

Fernanda Rodrigues de Miranda  
Marcello Felisberto Morais de Assunção  
(Orgs.)

# Pensamento afrodiaspórico em perspectiva

Abordagens  
no campo da  
História e  
Literatura



Volume I  
História



A colonialidade do saber estruturou a construção dos campos disciplinares nas sociedades marcadas, na primeira e segunda modernidade, pelo domínio econômico, político e cultural dos “centros” sobre as “periferias”. Este processo, como afirma uma vasta bibliografia, não pode ser entendido meramente sobre um olhar que se restrinja à dados econômicos, mas também está umbilicalmente ligado à forma específica como os sistemas simbólicos e instituições sociais foram moldadas sob a imagem do colonizador. Por isto, não é arbitrário que a História, literatura e as ciências humanas tenham marginalizado por tanto tempo negros e mulheres dos seus respectivos cânones. Os genocídios/epistemicídios do “longo século XVI” foram fundantes para a criação de um lugar epistêmico que instituiu uma falsa universalidade fundada na autoimagem do europeu, branco, masculino e heterossexual. Através de um engenhoso (e maquiavélico) jogo de “espelhos” a Europa formatou a invenção do “outro” para que através da sua suposta subalternidade fosse instituída uma “geopolítica do conhecimento”, ao qual o polo europeu fosse valorizado como legítimo e racional e os “outros” tidos como hierarquicamente “inferiores”. A noção de colonialidade do saber constituída por Aníbal Quijano, e a tradição “decolonial”, é fundamental para pensar como o “novo padrão de poder” instituído com a destruição de um “mundo histórico” nas Américas e do “estabelecimento de uma nova ordem”, fundou-se na racialização oriunda de classificações sociais como o “indígena”, “negro” e “mestiço”.



## **Pensamento afrodiaspórico em perspectiva**



SÉRIE

# revista de teoria da história

**Diretor da série:**

Prof. Dr. Marcello Felisberto Moraes de Assunção (UFRGS)

**Comitê científico ou editorial da série:**

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Lúcia Vilela (UFG)

Prof. Dr. Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite (UFES)

Prof. Dr. Breno Mendes (UFG)

Me. Elbio R. Quinta Jr. (UFG)

Profa. Dra. Fernanda R. Miranda (UNIFESSPA)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Géssica Góes Guimarães Gaio (UERJ)

Prof. Dr. Luiz Carlos Bento (UFMS)

Prof. Dr. Manoel Gustavo de Souza Neto (UEG)

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Mariana de Moraes Silveira (UFMG)

Me. Murilo Gonçalves (UFG)

Me. Sabrina Costa Braga (UFG)

Prof. Dr. Thiago Lenine Tito Tolentino (UFU)

Prof. Dr. Ulisses do Valle (UFG)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Walkiria Oliveira Silva (UNB)

# **Pensamento afrodiaspórico em perspectiva**

Abordagens no campo da História e Literatura

**Volume 1**  
História

Organizadores  
**Fernanda Rodrigues de Miranda**  
**Marcello Felisberto Moraes de Assunção**



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

MIRANDA, Fernanda Rodrigues de; ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto Morais de (Orgs.)

Pensamento afrodiaspórico em perspectiva: abordagens no campo da História e Literatura - Volume 1: História [recurso eletrônico] / Fernanda Rodrigues de Miranda; Marcello Felisberto Morais de Assunção (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

345 p.

ISBN - 978-65-5917-280-1

DOI - 10.22350/9786559172801

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Afrodiaspora; 2. História; 3. Literatura; 4. Filosofia; 5. Brasil; I. Título.

