



IDENTIDADES RACIAIS EM MOVIMENTO NA LITERATURA AFRO-BRASILEIRA

José Endoença Martins *

Resumo: O artigo discute identidades raciais na literatura afro-brasileira. Sugere que nos textos literários abordados, identidades de matrizes raciais se encontram em perpétuo movimento entre três deslocamentos identitários. O primeiro – assimilacionista – projeta movimentação do sujeito negro na direção do mundo branco; o segundo – nacionalista – se alicerça na mobilidade no seio da afro-brasilidade e seus valores; o terceiro – catalista – apreende a fusão dos dois primeiros estágios. A teoria utilizada referenda a ideia de Hall (2006) de que as identidades raciais, na pós-modernidade, festejam uma “celebração móvel” e devem se afinar à noção de responsabilidade Sartreana do sujeito negro existencial para consigo mesmo e para com os demais sujeitos em seu entorno.

Palavras-chave: Identidade. Assimilação. Nacionalismo. Catalismo. Responsabilidade.

Abstract: The present article discusses racial identities in Afro-Brazilian literature. It suggests that, in the literary texts addressed, identities of African descent find themselves in perpetual movement within three modalities of identity displacement. The first – the assimilationist one – projects the black subject's movement toward the white world and its cultural values; the second – nationalist one – designs mobility within African-Brazilian environment and its racial energies; the third – the catalyst one – seizes the fusion of the first two stages. The theory used supports Hall's (2006) idea that racial identities within postmodern loci celebrates a "moveable celebration" and must be attuned to the notion of the Sartrean responsibility of the black existential subject to himself and to other subjects within his own environment.

Keywords: Identity. Assimilation. Nationalism. Catalysm. Responsibility.

*Centro Universitário Facvest - Unifacvest,
Lages, SC, Brasil.

Doutor em Literatura Afrodescendente
Doutor em Estudos da Tradução

Professor do Mestrado em Práticas Transculturais na
Unifacvest

Membro do NEAB-UFPR; Membro do NEAB-FURB
Pesquisador do Grupo de Pesquisa EDUCOGITANS -
FURB

E-mail: endoenca@yahoo.com

DOI: 10.19177/memorare.v4e3-I2017134-163



REVISTA
MEMORARE

UNISUL
www.portaldeperiodicos.unisul.br
ISSN 2358-0593

Enquanto muitos ainda indagam se a literatura afro-brasileira realmente existe, a cada dia a pesquisa nos aponta para o vigor dessa escrita: ela tanto é contemporânea quanto se estende de Domingos Caldas Barbosa, em pleno século XVIII; tanto é realizada nos grandes centros, com dezenas de poetas e ficcionistas, quanto se espalha pelas literaturas regionais. Nesse caso, revelamos, por exemplo, um escritor do porte do maranhense José do Nascimento Moraes, autor, entre outros, do romance *Vencidos e degenerados* (1915), cuja ação tem início em 13 de maio de 1888 e se estende pelas décadas seguintes a fim de narrar a permanência da mentalidade derivada da escravidão. Enfim, essa literatura não só existe como se faz presente nos tempos e espaços históricos de nossa constituição enquanto povo; não só existe como é múltipla e diversa. (EDUARDO DE ASSIS DUARTE, 2014, p. 19)

1. Introdução

A postura de afirmação da existência da literatura afro-brasileira no contexto estético da tradição literária brasileira é relevante para o desenvolvimento da reflexão que se pretende estabelecer neste artigo. As palavras de Duarte (2014), depois de afirmarem a existência da literatura Afro-Brasileira, sugerem que seu vigor, antiguidade, contemporaneidade, multiplicidade e diversidade sinalizam os valores estéticos, históricos, espirituais, psicológicos, culturais e raciais que consubstanciam a vida negra num país da complexidade racial - o Brasil. O autor advoga, textualmente, que a literatura Afro-Brasileira “se faz presente nos tempos e espaços históricos da nossa constituição enquanto povo” (DUARTE, 2014, p. 19). É a partir deste ato de fé do autor da epígrafe acima que procuramos dar alento à análise que segue.

Assim, este artigo é uma tentativa de lidar com a constituição da gente negra brasileira da qual a literatura faz parte, como esclarece Duarte. Parte de uma indagação pessoal em relação à possibilidade desta literatura ter condições de abranger tanto as experiências de sujeitos negros no mundo negro como sua trajetória no mundo branco. Esse ir e vir entre os dois mundos quase sempre é traumático e implica dramas psicológicos e raciais cuja vivência se vê repleta de riscos para a sanidade identitária do personagem negro. Em decorrência, a segurança na identidade negra se alicerça na mobilidade. Pode-se ir ao mundo branco, mas também deve-se voltar ao mundo negro. Tal movimentação interracial ocorre durante três estágios que estão, aqui, metaforizados pelos conceitos Negrice, Negritude e Negritice. Negrice representa a caminhada do negro ao mundo branco; Negritude simboliza sua adesão ao mundo negro; e Negritice referenda a fusão que patrocina dos dois mundos.



Na tentativa de examinar as identidades relacionais que sujeitos negros mantêm – consciente ou inconscientemente – com os mundos negro e branco brasileiros, o artigo apresenta quatro partes integrantes. Inicialmente, a reflexão procurará abordar o conceito de literatura afro-brasileira a partir da perspectiva de Duarte (2014). Ele abandona o conceito de literatura negra e, em seu lugar, insere a noção de literatura afro-brasileira, adicionando seus elementos constitutivos: temática, autoria, ponto de vista, linguagem e público. Depois, o artigo envereda pela presença do negro no mundo branco, associando esta guinada ao conceito Negrice. O termo deseja dar conta das identidades assimilacionistas associadas ao negro, quando da sua adesão aos valores culturais brancos. Em seguida, se volta ao mundo negro para, alicerçado no conceito Negritude, examinar as experiências de personagens negros e as defesas que estes processam dos valores negros presentes na sociedade brasileira. Como articulam identidades de assimilação (Negrice é a busca da branquidade) e de resistência ou autoafirmação (Negritude é a volta à negritude), estes dois momentos revelam uma situação de dualidade identitária antagônica, e não conseguem ou não sabem como construir pontes de mútua união e aproximação. Em função da própria incapacidade de trabalho conjunto, os adeptos de Negrice e Negritude precisam de uma terceira identidade, a catalista. Esta alia-se ao conceito Negritice, cujo intuito é debelar o antagonismo dual entre os personagens negros que aderem a valores brancos e aqueles que valorizam a cultura negra. Por último, Negritice almeja, então, avaliar aqueles negros que, fugindo do binarismo reducionista, conseguem unir branquidade e negritude em suas vidas literárias. Na penúltima parte do artigo, proponho uma breve discussão sobre a implicação teórica e prática que o artigo possa ter. Quanto à teoria, argumento em favor do que pode ser chamado de uma política de conversão, baseado na diferença de identidade e mobilidade. Nela, recorro a West (1994), que defende a autoafirmação negra e o amor-próprio como elementos centrais na ação política. Além disso, busco Hall (2006), a fim de assumir a sua ideia da diferença como identidade. Quanto aos meus interesses práticos, o artigo se vale da noção de responsabilidade Sartreana (1984), em especial sua declaração de que a responsabilidade coletiva está implicada na responsabilidade individual, e vice-versa. Na última, ou seja, quando abordo algumas inferências pedagógicas, recorro a Paulo Freire para sugerir ensino de relações interraciais que visem à propagação de atitudes antirracistas na escola e na

vida. O recurso de Freire ao existencialismo sartreano é pensado para conferir ao conceito freireano de Conscientização o viés da responsabilidade individual e coletiva. Amparados nos modelos de Resistência Inconsciente de Manzano, de Resistência Consciente de Douglass e de Dupla Consciência Linda Brent – todos escravos e escritores – os alunos do curso poderão se transformar em agentes do antirracismo, em seus ambientes vivenciais.

2. Literatura Negra, Literatura Afro-Brasileira, *Signifyin(g)*

Vejo no conceito de literatura afro-brasileira uma formulação mais elástica (e mais produtiva). (...). Inscreve-se como operador capacitado para abarcar melhor, por sua amplitude necessariamente compósita, as várias tendências na demarcação discursiva do campo identitário afrodescendente em sua expressão literária. DUARTE, 2014: 28

A mobilidade identitária do personagem ficcional ou persona poética brasileiros de origem africana, já antecipada na introdução, também alcança a tentativa de Duarte (2014) de definição do conceito. Literatura negra ou literatura afro-brasileira?, é a indagação que o autor se faz. Antes de decidir qual a sua preferência conceitual, Duarte procura discutir as duas noções. Elenca, inicialmente os vários autores que se colocam ao lado da primeira acepção. Os idealizadores de Cadernos Negros, da mesma forma que muitos de anos anteriores, assumem, desde 1978, a noção de literatura negra. Assim, a literatura negra seria a escrita do texto ficcional, poético, teatral ou crítico, desenvolvida por sujeito negro sobre a raça negra de forma assumidamente negra. Essa acepção essencialista excluiria nomes de autores do naipe de Castro Alves, Jorge de Lima e Raul Bopp, autores que não são negros. Outros pensadores, segundo Duarte, aceitariam o termo, não por causa da cor, mas pela sua preocupação com uma estética negra promovida tanto por escritores negros como por brancos. Como resultado a literatura negra se aliaria a um sentido mais elástico e incluiria a escrita de autores assumidamente negros e, igualmente, aquela de escritores não-negros, sobre as experiências e opções ideológicas, culturais, raciais e identitárias singulares e peculiares de negros e seus descendentes brasileiros. As variações raciais ainda se espraiariam a elementos textuais, que avançam para além da cor do autor, alavancam a preferência pela trajetória negra, ativam a denúncia da hegemonia branca e reforçam o eu-subjetivo



negro. Por fim, Duarte descarta a validade do termo literatura negra, alegando que “literatura negra são muitas, o que, no mínimo, enfraquece e limita a eficácia do conceito enquanto operador teórico e crítico” (DUARTE, 2014: 25).

