMG)** - Vol. 18 - jul./dez. 2008, p. 215-229
- ACIMAN, André (ed.) **Letters of Transit: Reflections on Exile, Identity, Language, and Loss**. New York: The New Press, 1999.
- ADESAMI, Pius & DUNTON, Chris. Nigeria's Third Generation Writing: Historiography and Preliminary Theoretical Considerations. **English in Africa**, Vol. 32, no. 1, 2005, pp. 7–19. Disponível em: www.jstor.org/stable/40239026 Acesso em 25 de janeiro de 2020.
- ADEY, Peter et al. (eds.) **The Routledge Handbook of Mobilities**. New York: Routledge, 2014.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. Nigerian Identity is burdensome. [Interview to] Wale Adebani (2004). In: TUNCA, Daria (ed.) **Conversations with Chimamanda Ngozi Adichie**. Jackson: University Press of Mississippi, 2020.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. "I left home to find home". [Interview given to] Carl Wilkinson. **The Guardian**. London, 6 March 2005. Available at: <https://www.theguardian.com/travel/2005/mar/06/observerescapesection3> Access on April 2019.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Half of a Yellow Sun**. New York: Anchor Books, 2006.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Meio sol amarelo**. (Trad.) Beth Vieira. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. "African 'Authenticity' and the Biafran Experience". **Transition**, Issue 99, 2008, pp. 42-53.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **The Thing around Your Neck**. New York: Anchor Books, 2009.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Hibisco Roxo**. (Trad.) Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Purple Hibiscus**. Chapel Hill, NC: Algonquin Books, 2012.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Americanah**. New York: Anchor Books, 2013.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Americanah**. (Trad.) Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. "Hiding from our past". **The New Yorker**. May 1, 2014.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **We Should All Be Feminists**. New York: Anchor Books, 2014.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos Todos Feministas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **No Seu Pescoço**. (Trad.) Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. (Trad.) Julia Romeu. São Paulo: Companhia da Letras, 2018.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Zikora: a short story**. Seattle: Amazon, 2020.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Notes on Grief**. London: Harper Collins, 2021.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Notas sobre o Luto**. (Trad.) Fernanda Abreu. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. (Trad.) Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AKPOME, Aghogho. "Focalisation and Polyvocality in Chimamanda Ngozi Adichie's Half of a Yellow Sun", **English Studies in Africa**, 56:2, 2013, p. 25-35, Available at: <http://dx.doi.org/10.1080/00138398.2013.856556>

AKUBUIRO, Henry. "Digging the palimpsest: Chimamanda Ngozi Adichie and Nigerian tradition in literature" **Sun**, 3rd December 2011. Disponível em: http://www.igbofocus.co.uk/Chimamanda_Ngozi_Adichie/chimamanda_ngozi_adichie.html#Digging-into-the-Palimpsest Acesso em 22 de janeiro, 2020.

AL DEEK, Akram. **Writing displacement: home and identity in contemporary post-colonial English fiction**. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. (Trad.) Denise Bottman São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANGELOU, Maya. **The complete collected poems of Maya Angelou**. New York: Random House, 1994.

AUGÉ, Marc. **Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. (Trad.) Maria Lúcia Pereira. 9ª ed. Campinas, SP: Papirus, 2012.

AWELEWA, Abayomi. "The Archetypal Search for Kainene: Adichie's Half of a Yellow Sun". **Leeds African Studies Bulletin** n. 78 (2016/17) Disponível em: <https://lucas.leeds.ac.uk/article/adichies-half-of-a-yellow-sun-abayomi-awelewa/> Acesso em 18 de dezembro de 2020.

AYODABO, Sunday Joseph. **Narrative Strategies and Chronotope of Violence in Chimamanda Adichie's Half of a Yellow Sun**. April 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/17168642/Narrative_Strategies_and_Chronotope_of_Violence_in_Chimamanda_Adichie_s_Half_of_a_Yellow_Sun. Acesso em: 18 dezembro de 2020.