CDD: 900

---

Índices para catálogo sistemático:

1. História 900

# Sumário

<b>Prefácio</b>	<b>9</b>
<hr/>	
<b>Da diáspora e decolonialidade</b>	
Petrônio Domingues	
<b>Apresentação</b>	<b>18</b>
<hr/>	
<b>Indisciplinando o cânone: pensamento afrodiaspórico e a colonialidade no campo historiográfico e literário</b>	
Fernanda Rodrigues de Miranda Marcello Felisberto Morais de Assunção	
<b>1</b>	<b>40</b>
<hr/>	
<b>A condição sem análogo da antinegitude: uma introdução ao afro-pessimismo</b>	
Allan K. Pereira	
<b>2</b>	<b>74</b>
<hr/>	
<b>Diáspora, imaginação histórica e temporalidade: reflexões sobre a obra de Paul Gilroy</b>	
Gabriel Gonzaga	
<b>3</b>	<b>117</b>
<hr/>	
<b>“O avesso do mesmo lugar”: o colonialismo como platonismo para o outro</b>	
Luís Thiago Freire Dantas	
<b>4</b>	<b>140</b>
<hr/>	
<b>Exu e a Diáspora Negra: Intelectualidade e a epistemologia das encruzilhadas</b>	
Pablo de Oliveira de Mattos	
<b>5</b>	<b>179</b>
<hr/>	
<b>A longué durée de Braudel ou a “luz branca unitária da História”</b>	
Fernando Baldraia	
<b>6</b>	<b>212</b>
<hr/>	
<b>Raça, história e projeto modernizador em São Paulo: a história negra como repertório da luta antirracista nas décadas de 1920 e 1930</b>	
João Paulo Lopes	

**7**

**250**

---

**Édison Carneiro e as religiões de matrizes africanas no Brasil: uma história de mestiçagem (1930 a 1961)**

Elaine Ventura

**8**

**271**

---

**Lélia Gonzalez: contribuições para compreensão de representações racializadas na sociedade brasileira**

Luciano Magela Roza  
Isis Silva Roza

**9**

**293**

---

**Léopold Senghor: projetos políticos, visões sobre a história**

Camille Johann Scholl

**10**

**316**

---

**“O caminho dos ancestrais” de Nuno Gonçalves: reflexões decolonizantes para a história**

Lucas Santos Café  
Thiago Alberto Alves dos Santos

## **Prefácio: Da diáspora e decolonialidade**

*Petrônio Domingues*<sup>1</sup>

O livro que o leitor tem em mãos – *Pensamento afrodiaspórico em perspectiva: abordagens no campo da história e literatura* –, organizado por Fernanda Rodrigues de Miranda e Marcello Felisberto Moraes de Assunção, é uma dessas gratas novidades do mundo acadêmico, que atrai a nossa atenção pela plêiade de autores, pela importância dos temas elencados, pela sensibilidade investigativa, pela riqueza das fontes exploradas, pelo uso de ferramentas teóricas sólidas, pela originalidade das abordagens, pelas interpretações convincentes, enfim, pela capacidade narrativa, pelo espírito crítico e talento renovador. A obra consiste numa coletânea que reúne vinte capítulos que versam sobre o pensamento da diáspora africana, em suas diversas dimensões e incidências no campo historiográfico e literário, com destaque para as questões relacionadas à resistência-desconstrução decolonial.

Mas, afinal, o que é “diáspora”? O termo, etimologicamente, significa dispersão (disseminar ou dispersar). Tradicionalmente, diáspora referiu-se às raízes (terra de origem ou imaginada) e à comunidade local ou ao grupo globalmente espalhado, ou seja, diáspora também se remete à perda da terra natal e ao desejo do retorno. Se, a princípio, relacionava-se quase exclusivamente à experiência judaica, evocando o seu traumático exílio de uma pátria de origem e sua dispersão por vários países, atualmente, o termo é usado com frequência para registrar diversas comunidades que

---

<sup>1</sup> Doutor em História (USP). Professor da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

passaram pela experiência de um deslocamento forçado (ou voluntário), o que muitas vezes implicou em vitimização, alienação e perda. Mas também o termo é empregado para retratar a experiência de comunidades transnacionais, cujas redes sociais, culturais, econômicas e políticas atravessam as fronteiras do Estado-nação.

