REVISTA DA ABPN
Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as)
v. 1, n. 2 – jul.-out. de 2010, p. 195-215.

NEGRICE, NEGRITUDE, NEGRITICE: CONCEITOS PARA A ANÁLISE DE IDENTIDADES AFRODESCENDENTES NOS ROMANCES *O MUNDO SE DESPEDAÇA*, DE CHINUA ACHEBE, E *CHORAI, PÁTRIA AMADA*, DE ALAN PATON

José Endoença Martins[1]

Resumo: Associados às metáforas Ariel, Calibã e Exu, os conceitos Negrice, Negritude e Negritice são utilizados na análise das personagens Nwoye, Okonkwo e Akunna do romance *O Mundo se Despedaça*, de Chinua Achebe (1983), e Absalom, John e Stephen da narrativa *Chorai, Pátria Amada*, de Alan Paton (1988). A identidade assimilacionista de Nwoye e Absalom é visível na associação com a Negrice e Ariel, quando assumem valores europeus ao desejarem o cristianismo (Nwoye) e a vida em Johannesburg (Absalom); a identidade nacionalista de Okonkwo e John acontece na sua vizinhança à Negritude e Calibã, quando reafirmam o culto aos ancestrais (Okonkwo) e a defesa dos mineiros negros (John); por fim, a identidade catalista e Akunna e Stephen acontece na aliança com Negritice e Exu, ao mediarem as relações entre as religiões do clã e inglesa (Akunna) e a melhoria da aldeia negra (Stephen).
Palavras-Chave: negrice, negritude, negritice, identidade, cultura.

NEGRICENESS, NEGRITUDE, NEGRITICENESS: CONCEPTS FOR THE EXAMINATION OF AFRICAN-DESCENDANT IDENTITIES IN THE NOVELS *THINGS FALL APART* BY CHINUA ACHEBE AND *CRY THE BELOVED COUNTRY* BY ALAN PATON

Abstract: Linked to the metaphors Ariel, Calibán and Esu, the three concepts Negriceness, Negritudeand Negriticeness are used in the study of the characters Nwoye, Okonkwo and Akunna in Chinua Achebe's novel *Things Fall Apart* (1994) together with Absalom, John and Stephen, the Kumalos in Alan Paton's (1988) novel *Cry, the Beloved Country*. Nwoye's and Absalom's assimilationist identity is visible in their relation with Negriceness and Ariel, as they ally themselves to white values by wishing to be a Christian (Nwoye) or live in Johannesburg (Absalom); Okonkwo's and John's nationalist identity appears in their proximity to Negritudeand Calibán as they search for Ibo family's ancestors (Okonkwo) and defense of black miners (John); finally, Akunna's and Stephen's catalyst identity happens in their alliance with negriticeness and Esu, as they establish human ties with Mr. Brown (Akunna) and James Jarvis (Stephen).
Key Words: negriceness, negritude, negriticeness, identity, culture.

NEGRICE, NEGRITUD, NEGRITICE: CONCEPTOS PARA EL ANÁLISIS DE LAS IDENTIDADES ASCENDENCIA AFRICANA, *EL MUNDO ESTRELLÁNDOSE*, DE CHINUA ACHEBE, Y *LLORAR, QUERIDA PATRIA*, DE ALAN PATON

[1] Doutor em Literatura Afro-Americana, doutorando em Estudos da Tradução pela Universidade Federal de Santa Catariana (UFSC), romancista e poeta. E-mail: endoenca@yahoo.com.

REVISTA DA ABPN
Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as)

v.1, n.2 – jul. – out. de 2010, p. 195-215.

Resumen: Asociado con metáforas Ariel, Calibán y Eshu, los conceptos Negrice, Negritud y Negritice se utilizan en el análisis de personajes Nwoye, Okonkwoy Akunna en la novela *Things Fall Apart* (1994), de Chinua Achebe, y Absalón, Juan y Esteban narrativa *Cry, the Beloved Country*, de Alan Paton (1988). La identidad de asimilación Nwoye y Absalón es visible en asociación con Ariel Negrice y cuando lo desee, con el cristianismo encurtido en los valores europeos (Nwoye) y la vida en Johannesburgo (Absalón). La identidad nacionalista de Okonkwo y John sucede en su vecindario y la negritud Calibán, al tiempo que reafirma la veneración de los antepasados (Okonkwo), y la defensa de los mineros negro (John) y, por último, la identidad y catalizador de Akunna Stephen sucede en alianza con Negritice y Eshu, para mediar en las relaciones entre las religiones del clan e Inglés (Akunna) y la mejora del pueblo negro (Esteban).
Palabras claves: negrice/negritud, el negro, negritice, la identidad, la cultura.

José Endoença Martins REVISTA DA ABPN Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as) v.1, n.2 – jul. – out. de 2010, p. 195-215.

INTRODUÇÃO

Este estudo sobre identidades afrodescendentes, ao assumir a multiplicidade das experiências humanas, se ampara nas palavras de Pilate, personagem negra do romance *A Canção de Solomon*, de Toni Morrison, ao sobrinho Milkman. Ensina Pilate:

> E o escuro. Todo mundo acha que o escuro é uma cor só, mas não é verdade. Há cinco ou seis tipos de escuro. Uns sedosos, outros peludos. Alguns não passam de vazios. Outros são como dedos. Ele não fica quieto. Está sempre se mexendo e muda de um tipo de preto para outro. Considerar uma coisa muito escura é como dizer que ela é verde. Ora, que tipo de verde? Verde como essas garrafas? Como um gafanhoto? Verde como um pepino, um alface ou como o céu antes da tempestade? Bem, a escuridão da noite é mais ou menos a mesma coisa. Pode ser um arco-íris (Morrison, 1994, p. 51-52).

Apoiado na pluralidade racial, implicitamente proposta por Pilate, de que os "cinco ou seis tipos de escuro" desvelam a variabilidade das cores de "um arco-íris", neste texto, aproximo três conceitos, três metáforas, seis personagens negros de dois romances. Os conceitos, desenvolvidos por mim, são Negrice, Negritude e Negritice (Martins, 2003). As metáforas são Ariel e Calibã, figuras criadas por Shakespeare (1999), e Exu, divindade de religiões de matrizes africanas (Gates, 1988). No grupo das personagens, posiciono Nwoye, Okonkwo e Akunna, figuras do romance *O Mundo se Despedaça*, do nigeriano negro Chinua Achebe (1983), ao lado de Absalom, John e Stephen, os Kumalos, de *Chorai, Pátria Amada*, do sul-africano branco Alan Paton (1988). Sob a égide da Negrice, Nwoye, Absalom e Ariel corporificam a identificação com valores externos às suas culturas de origem e, portanto, desenvolvem identidades assimilacionistas; sob o manto da negritude, Okonkwo, John e Calibã, exemplificando amor a valores internos às culturas nativas, elaboram identidades nacionalistas; na esteira da negritice, Akunna, Stephen e Exu estabelecem apreço a valores tanto internos quanto externos às próprias culturas e, em consequência, assumem identidades catalistas, híbridas. Associada aos conceitos e às metáforas, a meia dúzia de personagens – Nwoye/Absalom, Okonkwo/John, Akunna/Stephen – exemplifica uma comunidade africana imaginada (Hall, 2001), marcada pela diferença identitária. Neste grupo comunitário, a noção de mobilidade identitária propõe mobilidade triangular da afrodescendência entre os três conceitos, as três metáforas e as três identidades. Assim, a conversão política (West, 1994) se torna possível porque, quando lhes é oferecida alternância de atitudes, as personagens têm chance de resistir ao congelamento em um conceito, metáfora e identidade apenas. Por outro lado, reafirmo estas aproximações entre as duas obras

literárias para sugerir que os romances dialogam através do processo de significação (Gates, 1988) a partir das maneiras como as personagens se movimentam entre os conceitos, metáforas e identidades.