Ao livrar-se do conceito de literatura negra, Duarte (2014) coloca no lugar a noção de literatura afro-brasileira. E explica que:

Já o termo afro-brasileiro, pela própria configuração semântica, remete ao tenso processo de mescla cultural em curso no Brasil desde a chegada dos primeiros africanos. Processo de hibridação étnica e lingüística, religiosa e cultural. (...) Para Luiz Silva (Cuti), ele funciona como elemento atenuador que diluiria o sentido político de afirmação identitária contido na palavra *negro*. É certo que, por abraçarem toda a gama de variações fenotípicas inerentes à mestiçagem, termos como afro-brasileiro ou afrodescendente trazem em si o risco de assumirem sentido homólogo ao do signo “pardo”, tão presente nas estatísticas do IBGE quanto execrado pelos fundamentalistas do orgulho racial traduzido no slogan “100% negro”. (DUARTE, 2014: 26).

Embora alerte para os riscos associados ao termo, a preferência de Duarte (2014) pelo conceito de literatura afro-brasileira se alicerça na ideia de abertura e mescla que a noção comporta. Admite que as experiências negras, no Brasil, não devem ser tomadas como provenientes de uma só origem, mas assumem variabilidades que vão além do essencialismo experiencial. As várias posições que Duarte elenca para viabilizar a substituição do termo literatura negra pelo de literatura afro-brasileira vão na mesma direção. Dentre estas, duas destacam-se. A primeira alia-se à ideia de que o escritor afro-brasileiro seria um sujeito de enunciação própria, cuja autoria e origem não podem ser reduzidas ao nível da exclusividade sem nuances ou empréstimos de outros. A segunda convoca a noção de ponto de vista. Numa sociedade como a brasileira, eivada de todos os tipos de ciladas para que o afro-brasileiro se perceba como um despossuído, o ponto de vista, mais do que a cor da pele, se torna algo relevante. E Duarte explicita que “tão relevante ou mais que a explicitação da origem autoral é lugar a partir do qual o autor expressa sua visão de mundo” (DUARTE, 2014: 27). A profissão de fé de Duarte no conceito de literatura afro-brasileira advém, como postulam alguns críticos literários, da necessidade de associar o termo a uma orientação mais pluralista, dialética, múltipla e aberta a inúmeros matizes e matrizes. Tais ingredientes orientadores e formadores da literatura afro-brasileira se consubstanciam em cinco elementos caros a Duarte. São temáticas, autoria, ponto de vista, linguagem e público que, segundo o



autor, patenteiam “a existência da literatura afro-brasileira na sua plenitude” (DUARTE, 2014: 42).

Minha experiência de comentarista da literatura afro-brasileira engloba os cinco elementos de Duarte, mas adiciona o diálogo intertextual como um suplemento teórico à posição sustentada pelo crítico. Tal complementaridade atende pelo nome de *Signifyin(g)*, conceito caro ao crítico literário afro-americano Gates (1988). Em sua caracterização da noção de *Signifyin(g)*, assinala que o termo é uma metáfora explicitadora do diálogo que escritores negros fazem seus textos, consciente, ou inconscientemente, estabelecer com outros textos, escritos anteriormente. Ele escreve que o diálogo intertextual só é possível porque o texto negro é um livro que fala, incrustado no seio de uma tradição lítero-cultural que possui duas vozes. Gates nos ensina que “a tradição negra tem duas vozes. A metáfora do Livro Falante, isto é, dos textos de duas vozes, que conversa com outros textos, é a metáfora unificadora dos dois livros. *Signifyin(g)* é a figura da duplicidade de vozes, simbolizada pelas representações de Exu como o orixá que possui duas bocas” (GATES, 1988, p. XXV). Este diálogo negro entre textos acontece através de quatro modalidades, imitação, revisão, repetição e diferença.

Minha posição particular é a de que a descrição da *Signifyin(g)*, ou seja, do diálogo entre textos negros na literatura afro-brasileira, se dá a partir de três conceitos. São *Negrice*, *Negritude* e *Negritice*, já mencionados anteriormente. A tríade conceitual se associa à figura bivocal do orisha Exu. De acordo com Gates (1988), quando a deidade se vale das duas bocas para comunicar-se sempre gera uma terceira. Nas palavras do crítico, durante a comunicação, Exu tem o poder, não apenas, de juntar as partes que estão dispersas, mas também detém a força de se tornar a soma das partes separadas. Ele é “o passado, o presente e o ainda não-nascido”, o que pode ser caracterizado como “dois, isto se torna três” (GATES, 1988: 37). De forma análoga, a junção e a soma de *Negritude* e *Negrice* (**NEGRIT+ICE**) vai gerar *Negritice*.

3. Negrice, identidades e mobilidades assimilacionistas

Essas pessoas evitam arriscar-se a questionar os estereótipos aos quais são submetidos por medo de perderem a aceitação, efetiva ou desejada, das pessoas brancas e pelas vantagens imaginadas passíveis de ocorrer sem perderem o status. (FERREIRA, 2004, p.74)



As dinâmicas narrativas associadas à noção de *Negrice* que, aqui, se identifica com *Signifyin(g)* dialógica de Gates (1988) – na poesia, drama e ficção – permitem que percebamos a construção da identidade assimilacionista do afro-brasileiro. O que nos aguarda, nesta parte do texto, é a percepção de como autores negros brasileiros levam alguns dos seus personagens a migrarem, física, espiritual, mental ou simbolicamente, do ambiente negro onde vivem para o mundo branco onde almejam realizar-se ou desejam construir experiências alternativas àquelas que vivenciavam no mundo negro. Este deslocamento enseja que *Negrice*, ou seja, a idealização de valores brancos, os leve a construir identidades assimilacionistas, isto é, a postular e até desenvolver identificações afetivas com produtos e bens culturais de matriz branca. Tal postura apresenta aspectos positivos quando não se eterniza, mas assume caráter temporário. Por outro lado, a eternização do contato do personagem negro com a cultura branca impede que adquira mobilidade identitária interracial.

Na verdade, a assimilação de valores brancos ou ocidentais não é desejo exclusivo de negros, mas um fenômeno que acomete a certos grupos de colonizados. Em *A Tempestade* de Shakespeare (1999), por exemplo, o personagem Ariel desenvolve uma identidade assimilacionista ao aderir ao projeto colonialista de Próspero. Suas palavras de adesão são enfáticas:

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 (SHAKESPEARE, 1999, p. 26 - 27)

A partir do atestado adesista de Ariel a Próspero, alguns intelectuais negros e não-negros têm discutido a assimilação como experiência do colonizado, negro ou não. Rodó (1991) descreve o espírito shakespeariano como o personagem-metáfora do negro – colonizado e assimilacionista – enfatizando sua imagem ocidentalizada. “Ariel, gênio do ar, representa no simbolismo da obra de Shakespeare a parte nobre e alada do espírito. Ariel é o império da razão e do sentimento sobre os baixos estímulos da irracionalidade” (RODÓ, 1991: 13), esclarece o crítico. Outros intelectuais seguem na mesma toada. Fanon (2005), por exemplo, afirma que, como o shakespeariano Ariel, o colonizado “aceitava a justeza” das ideias colonialistas “e podia-se descobrir, num



recanto do seu cérebro, uma sentinela vigilante encarregada de defender [valorizar] o pedestal greco-latino” [ocidental]” (FANON, 2005: 63). Este “pedestal” cultural ocidental, segundo Memmi (2007), simboliza “um modelo tentador muito próximo [que] se oferece e se impõe a ele [colonizado]” e o leva a querer “mudar de condição mudando de pele” (MEMMI, 2007, p.162). Compatível com as palavras de Fanon e Memmi, aparece a visão de West (1993). A vontade de usufruir do modelo cultural prestigioso do branco – colonizador ou não – se repete nas palavras deste filósofo afro-americano, para quem, grupos de negros existem que procuram depositar seu futuro “numa disposição deferente ao pai ocidental” (WEST, 1993, p. 85). Du Bois (1986), por sua vez, faz eco a todos esses pensadores, enfatizando a indagação negra: “afinal, o que sou eu? Sou um branco? (DU BOIS, 1986, p. 821). As palavras de Glissant (2005) e Ferreira (2004) nos ensinam que o negro assimilacionista constrói “uma identidade com raiz única” (GLISSANT, 2005. p. 27), unidirecional, em favor “de uma idealização da visão dominante do mundo branco” (FERREIRA, 2004, p. 70). Como se trata de um movimento em uma única direção – sem trocas – ainda não podemos falar em tradução do negro ou do colonizado. Hall (2006) acredita que, neste tipo de deslocamento de uma herança cultural negra para a branca, persiste o propósito de um dia voltar à tradição original. Aqui, ele fala de negros *tradizados*, aqueles que acham “tentador pensar na identidade, na era da globalização, como estando destinada a acabar num lugar ou noutro: ou retornando as suas ‘raízes’, ou desaparecendo através da assimilação e da homogeneização” (HALL, 2006, p. 88).