BARROS, Valécio Irineu. Manifestações de realismo no romance *Meio Sol Amarelo* de Chimamanda Ngozi Adichie. In: JUSTINO, Luciano B. (Org.) **Poiesis do Real**. Vol. 1. Campina Grande-PB: EDUEPB, 2019, pp. 221-238

BASTIAN, Misty L. "The Demon Superstition": Abominable Twins and Mission Culture in Onitsha History. **Ethnology**, Vol. 40, No. 1, Special Issue: Reviewing Twinship in Africa (Winter, 2001), pp. 13-27. University of Pittsburgh. Available at: <http://www.jstor.org/stable/3773886> Access on April 18, 2021.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. (Trad.) Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama; rev. Luiz Carlos Fridman. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. (Trad.) Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. (Trad.) Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BEZERRA Jr, Heleno Álvares. "Para além do trauma intransponível: novas reflexões sobre a diáspora em ficção contemporânea". In: CARREIRA, Shirley de Souza Gomes & OLIVEIRA, Paulo César Silva de. (Orgs.) **Diásporas e deslocamentos: travessias críticas**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014.

BHABHA, Homi. **Nation and Narration**. London: Routledge, 2000.

BHABHA, Homi. **The Location of Culture**. New York: Routledge, 2004.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. (Trad.) Myriam Ávila et al. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

BHABHA, Homi. "The Third Space – Interview". In: RUTHERFORD, Jonathan (ed.) **Identity: community, culture, difference**. London: Lawrence & Wishart, 1990.

BONNICI, Thomas. "Avanços e ambiguidades do pós-colonialismo no século 21". **Légua & Meia: revista de literatura e diversidade cultural**, v. 4, n. 3, pp. 186-202, 2005.

BOSI, Alfredo. "Colônia, Culto e Cultura" In: **Dialética da Colonização**. 4a. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

BRADLEY, Harriet. **Fractured identities**: changing patterns of inequality. 2nd ed. Cambridge, UK: Polity Press, 2016.

BRAGA, Cláudio R. V. **A literatura movente de Chimamanda Adichie**: pós-colonialidade, descolonização cultural e diáspora. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2019.

BRAGA, Cláudio Roberto Vieira; GONÇALVES, Glaucia Renate. "Diaspoetics in the literature of Karen Tei Yamashita: Brazilian and Japanese diasporas compared". In: EID, Renata Seredyńska-Abou (ed.). **Diasporic choices**. Oxford, UK: Inter-Disciplinary Press, 2013, p. 77-83.

BRAGA, Cláudio Roberto Vieira; GONÇALVES, Glaucia Renate. "Diáspora, espaço e literatura: alguns caminhos teóricos". **Revista Trama**, Marechal Cândido Rondon, PR, Unioeste, n. 19, v. 10, 2014, p. 37-47.

BRAH, Avtar. **Cartographies of diaspora**: contesting identities. London: Routledge, 2005.

BRAH, Avtar. "Diferença, diversidade, diferenciação". **Cadernos Pagu**, n. 26, p. 329-376, 04 abr. 2016.

BROOKS, James. "The enigmatic owl." **American Birds**. New York, v. 45, n. 3, pp. 382-387, Fall 1991. Disponível em: <https://sora.unm.edu/node/113031> Acesso em 26 de julho 2020.

BROWN, Wendy. "Resisting Left Melancholy". **Boundary 2**, Vol. 26, No. 3 (Autumn, 1999), pp. 19-27 Duke University Press. Available at: <http://www.jstor.org/stable/303736> Access: October 2020.

BRUBAKER, Roger. "The 'diaspora' diaspora". **Ethnic and Racial Studies**, 28:1, 1-19, 2005.

BRYCE Jane. "'Half and Half Children': Third-Generation Women Writers and the New Nigerian Novel". **Research in African Literatures**, Volume 39, Number 2, Summer 2008, pp. 49-67. Disponível em: <https://www.muse.jhu.edu/article/237072> Acesso em 18 de janeiro de 2020.

BUTLER, Judith. "Corpos que pesam: sobre os limites discursivo do 'sexo'". In: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O Corpo Educado – Pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 151-172.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. (Trad.) Renato Aguiar. 13^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas**. (Trad.) Heloísa Pezza Cintral et al. São Paulo: EDUSP, 2015.

CARNEVALE, Trícia Magalhães. **Blog História Pública**. Disponível em: <http://historiapublica.blogspot.com/2012/11/questoes-8-ano.html> Acesso em 16 de janeiro de 2020

CARREIRA, Shirley de Souza Gomes & OLIVEIRA, Paulo César Silva de. (Orgs.) **Diásporas e deslocamentos: travessias críticas**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014.