Díaspóra, portanto, é um termo que sugere redes de relações reais ou imaginadas entre povos desarraigados cuja experiências são marcadas por diversos contatos e comunicações que incluem viagens, famílias, negócios, ideias, culturas, retóricas, sonhos, entre outros artefatos tangíveis e simbólicos. Ao conectar os grupos dispersos em e entre diferentes regiões e/ou nações, a diáspóra revela sua vocação às formas transnacionais. Isto significa que ela não subverte, necessariamente, o Estado-nação, mas o heterogeneiza. Nesse sentido, sua relação com as inscrições e normas do Estado-nação e as formações identitárias nativistas é caracterizada por tensões e ambiguidades. A condição diaspórica, portanto, nomeia um entre-lugar definido por desterritorialização e reterritorialização, bem como pela tácita tensão entre a vida aqui e a memória e o anseio pelo acolá. As pessoas que passam pela experiência diaspórica compartilham uma dupla se não múltipla consciência e perspectiva, plasmadas por um diálogo e negociação entre várias tradições e maneiras de ser, pensar e agir. Essas pessoas comungam de culturas, histórias e identidades que ressignificam constantemente. São tradutores culturais cujas conexões descentradas e multilocalizadas minam limites estáveis e fixos, que reescrevem o passado e costumes em comum num processo de reelaboração contínua; um recontar que implode autenticidades e problematiza discursos vernaculares sob o selo da tradição.

Essa encruzilhada diaspórica, de estar simultaneamente “em casa e longe de casa” ou “aqui e acolá”, pode chamar-se de um *translugar*, por ser urdido por diferentes elementos e repertórios culturais em travessia.

Uma travessia de múltiplos e distintos tipo de encontro: mescla, justaposição e sobreposição e vários tipos de apropriação, o que desencadeia a exposição das “raízes e rotas” históricas dos povos cuja prerrogativa básica é: “não importa de onde você é, mas onde você está”. Trata-se, assim, de um enfoque que privilegia a fluidez das perspectivas, identidades e narrativas tecidas por diversos lugares e povos heterogêneos. Viver nesta encruzilhada fronteiriça, diaspórica, transnacional e transcultural requer permutas nos marcos de um território fraturado e hifenizado por múltiplos processos de continuidade e ruptura em complementaridade ambivalente e contraditória.

Atualmente, o conceito de diáspora oferece uma crítica dos discursos de origens fixas, na medida em que leva em consideração os fluxos de pessoas, objetos, mensagens, povos e culturas e as diversas formas de mobilidades e deslocamentos entre regiões, nações e continentes que suscitam transformações na consciência e no imaginário das populações no tocante às suas tradições e experiências culturais, estéticas, corporais, políticas e identitárias forjadas em um lugar ou em entre-lugares. Esses trânsitos entre lugares, culturas e signos, escolhidos ou forçados, estão permeados de ambivalências epistêmicas, no sentido de que a passagem entre a origem e a chegada parece, na maior parte das vezes, não ter fim: entre a raiz da origem fragmentada e a da chegada desejada emerge a rota como devir – estado contínuo de “fazer-se” e “refazer-se”.

No que tange ao conceito de diáspora negra, este é baseado na dispersão global (de maneira voluntária ou não) dos africanos durante toda a história, o que passa pela experiência do tráfico transatlântico, da escravidão, do pós-emancipação, da migração, como também das consequências destes processos de desterritorializações, deslocamentos e mobilidades na vida dos africanos (e afrodescendentes) que engendraram uma identidade cultural no exterior baseada tanto na origem e condição

social, quanto na volta (física ou imaginária) para a terra natal. Desse ponto de vista, a diáspora negra assume a feição de um fenômeno dinâmico, fluido, movediço e complexo que abarca tempo, geografia, classe e gênero e corpo.