Toda essa exaustiva formatação teórica da assimilação negra pode ser enunciada numa palavra-conceito: *Negrice*. Ela serve para nos referirmos à discussão das atitudes assimilacionistas de personagens negros. Borba (2002) dicionariza o vocábulo *Negrice* como (1) negritude e (2) episódio desagradável. Na literatura, *Negrice* simboliza a competência social que o negro aciona quando migra para o mundo branco. *Negrice* vem sendo utilizada em textos que escrevo desde o início deste século. Na peça de teatro “*O Olho da Cor*”, aludo às “configurações negativas da negrice” (MARTINS, 2003, p.15). Aqui, é preciso redimensionar o termo para neutralizar a carga negativa a ele associada. *Negrice* não é apenas negatividade. Representa a maneira como um personagem negro lida com os valores da cultura branca. Os teóricos já mencionados neste artigo atestam a abrangência e a diversidade da experiência do negro no mundo

branco. Por isso, naquilo que o conceito *Negrice* pode abranger, envolver-se com valores brancos não implica necessariamente negligenciar os valores negros, mas enfatizar os brancos, pontualmente. A aliança com a cultura ocidental não é, em si, negativa ou positiva. O elemento negativo, assim como o positivo, depende das motivações que animam o ser negro. Os resultados derivam do nível de energia ativado. *Negrice* será negativa se, e quando, o negro se afastar definitivamente dos valores negros. Ou se a experiência de assimilação se eternizar.

Personagens e *personae* afrodescendentes brasileiros espelham o encontro com “o pedestal greco-latino”, expressão utilizada por Fanon (2005) para se referir ao Ocidente ou a valores patrocinados pela branquidade. No romance *Úrsula*, a brasileira Reis (2004) constrói o escravo Túlio de forma cristianizada que, ao salvar da morte certa um homem branco desconhecido, sente-se feliz e reconfortado pelas palavras de agradecimento do jovem branco. A narradora reflete este momento de realização cristã de Túlio: “era o primeiro branco que tão doces palavras lhe havia dirigido; e sua alma, ávida de uma outra alma que a compreendesse, transbordava agora de felicidade e de reconhecimento” (REIS, 2004, p. 29). Na minha peça de teatro “*O Olho da Cor*” (2003), a jovem Bertília também encontra seu modelo “greco-latino” em Vera Fischer, a loura blumenauense que, em 1969, foi eleita Miss Brasil. Costureira nas tecelagens da cidade, Bertília vê a miss representada em qualquer mulher galega de Blumenau e “jurava que um dia seria igual a ela, teria olhos azuis. Iria fazer qualquer coisa para ter aqueles olhos azuis porque achava que a força, a coragem e a arrogância que ela mostrava, mas, especialmente, a beleza, vinham dos olhos e da cor deles” (MARTINS, 2003, p. 34). Na poesia do brasileiro Trindade (2008), uma *persona* poética assinala a investida do negro na religião dos brancos:

De Bíblia na mão (...)
Do rei Salomão
Os cantares eu lia (...).
Cheguei a Diácono
Presbiteriano (TRINDADE, 2008, p. 54).

A afrodescendência literária não é monopólio exclusivo de escritores negros, mas desperta interesses ficcionais, poéticos e dramatúrgicos entre autores eurodescendentes. No Brasil, a peça de teatro *Anjo negro*, de Rodrigues (1981), projeta o



jovem negro Ismael como detentor de identidade assimilacionista. Médico, Ismael recorre ao casamento com a jovem branca Virgínia para catapultar sua ascensão social no mundo branco. Ismael adere à branquidade de Virgínia para dominá-la. A branquidade está circunscrita à mansão que ele constrói totalmente branca:

Se eu quis viver aqui, se fiz estes muros; se juntei dinheiro, muito; se ninguém entra na minha casa (...). Se mandei abrir janelas muito altas, muito, foi para isso, para que você esquecesse, para que a memória morresse em você para sempre (...) Virgínia, olha para mim, assim! Eu fiz tudo isso para que só existisse eu. Compreende, agora? Não existe rosto nenhum, nenhum rosto branco! – só o meu, que é preto” (RODRIGUES, 1981, p.134).

4. Negritude, identidades e mobilidades nacionalistas

Até esse momento, a pessoa estava submetida a uma visão do negro determinada pela cultura branca, e sua maneira de agir ainda é estereotipada, sendo a referência da pessoa negra uma referência de grupo definida externamente, levando-a a pensar, sentir e comportar-se de acordo com padrões idealizados de como a pessoa negra “deve” agir. (FERREIRA, 2004, p. 80)

A identidade assimilacionista descreve a adesão do negro aos valores culturais do Ocidente – branquidade brasileira –, atitude ou identidade atestada pela noção de *Negrice* e pela metáfora de *Signifyin(g)*. Alguns desses valores incluem nobreza de espírito, racionalidade e sentimentos elevados (Rodó, 1991, p. 13); outros listam beleza, genialidade, trabalho e bondade (Du Bois, 1998, p. 30); Memmi (2007) realça que o branco tem direitos, bens e prestígios. Além disso, “dispõe das riquezas e das honras, da técnica e da autoridade” (MEMMI, 2007, p. 163). Por outro lado, a nacionalista é a identidade reativa do negro, que explica a aceitação e a vivência dos valores de matriz africana por parte do afrodescendente. Sua base cultural negro-africana se opõe ao modelo branco-europeu da assimilação. A decisão de afirmar valores negros ou de matriz negro-africana encontra abrigo no conceito *Negritude* e na dialogicidade da metáfora *Signifyin(g)*.

Em *A Tempestade*, de Shakespeare (1999), o personagem-protótipo branco-europeu Ariel cede lugar a Calibã, negro-africano. Em vez do apoio ao projeto colonialista de Próspero, como faz Ariel, Calibã articula a destituição do europeu que se apoderou da ilha, da qual os dois – Ariel e Calibã – são donos e herdeiros por direito. Em três momentos, a derrubada do colonizador europeu está presente na resistência de

Calibã à colonização patrocinada por Próspero e seu ideário colonialista. Na primeira ocasião, Caliban reivindica a posse da ilha, bradando: “a ilha é minha, da mãe Sycorax, que você me tirou” (SHAKESPEARE, 1999, p. 35). Em seguida, a reivindicação se dá através da maldição que lança sobre Próspero:

Maldito seja! Todos os encantos
de Sycorax – sapos, escaravelhos,
e morcegos, te ataquem todos juntos! (...)
Agora eu sei falar, e o meu proveito
é poder praguejar. Que a peste o pegue,
por me ensinar sua língua!” (SHAKESPEARE, 1999, p. 35-36).

Por fim, Calibã planeja a morte de Próspero, com o auxílio dos colaboradores europeus que o acompanham: “com uma acha amassa o crânio, ou rasga com pancada, ou corta a goela com a faca” (SHAKESPEARE, 1999, p. 85).

A luta de Calibã pela autonomia e independência de colonizado, através do desejo de retomada da ilha de Sycorax – mãe de Calibã –, encontra paralelo em textos de vários pensadores negros e brancos. Com maior ou menor veemência, agressividade ou determinação, os novos calibãs espalham nas letras negras sua *Negritude* nacionalista. Retamar (1988), por exemplo, reclama Calibã, com paixão, afirmando que “nosso símbolo, então, não é Ariel, como pensou Rodó, mas Caliban (...) Não conheço outra metáfora mais adequada para nossa situação cultural, para nossa realidade (...) O que é a nossa história, o que é a nossa cultura senão a história, senão a cultura de Calibã?” (RETAMAR, 1988, p. 29). Fanon (2005) olha para a busca de autodeterminação de Calibã como desejo de descolonização. E esclarece que a descolonização impregna, no negro colonizado, “um ritmo próprio, trazido pelos novos homens, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é verdadeiramente a criação de homens novos” (FANON, 2005, p. 53). Esta “nova humanidade” negra de que fala Fanon é retomada por Memmi (2007) como a “ruptura”, através da qual, o colonizado se pergunta: “como sair disso a não ser por meio da *ruptura*, da explosão, cada dia mais violenta, desse *círculo* infernal? A situação colonial, por sua própria fatalidade interna, chama a revolta” (MEMMI, 2007, p. 169-170). De mãos dadas, a nova humanidade, a revolta e a ruptura negras encontram em West (1993) uma formulação mais propositiva, não mais direcionada contra o colonizador ocidental ou o opressor branco, mas ativada em favor dos valores culturais



de matriz africana. Trata-se, pensa West, de “uma busca nostálgica do pai Africano” (WEST, 1993: 85). Busca que se concretiza na resposta que a nova humanidade negra reconquistada consegue associar à pergunta de Du Bois (1986): “afinal o que eu sou: sou um Negro?” (DU BOIS, 1986, p. 821).