CARREIRA, Shirley de Souza Gomes & OLIVEIRA, Paulo César Silva de. “Escritas migrantes: deslocamento e identidade na narrativa brasileira contemporânea”. **Aletria**, Belo Horizonte, v. 28, n. 2, p. 35-50, 2018.

CARUTH, Cathy. “Traumatic Awakenings (Freud, Lacan and the ethics of memory)”. *In: Unclaimed experience: trauma, narrative, and history*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1996. pp. 91-112

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. (Trad.) Klauss Brandini Gerhardt. 9ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

CERTEAU, Michel de. **A Cultura no Plural**. (Trad.) Enid Abreu Dobránszky. 7ª ed. São Paulo: Papyrus, 2012.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. (Trad.) Ephraim Ferreira Alves. 22ª ed. São Paulo: Vozes, 2018.

CHARIANDY, David. “Postcolonial diasporas”. **Postcolonial Text**, n. 1, v. 2, 2006. Disponível em: <http://postcolonial.org/index.php/pct/article/view/440/839>. Acesso em: 09 jul. 2020.

CIAMPA, Antonio da Costa. “Identidade”. *In: LANE, Silvia T. M. & CODO, Wanderley (Orgs). Psicologia Social: o homem em movimento*. 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. [Parte 2 – As categorias fundamentais da Psicologia Social] pp. 58-75.

CIRLOT, J. E. **A Dictionary of Symbols**. 2nd ed. (Trans.) Jack Sage. London: Routledge, 2001.

COFFEY, Meredith. “She Is Waiting”: Political Allegory and the Specter of Secession in Chimamanda Ngozi Adichie's *Half of a Yellow Sun*. **Research in African Literatures**, Vol. 45, No. 2 (Summer 2014), pp. 63-85. Published by: Indiana University Press. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/10.2979/reseafritelite.45.2.63>

COSTA, António Firmino da. “Identidades culturais urbanas em época de globalização”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 17 no 48, fevereiro/2002, p. 15-30.

COULMAS, Florian. **Identity: a very short introduction**. Oxford, UK: Oxford University Press, 2019

CRESSWELL, Tim. **On the move: mobility in the modern western world**. New York/London: Routledge, 2006.

CRESSWELL, Tim. **Place: a short introduction**. Cambridge, MA: Blackwell Publishing, 2008.

CRUZ-GUZMÁN, Marlene De La. "Trauma and Narrativity in Adichie's *Half of a Yellow Sun*: Privileging Indigenous Knowledge in Writing the Biafran War". In: CREARY, Nicholas M. (Org.) **African Intellectuals and Decolonization**. Athens: Ohio University Press, 2012.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. (Trad.) Luiz B. L. Orlandi. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. Vol. 3**. (Trads) Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, Vol. 5** (Trads.) Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** (Trads.) Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2019.

DE MEY, Joke. **The Intersection of History, Literature and Trauma in Chimamanda Ngozi Adichie's *Half of a Yellow Sun***. 2011. Dissertação (Mestrado em Linguística e Literatura). Universidade de Gent, Gent, Bélgica, 2011. [pdf]

DURU, Maureen Chinyere. "When Signifying Goodwill is no longer enough: the kola nut and gender among Igbos in Nigeria and Belgium". **Food and Foodways: Explorations in the History and Culture of Human Nourishment**, 2005, 13:3, 201-219. Available at <http://dx.doi.org/10.1080/07409710590931302>

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. (Trad.) Sofia Rodrigues. Lisboa: Temas e Debates, 2003.

EKEH, Peter P. (ed.) **Wilberforce Conference on Nigerian Federalism**. Buffalo, NY: Association of Nigerian Scholars for Dialogue, 1997. Available at: http://www.waado.org/nigerian_scholars/archive/pubs/wilber1_map1.html. Access on Jan 17, 2020.

EWALD, Ariane Patrícia; SOARES, Jorge Coelho. Identidade e subjetividade numa era de incerteza. **Estudos de Psicologia**. Natal-RN, v. 12, n. 1, p. 23-30, abr. 2007. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-294X2007000100003&lng=pt&nrm=iso Acesso em 18 jan. 2021.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discourse and Social Change**. Cambridge, UK: Polity Press, 2006.