A ideia de diáspora – para compreender a história, a literatura e a cultura negras – oferece uma alternativa ao pensamento de origem única e do pertencimento cultural identitário estável. Conforme a primeira parte do livro sinaliza, os africanos escravizados e seus descendentes, partícipes da (des)ventura diaspórica, contribuíram para a edificação do mundo moderno e, aproveitando todas as oportunidades do contexto, inventaram diferentes estilos estéticos, gramáticas culturais, sociabilidades, signos de resistência e geopolíticas do conhecimento e do corpo. As culturas políticas afrodiaspóricas, longe de depósitos de atributos do passado, eram (e são) projetos de inovação, de participação criativa na modernidade e, por vezes, de subversão, sendo atualizadas e reatualizadas a partir de fluxos e trocas de ideias, valores e projetos que circulam pela rede do Atlântico Negro.

Uma vez que as comunidades negras transatlânticas desenvolveram diferentes projetos intelectuais e políticos e formas de (re)existência, faz-se necessário abordá-las à luz de suas clivagens internas por classe, origem, idade, gênero, experiência e consciência. Assim, a (des)ventura diaspórica é definida não por essencialismos ou purezas raciais, mas pelo reconhecimento de uma heterogeneidade e diversidade de concepções de história, identidade, narrativa e cultura negras que coexistem por *hibridismo* – com e através das diferenças. O fundamental na análise e compreensão da experiência afrodiaspórica é a pluriversalidade e interrelação entre os seus repertórios e as suas cores constituintes.

O que perpassa a literatura afrodiaspórica é, amiúde, uma alusão à memória do cativo e da liberdade, memória que se inicia na África com

a perda, atravessa a ruptura e fragmentação e continua no processo transatlântico de reconstrução; um movimento sem fim de estruturas de sentimento, produção e comunicação de formas culturais estereofônicas e bifocais, cuja origem é enraizada de maneira flutuante e sua natureza é rizomática. Uma narrativa viajante, eis o que bafeja esta passagem física ou imaginária pelos diversos aspectos da experiência negra durante a escravidão e o sistema de plantação como também pelos seus efeitos depois da abolição, a saber: a racialização e um contínuo processo de assimetrias étnico-raciais. Como a segunda parte do livro demonstra, as imagens evocadas na literatura afrodiaspórica – imagens que criam um contínuo tempo-espaço apropriado para a sedimentação da memória em consciência coletiva – têm como objetivo revelar nas e mediante as ruínas do passado as possibilidades de transformação e reparação do eu-enunciador afrodescendente no presente, em vista da (re)conquista da humanidade usurpada. A travessia da terra perdida-imposta, que muitas vezes desaguou num cenário de adversidades e até de violência racial, é redimida pela conscientização identitária, que se traduz numa literatura que combina resistência, verve imaginativa, autonomia e esperança. Um tipo de escrita no limiar da encruzilhada transcultural caracterizada por apropriações e reelaborações. Uma escrita que constitui e é constituída pela narrativa afrodiaspórica, uma narrativa que compõe a diversidade epistêmica no campo do pensamento decolonial, fomentadora de novos referenciais, valores, olhares, subjetividades e sociabilidades.

Aliás, o livro sinaliza como a colonialidade se estrutura a partir da ideia de raça e racialização, ou seja, a partir de uma classificação social que, mesmo em termos de discussão de gênero, hierarquiza as pessoas, estabelecendo uma clivagem entre superiores e inferiores. Mas o livro também aborda as formas de resistência (na história e na literatura), indicando como as ideias que giram em torno do projeto decolonial se assentam na

longa tradição do pensamento e ativismo afrodiaspórico. Desse ponto de vista, o uso do termo “decolonial” ou “decolonialidade” só faz sentido nos marcos de uma perspectiva disruptiva, comprometida inclusive com a transformação das desigualdades sociais, raciais e de gênero. Não se trata, portanto, de descerrar uma tradicional abordagem analítica. Se a descolonização é concebida como o momento histórico em que os sujeitos coloniais se insurgiram contra os ex-impérios, a decolonialidade é compreendida como uma luta para expurgar os legados (materiais, epistêmicos e simbólicos) gerados pela colonização e colonialidade. Este projeto de colocar em xeque as lógicas desumanizadoras e as heranças materiais (decolonialidade do poder), epistêmicas (decolonialidade do saber) e simbólicas (colonialidade do ser) da colonialidade constitui-se o cerne da questão, que demanda criatividade, pensamento crítico e compromisso com uma perspectiva emancipadora.