Imbuído dessa nova humanização autodeterminada e independente, o novo sujeito da *Negritude* imerge completamente na cultura negra, atitude que para Ferreira (2004) se caracteriza por um “mergulho na negritude e libertação dos valores bancos (...). O interesse pela ‘Mãe África’ torna-se evidente” (FERREIRA, 2004, p. 81). Porém, sair da assimilação de valores brancos e passar a valorizar e vivenciar valores negros ainda é uma atitude reativa, necessária, mas incompleta para a deflagração de uma “humanidade negra” construtiva. Assim entendida e vivida – apenas como reação ao ideário colonizador – a *Negritude* é denunciada por Glissant (2005) como proveniente de uma cultura atávica. “As culturas atávicas”, ensina Glissant, “tendem (...) a defender de forma frequentemente dramática (...) o estatuto da identidade como raiz única (...) e excluem o outro” (GLISSANT, 2005, p. 27). Identidades excludentes, como a assimilacionista apoiada nos bens culturais ocidentais, e a nacionalista, baseada somente nos valores de matriz africana, se tornam “identidades purificadas”. “A pureza identitária”, escreve Robins (1991), “procura assegurar tanto a proteção contra como a superioridade de posição sobre o outro externo” (ROBINS, 1991, p. 42). Como trata-se de uma identidade marcada pela polaridade entre dois mundos antagônicos, duas tradições opostas, Hall (2006) acredita que o negro que nela se constrói acha “tentador pensar na identidade, na era da globalização, como estando destinada a acabar num lugar ou noutro” (HALL, 2006, p. 88), no Ocidente ou na África. Durante a assimilação, ele que já foi branco, tendo excluído o negro, agora, é o negro que exclui o branco, durante o nacionalismo.

A discussão do nacionalismo negro desenhada até aqui pode ser apreendida numa palavra-conceito: *Negritude*. Ela serve para nos referirmos às atitudes nacionalistas de personagens negros, ou seja, às posturas de autoafirmação e de valorização da experiência negra. No artigo *Negritice: Repetição e Revisão*, associa a *Negritude* “os aspectos positivos” (MARTINS, 2003, p. 15) de se viver os valores negros. Historicamente *Negritude* foi um movimento literário desencadeado por escritores e intelectuais negros, a partir dos anos 30 na França, que, segundo Damasceno



(2004), “ênfatiza a questão de como expressar literariamente o mundo social, os pensamentos e os sentimentos não-europeus em uma língua europeia” (DAMASCENO, 2004, p. 18). Pessanha (2003), por sua vez, esclarece que um desses escritores ativos no movimento, “Aimé Césaire criou o vocábulo negritude [a partir do adjetivo francês *nègre* de conotações pejorativas], no sentido de afirmação do ser negro, auferindo-lhe uma significação positiva” (PESSANHA, 2003, p. 151). Ao explicar o termo, o próprio Césaire (2004) afirma que Negritude representa “a busca da nossa identidade, a afirmação do nosso direito à diferença, e o reconhecimento por todos deste direito e deste respeito à nossa personalidade como comunidade” (CÉSAIRE, 2004, p. 89).

O entusiasmo pela, a adesão à, e a afirmação da, cultura negra encontram-se no texto teatral do afro-brasileiro Nascimento (1979). Em *Sortilégio II*, o advogado negro Emanuel se reconcilia com a *Negritude*, depois de anos de experiência de assimilação de valores brancos. Sua conversão à *Negritude* é enunciada assim: “sou um negro liberto da bondade. Liberto do medo. Liberto da caridade e da compaixão de vocês. Levem todos esses molambos civilizados brancos” (NASCIMENTO, 1979, p. 122). A poesia de Trindade (2008), mais um afro-brasileiro, reafirma a ligação do negro com o mundo cultural da *Negritude*. No poema, a *persona* canta esta aproximação dizendo:

Outra linda negra
me levou à macumba
no Xangô da Baiana
da Praia da Pina (TRINDADE, 2008, p. 54).

Nos *Cadernos Negros*, importante aglutinador do movimento negro literário, desde 1978, encontramos o poema *Ressurgir das Cinzas*, de Ribeiro (2004), que, em seus versos, estabelece a filiação da *persona* da poeta. Ribeiro enumera sua ancestralidade guerreira, marcada pela presença de mulheres negras que, em algum momento da história brasileira, deixaram suas marcas de luta em favor de afro-brasileiros. Por isso, o canto da guerreira é energia que se reafirma a ratificação da própria força:

Sou guerreira como Luiza Malin,
Sou inteligente como Lélia Gonzáles,
Sou entusiasta como Carolina Maria de Jesus,
Sou contemporânea como Firmina dos Reis.
Sou herança de tantas outras ancestrais (RIBEIRO, 2004, p. 63).

A identificação com valores negros também se encontra presente no romance

Ponciá Vicêncio, de Evaristo (2003). Em dado momento da trama, a narradora realça a identificação racial entre a menina Ponciá e o avô com quem a neta viveu por pouco tempo. Quando começa a andar a menina imita o andar do avô. “Ele andava encurvadinho com o rosto quase no chão” (EVARISTO, 2003, p. 13) conta a narradora para, logo a seguir, estabelecer comparação entre o andar da neta e o do velho:

Surpresa maior não foi pelo fato de a menina ter andado tão repentinamente, mas pelo modo. Andava com um dos braços escondido às costas e tinha a mãozinha fechada como se fosse cotó (...). Todos se assustavam. A mãe e a madrinha benziam-se (...) Só o pai aceitava. Só ele não espantou ao ver o braço quase cotó da menina. Só ele tomou como natural a parecença dela com o pai dele (EVARISTO, 2003, p.13).

Se admitimos anteriormente que a *Negrice* não seria uma prioridade exclusiva de personagens negros desenvolvidos por escritores afro-brasileiros, podemos, agora, recorrer também à contribuição de escritores brasileiros brancos para a exemplificação da *Negritude* de personagens negros. Na peça de teatro “*Pedro Mico*”, Callado (1957; 2004), associa a identidade nacionalista de Pedro Mico, personagem negro e protagonista, ao grande revolucionário negro Zumbi. A mulher, companheira do protagonista, explicita a identificação do personagem com o herói, dizendo “o troço do Zumbi foi lá em Alagoas. Só uma cara que tem partes com o céu fazia o que você fez, bem. Eu garanto que você... Não sei não, Pedro. Acho que você é o Zumbi” (CALLADO, 2004: 93)

5. Negritice, identidades e mobilidades catalistas

A partir do momento em que o indivíduo deixa de considerar como antagonônicos os valores associados a matrizes étnico-culturais distintas, sua internalização deixa de ser conflitiva, tornando a pessoa mais calma, mais relaxada. As estruturas cognitivas tornam-se mais flexíveis, vindo a determinar avaliações de aspectos fortes e fracos da cultura negra. (FERREIRA, 2004, p. 83)

Como já vimos, Ariel e Caliban representam metaforicamente polaridades antagonônicas. São importantes, mas insuficientes para a formação identitária afrodescendente. Os efeitos de sua ação também se polarizam, opondo-se uns aos outros. Como na lógica colonialista binária, os valores brancos e negros se antagonizam. Vimos, também, com ampla exposição teórica, que quando um negro viaja para o

mundo branco ele assimila a, se integra à cultura branca. Descobrimos, igualmente que quando se volta para mundo negro ele rejeita a cultura ocidental. Isolado no extremo branco ou na extremidade negra, o afrodescendente permanece um sujeito *tradizido*, isto é, torna-se um *Self* que se apega, de forma essencialista, à tradição na qual encontra-se inserido momentaneamente. Domesticado em trincheiras culturais distintas, o afrodescendente não se traduz, nem racial, nem culturalmente. O sujeito *tradizido*, isto é, o sujeito imerso em uma única tradição, insiste “na manutenção da ilusão protetora, na luta pela completude e a coerência através da continuidade (...) na busca da pureza e da identidade purificada” (ROBINS, 1991, p. 41-42).

Qual a alternativa para o arielismo e o calibanismo negros?

Daqui para adiante, adicionaremos ao negro *tradizido* assimilacionista ou nacionalista, ou seja, apegado a uma única tradição cultural/racial, o afrodescendente *traduzido*. Ao puro juntaremos o impuro, à identidade purificada uniremos a identidade contaminada. A tradução racial recebe o nome de *Negritice*, ou seja, a soma de *Negritude* e *Negrice* (NEGRIT+ICE), que se associa à metáfora de *Signifyin(g)* pela sua capacidade de diálogo intertextual. *Negritice*, *Signifyin(g)* e tradução se ajustam melhor à ideia de literatura diaspórica, melhor do que a tradição cultural. A tradução racial, resultante de encontros interraciais, é uma subcategoria da tradução cultural. “A tradução cultural”, Steiner (2009) ensina, “procura estabelecer principalmente as múltiplas e diversificadas filiações que migrantes e exilados negociam fora de suas coletividades singulares e específicas” (STEINER, 2009, p. 155). É como tradução – não como tradição – que introduzimos, aqui, o termo catalismo para nos referir à croulização cultural, na qual o negro e o branco operam tática e conjuntamente, num processo de “dar e receber, onde novos significados culturais e raciais surgem no local dos encontros das humanidades comuns” (STEINER, 2009, p. 7).