NEGRICE

Negrice engloba "as configurações negativas" associadas à experiência negra, determinadas pelo racismo branco e pelo racismo internalizado do africano (Martins, 2003, p. 15). Nesta perspectiva, Ariel de Shakespeare (1999), Ariel de Rodó (2004), Nwoye de Achebe (1983) e Absalom de Paton (1988) assumem identidades assimilacionistas quando se identificam com valores culturais fora dos seus grupos de origem. Na perspectiva de Cornel West, ao buscarem modelos culturais europeus, gregos ou ingleses – ou seja, forasteiros – os três personagens deflagram "boa vontade e deferência ao pai Ocidental" (West, 1993, p. 85). Nas experiências desses sujeitos, o flerte com o Ocidente é estratégico porque visa à obtenção de algum beneficio pessoal ou coletivo, estando assim associado com a responsabilidade existencialista, pois "escolhendo-me, escolho o homem" e, também, "a humanidade inteira" (Sartre, 1984, p. 6-7). Albert Memmi argumenta que o Ocidente – colonizador ou não – é recebido pelo não ocidental colonizado como modelo cultural atraente porque o ocidental "não sofre de nenhuma de suas carências, tem todos os direitos, goza de todos os bens ocidentais, se beneficia de todos os prestígios, dispõe de riquezas e de harmonias, de técnica e de autoridade" (Memmi, 1967, p. 106-107).

A liberdade, um desses "bens ocidentais", é o interesse central de Ariel em *A Tempestade*, de Shakespeare. Ao aliar-se ao pai ocidental, simbolizado em Próspero, por meio da sua adesão ao programa de colonização que o europeu impõe à ilha, o colonizado Ariel deseja alcançar libertação temporária para, mais tarde, obter liberdade definitiva. Próspero lembra-lhe, primeiramente, que Ariel foi prisioneiro de Sycorax, mãe de Calibã, relatando que o espírito "foi trancado (...) num pinheiro rachado, em cuja fenda você ficou, em dor e prisioneiro, por doze anos" (Shakespeare, 1999, p. 31). Depois, joga-lhe na cara que o salvou dos tormentos da prisão: "só minha Arte, quando cheguei e o ouvi, pôde abrir o pinheiro e livrá-lo" (*Idem*, *ibidem*, p. 32). Finalmente ameaça, se Ariel continuar recalcitrante, devolvê-lo à fenda horrenda: "se ainda resmungar, abro o carvalho e o prendo nas entranhas da madeira para gemer doze invernos" (*Idem*, *ibidem*). Em resposta às ameaças do ex-conde de Milão, Ariel se submete ao colonizador

na expectativa da liberdade futura. Suas palavras são de rendição estratégica: "perdão, amo. Eu obedeço a tudo que comandar, como espírito bom" (*Idem, ibidem*). Ainda, a obediência se consubstancia em ações que vão ajudar Próspero, não apenas a se consolidar como soberano da ilha, mas também a recuperar o condado perdido em Milão. A adesão de Ariel se completa nestas palavras:

> Salve, meu amo! Meu senhor, cá'stou
> Pra atender seu prazer, seja voar,
> Nadar, entrar no fogo, cavalgar
> As nuvens; pra cumprir as suas ordens,
> Eis Ariel e seus pares (*Idem, ibidem*, p. 26-27).

O sucesso da empreitada – assimilação estratégica – do espírito se apresenta nas palavras de Próspero, ao reconhecer que a qualidade do trabalho de Ariel garantiu-lhe o domínio total sobre a ilha, o casamento da filha e o retorno vitorioso a Milão. Ao conceder ao aliado liberdade no fim da peça, Próspero o elogia: "Agiu bem e depressa. Vai ser livre" (*Idem*, *ibidem*, p. 123).

A colaboração de Ariel com o projeto colonizador de Próspero é ampliada, no ensaio *Ariel*, pela utilização metafórica que o autor José Enrique Rodó faz do Ariel shakespeariano. No texto, o intelectual uruguaio apresenta Próspero como o professor que se dirige à sua turma, no último dia letivo, e aconselha o alunado a assumir Ariel como modelo de vida. Diante dos alunos, ele esclarece que Ariel simboliza o tipo de cultura que as novas lideranças latino-americanas devem fazer nascer no continente, no início do século XX. Calcada na juventude alegre, ativa e entusiasmada de Atenas, que soube idealizar forças espirituais e físicas, a exortação do professor propõe à juventude do continente o desafio de "guiar os demais nos combates pela causa do espírito" (Rodó, 2004, p. 222). O professor Próspero apresenta-lhes os valores culturais e estéticos da Europa que vão revolucionar a nova liderança continental: "a seleção espiritual, o enaltecimento da vida pela presença de estímulos desinteressados, o gosto, a arte, a suavidade dos costumes" (*Idem, ibidem*, p. 178). Sob a inspiração da estátua de Ariel, diante de todos no salão, o Próspero de Rodó pede que a futura liderança sul-americana valorize o gosto aprimorado, a graciosidade das formas, a virtude das ideias e a universalidade das visões; faça com que o continente combata o utilitarismo dos Estados Unidos, impedindo que a energia utilitária debilite o interesse pelo ideal desinteressado; e condene, por fim, a experiência norte-americana por ela poder distanciar a América Latina da cultura helênica e europeia. Apesar da condenação dirigida à civilização estadunidense, Rodó e seu Próspero nutrem esperanças de que os Estados Unidos alcancem "inteligência, sentimento e idealidade" para fazer surgir, em seu

seio, "o exemplo humano, generoso, harmonioso e seleto" (*Idem*, *ibidem*, p. 218) da cultura helênica, representada em Ariel.

No romance *O Mundo se Despedaça*, Chinua Achebe mostra a tentativa de um jovem ibo de alcançar a liberdade. O ato de escapar da autoridade paterna se dá por meio da identificação com o ideal religioso do cristianismo inglês. A identificação com o pai ocidental (West, 1993), o apreço ao espírito e à beleza helênicos (Rodó, 2004), a apreciação dos bens e harmonias do Ocidente (Memmi, 1967), que a adesão de Nwoye ao cristianismo sugere, trazem para o clã dos Ibos a experiência da assimilação que Ariel desenvolve junto a Próspero e que a liderança latino-americana ampara ao associar-se à cultura europeia. Em busca de modelo religioso que dê sentido à vida, Nwoye acrescenta à liberdade de Ariel e aos ideais iluministas da liderança sul-americana seus próprios interesses: o autoamor, o amor para com a mãe e as irmãs e o ideal da vida religiosa cristã.

