

ESTEREÓTIPOS, DOMINAÇÃO E RESISTÊNCIA: UMA LEITURA DE *PRECISAMOS DE NOVOS NOMES* E *MEIO SOL AMARELO*

Matheus da Silva MEDEIROS

Orientadora: Profa. Dra. Elena Brugioni

RESUMO: Os romances *Precisamos de novos nomes*, de NoViolet Bulawayo, e *Meio sol amarelo*, de Chimamanda Adichie, têm em comum uma abordagem crítica das representações negativas e recorrentes de África no Ocidente. O objetivo deste artigo é investigar os principais usos, mecanismos e estratégias por meio das quais essas representações se sustentam, bem como alguns estereótipos e pré-conceitos que lhes dão suporte em uma cadeia de processos de diferenciação que, além de terem justificado a colonização truculenta do passado, seguem amparando sistemas de opressão em vigência na sociedade. Para tanto, o trabalho tem no horizonte a leitura dos romances e a bibliografia especializada, uma leitura do racismo como uma das estruturas do colonialismo que construiu justificativas para a opressão e a postura das autoras com relação a um passado que ainda vive, motivo pelo qual recusam o esquecimento.

Palavras-chave: Literatura Comparada; Literaturas Africanas; Representação; Racismo.

INTRODUÇÃO

NoViolet Bulawayo nasceu em 1981, no Zimbabwe, antiga Rodésia¹, um ano após a independência do seu país. Bulawayo ambienta o seu romance *Precisamos de novos nomes* em um país onde o passado colonial e a truculência com que se deu o processo de independência deixaram cicatrizes profundas que se estendem a todos os âmbitos da vida sócio-política pós-colonial. Publicado em 2013, a trama narra o dia a dia das crianças Shbo, Stina, Chipu, Godknows, Bastard e Darling, sendo esta última a narradora-protagonista. O cenário pós-independência em que as crianças se inserem é devastador: não há atendimento nos hospitais públicos (BULAWAYO, 2014, p. 48), as

1. A Rodésia foi colônia britânica até 1965, quando aconteceu uma declaração unilateral de independência. O período de 1960 a 1970, em países como África do Sul, Angola, Moçambique, Namíbia e a própria Rodésia, é marcado pelo enfraquecimento das forças coloniais e, consequentemente, fortalecimento dos movimentos de libertação (SILVÉRIO, 2013, p. 502). Os movimentos de libertação tinham como objetivo o rompimento com a opressão branca, a exploração capitalista, o colonialismo e as demais formas mais sutis de imperialismo, como é o caso da dependência econômica. No entanto, na Rodésia, sob o comando de Ian Smith desde a declaração unilateral de independência, estabeleceu-se um governo chefiado por uma minoria branca, que instituiu um sistema similar ao apartheid sul-africano. O país foi um Estado não reconhecido devido às violações dos direitos da população negra até 1980, quando, após uma longa luta militar e diplomática, a Rodésia se tornou um Estado independente renomeado para Zimbabwe. (SILVÉRIO, 2013, p. 504)

crianças não frequentam a escola (BULAWAYO, 2014, p. 53), há assassinatos políticos (BULAWAYO, 2014, p. 66), charlatanismo religioso (BULAWAYO, 2014, p. 48); em suma, as instituições públicas não funcionam em um país desigual, onde as relações são marcadas pelo passado recente e no qual os habitantes vivem de esperanças baseadas nas falsas promessas dos políticos.

Nas literaturas africanas, surge, no período pós-colonial, a necessidade não de apagar o passado, mas ressignificá-lo, como argumenta Said (1993, p. 31), devido a uma “incerteza se o passado é de fato passado, ou se persiste, mesmo que talvez sob outras formas.” Investigar o passado é uma forma de compreender o presente, bem como os processos de inferiorização e conseqüente *desculturação* (FANON, 1980, p. 35) empreendidos pelo discurso colonial como justificativa do genocídio e da dominação político-econômica. Chaves (2005, p. 46) afirma:

Compreender a relevância da proposta de recuperação do passado, mesmo que tal processo se faça através de uma reinvenção, pressupõe desvendar a natureza do colonialismo, atentando-se para dados que, ao ultrapassar a esfera da exploração econômica a que foram submetidos os povos oprimidos, exprimem a política de despersonalização cultural própria da empresa.