Esta reciprocidade cultural e racial só pode ser metaforizada por Exu. Esta divindade afrodescendente não se encontra em *A Tempestade* de Shakespeare (1999), como acontece com Ariel e Calibã, mas aparece em *Une Tempête* do poeta negro Aimé Césaire (1969), uma releitura da obra shakespereana, durante a festa de casamento de Miranda com Ferdinando. Com humor, Exu saúda os convidados: “Deus para os amigos, o diabo para os inimigos! E a diversão para todos” (CÉSAIRE, 1969, p. 68). Dotado da capacidade de fundir mundos opostos, Exu metaforiza a futura aproximação



entre Próspero e Calibã, presente nas palavras do europeu: “bem, meu velho Caliban, somos só nós dois nesta ilha, só você e eu. Você e eu! Eu sou você! Você sou eu!” (CÉSAIRE, 1969, p. 92). As expressões “eu sou você” e “você sou eu” sugerem tradução pontual entre colonizador e colonizado, representados por Próspero e Calibã.

Gates (1988) enaltece a imagem de tradutor cultural presente na divindade de Exu. E argumenta que, de um lado, Exu traduz a cultura dos deuses para os homens e, do outro, interpreta a cultura dos homens para os deuses. A tradução do divino para o humano e do humano para o divino é possível porque, segundo Gates, Exu “mantém uma perna ancorada no reino dos deuses e a outra neste nosso mundo humano” (GATES, 1988, p. 6). Ocupando esta posição mediadora – o entre lugar da encruzilhada – Exu é “aquele que traduz, que explica” (GATES, 1998, p. 9) o conhecimento. Gates enxerga em Exu um tradutor racial também, ao afirmar que “podemos tomar” Exu “como esta forma de significação perpétua ou ambulante”, ou seja, “como um emblema do processo da transmissão cultural e racial que sempre acontece com uma frequência extraordinária quando culturas africanas e de matriz africana se encontram com as culturas europeias do Novo Mundo e, juntas, geram uma nova cultura” (GATES, 1988, p. 19) a afrodescendente. Devido à capacidade de intermediar os deuses e os homens, os africanos e os europeus, como afirma Gates, Exu é capaz de juntar Ariel e Calibã, como deseja Retamar (1968). Ariel, argumenta Retamar, pode “se unir a Caliban, em sua luta pela verdadeira liberdade” (RETAMAR, 1988: 65), e pode, desta forma, “com seu próprio exemplo, luminoso e aéreo como poucos” pedir “a Caliban o privilégio de um lugar em suas fileiras sublevadas e gloriosas” (RETAMAR, 1988: 73)

A insistência de Exu na reciprocidade deve redundar na construção de identidades catalistas. Conectado a Exu, o catalista afrodescendente concilia, com consciência, sua cultura com a do branco-europeu. Fanon (2005) a caracteriza como a conciliação entre o nacional e o internacional, dizendo que “é no coração da consciência nacional que se eleva e se vivifica a consciência internacional. E essa dupla emergência é apenas, definitivamente, o núcleo de toda cultura” (FANON, 2005, p. 283). E Memmi (2007) acredita que a liberdade virá desta reciprocidade interracial e intercultural. “Uma vez reconquistadas todas as suas dimensões”, Memmi explica, “o ex-colonizado se terá tornado um homem como os outros. Ao sabor da fortuna dos homens, é claro; mas será enfim um homem livre” (MEMMI, 2007, p. 190). Livre da assimilação e do



nacionalismo essencialistas, o novo afrodescendente desenvolve uma postura que se alimenta de “uma negação crítica, de uma preservação sábia e de uma transformação insurgente desta linhagem negra que protege a terra e projeta um mundo melhor” (WEST, 1993, p. 85). A construção de um mundo melhor só é possível com a união dos dois mundos, como Du Bois (1986) parece sugerir, ao perguntar-se “afinal, o que sou eu? Posso ser os dois?” (DU BOIS, 1986, p. 821), negro e branco. A pergunta de Du Bois recoloca a alteridade de Exu na experiência afrodescendente. Alteridade que Ferreira (2004) define como “coalizão” ativa, pois, “neste estágio, o indivíduo negro, enquanto mantém relações com pares negros, deseja estabelecer relacionamentos significativos com não-negros de seu conhecimento, respeitando suas auto definições” (FERREIRA, 2004, p. 83). O ato cooperativo, recíproco, entre as duas subjetividades, a branca e a negra, é celebrado por Glissant (2005) como identidade rizomática, ou seja, “como raiz indo ao encontro de outras raízes” (GLISSANT, 2005, p. 2). Como um entrelaçamento de várias raízes, a catalista não se configura como uma identidade pura ou purificada igual à assimilacionista e à nacionalista. Robins (1991) sugere que “é na experiência da diáspora” (...) e da migração que “a diferença é confrontada: fronteiras são cruzadas; culturas são misturadas; identidades são borradas” (ROBINS, 1991, p. 42). Esta tradução identitária coloca o afrodescendente na seguinte situação: “ele é obrigado a negociar com as novas culturas em que vive, sem simplesmente ser assimilado por elas e sem perder completamente suas identidades. Ele carrega os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foi marcado” (HALL, 2006, p. 88-89).

Essa longa tentativa de caracterizar o catalismo negro pode ser resumida na palavra-conceito *Negritice*. Ela auxilia o nosso entendimento da discussão das atitudes catalistas de personagens negros. *Negritice* é neologismo criado em 2003 para fundir, em uma só palavra, os termos *NEGRITUDE* e *negRICE* [NEGRIT+ICE]. Na ocasião, definia o termo assim: “negritice – combinando os aspectos positivos da negritude e as configurações negativas da negrice – é o conceito que marca as discussões de raça na literatura” (MARTINS, 2003, p. 15). O modelo literário da negritice é Capitu, personagem central do romance *Enquanto isso em Dom Casmurro* (Martins, 2009). Branca no romance *Dom Casmurro* de Machado de Assis (2007), Capitu vira negra no meu romance. “A raça de Capitu, negra. Nem mulata, nem crioula. Capitu era negra”



(MARTINS, 2009, p. 11). Na literatura, a *Negritice* descreve a harmonia, a cordialidade e solidariedade interracialis de negros e brancos. Hughes (1944) já colocava, na metade do século passado, esta questão da mútua solidariedade, ao enfatizar o que brancos e negros queriam alcançar em seus encontros. Ele afirmava que:

Nós não queremos nada que não seja compatível com a democracia e a Constituição, nada incompatível com o Cristianismo, nada incompatível com uma vida sensível e civilizada. Queremos simplesmente oportunidade econômica, oportunidade de educação, vida decente, participação no governo, justiça perante a lei, cortesia normal e igualdade nos serviços públicos. Não há nada de errado em querer essas coisas, não é? (...) Somos homens de boa vontade em busca da boa vontade de outros (HUGHES, 1944, p. 265).

Agora, ao catalismo na literatura afro-brasileira. Antes, porém, é necessário dizer que todos nós, brancos e negros, carregamos Exu dentro de nós e, por isso, somos potencialmente capazes de ativar nossas identidades catalistas. O catalismo é sempre reciprocidade consensuada, negociada, nunca impositiva, entre brancos e negros. Na exemplificação que segue, vamos, inicialmente, perceber a reciprocidade catalista no romance “*A Cor da Ternura*”, de Geni Guimarães (1989; 1998). Geni, personagem do romance, recém-formada professora, vai exercitar sua identidade catalista com a aluna branca que, no primeiro dia de aula, lhe diz que tem medo da professora negra. A negociação entre as duas dura dias e chega à solução catalista pelo entendimento recíproco que vão construindo aos poucos. O diálogo harmonioso sugere que o Exu catalista orienta as suas decisões de aproximação. A professora elogia o desenho da aluna, dizendo “Seu cachorro é uma graça” (GUIMARÃES, 1998, p. 90). A aluna branca reage, confidenciando: “amanhã eu vou trazer de lanche pão com manteiga de avião, a senhora gosta de lanche com manteiga de avião?” (GUIMARÃES, 1998, p. 91).

A minha peça de teatro “*O olho da cor*” hibridiza a Bertília negra com a Bertília branca numa única mulher. A ela cabe personificar a fusão das duas raças, fundindo as culturas alemã e negra em Blumenau, representadas pelos olhos azul e negro. Suas palavras são claras neste sentido: “será que vou saber conviver comigo mesma? Com o meu olho azul sem furá-lo, quando for negra? Com meu olho negro sem desprezá-lo, quando for branca? Com os dois, quando as duas cores me cobrirem? Será que vou conseguir? Será que vou conseguir aceitar outras pessoas em iguais, ambíguas e múltiplas situações” (MARTINS, 2003, p. 124).