A adesão do jovem ibo a aspectos externos à vida no clã começa com a amizade de Nwoye com o jovem Ikemefuna, que vem morar com a família, procedente de outro clã. Os dois moços se tornam inseparáveis, dividem histórias, caças e trabalhos. A boa influência do menino estrangeiro sobre Nwoye agrada ao pai Okonkwo. A boa relação entre os três homens dura até o dia em que Okonkwo mata Ikemefuna como resposta ao pai do jovem que havia assassinado um membro do clã de Nwoye. Este, por sua vez, chora a perda do amigo e o antagonismo entre pai e filho se torna incontornável. Em Nwoye, a sensação de perda vem da percepção dos gêmeos atirados à floresta escura e separados do convívio dos outros. A explicação para a sensação de solidão que o invade vai encontrá-la no contato com os cristãos:

> O hino que falava nos irmãos que viviam no escuro, com medo, parecia responder a uma vaga e persistente pergunta que obcecava sem cessar sua jovem alma: a indagação sobre os gêmeos chorando no mato e sobre a morte de Ikemefuna. Sentia-se aliviado por dentro, à medida que o hino jorrava sobre sua alma ressequida. As palavras do hino eram como as gotas de chuva gelada, quando se derretem de encontro ao seco céu da boca da terra, arquejante de calor. A mente do imaturo Nwoye estava profundamente confundida (Achebe, 1983, p. 136-137).

A morte do amigo, o trágico destino dos gêmeos no clã, e os hinos cristãos levam Nwoye à adesão total ao cristianismo que chega à aldeia nas orações e cânticos dos missionários ingleses. Sob essa nova influência, do medo ao pai, ele passa à negação da paternidade de Okonkwo. "Ele não é meu pai" (*Idem*, *ibidem*, p.133). A negação da autoridade paterna e da filiação o libera para se envolver com a nova religião. Com o tempo, participa das reuniões dos cristãos, aprende as primeiras histórias, aprecia o efeito que as canções exercem sobre ele. A reação violenta do pai contra a aproximação do filho da nova religião sela a aceitação total de

Nwoye do novo culto. O senhor Kiaga, representante cristão na aldeia, o envia à escola cristã, onde Nwoye aprende a ler e a escrever. Quando ouve do senhor Kiaga "bendito seja aquele que abandona o pai e a mãe por amor de Mim", Nwoye está "feliz por deixar o pai" (*Idem, ibidem*, p. 141). Mais tarde, seu cristianismo incipiente também se reveste da responsabilidade existencialista, na promessa de que "retornaria à companhia da mãe, dos irmãos e irmãs e os converteria à nova crença" (*Idem, ibidem*). Para Sartre, a responsabilidade humana se coloca duplamente, uma vez que quando "o homem se escolhe a si mesmo (...) ele escolhe todos os homens" (Sartre, 1984, p. 6). Esta é a responsabilidade que Nwoye assume quando assimila a nova religião.

No romance *Chorai, Pátria Amada*, do sul-africano branco Alan Paton, de novo é a busca da liberdade que leva o jovem negro Absalom a deixar a pequena aldeia paterna Ndotsheni em direção à grande Johannesburg. A adesão aos atrativos da vida na cidade grande o faz perseguir uma série de bens culturais, cujo desenlace se torna dramático. A dramaticidade das experiências de Absalom em Johannesburg chega ao leitor através do pai, o Pastor Stephen, que deixa a pequena aldeia para encontrar o filho e a irmã Gertrude e devolvê-los novamente a Ndotsheni. Depois de descobrir o paradeiro da irmã e depois de colocá-la a viver na pensão da senhora Litherde, a atenção de Stephen, na companhia do colega de congregação Msimangu, se concentra na procura do filho. Stephen explica ao amigo as razões da busca: "É meu filho (...) Absalom é seu nome. Ele também veio, para encontrar minha irmã, mas nunca voltou, nem escreveu. Nossas cartas, as minhas e as da minha esposa, todas foram-nos devolvidas. E agora, depois do que você me disse, estou mais temeroso (Paton, 1988, p. 24).

O medo do pai se justifica. Aos poucos, a vida de delitos do filho vai sendo desvelada ao leitor pelas andanças dos dois religiosos pelas favelas de Johannesburg. Em conversas com a irmã e o irmão John (que também havia deixado a pequena aldeia natal), Stephen fica sabendo que Absalom e o primo Mathew, filho de John, moram em Alexandra. Lá, é informado pela senhora Mkize, a mulher que lhes dava morada, que os dois jovens "traziam muitas coisas (...) na calada da noite" como "roupas, relógios, dinheiro, comida" (*Idem, ibidem*, p. 45). Ela lhe passa o novo endereço dos primos: a favela de Orlando, entre os ocupantes de prédios abandonados. Mais adiante, Stephen descobre que o filho havia sido levado pelas autoridades para um reformatório com fama de que oferecia ajuda aos jovens negros infratores que desejassem mudar de vida. O diretor do estabelecimento, branco e cooperativo, informa que Absalom não se encontra mais lá:

> Fizemos uma exceção no caso dele, em parte por bom comportamento, em parte por causa da idade dele, mas principalmente porque havia uma jovem que estava grávida dele. Ela veio visitá-lo, e ele parecia gostar dela, e demonstrava ansiedade pela criança que estava para nascer. A jovem também parecia gostar dele, então com todos estes elementos, e a solene promessa de que trabalharia para a criança e a mãe, pedimos ao Ministro permissão para deixá-lo ir (...) Tudo já foi preparado para o casamento (...) Arranjei um trabalho para ele na cidade, e recebi bons relatórios sobre ele. Convenci-o a abrir uma Caderneta de Poupança e ele já economizou três ou quadro Libras (*Idem, ibidem*, p. 60-61).

No local onde mora, a jovem conta a Stephen que já faz quatro dias que não vê Absalom. Dias mais tarde, Stephen fica sabendo através de Msimangu e do Diretor do Reformatório que Absalom havia assassinado Arthur Jarvis, o homem branco que trabalhava em prol da melhoria de vida dos negros. Stephen vai à prisão em visita ao filho, que, então, confessa o crime e assume a culpa, dizendo ao pai "fui eu que atirei no homem branco" (*Idem*, *ibidem*, p. 88). A conversa entre pai e filho é uma tomada de consciência sobre a vida do jovem em Johannesburg. Em relação à cidade, Absalom reage de maneira dramática, dizendo que "Johannesburg é um lugar perigoso. A gente nunca sabe quando vai ser atacado" (*Idem*, *ibidem*). E a respeito das causas do crime, Absalom só encontra uma explicação para dar ao pai: "Foi o Diabo" (*Idem*, *ibidem*, p. 90).

Diante de todos esses dramáticos fatos, consideram-se dois aspectos da vida de Absalom: de um lado, a assimilação dos valores da cidade grande desencadeia uma série de infrações, culminando com o crime do benfeitor branco e a condenação à morte por enforcamento; do outro, ela permite uma atitude de responsabilidade existencialista. Responsável, Absalom casa com a jovem namorada grávida e dá uma família ao filho que vai nascer. Juntam-se, assim, responsabilidade existencialista, conversão política e a ética do amor, por meio da aproximação entre o pai e o filho negros e os benfeitores brancos. Vale repetir Cornel West neste momento, para quem, "uma política de conversão requer (...) afirmação" do indivíduo, "consideração dos outros" e "uma ética do amor" envolvendo todos (West, 1994, p. 35).