FELDNER, Maximilian. "Teach Them Our History": Nigerian Identity Formation in Chimamanda Ngozi Adichie's *Half of a Yellow Sun*. In: EXENBERGER, Andreas & PALLUA, Ulrich (eds.) **Africa Research in Austria: Approaches and Perspectives**. Innsbruck: Innsbruck University Press, 2016. pp. 65-88

FLEURI, Reinaldo Matias. **Palestra Proferida no V Colóquio Internacional Paulo Freire**. 2005. www.paulofreire.org.br/Textos/fleuri_2005_recife_resumo_e_texto_completo.pdf

FORSYTH, Frederick. **A história de Biafra: o nascimento de um mito africano**. 2ª ed. (Trad.) A. B. Pinheiro de Lemos. Rio de Janeiro: Record, 1977.

FORSYTH, Frederick. **The Biafra Story: the making of an African legend**. Barnsley, South Yorkshire, UK: Pen and Sword Military, 2015.

FREITAS, João Felipe Assis de. **Half of a Yellow Sun: a experiência dos cronotopos no contexto da Guerra de Biafra**. 2014. 158 f. Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagem) - Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Linguagens, Cuiabá, 2014. Disponível em: <http://ri.ufmt.br/handle/1/328> Acesso em 14 nov de 2019.

GELLNER, Ernest. **Nations and Nationalism**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. (Trad.) Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GOFFMAN, Erving. **The presentation of self in everyday life**. New York: Anchor Books, 1959. (pdf).

GRIECO, Margaret & URRY, John (eds.) **Mobilities: new perspectives on transport and society**. Farnham, Surrey, UK: Ashgate, 2011.

GUPTA, Akhil & FERGUSON, James (eds.). **Culture, Power, Place: explorations in critical anthropology**. Durham/London: Duke University Press, 2001.

HAESBAERT, Rogério & BRUCE, Glauco. **A Desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari**. **GEOgraphia** - Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense (Niterói, RJ). v. 4, n. 7 (2002).

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialização**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje**. (Trad.) Leo Vinícius Liberato. São Paulo: Veneta, 2019. (Coleção Baderna).

HALL, Stuart. **Cultural Identity and Diaspora**. In: RUTHERFORD, Jonathan (ed.) **Identity: community, culture, difference**. London: Lawrence & Wishart, 1990. [pp. 222-22]

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais.** (Trad.) Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? *In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.)* **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** 15ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** (Trad.) Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. 12ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HARVEY, David. **The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change.** Oxford: Blackwell, 1992

HARVEY, David. **Justice, nature, and geography of difference.** Oxford, MA: Blackwell Publishers, 1996.

HAWLEY, John C. "Biafra as Heritage and Symbol: Adichie, Mbachiu and Iweala". **Research in African Literatures**, v. 39, n 2, p. 15- 26, 2008.

HEWETT, Heather. Coming of Age: Chimamanda Ngozie Adichie and the Voice of the Third Generation. **English in Africa**, 1, 32, 2005.

HIRSCH, Marianne. Past Lives: Postmemories in Exile. **Poetics Today**, vol. 17, no. 4, 1996, pp. 659-686. JSTOR, www.jstor.org/stable/1773218. Accessed 20 July 2020.

HIRSCH, Marianne. Projected Memory: Holocaust Photographs in Personal and Public Fantasy. *In: Acts of Memory: cultural recall in the present*, ed. by Mieke Bal, Jonathan Crewe, and Leo Spitzer (Hanover: University Press of New England, 1999), pp. 2 – 23.

HIRSCH, Marianne. The Generation of Postmemory. **Poetics Today**, vol. 29, no. 1, 2008, pp. 103-128.

HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. **A invenção das tradições.** (Trad.) Celina Cardim Cavalcante. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

HOFFMAN, Eva. The New Nomads. *In: Letters of Transit: Reflections on Exile, Identity, Language, and Loss.* André Aciman (ed.) New York: The New Press, 1999.

HUTCHEON, Linda. Metaficção historiográfica: "o passatempo do tempo passado" *In: Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção.* (Trad.) Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

JAHN, Manfred. Focalisation. *In: The Cambridge Companion to Narrative.* David Herman (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 94-108.

JANZEN, Henrique Evaldo. Aproximações pedagógicas e interculturais possíveis no ensino de literatura estrangeira. **Revista Língua & Letras**, Vol. 8, n. 14, 1º semestre 2017, p. 247-258.