Vimos, quando da análise das identidades assimilacionistas e das nacionalistas, que escritores brancos também patrocinam *Negrice*, como é o caso do negro Ismael de Nelson Rodrigues, e *Negritude*, como acontece com Pedro Mico de Antônio Callado. No romance *Brazil*, John Updike realça as identidades catalistas do negro Tristão ao lado jovem branca Isabel. O amor dos amantes é tão sublime e altruísta que permite que cada um se sacrifique pelo outro. Presos por indígenas no interior do Brasil, Tristão se deixa escravizar para que Isabel se mantenha viva. Tristão, “seu altivo amante”, vivia “acorrentado à interminável tarefa de escavar a frota de canoas de fundo chato com golpes de enxó cega” e era açoitado “para apressar o trabalho” (UPDIKE, 1994, p, 165). Por outro lado, enquanto o amante negro padece os horrores da escravidão, Isabel passa por sacrifício semelhante para livrá-lo do cativeiro indígena. Durante sete dias, sob a orientação do Pagé e com o auxílio da magia indígena, ela passa pelo processo de ver seu corpo coberto com a cor negra de Tristão e transferir sua cor branca para Tristão. O Pagé explica-lhe que a troca de cor é um jogo de perda e ganho, dizendo “A magia só pode transpor e substituir, como acontece com os adversários de um jogo. Quando uma coisa daqui é posta ali, alguma coisa dali deve ser posta aqui. Para todo ganho, há um sacrifício, em outra parte” (UPDIKE, 1994, p 174).

6. Implicações teóricas e práticas

Que implicações podem surgir da longa e exaustiva discussão desenvolvida até este momento, a respeito da mobilidade racial e movência identitária no âmbito das experiências de afro-brasilidade, protagonizadas por negros brasileiros arielistas, calibanistas e exuístas? Primeiramente, pode-se afirmar que o estudo projeta um olhar sobre uma potencial comunidade afro-brasileira imaginada na diferença. Através da noção de diferença, a experiência afro-brasileira é mediada por um conjunto complexo de diferenças, apoiadas por conceitos, metáforas, identidades e personagens: os conceitos de *Negrice*, *Negritude* e *Negritice*; as metáforas de Ariel, Caliban e Exu; as identidades assimilacionista, nacionalista e catalista; e os personagens afro-brasileiros, respectivamente. O respeito às diferenças é preponderante porque, para Hall (2006), o que marca uma comunidade afro-centrada como a afro-brasileira 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, 2006, 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 negros brasileiros, presentes nas obras de escritores negros e brancos, a diferença identitária é seu aspecto mais característico. Nela, complementam-se – suplementam-se - as identidades de assimilação, nacionalismo e catalismo.

As “profundas divisões e diferenças internas” (HALL, 2006: 62), associadas aos contínuos deslocamentos identitários que se interpelam no seio de uma comunidade não a paralisam. Ao contrário, a tonificam, porque suplementares, e favorecem atitudes abertas ao diálogo dos diferentes. Por isso, é possível esperar que arielistas, calibanistas e exuístas negros conversem entre si e se completem, sem exclusão de qualquer um deles. Em outras palavras, que se crioulizem, como pensa Glissant (2005) e, assim, tornem-se agentes de uma comunidade resultante de cultura compósita, que nos conclama a “entrarmos na *difícil* complexão de uma identidade de *relação*, de uma identidade que comporta uma abertura ao outro, sem perigo de diluição” (GLISSANT, 2005, p. 28). Pensar que, nesta comunidade descortinada nos textos – romances, peças de teatro, poemas –, um assimilacionista negro brasileiro vá ao encontro de um negro nacionalista, sem medo de rejeição ou de estigmatização, e os dois caminhem na direção de um catalista, é pensar em um tipo de conversão política cujo elo agregador é o amor, em sua dupla manifestação de auto amor e amor dos, e pelos, outros. Este caminhar na direção do outro é uma mudança radical de agência identitária e política que, segundo West (1994), “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).

A conversão política alia-se a duas mobilidades: a identitária e a textual. Hall (2006) alerta para o fato de que a identidade se constrói no movimento que transforma os atores políticos, esclarecendo 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, 2006, p. 13). As identidades de assimilação, nacionalismo e catalismo, deslocadas nas interações culturais, se afinam com o deslocamento textual que aproxima textos literários, permitindo diálogos e



conversas intertextuais. Gates (1988) enxerga, nos diálogos intertextuais, a *Signifyin(g)* negra, ou seja, o tipo de intertextualidade que “mostra como textos negros ‘conversam’ com outros textos negros” (GATES, 1988, p. XXVI). Para ele, esta conversa não é pura repetição, mas admite revisão e diferença. “A *Signifyin(g)*,” ele acrescenta, “é uma metáfora da revisão textual” porque permite que “um texto signifique sobre o outro texto, por meio da imitação, revisão, repetição ou diferença tropológicas” (GATES, 1988, p. 88).

A visão que se alcança deste embate entre diferença, mobilidade, criouliização, conversão e *Signifyin(g)* é a de que os negros brasileiros – amparados por conceitos, metáforas e identidades – são capazes de se construir sujeitos das margens, ativos e produtivos, que se introduzem “no cenário político e cultural” (HALL, 2003, p. 338) brasileiro e dele se apossam. Nas posturas interculturais e interracialis, pode-se vislumbrar suas atitudes existenciais aproximando-os do pós-moderno pela pluralidade, dos estudos culturais pela ênfase na diferença e do existencialismo sartreano pela responsabilidade: a do arielista para com os valores brancos, ainda que temporário; a do calibanista pelos valores negros, de forma não eternizada; a do catalista pelos dois conjuntos de valores. Para Sartre (2010), “o homem [não] é apenas responsável pela sua estrita individualidade, mas ele é responsável por todos os homens” ou, dito de outra forma, cada um deles se escolhe, mas “escolhendo-se, ele escolhe todos os homens” (SARTRE, 1984, p. 26-27).

No âmbito da grande comunidade da diáspora negra no Brasil, a responsabilidade da tríade de personagens se avulta ainda mais, uma vez que eles representam respostas individuais a cada uma das três situações do dilema que Du Bois (1986) coloca diante do negro americano, quando se pergunta:

O que, afinal, sou eu? Sou um Americano ou sou um Negro? Posso ser os dois? Ou é minha obrigação deixar de ser um Negro imediatamente para ser um Americano? Se me esforço para ser um Negro, não estarei perpetuando o mesmo abismo que ameaça e separa a América Negra da América Branca? Não será meu único objetivo prático submeter ao que é Americano tudo o que é Negro em mim? O meu sangue negro coloca sobre mim mais responsabilidade para afirmar minha nacionalidade do que o sangue Alemão, ou o Irlandês, ou o Italiano faria? (DU BOIS, 1986, p.821).

Como os arielistas, Martin Luther King também responde positivamente à pergunta de Du Bois “sou um ocidental?”; como os calibanistas, a resposta de Malcolm

X é um sim à indagação de Du Bois, “sou um Negro?”; como os catalistas, Mandela diz um sim à terceira alternativa de Du Bois “posso ser os dois?”. Se indagarmos a respeito dos modelos literários afro-brasileiros para a triangulação identitária de Du Bois vamos sugerir que Machado de Assis pode ser visto como ariologista; que Abdias Nascimento se veria como Calibã; eu me vejo como exuista.

7. Contribuições Pedagógicas

A Lei Federal Brasileira 10.639/03 recomenda o ensino e a aprendizagem da história e cultura afro-brasileiras, do nível elementar ao superior. Considerando esta lei específica, penso que a longa exposição e análise da literatura afro-brasileira, a partir da perspectiva dos conceitos de *Negrice*, *Negritude* e *Negritice*, aproveitará as considerações pedagógicas que visam a contribuir com a apreciação de professores e estudantes da produção literária negra em nosso país. Inicialmente, relaciono essa contribuição à sugestão de Duarte (2014) de que a validade da literatura afro-brasileira reside na sua pluralidade e ambiguidade conceituais, já discutidas anteriormente. Juntamente com a ideia de pluralidade, a apreciação em sala de aula da literatura negra brasileira pode beneficiar-se de sua associação com a noção de Sartre (1996) de responsabilidade das pessoas e o conceito de libertação do oprimido de Freire (2016). O acesso do estudantado ao existencialismo humanista sartreano destaca a agência e a práxis da pessoa como proposta de construção de experiências antirracistas inconscientes e conscientes, dentro e fora da sala de aula. Dale e Hyslop-Margison (2012) chamam atenção para a afirmação da responsabilidade humana aplicada à preocupação de Freire com a libertação do povo oprimido, dizendo que:

O existencialismo e sua relação com a agência e a práxis também constituem uma influência fundamental na obra de Freire. Como argumentamos no capítulo anterior, tal agência e liberdade são requisitos essenciais da humanização e, portanto, relevantes para a pedagogia freireana. Neste capítulo, discutiremos também a relação entre o existencialismo, especialmente articulado a partir das visões de Jean-Paul Sartre e Freire. Consideramos também a consistência do marxismo e do existencialismo com a abordagem pedagógica geral de Freire. (DALE & HYSLOP-MARGISON 2012, p. 105)



Em linha com a ênfase de Sartre (1996) na agência para a liberdade, Freire (2012) presta atenção à *Conscientização* para a libertação, pois tanto o filósofo francês quanto o educador brasileiro tendem a reforçar a crença de que as pessoas estão condenadas a ser livres, inconsciente ou conscientemente. Freire afirma que "o método correto" para a libertação "está no diálogo. A convicção dos oprimidos de que devem lutar pela sua libertação não é um dom dado pela liderança revolucionária, mas o resultado da sua própria Conscientização" (FREIRE, 2016, p. 67).