NEGRITUDE

Diferente do amor ao "pai ocidental" patrocinado pela Negrice e "as configurações negativas" estratégicas da assimilação a ela associadas, Negritude compreende "os aspectos positivos" colados à vivência negra pelos atores da resistência racial (Martins, 2003, p. 15). Neste contexto de autonomia e autodeterminação, seguindo caminhos opostos aos de Ariel,

Nwoye e Absalom, assimilacionistas, Calibã, de Shakespeare (1999); Calibã, de Retamar (2003); Okonkwo, de Achebe (1983); e John, de Paton (1987) desenvolvem identidades nacionalistas. De um lado, o nacionalismo das personagens se caracteriza pela identificação com valores culturais que julgam ser próprios dos seus povos e, do outro, pela resistência aos elementos que enxergam como pertencentes à cultura estrangeira. Na visão de West, porque almejam a valorização da cultura autóctone e nacional, estas figuras se afirmam mediante "uma busca nostálgica do pai Africano" (West, 1993, p. 85). A aliança com a África e com valores de matiz africano impede que Calibã, Okonkwo e John estabeleçam canais de contato produtivo com Próspero, Europa ou África branca. O Ocidente não os atrai, nem os benefícios ocidentais os seduzem. Memmi argumenta que "o impulso em direção ao colonizador", que seduz Ariel, Nwoye e Absalom, "exigia, no extremo limite, a recusa de si próprio" (Memmi, 1967, p. 112). Como resultado, diferentemente dos assimilacionistas, os dois Calibãs, Okonkwo e John, quando renunciam à assimilação, ativam a própria agência política "pela reconquista de si mesmo e de uma dignidade autônoma" (*Idem, ibidem*). Sua responsabilidade, existencialista e engajada, obedece ao mote sartreano de que "escolhendo-me, escolho o homem" e "a humanidade inteira" (Sartre, 1984, p. 6-7). Ou seja, a agência do Calibã shakespereano se volta para si e à mãe Sycorex; a do Calibã de Retamar se dirige a si próprio, ao índio e ao negro da América; a de Okonkwo privilegia a si mesmo e ao clã; a de John alimenta a si próprio e aos mineiros negros de Johannesburg.

Em *A Tempestade*, de Shakespeare, a assimilação de Calibã é temporária. A aliança estabelecida com Próspero que chega à ilha é recíproca: "logo que veio me afagava, mimava"; "eu te amava, e mostrei a você tudo na ilha" (Shakespeare, 1999, p. 35). Calibã analisa as relações amistosas entre colonizador e colonizado que Próspero e ele representam. Porém, a relação entre amigos não se sustenta e a ruptura se dá quando Calibã desperta para o autoamor e abandona o amor a/de Próspero. A primeira evidência de que a "dignidade autônoma" de Calibã se recupera aparece na reivindicação que ele faz da ilha roubada, esclarecendo ao europeu: "a ilha é minha, da mãe Sycorax que você me tirou" (*Idem, ibidem*). Calibã insiste na retomada da ilha, com a maldição que lança contra o inimigo:

> A ilha é minha, da mãe Sycorax,
> Que você me tirou (...)
> Agora eu sei falar, e o meu proveito
> É poder praguejar. Que a peste te pegue,
> Por me ensinares tua língua (*Idem, ibidem*, p. 35-36).

Mais tarde, Calibã vislumbra a liberdade com o auxílio de Trínculo e Stephano, os europeus que chegam à ilha no navio dos inimigos de Próspero, desviado para lá pela tempestade provocada por Ariel. Acreditando poder jogar europeus contra europeus, Calibã conta com os dois para o sucesso do plano de derrubada de Próspero. Ensina-lhes como devem proceder:

> Mas antes, tira os livros (...)
> Só lembra de pegar primeiro os livros; sem estes
> É um tolo igual a mim; sem mais espíritos
> Para mandar – todos eles os odeiam,
> Igual a mim. É só queimar os livros (*Idem*, *ibidem*, p. 85).

A oposição entre Calibã e Próspero, dramatizada pelo bardo inglês, é retomada por Retamar. No ensaio *Calibã*, o intelectual cubano coloca a figura de Calibã no lugar de Ariel, o símbolo latino-americano proposto por Rodó. "Nosso símbolo não é Ariel, como pensou Rodó, mas Calibã", escreve o estudioso de Cuba (Retamar, 2003, p. 42). A substituição de Ariel por Calibã significa a suplementação da atitude de assimilação cultural por uma postura nacionalista, a complementação da Negrice pela Negritude. Com Calibã, Retamar estipula que um outro modelo de cultura suplementar para o continente não é a europeia, mas a americana. E põe ênfase na necessidade de se viver também a cultura local, dizendo que "nossa Grécia é preferível à Grécia que não é nossa" (*Idem*, *ibidem*, p. 57). É neste aspecto que o nacionalismo latino-americano, metaforizado em Calibã, é revolucionário. Para o autor cubano, a cultura continental autônoma apresenta dois atores: o índio e o negro. Deles provém a força, a energia e o valor culturais da América Latina. "A nossa cultura é – e só pode ser – filha da revolução, da nossa repulsa multissecular a todos os tipos de colonialismos" (*Idem*, *ibidem*, p. 85), propõe. Ainda mais revolucionária se torna sua proposta porque abre espaço para Ariel, já que o inimigo de Calibã não é Ariel, mas Próspero. Assim, como o inimigo de Calibã-povo não é Ariel-intelectual, mas o colonizador que deseja subjugar o continente, pode-se depreender, do esforço conjunto de Calibã e Ariel, que a assimilação estratégica do segundo se mostra tão revolucionária quanto o nacionalismo autônomo do primeiro.

O romance *O Mundo se Despedaça*, de Chinua Achebe, dramatiza a trajetória de uma experiência calibanista e nacionalista na ficção africana, na figura de Okonkwo, líder do clã ibo. Diferente do filho Nwoye, cuja ação revolucionária deriva da disposição de se converter ao cristianismo, símbolo da cultura europeia, Okonkwo ativa, simbolicamente, uma aproximação com o "pai africano" (West, 1993), desfralda dignidade autônoma (Memmi, 1967), reclama a posse da ilha (Shakespeare, 1994) e erige sua Grécia cultural negra (Retamar, 2003). Todo esse

fervor de Okonkwo para com a experiência autônoma do clã é canalizado pelo desejo de defender as tradições ibo contra as ameaças patrocinadas pela cristandade que invade a vida daquela comunidade. Como Nwoye, que evita aspectos utilitários para alcançar valores espirituais dos cânticos e orações cristãos (Rodó, 2004), Okonkwo enfatiza os aspectos místicos e ancestrais das práticas religiosas do seu povo. Sua força se substancia numa postura de valorização e de permanência do culto ancestral entre os ibos e os familiares. Por isso, sua preocupação:

> E se, quando ele, Okonkwo, morresse, todos os seus filhos machos resolvessem seguir os passos de Nwoye e abandonar os ancestrais? Okonkwo sentiu um calafrio diante de tão terrível perspectiva, perspectiva que, para ele, significava total aniquilação. Via-se a si próprio e a seu pai, juntos, no santuário dos antepassados, a esperarem inutilmente pelo culto ou pelos sacrifícios de seus descendentes, nada restando ali senão as cinzas de antanho, enquanto seus filhos rezavam ao deus do homem branco. Se tal coisa chegasse a acontecer, ele, Okonkwo, os faria desaparecer da face terrestre (Achebe, 1983, p. 141-142).