Os autores e as autoras do livro, em vários momentos, acionam a ideia de decolonialidade. Não aquela ideia restrita e limitada a arcações conceituais e instrumentais teóricos engessados, mas uma decolonialidade sensível, vinculada à práxis libertadora e enfronhada nas lides decoloniais de insurgência (analítica e política) contra as hierarquias e as assimetrias classistas, raciais, de gênero e outras relações de poder, de origem colonial, que impedem, quando não obstaculizam, a construção de um outro mundo, com o vicejar de novas práticas políticas, matrizes culturais, percepções estético-corporais, epistemes, éticas e imaginações.

Visto que as histórias e romances não existem de maneira isolada, mas sempre se cruzam e entrelaçam, urdindo, quer espaços intersticiais, quer zonas de contatos e fronteiras sem um centro, a abordagem diaspórica desafia a situar os textos históricos e literários nas suas localidades culturais específicas enquanto os relacionam aos seus contextos globais,

com suas comunidades imaginadas, suas relações conjuntivas e seus lugares de mensagens transcritas, de pulsante criatividade, cenografia, vozes, cores, corpos e imagens de pluriversalidade e utopia redentora. Trata-se de um processo complexo e potente, que vem trazendo novos elementos para a análise, pavimentando outros conceitos e categorias analíticas que agenciam raça como construto histórico, cultural e político ressignificado de maneira afirmativa à luz das lutas negras, no campo político e acadêmico.

Essa forma de dialogar com o passado e a narrativa ficcional tem motivado os autores e autoras desta coletânea, uma nova geração de intelectuais que, ao desafiar as explicações tradicionais e canônicas, tem mostrado o quanto devemos repensar as construções epistêmicas cristalizadas, de base eurocentrada. Esta coletânea faz parte, assim, deste movimento de renovação e articulação de uma perspectiva negra decolonial brasileira. É um movimento relativamente recente, protagonizado sobretudo por pesquisadores negros e negras com posicionamento político-epistemológico engajado, ávidos por evidenciar que há muito mais para se conhecer sobre a produção intelectual do mundo Atlântico. E que o conhecimento não se reduz ao paradigma hegemônico, devendo ser constantemente atualizado e problematizado pelas novas teorias, novas interpretações e por outros autores e autoras de diferentes pertencimentos étnico-raciais, de classe, sexualidade e regiões. Fato é que essa perspectiva negra decolonial tem contribuído com novas reflexões não somente sobre a questão racial brasileira e africana, mas também sobre vários temas de nossa sociedade.

Vale reforçar essa premissa norteadora: *Pensamento afrodiaspórico em perspectiva*, com seu enfoque na história e literatura, revela como pessoas de origem africana e seus descendentes no mundo Atlântico viveram experiências comuns – de dominação, resistência, emancipação, racismo,

luta antirracista e busca pela cidadania e direitos. Porém, sem perder de vista que nenhuma explicação unívoca pode abranger a variedade das experiências e dos desafios de pessoas negras, na África e na diáspora. O livro aborda, assim, a experiência negra compartilhada em sua diferença, destacando, ao longo da problematização de diversos aspectos da história e da literatura, um mosaico multifacetado de memória, protagonismo, identidade, cultura, discurso e episteme, que atravessam as fronteiras de espaço, tempo, lugar, língua, corporalidade e consciência para fazer (re)conexões e nomear ou responder aos apagamentos, silêncios e ausências do passado e do presente.