A obra de Chimamanda Ngozi Adichie, *Meio sol amarelo*, tem como palco a Guerra do Biafra², acontecida de 1967 a 1970, em um período de trinta meses de combate em que a Nigéria realizou um tremendo massacre ao território biafrense por razões políticas, étnicas e econômicas. Por muito tempo ignorada no cenário internacional e hoje praticamente esquecida nesse mesmo cenário, o silêncio foi a política adotada pelo governo nigeriano ao fim da guerra. Adichie, nascida apenas sete anos após o término da guerra em que perdeu os avós, é crítica desse silêncio, referindo-se ao próprio livro, em entrevista, como “minha maneira de recusar o esquecimento”³ (ADICHIE, 2011?, s/n., tradução nossa).

A proposta de ressignificar o passado e pensar as políticas de despersonalização cultural empreendidas pelo colonialismo permite uma compreensão mais ampla da relação estabelecida entre colonizador e colonizado, bem como suas conseqüências: que imagens e representações se criaram entre diferentes grupos étnicos, segundo discursos

2. Alcinhada também como Guerra Civil Nigeriana, deixou mais de um milhão de mortos e é conhecida pela grande disparidade de forças e de poder de fogo: Biafra, de maioria Igbo, que acabara de declarar independência da Nigéria, sofrendo toda série de boicotes; contra o Exército Nigeriano, com mais de 85 mil homens e recebendo apoio militar de superpotências como a União Soviética e a Inglaterra. (FORSYTH, 1977, p. 114) O resultado foi um genocídio em massa da população Igbo, mortos pela guerra e também pela fome, devido aos boicotes organizados pela Nigéria. Ao fim do confronto, o Biafra era novamente parte do território nigeriano.

3. No original, “my way of refusing to forget”. Entrevista concedida a Jim Fleming. Disponível em: <<http://www.ttbook.org/book/transcript/transcript-chimamanda-ngozi-adichie-nigeria>> Acesso em 16 mai 2017.

de identidade na nação nigeriana, em um contexto de guerra e violência no período pós-colonial? Como e quais processos construíram as representações cristalizadas de África e como os estereótipos sobrevivem hoje? Quais forças tendem a fixá-los e estabilizá-los e por que é importante que sejam questionados? É tendo em horizonte tais questões que este trabalho se propõe a refletir sobre alteridade, raça e representação, mais especificamente, como esses conceitos se atravessam nas obras *Precisamos de novos nomes*, de NoViolet Bulawayo, e *Meio sol amarelo*, de Chimamanda Ngozi Adichie, abordando a crítica das autoras às representações recorrentes do continente africano, que, em maior ou menor medida, fabricam um imaginário de África ainda produto de um discurso colonial.

1. ESTEREÓTIPOS, DOMINAÇÃO E RESISTÊNCIA

Em conferência para a TED Talk em 2009, a escritora Chimamanda Adichie alerta para o que denomina “perigos da história única” (ADICHIE, 2009, s/n.). Partindo da sua própria experiência como nigeriana que fez faculdade nos Estados Unidos aos dezenove anos, a escritora relata que se deparou com uma série de estereótipos e ideias reducionistas acerca de África e do que é ser africano, o que se refletia, por exemplo, em sua relação com sua colega de quarto, que mantinha para com ela uma postura de pena e arrogância bem-intencionada.

Adichie conta como percebeu que a atitude de sua colega de quarto provinha de um único discurso que se repetia sobre África na mídia, nos livros e nos ambientes que frequentava: ela só tinha acesso a uma história única. Nessa história única, a tradição de representação do continente africano é como um lugar inóspito, negativo, de escuridão e diferenças. No romance de Bulawayo, a experiência de Darling na América está em consonância com a de Adichie. Na casa de seu patrão, Darling relata como Eliot passou a ser mais generoso com ela depois de assistir a um documentário sobre Kony, chefe de uma guerrilha no Uganda. “[...] desde que aquele vídeo do Kony apareceu, ele tem sido bom comigo como se eu fosse de Uganda, como se eu fosse uma daquelas crianças do filme, capazes de partir seu coração”. (BULAWAYO, 2014, p. 123) A crítica a Eliot é uma crítica aos estereótipos sobre África e ao tratamento do continente como se fosse, na verdade, um único país, uniforme e homogêneo em termos culturais.