O nacionalismo de Okonkwo age no sentido de fazer "desaparecer da face" do clã o novo culto que ameaça a devoção aos ancestrais. Como os Calibãs de Shakespeare e Retamar, alia a autonomia da ilha e da América à independência da ancestralidade ibo. E reage ao avanço dos cristãos nas vidas dos ibos com palavras claras e fortes de defesa do seu culto: "Se um homem entra na minha casa e defeca no chão (...) pego de uma vara e racho-lhe a cabeça! Assim é que um homem age" (*Idem, ibidem*, p. 147). E é justamente assim que se comporta o calibanista Okonkwo. Primeiro, adverte aos demais filhos que Nwoye "já não é nem meu filho nem irmão de vocês" (*Idem, ibidem*, p. 157). Em seguida, os admoesta que os amaldiçoará se agirem como o irmão. Sua Negritude ativa se torna ainda mais vital quando se dá conta de que a conversão dos irmãos ibos ao cristianismo não está instalada apenas nos seu *compound* e família, mas ameaça tomar o clã inteiro. Range os dentes de raiva ao perceber que "o povo só tinha olhos e ouvidos para a nova religião" (*Idem, ibidem*, p. 166).

Consciente de que o clã se divide e se desintegra a olhos vistos, Okonkwo articula uma cartada decisiva. Inicialmente, entusiasmado com a destruição da igreja cristã por seu povo, ele parece reconciliado com o clã. Como reação, os ingleses prendem os líderes e só os libertam mediante o pagamento de uma multa de duzentos e cinquenta sacos de cauris. Líder como os demais presos, aquela afronta incendeia o ódio de Okonkwo contra os invasores. "E jurou vingança [e até] se vingaria por conta própria" se o clã não o acompanhasse. Mais tarde, quando o clã se reúne na praça para decidir que resposta vai dar à afronta perpetrada contra as lideranças,

guardas ingleses chegam e exigem que a reunião acabe. A reação de Okonkwo é, então, extrema, assim descrita: "num relâmpago, Okonkwo desembainhou a catana. O guarda agachou-se para evitar o golpe. Foi inútil. A catana de Okonkwo abateu-se sobre ele duas vezes, e a cabeça do guarda rolou pelo chão ao lado de seu corpo" (*Idem, ibidem*, p. 186-187). O ato fatal cela a sorte do líder no seio do clã. Ele é abandonado por quase todos. Dias depois, sozinho, o suicídio é a alternativa que Okonkwo encontra para não se submeter ao domínio dos invasores e salvaguardar sua alma nacionalista.

O romance *Chorai, Pátria Amada*, de Alan Paton, dramatiza experiências nacionalistas que se assemelham às de Okonkwo de Achebe (1983). Elas são protagonizadas por John Kumalo, tio de Absalom e irmão de Stephen. Como o sobrinho e a irmã Gertrude, John deixa a pequena aldeia Ndotsheni e parte para a grande Johannesburg. Com palavras ácidas, apresenta ao irmão Stephen as razões da sua saída da aldeia natal:

> Lá em Ndotsheni não sou ninguém. Até você, meu irmão, não é nada. Eu estou sujeito ao chefe, um homem ignorante. Devo saudá-lo e me ajoelhar diante dele, mas ele é um homem sem educação. Aqui em Johannesburg sou um homem com um pouco de valor, e alguma influência. Tenho meu próprio negócio e, em tempo bom, faço dez, doze libras por semana (...) Não estou dizendo que somos livres aqui. Não estou dizendo que somos livres como um homem deve ser. Mas pelo menos estou livre do chefe. Pelo menos me livrei de um velho ignorante, que não passa de um testa-de-ferro do homem branco (Paton, 1988, p. 33-34).

Além da vida simples da aldeia natal, John ainda menciona a Igreja e o chefe como os motivos que o fazem trocar Ndotsheni por Johannesburg. Em Johannesburg, o ouro que os mineiros negros retiram das minas é que dá sentido à sua vida de líder dos trabalhadores negros. Ao justificar sua liderança junto aos mineiros, que retiram o ouro, mas não enriquecem com ele, John direciona críticas contra o sistema que penaliza o mineiro e beneficia o dono das minas, uma vez que, ele argumenta: "quando ouro novo é encontrado, não somos nós que recebemos mais por nosso trabalho. São as ações do homem branco que sobem na Bolsa" (*Idem, ibidem*, p. 34-35). A crítica contra os donos das minas fica ainda mais contundente quando a ela John adiciona a grandeza do trabalho dos trabalhadores negros: "Cada fábrica, cada teatro, cada casa bonita, tudo é construído por nós" (*Idem, ibidem*, p. 35). E completa, com a convicção de que, no futuro, os negros vão transformar suas vidas na cidade. "Há algo novo acontecendo aqui, ele diz, mais forte do que qualquer igreja ou chefe. Você vai ver um dia" (*Idem, ibidem*).

O religioso Msimangu, amigo de Stephen, conhece bem o trabalho de John e reconhece sua liderança entre os mineiros de Johannesburg. Msimangu menciona a maneira como John utiliza a voz nas concentrações de mineiros. "Ele fala como um touro, urra como um leão e pode

José Endoença Martins REVISTA DA ABPN Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as) v.1, n.2 – jul. – out. de 2010, p. 195-215.

deixar os mineiros loucos se quiser" (*Idem, ibidem*, p. 36), explica o religioso a Stephen, irmão de John. A liderança de John não é única e exclusiva, mas se consolida com o trabalho de dois outros homens, Dubula e Tomlinson. Num episódio que mostra uma concentração de mineiros, a voz de John surge como uma habilidade mágica do líder que dinamiza a África toda. "A voz carrega a mágica nela, e possui ameaça nela, e é como se toda África se encontre nela" (*Idem, ibidem*, p. 158). A voz do líder não se dirige apenas aos mineiros, mas a toda África, para fazê-la acordar, ressurgir. Aos mineiros, ele diz "só exigimos a nossa parte, suficiente para manter nossas esposas e famílias longe da fome" (*Idem, ibidem*). Consciente de que é a pobreza dos mineiros que deixa os patrões ricos, e consciente também de que a indústria das minas não se mantém sem o trabalho dos mineiros, John fala: "vamos vender nosso trabalho pelo que ele vale. E se a indústria não consegue comprar nosso trabalho, que a indústria morra. Não vamos vender nosso trabalho barato para que a indústria viva" (*Idem, ibidem*, p. 160). À África negra ele oferece a liberdade, gritando sua mensagem de libertação continental:

> Muitos dentre nós enfrentarão problemas com a polícia se não conseguirem chegar às suas casas. Isso não me preocupa, mas preocupa aqueles entre nós que devem portar os passes. Eu digo a vocês que temos trabalho para vender, a liberdade do homem permite que ele venda seu trabalho pelo valor merecido. É por essa liberdade que travamos esta luta. Foi por esta liberdade que muitos dos nossos soldados africanos combateram (...) Não somente aqui, ele diz, mas na África toda, em todo este continente em que todos nós africanos vivemos (*Idem, ibidem*, p. 160).

Stephen que ouve o irmão se deixa tomar pela voz poderosa do líder. "Ele mexeu comigo como se eu fosse uma criança" (*Idem, ibidem*), diz o religioso. O poder da oratória de John é também reconhecido por Msimangu. "Se ele fosse um pastor, todo mundo o seguiria" (*Idem, ibidem*), diz a Stephen.