A luta pela liberdade, justiça e igualdade demonstra que africanos e afrodescendentes, desde o passado, têm sido uma parte propulsora da própria definição desses valores e direitos humanos no mundo Atlântico. A insurgência expressiva de diversos saberes, identidades, cosmovisões, vozes e sensibilidades constitui um caleidoscópio de diferenças em trânsito, que é ao mesmo tempo a raiz e as rotas que fazem comunicar experiências negras e enredá-las nos umbrais do mundo afrodiaspórico e decolonial, um mundo no qual a raiz e a rota se entrelaçam, *pari passo* que são plasmas pela encruzilhada de encontro com os “outros” em meio aos múltiplos processos de apropriações, (re)invenções e resistências à perdas, expropriações, desterritorializações, desarraigamentos e assimetrias complexas de intersecções, atravessamentos e justaposições de fragmentos culturais, discursivos, identitários e ideológicos dentro do circuito dinâmico de múltiplas relações de poder na esfera transregional, transnacional e diaspórica.

Valendo-se da História e da Literatura e das interlocuções destes campos disciplinares, a coletânea estabelece, muitas vezes de forma engenhosa, as múltiplas conexões entre o pensamento afrodiaspórico e o processo de resistência-desconstrução decolonial. Eis um livro instigante,

oportuno e alvissareiro. Ao ser conduzido pelas hermenêuticas do passado e romance às encruzilhadas diaspóricas de trocas e conexões, o leitor poderá começar a entender, mapear e avaliar os dilemas, impasses e ambiguidades inerentes às experiências negras, discursos identitários, projetos raciais (e de racialização), tanto como maneiras, forças e práticas de dominação, quanto – e principalmente – como modalidades e práticas expressivas libertadoras. Nesse sentido, faz-se mister revalorizar uma perspectiva negra decolonial, o que significa reconhecer sujeitos afrodiaspóricos e seus movimentos disruptivos como produtores de conhecimentos e projetos de modernidade e cidadania válidos, que não somente podem tensionar o cânone de viés eurocentrado, mas também o interpelam e trazem à tona outras arenas de anunciação, geopolíticas do conhecimento, interpretações e perspectivas civilizatórias.

*Pensamento afrodiaspórico em perspectiva* é um convite para a necessidade de descolonizar as narrativas históricas e literárias, colocando em evidência tanto o protagonismo quanto a voz e o pensamento de pessoas negras, sobretudo mulheres. Essa descolonização tem de ser acompanhada por uma ruptura epistemológica, que empreenda uma resignificação das imagens, representações e experiências negras nos espaços de poder, nas estruturas acadêmicas, na cultura, na educação, nas artes, em suma, na sociedade. Oxalá que o livro alcance um público amplo, que poderá estabelecer contato com uma amostra do que a produção acadêmica brasileira atual, notadamente no campo das Humanidades e Ciências Sociais, tem se revelado fértil, arrojada e vicejante.

## Apresentação

# Indisciplinando o cânone: pensamento afrodiaspórico e a colonialidade no campo historiográfico e literário <sup>1</sup>

Fernanda Rodrigues de Miranda <sup>2</sup>  
Marcello Felisberto Morais de Assunção <sup>3</sup>

### 1. Introdução

A *colonialidade do saber* estruturou a construção dos campos disciplinares nas sociedades marcadas, na primeira e segunda modernidade, pelo domínio econômico, político e cultural dos “centros” sobre as “periferias”. Este processo, como afirma uma vasta bibliografia, não pode ser entendido meramente sobre um olhar que se restrinja à dados econômicos, mas também está umbilicalmente ligado à forma específica como os sistemas simbólicos e instituições sociais foram moldadas sob a imagem do colonizador. Por isto, não é arbitrário que a História, literatura e as ciências humanas tenham marginalizado por tanto tempo negros e mulheres dos seus respectivos cânones.