E quando nos perguntaram de onde éramos, trocamos olhares e sorrimos com a timidez das noivas muito jovens. Eles disseram, África? Nós fizemos que sim. Que parte da África? Nós sorrimos. É aquela parte onde os abutres ficam esperando as crianças esfomeadas morrerem? Nós sorrimos. Onde a expectativa de vida é de trinta e cinco anos? Nós sorrimos. É lá onde os dissidentes enfiam ak-47s entre as pernas das mulheres? Nós sorrimos. [...]— oh, meu Deus, sim, vimos o seu país, ele está no noticiário. (BULAWAYO, 2014, p. 110)

Na criação desses estereótipos, há dois pontos que penso serem importantes para discussão neste trabalho. O primeiro ponto é sobre relações de poder, pois é preciso atentar para a mecânica do discurso de *quem representa*, e a partir disso, quais atribuições de sentido entram em campo na produção e manutenção do imaginário ocidental de África. Entendo por representação “as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos”. (WOODWARD, 2000, p. 18) Essas representações, no contexto africano, comumente se baseiam em modelos etnocêntricos, que guiaram as relações da Europa e dos Estados Unidos com o resto do mundo no passado e atualmente, em um processo rápido de conquista e expansão imperialista apoiados em mecanismos discursivos, militares e econômicos de proporção significativa, o que contribuiu para um processo de estabilização das representações etnocêntricas em torno de África. O segundo ponto é a estigmatização que os estereótipos e os processos de diferenciação podem provocar a partir do momento em que as diferenças tornam-se maiores e mais marcadas socialmente que as similaridades, relativizando aquilo que é comum entre todos nós: a humanidade, como ressalta Adichie em seu depoimento:

É impossível falar sobre a história única sem falar sobre **poder**. [...] Como se contam, quem as contam, quando se contam, quantas histórias se contam é uma questão de poder. [...] Poder é a possibilidade de não apenas contar a história de outro indivíduo, como também de torná-la a narrativa definitiva desse indivíduo. [...] A história única cria **estereótipos**. E o problema com estereótipos não é que não sejam verdadeiros, mas que são incompletos. Eles tornam uma história a única história. [...] A consequência da história única é esta: tira das pessoas a sua dignidade. Torna difícil o nosso reconhecimento como iguais, na medida em que enfatiza como somos diferentes, e não como somos semelhantes.⁴ (ADICHIE, 2009, s/n., tradução nossa)

Esse *poder*, projetado por Adichie (2009, s/n.) também pelo uso da palavra igbo “*nkali*”, está estritamente ligado à história única, em um processo que leva as diferenças ao limite e torna o Outro um objeto sobre o qual é interessante debruçar-se, exotificando-o e conseqüentemente retirando sua humanidade. O sociólogo Stuart Hall (2016, p. 193) também faz menção a esse poder, que não se refere à restrição física, à coerção ou exploração nesse caso, mas ao poder de atribuir, classificar, reduzir e naturalizar a diferença, em um processo que tenta fixar e estabilizar representações.

4. No original, “It is impossible to talk about the single story without talking about power. [...] How they are told, who tells them, when they’re told, how many stories are told, are really dependent on power. [...] Power is the ability not just to tell the story of another person, but to make it the definitive story of that person. [...] The single story creates stereotypes. And the problem with stereotypes is not that they are untrue, but that they are incomplete. They make one story become the only story. [...] The consequence of the single story is this: It robs people of dignity. It makes our recognition of our equal humanity difficult. It emphasizes how we are different rather than how we are similar.”