KENNY, Kevin. **Diaspora: a very short introduction**. New York: Oxford University Press, 2013.

KREKELS, Ton. **Why did Biafra lose the civil war?** Question posted at Quora, March 16, 2018. Available at: <https://qph.fs.quoracdn.net/main-qimg-8dca340c6d5630e816e533ec1947a273> Access on Jan 2020.

KRISHNAN, Madhu. Biafra and the Aesthetics of Closure in the Third Generation Nigerian Novel. **Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities**, Vol 2, n. 2, 2010. Disponível em <http://rupkatha.com/V2/n2/BiafraandNigerianNovel.pdf> Acesso em 12 dez. 2019.

KRIEGL, Désirée Luise. **A Literatura como Elemento de Mediação Cultural no Ensino de Língua Inglesa: Análise de Atividades sobre o Texto Literário em Livros Didáticos de Inglês**. Curitiba, UFPR, 2015. Dissertação (Mestrado em Educação). Disponível em: <http://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/45114/R%20-%20D%20-%20DESIREE%20LUISE%20KRIEGL.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em 08 dez. 2017

LACAN, Jacques. The Mirror Stage as Formative of the I Function *In: Écrits: The first and complete edition in English*. (Trans.) Bruce Fink. New York: Norton, 2006.

LAPLANTINE, François et NOUSS, Alexis. **Il Pensiero Meticcio**. (Trad.) Carlo Milani. Milano: Elèuthera, 2006.

LIMA, Solange Imaginário. A Competência intercultural e o texto literário *In: Desenvolvimento da competência intercultural e literatura lusófona em aulas de PLE: relato de uma experiência em turmas de nível B*. Dissertação (Mestrado em Português Língua Segunda/Estrangeira). Faculdade de Letras. Universidade do Porto, Porto, 2016. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/88456/2/169231>. Acesso em 14 jun. 2020.

LIPOVETSKY, Gilles. **A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo**. (Trad.) Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia da Letras, 2007.

LOPES, Luiz Paulo da Moita. Socioconstrucionismo: discurso e identidade social. *In: LOPES Luiz Paulo da Moita (Org.) Discursos de identidades: discurso como espaço de construção de gênero, sexualidade, raça, idade e profissão na escola e na família*. Campinas: Mercado das Letras, 2003. pp. 13-38

MABURA, L. G. N. Breaking Gods: An African Postcolonial Gothic Reading of Chimamanda Ngozi Adichie's *Purple Hibiscus and Half of a Yellow Sun*. **Research in African Literatures**, Vol. 39, n. 1, 2008, pp. 203-222.

MALKKI, Liisa. National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. **Cultural Anthropology** - Revista da Associação Americana de Antropologia. Washington. Volume 7:1, p. 24-44, Fev. 1992.

MARCOT, Bruce. Owls in Native Cultures of Central Africa and North America. **Tyto Newsbrief** 11(March) 2007, p 5-9.

MARTINS, Carlos Roberto Miranda & REIGOTA, Marcos Antonio dos Santos. Do território ao microterritório no/do cotidiano escolar: da geografia à filosofia? Ou repensando o conceito de território por meio da obra O Abecedário de Gilles Deleuze. **Trama Interdisciplinar**, São Paulo, v. 7, n. 3, p. 186-200, set./dez. 2016.

MARX, John. Failed-State Fiction. **Contemporary Literature**, Vol. 49, No. 4, (Winter, 2008), pp. 597-633. University of Wisconsin Press. Available at: <http://www.jstor.org/stable/20616403>. Access on Dec. 18, 2020

MASSEY, Doreen. **Space, Place and Gender**. Minneapolis: Minnesota University Press, 2001.

MATA, Inocência. **A literatura africana e a crítica pós-colonial: reconversões**. Manaus: UEA Edições, 2013

McNEVIN, Anne. Political Belonging in a Neoliberal Era: The Struggle of the Sans-Papiers. **Citizenship Studies**, Vol. 10, No. 2, 135–151, May 2006.

MELUCCI, A. **Challenging codes: collective action in the information age**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.

MEMMI, Albert. **Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur**. Paris: Payot, 1973.

MERCER, K. Welcome to the jungle. In Rutherford, J. (Org.) **Identity**. London: Lawrence and Wishart, 1990.