Considerando a perspectiva de Freire de uma pedagogia do diálogo, eu incluiria no projeto pedagógico a ênfase que Gilroy (2001) deposita na premissa dialógica de "crioulização, mestiçagem, mestizaje e hibridização" (GILROY 2001, p. 35), para inserir a agência sartreana e a conscientização freireana no ambiente racial das experiências literárias afro-brasileiras. O empoderamento de práticas pedagógicas conscientes em sala de aula, tendo como escopo e substância primordiais a africanidade literária brasileira, deve considerar a validade de nossos três conceitos *Negrice*, *Negritude* e *Negritice* e suas implicações envolvendo sujeitos colonizados ou oprimidos pela colonização, a descolonização e a pós-colonização. Essa perspectiva pluralista incentivaria os alunos a desafiar as atitudes e pontos de vista essencialistas eternizados, levando-os a considerar a oportunidade de assumir relações interpessoais mais desconfortáveis e pluralistas, ao interagir com brasileiros negros e não-negros. Gilroy (2001) continua explicando que:

Esforçar-se por ser ao mesmo tempo europeu e negro requer algumas formas específicas de dupla consciência. Ao dizer isto não pretendo sugerir que assumir uma ou ambas identidades inacabadas esvazie necessariamente os recursos subjetivos de um determinado indivíduo. Entretanto, onde os discursos racista, nacionalista ou etnicamente absolutista orquestram as relações políticas de modo que essas identidades pareçam ser mutuamente exclusivas, ocupar o espaço entre elas ou tentar demonstrar sua continuidade tem sido encarado como um ato provocador e mesmo opositor de insubordinação política.

A luta do povo negro brasileiro, em associação com a agência individual e coletiva, a *Conscientização* e a pluralidade, requer uma orientação educativa que se propõe a integrar três grupos de abordagem pedagógica envolvendo o ensino e a aprendizagem da poesia, ficção, drama e teoria afro-brasileira. Estas são abordagens orientadas para a *Negrice*, para a *Negritude* e para a *Negritice*.

Aqui, uma perspectiva histórica sobre a presença negra no Brasil deve ser associada à escravidão e à escravização de sujeitos africanos pelos interesses e práticas coloniais. Os milhões de africanos que chegaram ao Brasil foram trazidos para o país, batizados na fé cristã, impostos a eles nomes cristãos, vendidos a proprietários de escravos e forçados a trabalhar nas plantações,



contra a própria vontade. Ou eles se submetiam ou seriam punidos e morreriam. (GILROY, 2001, p. 33-34)

Qual seria a saída?

Uma possibilidade tripla: integração, resistência, e combinação crítica de integração e resistência. Para os integracionistas africanos a solução era submeter-se à nova ordem de coisas e assimilar a nova cultura para não perecer como muitos o fizeram. Olhando para a assimilação dos escravos brasileiros dos códigos culturais existentes no país com os olhos de uma estratégia política realista, pode-se aceitar que eles foram os agentes do que Aching (2015) chama de *Resistência Inconsciente* e admite que "os atos de submissão também podem constituir estratégias, se não para sobrepor-se aos senhores pelo menos para aliviar a opressão aos escravos" (ACHING 2015: 65). O pensador afro-americano passa a explicar o que ele entende por *Resistência Inconsciente*, dizendo:

Gostaria de propor a resistência inconsciente como um recurso psicológico que emerge da experiência de ser subjugado e é ativado antes que o sujeito desça ao limiar da submissão absoluta, se tal estado existir. Ao demonstrar como Juan Francisco Manzano agiu "apesar de si mesmo", examino as instâncias de resistência inconsciente que o poeta narra em sua autobiografia pelo que elas podem nos dizer sobre os recursos psicológicos de rotina que lhe permitiram resistir e sobreviver à sua escravização. (ACHING 2015, p. 66)

Tendo Manzano como modelo do conceito de *Resistência Inconsciente*, Aching (2015) afirma que a decisão do escravo de trocar sua autobiografia por uma potencial liberdade futura da escravidão inscreve o autobiógrafo como um exemplo da eficácia da *Resistência Inconsciente*. Aqui, pode-se incluir Ariel de Shakespeare como um sujeito oprimido e inconscientemente resistente que negocia sua própria situação trabalhando para Próspero por um ano inteiro, esperando obter a liberdade quando o período de trabalho forçado terminasse.

Em contraste à *Resistência Inconsciente*, surge a *Resistência Consciente*. A atmosfera opressiva e deletéria da escravidão e da escravização de sujeitos africanos que levaram Manzano a reagir através de sua *Resistência Inconsciente* também foi potencialmente responsável pela *Resistência Consciente* do escravo Douglass. Diferentemente da *Resistência Inconsciente* de Manzano, que me permite relacioná-lo com o Ariel de Shakespeare, a *Resistência Consciente* de Douglass o aproxima do



Calibã de Shakespeare, na maneira como os dois sujeitos colonizados – Calibã e Douglass – se opõem bravamente às atrocidades da escravidão, da colonização e da opressão. O evento principal na escravização de Douglass é a narrativa heroica de sua luta e confronto físico com o Sr. Covey e vitória sobre o capataz da plantação onde Douglass era escravizado. Este é o momento da virada na vida do escravo narrador. Daquele momento em diante, Douglass não se deixa mais abusar por ninguém. O próprio Douglass exhibe os sentimentos que tomam conta do seu coração:

Esta batalha com o Sr. Covey foi o momento da virada na minha vida de escravo. Ele reacendeu as poucas brasas da liberdade que se apagavam e reavivou em mim o senso de minha própria masculinidade. Lembrou a autoconfiança partida e me inspirou novamente a determinação de ser livre. A gratificação proporcionada pelo triunfo era uma compensação total para o que poderia surgir adiante, até mesmo a própria morte. (...) eu me senti como nunca me havia sentido antes. Foi uma gloriosa ressurreição do túmulo da escravidão em direção ao céu da liberdade (DOUGLASS 1845/1994, p. 65).

Por fim, entre a *Resistência Inconsciente* de Manzano e a *Resistência Consciente* de Douglass, vemos que há espaço para introduzir a *Dupla Resistência*, isto é, a soma ou combinação das duas primeiras modalidades de resistência. A *Dupla Resistência* é simbolizada por Linda, uma escrava que sabe combinar a atitude inconsciente com sua versão consciente. Ela combina a *Dupla Resistência* com sua escravidão pessoal, quando atrai a cooperação de sua avó negra Aunt Marthy e Sr. Sands – o pai branco de seu filho – para escapar das agressões físicas e o assédio sexual do seu dono Dr. Flint. Aunt Marthy esconde Linda em sua casa por sete anos, uma situação descrita pela própria Linda como uma resistência física debilitada. "Afirmo que vivi naquele pequeno e triste buraco, quase desprovido de luz e ar, e sem espaço para mover meus membros, por quase sete anos. (...) Meu corpo ainda sofre com os efeitos dessa longa prisão, para não falar da minha alma" (JACOBS 1861/1987, p. 148). O relacionamento sexual intencional e livre de Linda com Sr. Sands é um ato deliberado de desafio a seu dono, o Dr. Flint, e de auto emancipação em relação a si mesma, como suas próprias palavras desejam demonstrar: "parece menos degradante dar-se a si mesma do que submeter-se à compulsão. Há algo semelhante à liberdade em ter um amante que não tenha controle sobre você, exceto aquele que ele ganha pela bondade e afeto" (JACOBS 1861/1987, p. 55). Como Manzano e Douglass, Linda também obtém sua liberdade.

Como os alunos brasileiros, na sala de aula, podem se beneficiar de atitudes como *Resistência Inconsciente*, *Resistência Consciente* e *Dupla Resistência*, considerando que as três modalidades de resistir e de se emancipar levam Manzano, Douglass e Linda a se libertar da escravidão e da escravização? A resposta – parece-me – está na elaboração de um projeto pedagógico que contemple o ensino e o aprendizado da literatura afro-brasileira a partir de nossos três conceitos: *Negrice*, *Negritude* e *Negritice*. Nesta proposta de ensino, *Negrice* representaria a *Resistência Inconsciente* de Manzano; *Negritude* simbolizaria a *Resistência Consciente* de Douglass; *Negritice* significaria a *Dupla Resistência* de Linda. O curso, ancorado na tríade identitária e conceitual, faria com que os alunos percebessem e assumissem a literatura negra de forma pluralista, ambígua e dinâmica, considerando que as três posições são claramente visíveis nas narrativas de autores negros e merecem ser consideradas politicamente, racialmente e pedagogicamente. A abordagem pedagógica funcionaria por meio de processo interativo de ensino da mobilidade identitária. Isto implicaria uma série de tarefas de leitura e escrita, destinadas a fornecer aos alunos textos teóricos, ficcionais, poéticos e teatrais, o que lhes permitiria lidar com as vantagens e limitações específicas de cada um dos três pontos de vista. Escritores, poetas, dramaturgos, pensadores e teóricos negros e não-negros devem estar disponíveis aos estudantes na sala de aula. Escritores e seus textos, bem como tarefas de leitura e escrita, também são necessários.