Por meio de características tidas como, nos termos de Hall (2016, p. 191), “facilmente compreendidas e amplamente reconhecidas”, os estereótipos tendem a se fixar e reduzem a uma simplificação determinado grupo/indivíduo. Não é um problema que existam estereótipos, mas é significativo que alguns deles, de tão resistentes, culturalmente construídos e conectados a essas estruturas desiguais de poder, ganhem o status de *realidade*, tornando-se a única narrativa reconhecida de um indivíduo/grupo. (LOURO, 2001, p. 16) Guacira Lopes Louro (2001, p. 16) sustenta que grupos cuja identidade é tida como *normal* ou padrão

têm possibilidade não apenas de representar a si mesmos, mas também de representar os outros. Eles falam por si e também falam pelos “outros” (e sobre os outros); apresentam como padrão sua própria estética ou sua ciência e arrogam-se o direito de representar (pela negação ou pela subordinação) as manifestações dos demais grupos.

Nesse sentido, falar sobre a marcação das diferenças é falar também sobre identidade, na medida em que elas se inserem em campos hierárquicos e desiguais. Para Silva (2000, p. 74), identidade e diferença são ativamente produzidas em nossos contextos socioculturais, não sendo inatas ou fixas, mas construídas. O autor ressalta que esse processo não é pacífico, pois, sendo a identidade e a diferença relações sociais, estão sujeitas “a vetores de força, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas”. (SILVA, 2000, p. 80)

Por isso, se essas relações ocorrem em campo hierárquico e assimétrico, quem tem o poder de representar tem o poder de definir a identidade e de *normalizar* a sua própria, estabelecer os limites da sua e determinar onde começa a do Outro. Há processos que buscam estabilizar e outros que buscam subverter identidades e diferenças, que são móveis devido à disputa em torno da atribuição dos seus significados.

Em *Meio sol amarelo*, há momentos em que se percebe como, por exemplo, a relação entre brancos e negros mostra-se afetada pelas representações e disputas de poder em torno delas, a exemplo de quando Olanna conhece o namorado da sua irmã gêmea Kainene, Richard. Olanna comenta que nunca gostara de nenhum dos brancos com quem a irmã saía na Inglaterra devido à “presunção mal disfarçada, as falsas validações”, mas que abria uma exceção a Richard por ele “não mostrar aquela conhecida superioridade dos ingleses, que acham que entendem os africanos melhor que os africanos entendem a si mesmos.” (ADICHIE, 2006, p. 34) Essa “presunção mal disfarçada” branca apontada por Olanna é justamente uma referência ao poder que os brancos têm de representar e, consequentemente, reduzir, classificar e determinar o que é ser negro e o que é ser africano, devido à posição privilegiada que ocupam na sociedade.

Mais do que isso, a obra de Adichie trata com enfoque profundo das divisões étnicas produzidas pelo discurso da identidade da nação nigeriana, e todos esses discursos e representações cristalizadas são difíceis de desconstruir não só porque mexem com velhas e rígidas estruturas de poder e pensamento, mas também porque a marcação da diferença constrói o Outro na mesma medida em que constrói o Eu (HALL, 2016, p. 153). O apagamento da humanidade do Outro é a reafirmação da própria humanidade — não por acaso, as justificativas de exploração colonial no século XIX tiveram como base a ideia de que *alguns povos precisavam ser “salvos”* e de que existe uma cultura *superior e civilizada*, a europeia (o que pressupõe a existência de outra cultura *inferior e primitiva*). Nessa linha de pensamento, Shohat e Stam (2006, p. 45) apontam o racismo como “um aliado e produto parcial do colonialismo”. Embora o racismo não seja exclusivo do processo colonial, esse processo teve um alcance global, aliado a instituições mundiais de poder, caracterizando “o etnocentrismo armado, institucionalizado e globalizado”. (SHOHAT & STAM, 2006, p. 41) O discurso colonial promoveu um ataque à memória, história e às bases materiais das culturas subjugadas, como caracterizam os autores (2006, p. 45), em um movimento duplo de *agressão e narcisismo*, que inferiorizava o colonizado e reafirmava a superioridade do colonizador.