Os genocídios/epistemicídios do “longo século XVI<sup>4</sup>” foram fundantes para a criação de um *lugar epistêmico*<sup>5</sup> que instituiu uma falsa

---

<sup>1</sup> Inicialmente este projeto seria realizado em um único volume, mas por questões técnicas decidimos dividir em dois. Entretanto, sabemos dos limites desse tipo de divisão disciplinar que é mesmo avessa à própria proposta transdisciplinar que buscamos divulgar nesses livros. Concebemos, no entanto, que demos um primeiro passo para viabilizar outros diálogos comparados entre estes campos de um ponto de vista decolonial e afrodiaspórico.

<sup>2</sup> Professora adjunta de Estudos literários na Universidade Federal do Sul e Sudoeste do Pará (Unifesspa), Doutora, Mestra e Bacharela em Letras pela Universidade de São Paulo (USP). Fernandaromira@gmail.com

<sup>3</sup> Professor Adjunto de Educação e Relações Étnico-Raciais (UFRGS). Pós-doutor em Letras e Línguas Vernáculas (DLCV-USP). Graduação, mestrado e doutorado em História (UFG). Especialista em História Intelectual Atlântica, Teoria da História e Relações-Étnico-Raciais. marcellofma@gmail.com

<sup>4</sup> Ramón Grosfoguel, fundamentado na leitura de Enrique Dussel, expõem que no decorrer do “longo século XVI” (1450-1650), se formataram pelo menos quatro genocídios/epistemicídios que foram fundantes para o novo padrão de poder na modernidade, a saber: “1. contra os muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus em nome da “pureza do sangue”; 2. contra os povos indígenas do continente americano, primeiro, e, depois, contra os aborígenes na Ásia; 3. contra africanos aprisionados em seu território e, posteriormente, escravizados no continente americano; e 4. contra as mulheres que praticavam e transmitiam o conhecimento o indo-europeu na Europa, que foram queimadas vivas sob a acusação de serem bruxas” (GROSFOGUEL, 2016, p. 31).

<sup>5</sup> Sobre o conceito de *lugar epistêmico*, ver: BARBOSA (2018).

universalidade fundada na autoimagem do europeu, branco, masculino e heterossexual. Através de um engenhoso (e maquiavélico) jogo de “espelhos” (FONTANA, 1994) a Europa formatou a invenção do “outro” para que através da sua suposta subalternidade fosse instituída uma “geopolítica do conhecimento” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL; MALDONADO-TORRES, 2019), ao qual o polo europeu fosse valorizado como legítimo e racional e os “outros” tidos como hierarquicamente “inferiores”. A noção de *colonialidade do saber* constituída por Aníbal Quijano, e a tradição “decolonial<sup>6</sup>”, é fundamental para pensar como o “novo padrão de poder” instituído com a destruição de um “mundo histórico” nas Américas e do “estabelecimento de uma nova ordem”, fundou-se na racialização oriunda de classificações sociais como o “indígena”, “negro” e “mestiço”:

A vasta e plural história de identidades e memórias (seus nomes mais famosos, maias, astecas, incas, são conhecidos por todos) do mundo conquistado foi de liberadamente destruída e sobre toda a população sobrevivente foi imposta uma única identidade, racial, colonial e derogatória, “índios”. Assim, além da destruição de seu mundo histórico-cultural prévio, foi imposta a esses povos a ideia de raça e uma identidade racial, como emblema de seu novo lugar no universo do poder. E pior, durante quinhentos anos lhes foi ensinado a olhar-se com os olhos do dominador. De modo muito diferente, mas não menos eficaz e perdurável, a destruição histórico-cultural e a produção de identidades racializadas teve também entre suas vítimas os habitantes seqüestrados e traídos, do que hoje chamamos África, como escravos e em seguida racializados