NEGRITICE

Na pluralidade das experiências africanas na literatura, este terceiro conceito sugere a união dos dois primeiros e funde Negrice e Negritude. Combina "os aspectos positivos da Negritude e as configurações negativas da Negrice" (Martins, 2003, p. 15). Nesta configuração interativa, Negritice incentiva a transcendência das posturas isoladas dos ocidentalizados Ariel, Nwoye e Absalom e dos africanizados Calibã, Okonkwo e John. Nela, Exu metaforiza a

superação das polaridades em que o "pai ocidental" e o "pai africano" se veem encurralados. Diante das possibilidades da interação interracial que Exu propicia, a adesão do Ariel shakespereano ao colonialismo de Próspero, do Ariel de Rodó à beleza cultural da Europa, a conversão de Nwoye às práticas cristãs dos ingleses, a aceitação de Absalom da vida mundana de Johannesburg aliam-se à rejeição a Próspero pelo Calibã shakespereano em favor da ilha e da mãe Sycorax, ao afastamento da Europa pelo Calibã de Retamar em nome da América, ao combate aos cristãos por Okonkwo ibo em favor dos ritos ancestrais do clã e, por fim, ao ataque do zulu John aos donos das minas de Johannesburg em nome dos mineiros e da África negra. Aqueles são isolamentos culturais, raciais e nacionais que podem – e devem – ser desafiados e superados. O desafio de Exu a todas estas posturas unilaterais e exclusivistas procura tanto problematizar os ganhos e perdas assimilacionistas de Ariel, Ariel, Nwoye e Absalom quanto redimensionar as conquistas e derrotas nacionalistas de Calibã, Calibã, Okonkwo e John. Ao problematizar os avanços e recuos dos dois grupos, Exu propõe uma terceira alternativa para a agência dos africanos Nwoye, Absalom, Okonkwo e John. De um lado, Exu conserva as possibilidades revolucionárias da conversão política dos atores africanos metaforizados por Ariel e Calibã e, do outro, engendra uma saída ainda mais estimulante, reveladora e transformadora para os atores africanos.

Quando associados às palavras de West (1993) sobre o papel do africano nas relações interraciais, Negritice e Exu advogam a mediação interracial entre colonizadores e colonizados, europeus e africanos, brancos e negros, ibos e cristãos, zulus e ingleses, Ndotsheni e Johannesburg. Em vista deste contexto conciliatório, West esclarece que o ator cultural negro – africano também – se esforça para juntar "uma negação crítica, uma preservação sábia e uma transformação insurgente da linhagem negra [branca, também] que deseja proteger a terra e construir um mundo melhor" (West, 1993, p. 85). Motivada por Exu, a experiência africana exige do colonizado um avanço da "solidariedade nacional à solidariedade humana", ou seja, demanda-lhe um abrir-se "ao mundo, humanista e internacionalista" (Memmi, 1967, p. 117).

O anseio do africano de aproximar culturas diferentes, simbolizado em Exu, é discutido por Gates (1988). O estudioso explica que o potencial que Exu encarna de aproximar e misturar culturas e raças díspares reside no fato de o deus africano manter "uma perna ancorada no mundo dos deuses enquanto a outra descansa neste nosso mundo humano" (Gates, 1988, p. 6). Este movimento entre o divino e o humano transforma Exu no mediador que "interpreta a vontade dos deuses ao homem e leva os desejos do homem aos deuses" (*Idem*, *ibidem*). A habilidade de estabelecer diálogos entre os deuses e os homens permite a apreensão do deus

José Endoença Martins REVISTA DA ABPN Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as) v.1, n.2 – jul. – out. de 2010, p. 195-215.

negro como agente de relações interculturais e interraciais. Neste aspecto, Exu se transforma na metáfora do encontro entre os africanos e os europeus no continente africano, durante o período da colonização, o que explica o desenvolvimento de culturas híbridas, como as afrodescendentes, ou afro-europeias. Gates argumenta que "a cultura [afro-europeia] é uma cultura africana" que se ressignifica de maneira catalista no contato, na África, com "as culturas e as línguas inglesa, holandesa, francesa, portuguesa ou espanhola" (*Idem*, *ibidem*, p. 4), que para lá foram direcionadas pela dinâmica colonizadora. A liquidez e a fluidez interculturais de Exu, provenientes da permanência nas águas do oceano durante a viagem entre África e América, conferem ao deus valor de significação viajante. Como resultado, Exu adquire elementos de "um emblema do processo de tradução e transmissão culturais que se repetem com extraordinária frequência quando as culturas africanas se encontraram com culturas europeias [da África] e criaram um novo sistema cultural" (*Idem*, *ibidem*, p. 19): a cultura afro-europeia.

Exu representa a possibilidade de superação da oposição binária – ou Ariel, ou Calibã – transformando-se na experiência combinatória – Ariel e Calibã. A multiplicidade divina de Exu advém do fato de que cada deus tem seu Exu; e a variabilidade cultural provém da aceitação de que cada ser humano – africano, europeu; ibo, zulu, inglês – carrega um Exu dentro de si. "Uma pessoa que não tenha um Exu no seu corpo não existe e nem sabe que está viva" (*Idem*, *ibidem*, p. 37), diz Gates. No clã ibo e em Ndotsheni, a cultura afro-inglesa provém do fenômeno de que os negros e os brancos africanos carregam exus dento de si. Esta aproximação interracial e intercultural não significa a eliminação das diferenças, mas a possibilidade de que as diferenças possam conversar, sem medo de que uma parte controle a outra. Dessa maneira, se Ariel/Ariel/Nwoye/Absalom e Calibã/Calibã/Okonkwo/John são revolucionários, Exu é a revolução dentro da revolução. Ou seja, transforma-se na conversão política por excelência, através da mobilidade identitária, como ensinam West (1994), Memmi (1967) e Hall (2001).

O romance *O Mundo se despedaça*, de Chinua Achebe (1983), aproxima o Exu ibo simbolizado em Akunna ao Exu inglês personalizado em Brown. Akunna e Brown promovem diálogos teológicos nos quais desenvolvem paralelos instigantes entre o culto ibo e o cristianismo inglês, possibilitando que os dois personagens atuem como Exus afro-ingleses. Sua mediação intercultural evidencia a possibilidade de superação das posturas extremas de Ariel e seus seguidores ficcionais, reveladas na adesão que estes postulam de modelos culturais externos; e as de Calibã e seus afiliados nos romances, representadas na devoção aos valores internos, próprios dos seus mundos culturais. Metaforizados como Exus, o ibo Akunna e o inglês

Brown desejam um mundo melhor (West, 1993), deflagram a solidariedade humanista (Memmi, 1967), fazem dialogar as culturas de matrizes africana e europeia (Gates, 1988), representadas nas duas crenças religiosas. O trabalho de mediação é possível pelo respeito que ambos nutrem pelas diferenças religiosas e pela admiração recíproca que alimenta suas próprias experiências de crença. Como resultado do entendimento entre os dois, os ingleses constroem "uma escola e um pequeno hospital em Umuófia", e o clã envia os alunos e, então, "a religião e a educação andaram de mãos dadas" entre ibos e ingleses (Achebe, 1983, p. 165).