Isso aponta para uma relação intrínseca entre racismo e cultura, e os estereótipos de negro e África são, portanto, ainda um reflexo do discurso colonial. O racismo se transformou e se moldou com o passar do tempo, acompanhando as transformações na sociedade, sem, no entanto, deixar de manifestar-se. Flor (2015, p. 46), em artigo sobre os estereótipos como prática do discurso colonial, cita a tese de Fanon (1970) sobre a instabilidade do racismo e refinamento em sua manifestação e efeitos:

De forma geral, o racismo científico converteu-se após a “Segunda Guerra Mundial” em *Racismo cultural*, pautado pela negação das formas de existir dos povos colonizados. [...] Prossegue, então, através de uma doutrina da hierarquia cultural, que não é mais do que uma modalidade de hierarquização sistematizada e prosseguida de maneira implacável com o objetivo de destruição dos sistemas de referência dos nativos, ou seja, suas culturas.

Ao mesmo tempo em que se pautou inferiorização do colonizado, a produção da diferença pelo discurso colonial se guiou pela exotificação e objetificação desse Outro, não mais visto como igual, mas como um espetáculo, uma coisa. “Essa substituição do *todo* pela *parte*, de um *sujeito* por uma *coisa* — um objeto, um órgão, uma parte do corpo — é o efeito de uma prática representacional muito importante, o *fetichismo*.” (HALL, 2016, p. 205, grifo do autor)

Em *Precisamos de novos nomes*, esse fetichismo se manifesta principalmente por meio da fotografia. Em diversos episódios ao longo do romance, especialmente enquanto Darling ainda está em seu país na África mas não somente, ela e seus amigos são

assediados pela curiosidade de fotógrafos — tanto profissionais quanto amadores —, repórteres de canais estrangeiros, voluntários em ONGs ou homens e mulheres brancas de classe alta que se chocam ao ver as crianças.

Finalmente, as pessoas da ONG saem do caminhão, todas as cinco. Tem três brancos, duas mulheres e um homem [...] Depois que a gente senta, o homem começa a tirar fotos com sua câmera grande. Eles só gostam de tirar fotos, esse pessoal da ONG, como se a gente fosse talvez amigos e parentes deles de verdade e eles fossem olhar para as imagens mais tarde e dizer os nossos nomes para outros amigos e parentes quando voltassem para casa. Eles não se importam que a gente esteja com vergonha por causa da nossa roupa rasgada e suja, que a gente ia achar melhor se não fizessem isso; tiram as fotos de qualquer jeito, tiram e tiram fotos. (BULAWAYO, 2014, p. 28)

As pessoas da ONGs, que são completamente estranhas às crianças, não hesitam em tirar fotos, sem demonstrarem preocupação quanto à permissão dos pais ou se é o desejo delas, como se as crianças não tivessem nem voz nem direitos, nem pais nem perspectivas. O fotógrafo põe as crianças em situações constrangedoras, como ao registrar o rasgo no short do Godknows e flagrar sua nudez. A gravidez precoce da Chipo também é causa de espetacularização por parte do fotógrafo, cuja atitude, no trecho, é comparada à de um paparazzi: “É como se ela agora fosse a Paris Hilton, só clique-flash-flash-clique” (BULAWAYO, 2014, p. 28). Há outro momento significativo em que se verifica a espetacularização da tragédia pela parte de cinegrafistas: quando Darling rememora a demolição do seu bairro de infância e relembra de Nomvivo, e do seu desespero ao voltar e encontrar sua casa destruída: o seu filho, Freedom, estava lá dentro:

[...] Então mais tarde pessoas com câmeras e camisetas que dizem BBC e CNN vêm sacudir a cabeça e olhar para a gente e tirar fotos nossas como se fôssemos bonitos, e uma dessas pessoas diz, É como se um tsunami tivesse arrasado com este lugar, Jesus, é como se a porra de um tsunami tivesse arrasado com este lugar. (BULAWAYO, 2014, p. 34-35)