MESSAGE, Kylie. **Territory**. In: PARR, Adrian (Ed.) **The Deleuze dictionary**. Revised Edition. 2010. Disponível em: <https://deleuze.enacademic.com/171/territory> Acesso em 20 de set 2019.

MISHRA, Vijay. **The literature of the Indian diaspora: theorizing the diasporic imaginary**. New York: Routledge, 2007.

MONTE, Sheila da Silva. A Identidade do Sujeito na Pós-Modernidade: Algumas Reflexões. **Revista Fórum Identidades**. Ano VI, v. 12, n. 12, jul. – dez. 2012. pp. 162-167 [Aracaju, UFS] Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/forumidentidades/article/view/1906> Acesso em outubro de 2019.

MOUFFE, Chantal. Quais espaços públicos para práticas de arte crítica? **Arte & Ensaios** - revista do PPGAV/EBA/UFRJ - n. 27 - dezembro 2013. pp. 181-199

NADASWARAN, Shalini. Rethinking Family Relationships in Third-Generation Nigerian Women's Fiction. **RELIEF - Revue électronique de littérature française**, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 19-32, 2011. DOI: 10.18352/relief.652. Disponível em: <https://revue-relief.org/article/view/URN%3ANBN%3ANL%3AUI%3A10-1-101686>. Acesso em: 20 out. 2020

NESTROVSKI, Arthur & SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.) **Catástrofe e representação**: ensaios. São Paulo: Escuta, 2000.

NOVAK Amy. Who speaks? Who Listens? the problem of address in two Nigerian trauma novels. **Studies in the Novel**, Vol. 40, No. 1/2, Postcolonial Trauma Novels (spring & summer 2008), pp. 31-51 Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/29533858> Acesso em: 20 de maio de 2020.

OUMA, Christopher. **Childhood in Contemporary Diasporic African Literature: Memories and Futures Past**. Palgrave Macmillan, 2020.

OUNO, Victor Onyango et al. Social-cultural dynamics of displacement in Adichie's novels. **Imperial Journal of Interdisciplinary Research**, (India) vol. 4, no. 1, pp. 464-484, 2018. ISSN No. 2454-1362.

PAPASTERGIADIS, Nikos. **The turbulence of migration**: globalization, deterritorialization and hybridity. Oxford: Blackwell, 2000.

PIZZOL, Rafaela Scardino Lima. **Movimentos de demolição**: deslocamentos, identidades e literatura. Vitória: EDUFES, 2013.

POWELL, Katrina M. **Identity and power in narratives of displacement**. New York: Routledge, 2015.

PRADO, Priscila Finger do & MORAES Letícia Freire de. A elaboração do passado pela escrita: Meio Sol Amarelo, de Chimamanda Adichie. **Caderno Espaço Feminino**. Uberlândia, MG, v.32, n.2. jul./dez. 2019 p. 280-297. Disponível em: seer.ufu.br/index.php/neguem. Acesso em 16 de jan 2021.

RAFFESTIN, Claude. O que é Território? [3ª Parte, Cap. I] *In*: **Por uma Geografia do Poder**. (Trad.) Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

RAFFESTIN, Claude. A Produção das Estruturas Territoriais e sua Representação. *In*: SAQUET, Marcos Aurélio e SPOSITO, Eliseu Savério (Orgs.) **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular: UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2008.

RENAN, Ernest. **“Qu'est-ce qu'une nation?”** (Conferência na Sorbonne) 11 de março de 1882. Disponível em: http://www.iheal.univ-paris3.fr/sites/www.iheal.univ-paris3.fr/files/Renan_-_Qu_est-ce_qu_une_Nation.pdf Acesso em 22 de novembro de 2019.

RESENDE, Roberta Mara. **Gênero e nação na ficção de Chimamanda Ngozi Adichie**. Dissertação (Mestrado em Letras) Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ), 2013.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte-MG: Letramento: Justificando, 2017.

ROBINS, Kevin. Tradition and translation: national culture in its global context. *In*: CORNER John & HARVEY, Sylvia (eds.) **Enterprise and Heritage**: crosscurrents of national culture. London/New York: Routledge, 1991.

RÖNNHEDE, Gustav. **“Fragments held in a fragile clasp”: The struggle for identity in Adichie’s Half of a Yellow Sun**. Lund, Sweden: Lund University, 2019. Available at: <https://lup.lub.lu.se/student-papers/search/publication/8990253> Access on Dec. 2020

RUSHDIE, Salman. **Imaginary Homelands**. London: Granta Books, 1991.