A estrada "de mãos dadas" entre as duas culturas é pavimentada pelos Exus de Brown e Akunna, em diálogos em que ambos desvelam posturas conciliadoras. "O senhor Brown costumava pregar contra (...) excessos de zelo" cristão que poderiam "provocar a ira do clã" e, dessa maneira, minar qualquer potencial cooperação entre os dois grupos. Akunna "entregara-lhe um dos filhos, para que aprendesse na escola do senhor Brown a ciência do homem branco" (*Idem*, *ibidem*, p. 162). Esta tolerância recíproca se amplia quando, em seus encontros, os dois se põem "a conversar (...) sobre religião" e aprendem "alguma coisa a respeito de suas respectivas crenças, tão diferentes entre si" (*Idem*, *ibidem*). Os conhecimentos religiosos partilhados – as experiências também – aproximam o Deus cristão e o Chukwu ibo como criadores do céu, terra, e do mundo inteiro.

Outro ponto de concordância entre os dois teólogos e suas crenças diz respeito a como cada cultura se vale de mensageiros para que Deus e Chukwu mostrem sua presença divina na vida real. Akunna explica ao inglês o significado de *Ikenga*, a estatueta de madeira, detentora de status divino. "É na verdade um pedaço de madeira. Mas a árvore da qual foi cortado foi feita por Chukwu, da mesma maneira, aliás, que todos os deuses menores. Chukwu fez esses deuses para serem mensageiros, através dos quais todos nós podemos nos aproximar d'Ele" (*Idem*, *ibidem*, p. 163). Mais adiante, Akunna intensifica seu ponto de vista teológico, explicando ao inglês que:

> Fazemos sacrifício aos pequenos deuses, mas quando eles nos falham e não há mais ninguém que nos possa socorrer, nos dirigimos a Chukwu. Isso é o que é certo. Pois a forma de nos aproximarmos de um grande homem é através de seus servos. Mas se esses servos fracassam e não conseguem nos auxiliar, então nós nos dirigimos à última fonte de esperança. É apenas uma impressão, a de que damos grande importância aos pequenos deuses, impressão falsa. Simplesmente, nós os incomodamos mais a miúdo, por temer incomodar o Chefe deles todos (*Idem*, *ibidem*, p. 164).

A cooperação de Brown é no sentido de realçar a bondade divina do Deus cristão, enfatizando que o Chukwu dele "é um pai amantíssimo" que valoriza aqueles que "cumprem Sua vontade". A este pensamento Akunna adiciona o posicionamento de que a vontade divina de

José Endoença Martins REVISTA DA ABPN Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as) v.1, n.2 – jul. – out. de 2010, p. 195-215.

Deus ou de Chukwu "é algo grande demais para ser conhecido". O colóquio sobre as teologias cristã e ibo é produtivo para ambos e, como sugere o narrador, "o senhor Brown aprendeu muito sobre a religião do clã" (*Idem, ibidem*, p. 164). O novo aprendizado o ajuda a estabelecer ações produtivas – afirmativas – de aproximação entre ibos e ingleses. A escola aberta por ele ensina a leitura e a escrita aos ibos, dá-lhes empregos de mensageiros e funcionários. O argumento forte de Brown para conseguir a adesão dos ibos é o da educação, convencendo-os de que "os futuros líderes da região seriam os homens e mulheres que tivessem aprendido a ler e a escrever" (*Idem, ibidem*, p. 165). As atitudes de Akunna em relação ao projeto de integração interracial de Brown são de apoio e, por isso, diferem das de Okonkwo para com os ingleses. As de Brown se opõem às de Smith que, mais tarde, o sucederá e condenará "a política de acomodação e concessões adotada pelo senhor Brown" (*Idem, ibidem*, p. 167).

O romance *Chorai, Pátria Amada*, de Alan Paton, intensifica as discussões teológicas de Akunna e Brown ao tirá-las do contexto teológico e levá-las ao mundo real. O diálogo, agora, coloca lado a lado o religioso zulu Stephen Kumalo e o agro-empresário inglês James Jarvis, na aldeia Ndotsheni. A cooperação dos dois em prol da aldeia se torna ainda mais relevante se consideramos as mortes dramáticas de seus filhos: Absalom, filho de Stephen, é condenado ao enforcamento pelo assassinato de Arthur, filho de James. As ações cooperativas que os dois homens protagonizam em favor da aldeia comum são projetos de melhoria da vida do povo, arquitetados pelo religioso zulu, para os quais o inglês carreia aportes financeiros, equipamentos e material humano. Diante das dificuldades que o povo da pequena aldeia enfrenta, Stephen expressa seu credo: "Aprendi que gentileza e amor podem compensar pela dor e sofrimento" (Paton, 1988, p. 193). Imbuído desta solidariedade humana, Stephen comunica ao chefe da aldeia e ao povo seu projeto de manter os jovens em Ndotsheni, "ensinando-os na escola a cuidar da terra. Então pelo menos alguns permaneceriam em Ndotsheni" (*Idem, ibidem*, p. 196). Sua preocupação é consistente com os problemas que todos enfrentam. Stephen os resume:

> É verdade, inkosi, que se vem ensinando todas essas coisas durantes anos. Mesmo assim, é triste olhar o lugar onde se ensina [se aprende]. Não há grama nem água lá. E quando a chuva vem, o milho não alcança a altura de um homem. O gado está morrendo, e não há leite. O filho de Malusi morreu [de fome], o filho de Kuluse está morrendo. E quem mais morrerá, só Tixo [Grande Espírito] sabe (*Idem, ibidem*, p. 197).

Entre a prece feita na igreja "nas tuas mãos, oh Deus, coloco Ndotsheni" (*Idem, ibidem*, p. 198) e as soluções transformadas em fatos concretos com a participação do inglês branco encontra-se o neto de James. Com o pretexto de aprender a língua Zulu com Stephen, o menino

toma conhecimento das intenções do pastor e as leva ao avô, que providencia as soluções. Primeiro, o branco James manda leite todos os dias às crianças das aldeias, salvando o filho de Kuluse. Depois, James contrata um jovem negro especialista em agricultura para ajudar os agricultores da aldeia a desenvolver formas mais produtivas de lidar com a lavoura. Em terceiro, inicia a represa "para que o gado sempre tenha água para beber" (*Idem, ibidem*, p. 216). O especialista explica ao religioso a função da represa: "a água vai sair através da comporta, e vai regar esta terra e vai molhar as pastagens plantadas" (*Idem, ibidem*). Em retribuição à ajuda recebida, quando a esposa de James morre, a comunidade de Stephen envia à família uma coroa de flores, acompanhada de orações. Em resposta, James agradece e informa que tudo o que está fazendo por Ndotsheni é "em memória do nosso amado filho" (*Idem, ibidem*, p. 223), o Arthur assassinado por Absalom, filho de Stephen. Diante de todas as mudanças que ocorrem na aldeia, a impressão de Stephen é de gratidão: "estamos felizes (...) coisas novas estão acontecendo (...) há leite para as crianças, o jovem especialista está aí, e os preparativos para a represa foram iniciados" (*Idem, ibidem*, p. 221).