No trecho acima, os agentes da espetacularização recebem nomes: BBC e CNN, em uma referência explícita à mídia que só olha para seu país quando algo trágico está acontecendo e reforça estereótipos. A atitude dos repórteres é quase de maravilhamento diante da tragédia, tanto que se repete mais de uma vez “é como se um tsunami tivesse arrasado com este lugar”. A crítica de Bulawayo à espetacularização da tragédia e à veiculação das mesmas imagens negativas é evidente — em outras palavras, a crítica às formas recorrentes de representação do continente africano —. Expostas diante das câmeras, as crianças são exploradas e a fotografia, como veículo de percepção e leitura da realidade por determinado indivíduo, pode ser entendida como uma construção social, que cumpre determinada função na estereotipagem e construção do Outro. Diniz e Veiga (2010, p. 4) citam Bittencourt (1994, p. 226), que estuda a fotografia como um importante meio de propagação de uma verdade, de um discurso, logo, “documentos importantes

na construção de estereótipos, ao estabelecer a noção de Outro em relação e em contraposição à de nós”. Assim, no que se refere à representação, quando se opta por registrar x , o efeito do sentido e a construção do significado são distintos do que seria se o fotógrafo optasse por registrar y ao invés de x . A repetição das mesmas construções de sentido marca uma posição ideológica.

Essa característica da representação evidentemente não se resume à fotografia. Em se tratando da mídia ocidental, Forsyth (1977, p. 271), um dos grandes denunciadores do genocídio do Biafra, é assertivo na crítica que faz às mídias, afirmando que “a esmagadora maioria dos meios de comunicação de massa do mundo é dominada pelas raças brancas. São elas que produzem a maior parte dos jornais, revistas, programas de rádio e televisão, que são essencialmente produzidos para o consumo de pessoas brancas.” O domínio de brancos nos grandes meios de comunicação, dessa forma, legitima um racismo estrutural que perpetra o apagamento das vozes subalternas. As personagens do romance de Adichie mostram ter consciência dessa conjuntura. Em meio à guerra civil, Kainene passa a seu namorado, o jornalista Richard, um recado do coronel Madu lhe pedindo para que escrevesse ao Diretório de Propaganda, de modo que publicasse artigos sobre a guerra pela visão do Biafra que chegassem ao exterior. A princípio, a função é negada por Richard, acusando Madu de ter lhe oferecido o cargo somente por ele ser branco, o que é confirmado pelo major:

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. [...] (ADICHIE, 2006, p. 249)

A identidade é uma das questões mais importantes em torno da obra da autora. Forsyth (1977, p. 15) relata que, após a independência, três vezes antes da guerra civil do Biafra a Nigéria estivera à beira da desintegração. Havia três grupos étnicos majoritários: Hausas, Yorubas e Igbos. Em *Meio Sol Amarelo*, Odenigbo, que é professor universitário, critica a ideia de naturalidade da nação nigeriana, tratando a Nigéria como um país criado artificialmente pelos europeus e defendendo uma *identidade autêntica africana* relativa às tribos. “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 ibo antes que o branco aparecesse.” (ADICHIE, 2006, p. 22) O discurso é combatido pelo professor Ezeka e pela srta. Adebayo, com quem Odenigbo discutia, mas já mostra a complexidade das relações étnico-raciais no país e a dificuldade em se falar de uma identidade nigeriana.

Historicamente, antes da eclosão da guerra civil, os Hausas — que eram o grupo mais numeroso — detinham a predominância política. Os Igbos armaram um golpe de Estado em 1966 e sofreram um contra-golpe dos Hausas posteriormente. O que se seguiu a esse contra-golpe foi a declaração de independência do território dos Igbos, Biafra, com relação à Nigéria. O governo nigeriano respondeu com um massacre às terras Igbos.