RUTHERFORD, Jonathan (ed.) **Identity**: community, culture, difference. London: Lawrence & Wishart, 1990

SAFRAN, William. Diasporas in modern societies: Myths of homelands and return. **Diaspora**: a Journal of Transnational Studies. Toronto: University of Toronto Press, v. 1, n. 1, p. 83-99, 1991.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. (Trad.) Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTIAGO, Silviano. O Entre-lugar do Discurso Latino-americano. *In*: **Uma Literatura nos Trópicos**: ensaios sobre dependência cultural. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 13ª ed; São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Flávia Kellyane Medeiros da Silva. **Meio Sol Amarelo e a crítica ao pensamento eurocêntrico sobre a África: Biafra e a resistência igbo**. Dissertação (Mestrado em Literatura e Interculturalidade). Campina Grande-PB: UEPB, 2017.

SANTOS, Luciano dos. A Identidades Culturais: Proposições Conceituais e Teóricas. **Revista Rascunhos Culturais**. Coxim-MS. V.2. n.4. p. 141-157. jul/dez de 2011.

SAQUET, Marco Aurélio & SPOSITO, Eliseu Savério (orgs.). **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular: UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2008.

SARLO, Beatriz. **Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo, una discusión**. Buenos Aires, Siglo Veintiuno: 2012.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A História como trauma. *In*: NESTROVSKI Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (orgs.). **Catástrofe e representação**: ensaios. São Paulo: Escuta, 2000. pp. 73-98

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Antimonumentos: trabalho de memória e de resistência. **Psicol. USP**, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 49-60, abr. 2016. Disponível em <https://doi.org/10.1590/0103-6564D20150011>. Acessos em 22 jun. 2020.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Bauru/São Paulo: EDUSC, 1999.

SHÄFFER, Margareth. “Entre-lugares” da cultura: diversidade ou diferença? **Educação & Realidade**. v. 24, n. 1 (1999) [Revista da UFRGS]

SHIRBON, Estelle. Dream of free Biafra revives in Southeast Nigeria. **Boston.com News**. 12 julho de 2006. Disponível em: https://web.archive.org/web/20081210092851/http://www.boston.com/news/world/africa/articles/2006/07/12/dream_of_free_biafra_revives_in_southeast_nigeria/ Acesso em 17 de janeiro de 2020.

SHOTTER, John; GERGEN, Kenneth J. (eds.) **Texts of Identity**. London: Sage Publications Ltd., 1993.

SILVA, Lucas Trindade da; PARANÁ, Edemilson; PIMENTA, Alexandre Marinho. A atualidade do anti-humanismo teórico: Luhmann e Althusser frente à problemática da diferenciação/integração social. **Mediações**, Londrina, v. 22 n. 1, p. 270-300, jan./jun. 2017.

SILVA, Mozart Linhares da. Identidade cultural e alteridade: uma crítica ao essencialismo. **História e Cotidiano** (Blog). Publicado em In: V FÓRUM NACIONAL DE EDUCAÇÃO E VIII SEMINÁRIO REGIONAL DE EDUCAÇÃO BÁSICA: EDUCAÇÃO, MÍDIA E VALORES, Santa Cruz do Sul, 2005. Anais. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2005, p. 200- 212. Disponível em: <http://mozartls.blogspot.com/2008/08/identidade-cultural-e-alteridade-uma.html> Acesso em 02 de abril de 2020.

SILVA, Tomaz Tadeu. Produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 15ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SILVÉRIO, Valter Roberto. **Síntese da coleção História Geral da África**: século XVI ao século XX. Brasília: UNESCO, MEC, UFSCar, 2013.

SILVERMAN, Kaja. **The Threshold of the Visible**. New York: Routledge, 1996.

SMITH, Anthony D. **National Identity**. London: Penguin Books, 1991.

SÖKEFELD, Martin. Mobilizing in transnational space: a social movement approach to the formation of diaspora. **Global Networks**, v. 6. n. 3. July 2006 pp. 265–84.

SOUZA, Marcelo Lopes de. "Território" da divergência (e da confusão): em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental. *In*: SAQUET, Marco Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (Orgs.). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular: UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2008.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** (Trad.) Sandra Regina Goulart de Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STANTON Kristen. **Owl Symbolism and Meaning: Spirit Animal Guide**. October 11, 2019. Disponível em: <https://www.uniguide.com/owl-symbolism-meaning-spirit-animal-guide/>. Acesso em: 23 de julho 2020.