A parceria entre os dois homens em prol de Ndotsheni tem seu ponto alto quando Stephen e James se encontram. Durante a conversa, Stephen é comunicado que o amigo está preparando a construção de uma nova igreja. Emocionado, Stephen agradece ao inglês "o jovem especialista, o leite, e agora a igreja" (*Idem, ibidem*, p. 232). A solidariedade entre James e Stephen, em nome de Ndotsheni, é ampliada pela participação do jovem especialista que deseja ver o trabalho dos dois homens se espalhando por todo o continente africano. "Trabalhamos pela África, ele diz, nunca por este ou aquele homem. Nunca por um homem branco ou um homem negro, somente pela África", sem ódio nem desejo de poder sobre ninguém (*Idem, ibidem*, p. 229).

INFERÊNCIAS

Que inferências podem surgir do que se apresenta até aqui a respeito da conversão política e da mobilidade identitária no âmbito das experiências negro-africanas protagonizadas por Nwoye, Okonkwo e Akunna no romance de Chinua Achebe (1983) e Absalom, John e Stephen na narrativa de Alan Paton (1988)? Pode-se afirmar que o estudo projeta um olhar sobre uma potencial comunidade africana imaginada na diferença. Nela, a experiência africana negra é mediada por um conjunto complexo de diferenças, estabelecidas por conceitos, metáforas, identidades e personagens: conceitos de Negrice, Negritude e Negritice; metáforas de Ariel,

Calibã e Exu; identidades de assimilação, nacionalismo e catalismo; personagens Nwoye e Absalom, Okonkwo e John, Akunna, Stephen, Brown e James, respectivamente. O respeito às diferenças é preponderante porque, para Hall (2001), o que marca uma comunidade cultural – local ou nacional – não é um repertório de igualdades, mas, ao contrário, um conjunto de diferenças. Ele recomenda que "em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensá-las como constituindo um *dispositivo discursivo* que representa a diferença como unidade ou identidade" (Hall, 2001, p. 62). Tomando a diferença como o elemento constitutivo de um grupo cultural, como aconselha o autor, pode-se pensar que, nesta comunidade imaginada de personagens africanos das obras de Chinua Achebe e Alan Paton, a diferença identitária é o aspecto mais característico. Nela, complementam-se – suplementam-se − as identidades de Nwoyes e Absaloms, de Okonkwos e Johns, e de Akunnas e Stephens.

As "profundas divisões e diferenças internas", associadas aos contínuos deslocamentos identitários que se interpelam no seio de uma comunidade, não a paralisam (Hall, 2001, p. 62). Ao contrário, tonificam-na, por que suplementares, e favorecem atitudes abertas ao diálogo dos diferentes. Por isso, é possível esperar que Nwoyes, Absaloms, Okonkwos, Akunnas e Stephens conversem entre si, e se completem, sem exclusão de qualquer um deles. Em outras palavras, que se crioulizem, como pensa Glissant e, assim, se tornem agentes de uma comunidade de cultura compósita. "Nas culturas compósitas", escreve Glissant, a identidade se constrói "como fator e como resultado de uma crioulização, ou seja, da identidade não mais como raiz única, mas como raiz indo ao encontro de outras raízes" (Glissant, 2005, p. 27). Pensar que nesta comunidade descortinada nos romances de Achebe e Paton, assimilacionistas como Nwoye e Absalom vão ao encontro de nacionalistas como Okonkwo e John, sem medo de rejeição ou de estigmatização, e que os dois caminhem na direção de catalistas como Akunna e Stephen, é pensar em um tipo de conversão política cujo elo agregador é o amor, em sua dupla manifestação de autoamor e amor aos outros. Este caminhar na direção do outro é uma mudança radical de agência política que, segundo West, "se faz por meio da afirmação, pela pessoa, de seu próprio valor – afirmação essa alimentada pela consideração dos outros. Uma ética do amor tem de estar no centro da política de conversão" (West, 1994, p. 35).

Conversão política alia-se a duas outras mobilidades: identitária e textual. Hall alerta para o fato de que a identidade se constrói no movimento que transforma os atores políticos. Ele esclarece que a identidade é "formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam" (Hall, 2001,

p. 13). As identidades de Nwoye, Absalom, Okonkwo, John, Akunna e Stephen, deslocadas nas interações culturais que protagonizam, se afinam com o deslocamento textual que aproxima textos literários, permitindo diálogos e conversas intertextuais. Gates os define como significação, ou seja, como o tipo de intertextualidade que "mostra como textos negros 'conversam' com outros textos negros [e brancos]" (Gates, 1988, p. XXVI). Para ele, esta conversa não é pura repetição, mas admite revisão e diferença. "A significação," acrescenta, "é uma metáfora da revisão textual" porque permite que "um texto signifique sobre o outro texto, por meio da revisão, ou repetição e diferença tropológicas" (*Idem, ibidem*, p. 88).

A visão que se alcança deste embate entre diferença, mobilidade, crioulização, conversão e significação é a de que Nwoye, Absalom, Okonkwo, John, Akunna e Stephen – amparados por conceitos, metáforas e identidades – são capazes de se construir como sujeitos das margens, ativos e produtivos, que se introduzem "no cenário político e cultural" (Hall, 2003, p. 338) e dele se apossam. Nas posturas interculturais e interraciais que engendram, pode-se vislumbrar como suas atitudes existenciais os aproximam do pós-moderno pela pluralidade, dos estudos culturais pela ênfase na diferença, e do existencialismo sartreano pela responsabilidade: a de Nwoye e Absalom para com eles e suas famílias; a de Okonkwo e John para com o clã e os mineiros; a de Akunna e Stephen para com a religião ibo, a aldeia Ndotsheni e a África. Para Sartre, "o homem [não] é apenas responsável pela sua estrita individualidade, mas é responsável por todos os homens", ou seja, cada um deles se escolhe, mas "escolhendo-se, ele escolhe todos os homens" (Sartre, 1984, p. 6). No âmbito da grande e universal comunidade afrodescendente, a responsabilidade dos seis personagens se avulta ainda mais uma vez que representam respostas individuais às indagações existenciais dos milhões de sujeitos negros que a diáspora espalha pelo mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHEBE, Chinua. O Mundo se Despedaça. São Paulo: Ática, 1983.

GATES Jr., Henry Louis. *The Signifying Monkey*: a Theory of African-American Literary Criticism. Oxford: Oxford University Press, 1988.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma Poética da Diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

HALL, Stuart. Que "Negro" é esse na cultura negra?. *In*: HALL, Stuart. *Da diáspora*: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 335-349.

_____. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.

MARTINS, José Endoença. Negritice: Repetição e Revisão. *In:* MARTINS, José Endoença. *O olho da cor*: uma peça em três atos. Blumenau: Edição do Autor, 2003, p. 13-18.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

MORRISON, Toni. *A Canção de Solomon*. São Paulo: Editora Best Seller, 1994.

PATON, Alan. *Cry, the Beloved Country* [*Chorai, Pátria Amada*]. London: Penguin Books, 1988.

RETAMAR, Roberto Fernandez. *Todo Caliban*. San Juan: Ediciones Callejón, 2003.

RODÓ, José Enrique. *Ariel.* Madrid: Ediciones Cátedra, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. *In*: SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo; a imaginação; questão de método.* São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 1-32.

SHAKESPEARE, Willian. *A Tempestade*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.

WEST, Cornel. *Questão de Raça*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. The Dilemma of the Black Intellectual. *In*: WEST, Cornel. *Keeping Faith*: Philosophy and Race in America. London: Routledge, 1993, p. 67-85.