Para que a população nigeriana aceitasse o massacre aos biafrenses, Forsyth (1977, p. 108) denuncia que havia discursos em circulação e tentativas de fixação de práticas representacionais negativas acerca dos Igbos: que eram arrogantes, gananciosos, mercenários, entre outros adjetivos depreciativos. A sustentação desses estereótipos cumpria papel fundamental na impopularidade dos Igbos, o que, aliado à propaganda federal de que Biafra era um erro (FORSYTH, 1977, p. 111), *amenizou* o impacto de um massacre que deixou cerca de três milhões de mortos e das imagens dos campos de concentração que eram divulgadas. O processo de diferenciação, levado ao seu limite, tem potencial para desumanizar o Outro de tal forma e distanciá-lo tanto do Eu que a empatia é inviabilizada, sendo que é possível até mesmo fazer toda uma população acreditar que *algumas vidas* valem mais do que *outras*.⁵

Um dos momentos mais emblemáticos do romance de Adichie é o assassinato da família de Mbaezi, tio de Olanna. O tio Mbaezi, um Igbo, tinha uma grande amizade com Abdulmalik, um Hausa. Apesar da forte amizade, o assassinato da família de Mbaezi acontece pelas mãos de Abdulmalik sob o pretexto de “vontade de Alá».

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 [...] “Acabamos com a família inteira. Foi a vontade de Alá!”, gritou um dos homens, em hauçá. O homem era conhecido. Era Abdulmalik. (ADICHIE, 2006, p. 122)

Nem a amizade é o suficiente para humanizar a família de Mbaezi aos olhos de Abdulmalik. O contexto da guerra, as representações negativas dos Igbos e a consequente desumanização diante da população nigeriana foram implacáveis em fazer com que parte significativa dessa população aceitasse e até apoiasse a guerra contra os biafrenses. Woodward (2000, p. 11) reflete sobre esse caráter da produção da diferença em um contexto de guerra entre croatas e sérvios que “parece que algumas diferenças — neste caso entre grupos étnicos — são vistas como mais importantes que outras, especialmente em lugares particulares e em momentos particulares.” Um contexto de guerra é certamente um desses momentos particulares, uma vez que, para se criar o imaginário de um inimigo a ser derrotado, é preciso distanciá-lo o quanto for possível do seu referente — inimigo *de quem? para quem?* —, em um processo que exalta diferenças e não dá importância a possíveis similaridades.

5. Referência à obra de George Orwell, *Revolução dos Bichos* (1945)

A resposta internacional ao genocídio foi, por muito tempo, o silêncio. Se por um lado, a Nigéria proibia a Cruz Vermelha Internacional e quaisquer outros órgãos de auxiliary Biafra; por outro, a guerra não era considerada pela mídia ocidental como matéria para se vender. Segundo Forsyth (1977, p. 271), “aos editores [...] os leitores já estavam saciados de violência naquele continente”. Em outras palavras, os leitores estavam saturados das velhas representações negativas de África, de modo que mais um episódio violento era mais do mesmo. Somente com as imagens fortes da escassez de alimentos, resultante do boicote promovido pelo cerceamento dos territórios biafrenses, é que, por pressão da opinião pública, os governos internacionais passaram a se pronunciar.

É sintomático que a violência extrema e o genocídio da população Igbo não tenha causado uma reação imediata que talvez tivesse sido provocada se o genocídio em questão tivesse acontecido em um território europeu, e não em território nigeriano. O cerne da questão para este trabalho, nas leituras de Bulawayo e de Adichie, é a repetição das mesmas representações negativas do continente africano que mantém vivos estereótipos e práticas do discurso colonial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sob a forma de estereótipos aparentemente inofensivos, persistem nas mídias ocidentais diversas representações redutivas e simplificadas de África. Estas representações não são *neutras* e remetem a uma questão de relação de poder: *quem* está representando *o quê* sobre África? E *por que* representa dessa forma? *Quem* pode representar? Quando se analisa o apagamento cultural de cada etnia e a invisibilização da diversidade e do multiculturalismo que caracterizam o continente africano, fica evidente que existe um esforço em atenuar as diferenças de africanos entre si, destruindo seus sistemas de referência, e, ao mesmo tempo, demarcar fronteiras que colocam o africano como o Outro, com um estigma de quem está abaixo em uma hierarquia social que preza mais por umas vidas do que por outras. Os estereótipos enquanto prática do discurso colonial povoam o imaginário ocidental e alimentam pré-conceitos com relação aos negros e ao continente africano, sustentam-se pela produção da diferença, sobretudo as de caráter negativo, provocando, quando não a invisibilidade, a marginalização desse Outro. Nesse sentido, questionar os processos de diferenciação é questionar também os processos de representação que lhe dão suporte e, conseqüentemente, os mecanismos, estratégias e usos institucionais de determinadas representações.