No que tange a escrita, sugere-se que os alunos planejem e escrevam histórias negras, nas quais façam seus personagens negros e não-negros se movimentarem no seio desta tripla experiência identitária: o deslocamento da *Resistência Inconsciente* de Manzano, (ou assimilação, *Negrice*, Ariel), para a *Resistência Consciente* de Douglass, (ou nacionalismo, *Negritude*, Caliban) e, então, na direção da *Dupla Resistência* de Linda, (ou catalismo, *Negritice*, Exu). Essas histórias de mobilidade identitária são cruciais para uma compreensão efetiva da transformação das experiências negras que todos nós, negros e não-negros, desenvolvemos na sala de aula e na vida. O curso, eu acredito, tem a força de ensinar os alunos a criar e aprofundar atitudes de autoafirmação e de compartilhá-las com outros alunos – ou pessoas – onde quer que estejam ou vivam.



8. Considerações Finais

A instabilidade da significação identitária entre negros arielistas, calibanistas e exuistas marca, de maneira significativa, a mobilidade das identidades na afrodescendência brasileira. Os inúmeros personagens e *personae* negros assimilacionistas, nacionalistas e catalistas presentes na análise desenvolvida, a partir de vários textos poéticos, ficcionais e teatrais de autores brasileiros negros e brancos, atestam a complexidade na pós-colonialidade da experiência afro-brasileira. Bhabha (1998) argumenta que uma experiência é pós-colonial quando:

Os discursos pós-coloniais contemporâneos estão enraizados em histórias específicas de deslocamento cultural (racial, igualmente), seja como “meia-passagem” da escravidão para a servidão, como “viagem para fora” da missão civilizatória, a acomodação maciça da migração do Terceiro Mundo para o Ocidente após a Segunda Guerra Mundial, ou o trânsito de refugiados econômicos e políticos dentro e fora do Terceiro Mundo (BHABHA, 1998, p. 241).

A experiência pós-colonial negra brasileira embute também um fator inerente à dispersão intercultural, a tradução, algo que Bhabha (1998) descreve, sugerindo que “a cultura é tradutória porque essas histórias espaciais de deslocamento – agora acompanhadas pelas ambições territoriais das tecnologias ‘globais’ de mídia – tornam a questão de como a cultura significa, ou o que é significado por *cultura*, um assunto bastante complexo” (BHABHA, 1998, p. 241).

A perspectiva pós-colonial da junção entre mobilidade identitária e tradução questiona e desafia as limitações binárias dos antagonismos entre o mundo cultural do negro e o do branco para aí introduzir um terceiro elemento que tende a superar as restrições impostas pelo binarismo. Nos textos analisados, vimos, de um lado, como arielistas se opuseram a calibanistas, como assimilacionistas se distanciaram de nacionalistas. Do outro, percebemos as maneiras como exuistas negros e brancos compartilharam experiências, os modos como catalistas afrodescendentes e eurodescendentes hibridizaram posturas. No caso dos catalistas exuistas, a tradução se fez presente. A tradução ocorreu porque os negros e os brancos que se juntaram para resolver um problema comum – Geni e a menina branca, Bertília branca e Bertília negra, Tristão e Isabel – descobriram seus Exus. Gates (1988) esclarece que ações compartilhadas acontecem porque os personagens envolvidos percebem a presença de



seus Exus. “Exu é a soma das partes, tanto quanto é aquilo que conecta as partes” (GATES, 1988, p. 37), explica o crítico literário. Quando negros e brancos se separam, como fica demonstrado entre arielistas (Ariel, Túlio, Bertília, Ismael) e calibanistas (Caliban, Emanuel, Ponciá, Pedro Mico), isto revela a ausência de Exu na vida daqueles sujeitos negros e brancos. Gates explica a inexistência da tradução entre eles, dizendo que “uma pessoa que não tem um Exu em seu corpo não pode existir, nem sabe que está vivo” (GATES, 1988, p. 37).

Entre Ariel, Caliban e Exu – e os significados étnico-raciais que contemplam – o negro brasileiro não precisa optar, mas crer que viver como afrodescendente é vida vária, que se arieliza, se calibaniza e se exuiza, sempre e alternadamente, na diferença. “A noção de diferença”, nos ensina Paterson (2007), “é fundamental para nossos processos cognitivos” e “nos permite construir o sentido do mundo” (PATERSON, 2007, p. 13) e de nós mesmos, na escola e na vida.

Referências

ACHING, Gerard. **Freedom from Liberation: Slavery, Sentiment, and Literature in Cuba**. Bloomington: Indiana, 2015.

BHABHA, Homi. **O local da Cultura**. Belo Horizonte. Editora UFMG, 1998.
BORBA, Francisco S. Dicionário de usos do Português do Brasil. São Paulo: Editora Ática, 2002, p. 1085.

CALLADO, Antônio. **Pedro Mico**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

CÉSAIRE, Aimé. **Une Tempête**. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

_____. **Discours sur le Colonialisme suivi de Discours sur la Négritude**. Paris : Éditions Présence Africaine, 2004.

DALE, John; HYSLOP-MARGISON, Emery J. **Paulo Freire: Teaching for Freedom and Transformation – The Philosophical Influences on the Work of Paulo Freire**. London: Springer, 2012.

DAMASCENO, Benedita Gouveia. **La Sombra del látigo: Poesía negra en Brasil**. Madrid: Kokoro Libros, 2004.

DOUGLASS, Frederick. **Narrative of the Life of Frederick Douglass**. New York: Library of America, 1994.



DUARTE, Eduardo de Assis. Por um Conceito de Literatura Afro-Brasileira. In: DUARTE, Eduardo de Assis (Coord.). **Literatura Afro-Brasileira: 100 Autores do Século XVIII ao XXI**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014, p. 17-45.

DU BOIS, W.E.B. **The Conservation of Races**. In: DU BOIS, W.E.B. Writings. New York, 1986, 815-826.

EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2003.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afrodescendente: Identidade em Construção**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2004.

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

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência**. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos. 2001.

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

GUIMARÃES, Geni. **A Cor da Ternura**. São Paulo: FTD, 1998.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HUGHES, Langston. **What the Negro Wants**. In: Watkins, Sylvestre (Ed.). *Anthology of American Negro Literature*. New York: Random House, Inc., 1944 p. 262-273.

JACOBS, Harriet A. **Incidents in the Life of Slave Girl Written by Herself**. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

MARTINS, José Endoença. **Enquanto Isso e Dom Casmurro**. Blumenau: Edifurb, 2009.

_____. José Endoença. **O Olho da Cor: Peça em Três Atos**. Blumenau: Edição do Autor, 2003.

_____. José Endoença. **Negritice: Repetição e Revisão**. In: MARTINS, José Endoença. Blumenau: Edição do autor, 2003, p. 13-18.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.



NASCIMENTO, Abdias. **Sortilégio II: Mistério Negro de Zumbi Redivivo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

PATERSON, Janet M. **Diferença e Alteridade: questões de identidade e de ética no texto literário**. In: FIGUEIREDO, Eurídice & PORTO, Maria Bernadette Velloso (orgs.). *Figurações da Alteridade*. Niterói: EdUFF, 2007, p. 13-21.

PESSANHA, Márcia Maria de Jesus. **O Negro na confluência da educação e da literatura**. In: OLIVEIRA, Iolanda de (org.). *Relações Raciais e Educação: novos modelos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 145-172.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula**. Florianópolis: Ed. Mulheres; Belo Horizonte: Editora Pucminas, 2004.

RETAMAR, Roberto Fernández. **Caliban e outros ensaios**. São Paulo: Editora Busca Vida, 1988.

ROBINS, Kevin. **Tradition and translation: national culture in its global context**. In: CORNER, John & HARVEY, Sylvia (eds.). *Enterprise and Heritage: crosscurrents of national culture*. New York: Routledge, 1991, p. 21-44.

RODÓ, José Enrique. **Ariel**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.

RODRIGUES, Nelson. **Teatro completo de Nelson Rodrigues 2, peças míticas: Álbum de Família, Anjo Negro, Doroteia, Senhora dos Afogados**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1981, p. 121-192.

SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

SHAKESPEARE, William. **A Tempestade**. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

STEINER, Tina. **Translated People, Translated Texts: Language and Migration in Contemporary African Literature**. New York: St. Jerome Publishing.

TRINDADE, Solano. **O poeta do povo**. São Paulo: Ediouro, 2008.

UPDIKE, John. **Coelho em crise**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

WEST, Cornel. **Keeping Faith: philosophy and race in America**. New York: Routledge, 1993.

WEST, C. **Race Matters**. New York: Vintage Books, 1994.

Submetido em: 10/10/2017. Aprovado em: 26/11/2017.