STREHLE, Susan. Producing exile: diasporic vision in Adichie's Half of a Yellow Sun. **MFS Modern Fiction Studies**. Baltimore, Johns Hopkins UP, v. 57, n. 4, 2011, p. 650-672.

STRUCHINER, Cinthia Dutra. Fenomenologia: de volta ao mundo-da-vida. **Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiânia, v. 13, n. 2, p. 241-246, dez. 2007. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672007000200009&lng=pt&nrm=iso. acessos em 05 maio 2020.

TÖLÖLYAN, Khachig. Rethinking diaspora(s): Stateless power in the transnational moment. **Diaspora: a journal of transnational studies**. Toronto, v. 5, n. 1, p. 3-36, 1996.

TUAN, Yi-Fu. **Space and Place: the perspective of experience**. 8th ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, [1977] 2011.

TUNCA, Daria. The Confessions of a "Buddhist Catholic": Religion in the Works of Chimamanda Ngozi Adichie. **Research in African Literatures**, 44.3 (2013), pp. 50-71. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.2979/reseafrite.44.3.50> Acesso em 22 de novembro de 2019.

URRY, John. **Sociology beyond societies: mobilities for the twenty-first century**. London/New York: Routledge, 2000.

UZOIGWE, Godfrey N. Partilha europeia e conquista da África: apanhado geral. *In*: BOAHEN Albert Adu (ed.) **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

VASCONCELOS, Luciana Machado de. Interculturalidade na página **Mais definições em trânsito** do site do CULT – Centro de Estudos Multidisciplinares em Cultura – Salvador-BA. Disponível em: http://www.cult.ufba.br/p_maisdefinicoes.html Acesso em fevereiro de 2018.

VIEIRA, Ricardo & VIEIRA, Ana. Identidades, aprendizagem e mediação intercultural: uma análise antropológica. **Linhas Críticas**, vol. 21, núm. 44, janeiro-abril, 2015, pp. 95-115. Brasília: UNB.

VERTOVEC, Steven. Three Meanings of "Diaspora," Exemplified among South Asian Religions. **Diaspora: a journal of transnational studies**. Toronto, v. 6, n. 3, 1997, pp. 277-299

VOLPE, Míriam Lúcia. Geografias de Exílio: Mario Bendenetti, um intelectual latino-americano. **EmTese**. Belo Horizonte, v. 7, p. 45-55, dez. 2003.

WACKERNAGEL, Tamara. **Patrice Lumumba e o destino falhado da República Democrática do Congo**. (10.07.2018) Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/patrice-lumumba-e-o-destino-falhado-da-rep%C3%BAblica-democr%C3%A1tica-do-congo/a-43704630> Acesso em 14 de fevereiro de 2020.

WAGNER, Peter. Crises da modernidade – a sociologia política no contexto histórico. (Trad.) Vera Pereira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.11, n.31, p. 29-43, jun. 1996

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ Santiago y GROSFOGUEL Ramón (eds.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 47-62

WHITEHEAD, Anne. **Trauma Fiction**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

WHITMAN, Walt. **The Complete Poems**. London: Penguin, 1986.

WILLIAMS, Raymond. **Keywords: a vocabulary of culture and society**. London: Oxford University Press, 2015.

WOLFF, Janet. On the road again: Metaphors of travel in cultural criticism. **Cultural Studies**, 7:2, pp. 224-239, 1993. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/09502389300490151> Acesso em 26 de junho de 2020.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 15ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

WRIGHT, Derek. The Early Writings of Ayi Kwei Armah. **Research in African Literatures**, vol. 16, no. 4, 1985, pp. 487–513. JSTOR, www.jstor.org/stable/3819473. Accessed 16 July 2020.

ZAHOOR, Asma. War Trauma and the Dynamics of Closure: A Hysterical Memory of Battling Through Embers in Adichie’s Half of a Yellow Sun. **Journal of Research in Humanities and Social Science**. Volume 6 ~ Issue 4 (2018) pp.: 59-66

ZUBRZYCKI, Geneviève. **The crosses of Auschwitz: nationalism and religion in post-communist Poland**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.