A representação constante da miséria, da fome e da desigualdade é um lugar-comum: não se espera nada além disso quando se fala de África devido à influência desses estereótipos. Esses problemas, de tão superficialmente abordados, tornaram-se

banalizados, de modo que a repetição dessas imagens negativas parece servir apenas para o sustento de uma posição de arrogância e pena dos brancos para com os africanos.

Por conta dessa banalização, o silêncio internacional e a pouca sensibilização no caso Biafra. Por causa dos estereótipos, Chimamanda Adichie em *Meio sol amarelo* reescreve a própria história de modo a quebrar a “história única”, romper o silêncio e denunciar o esquecimento que leva à passividade, alienação e, a longo prazo, repetição dos mesmos episódios. No Violet Bulawayo denuncia a narrativa parcial dos estereótipos por meio de Darling, que, mesmo quando pequena, observa criticamente a exotificação, exposição midiática e espetacularização da tragédia do seu povo. Bulawayo também reescreve a própria história e *Precisamos de novos nomes* dá voz a um povo que, devido à relação de poder estabelecida durante o período colonial — que é a chave para a compreensão do legado de uma opressão que continua existindo — foi calado e punido quando ousou levantar sua voz. Mas a voz das autoras é alta e clara: a África não precisa nem da arrogância nem da pena de ninguém.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE, C. N. (2006). *Meio sol amarelo*. Tradução de Beth Vieira. Companhia das Letras, São Paulo.

_____. (2009). *The danger of a single story*. TED Talk. Disponível em: <https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story> Acesso em 10 mai 2017.

BULAWAYO, N. (2014). *Precisamos de novos nomes*. Tradução de Adriana Lisboa. Biblioteca Azul, São Paulo, 1^a ed.

CHAVES, R. (2005). *Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários*. Ateliê Editorial, Cotia.

DINIZ, L. G. S.; VEIGA, A. I. M. (2010) *Formas de Ver: a imagem fotográfica como construção social e cultural*. In: BOCC. Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação, v. 2010, p. 01-10.

FANON, F. (1980). *Em defesa da revolução africana*. Tradução de Isabel Pascoal. Livraria Sá da Costa, Lisboa, 1^a ed.

FLOR, C. G. (2015). *O estereótipo enquanto prática do discurso colonial: Gilberto Freyre e a narrativa da formação da nação*. In: *Áskesis: Revista dos Discentes do Programa de Pós Graduação em Sociologia da UFSCar*, v. Volume 4, p. 43-58.

FORSYTH, F. (1977). *A história de Biafra: o nascimento de um mito africano*. Record, Rio de Janeiro, 7^a ed.

HALL, S. (2016). *Cultura e representação*. Apicuri, Rio de Janeiro; PUC-Rio.

- LOURO, G. L. (2001). Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, G. L. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Autêntica, Belo Horizonte, 2ª ed., p. 7-34.
- SAID, E. W. (2017). *Cultura e imperialismo*. Companhia de Bolso, São Paulo.
- SHOHAT, E.; STAM, R. (2006). Do eurocentrismo ao policentrismo. In: *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. Tradução Marcos Soares. Cosac & Naify, São Paulo, p. 33-88.
- SILVA, T. T. (2000). A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Vozes, Petrópolis, p. 73-102.
- SILVÉRIO, V. R. (2013). *Síntese da coleção História Geral da África: século XVI ao século XX*. UNESCO, MEC, UFSCar; Brasília. Disponível em <http://www.unesco.org/new/pt/brasil/pt/about-this-office/single-view/news/sintese_da_colecao_historia_geral_da_africa/> Acesso em 20 set 2017.
- WOODWARD, K. (2000). Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Vozes, Petrópolis, p. 7-72.