---

<sup>6</sup> Importante mencionar os diversos paralelos entre as reflexões de QUIJANO (2005) com uma tradição afrodiáspórica e terceiro-mundista que detém como genealogia autores como o próprio Frantz Fanon à uma Sylvia Winter. Estamos, portanto, de acordo com os autores do livro “Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico” (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; RAMÓN, 2019) que afirmam que a teoria decolonial sistematiza uma série de reflexões já latentes na já referida tradição dos “condenados da terra” (terceiro-mundista e negra), sendo que autoras como a própria Wynter já propunham de forma bastante estruturada elementos análogos ao próprio Aníbal Quijano, ver: WYNTER (1995; 2003). Neste livro de BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; RAMÓN (2019) encontram-se também uma série de reflexões que detém uma forte sinergia com as reflexões que fazemos aqui sobre cânone, decolonialidade e pensamento afrodiáspórico, ver também: BERNARDINO-COSTA (2017; 2018).

como “negros”. Eles provinham também de complexas e sofisticadas experiências de poder e de civilização (ashantis, bacongos, congos, iorubas, zulus etc.). E embora a destruição daquelas mesmas sociedades tenha começado muito mais tarde, e não tenha alcançado a amplitude e profundidade que alcançou na América (“Latina”), para esses seqüestrados e arrastados para a América, o desenraizamento violento e traumático, a experiência e a violência da racialização e da escravidão implicaram obviamente em uma não menos maciça e radical destruição da subjetividade prévia, da experiência prévia de sociedade, de poder, de universo, da experiência prévia das redes de relações primárias e societárias (QUIJANO, 2005, p. 17).

Portanto, a ativa racialização das relações de poder é um fator estruturante para que o padrão de poder iniciado desde a primeira modernidade se perpetue de tal forma que ainda é complexo falar de “intelectuais” no interior da universidade sem imaginar este referido padrão “universal”. Entretanto, estes padrões de racialização não são só impostos pelo alto, pois, há historicamente resistências. O mapeamento do pensamento afrodiaspórico por meio de trajetórias intelectuais, produções culturais, literárias, associações e clubes negros, permite cartografar as diversas formas de resistências à estas imposições do “alto”. A teoria decolonial por vezes estabeleceu seu foco estritamente nas formas de *colonialidade do poder* e deixou à margem as formas de resistências à estas imposições por meio de “*analíticas da colonialidade*”<sup>7</sup>.

Por isso, concebemos que o estudo do pensamento afrodiaspórico, no campo literário e historiográfico, permite desestabilizar os cânones reconstruindo a história intelectual e a historiografia literária sob outras bases. Os textos deste livro buscam estabelecer, de diversas maneiras e perspectivas, a conexão entre o pensamento afrodiaspórico, em suas

---

<sup>7</sup> No livro “Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico” Nelson-Maldonado Torres (2019), propõe o conceito de *analítica de colonialidade* para analisar as diferentes formas discursivas de resistência ao processo de desumanização oriundo da “colonialidade do saber/ser” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 31).

diversas nuances, e este processo complexo de desconstrução-resistências ao “colonial”. Essa “desconstrução” está fundada no confronto ativo às formas aos quais o campo intelectual instituiu uma “disciplinarização” fundada em uma autoimagem que expressa *um lugar epistêmico* associado à um restrito “hall” de autores que manifestam através de certos falsos universalismos uma *geopolítica do conhecimento* e um certo ordenamento da “razão” que é profundamente limitado no que tange a produção crítica e plural do conhecimento.

Não pretendemos abordar todas as inúmeras possibilidades de desconstrução disciplinar, por meio de formas “indisciplinadas” de produção de conhecimento no âmbito das ciências humanas, mas abordar através do olhar específico da história e da literatura (assim como as suas interlocuções) como foram construídos esses campos de produção e como o olhar e o pensamento afrodiaspórico (em particular de um ponto de vista “ame-africano<sup>8</sup>”) podem ser fundamentais para uma verdadeira indisciplinada epistemológica.

## **2. Por uma descolonização do cânone historiográfico: Pensamento afrodiaspórico e ética da historicidade**

A formação da História disciplinar no oitocentos tem como um dos seus fundamentos a constituição de uma noção de tempo linear e cronológico que constituiu um “código” (para usarmos a feliz expressão de Seth Sanjay), fundado no referente europeu, que é incapaz (não em razão da sua “competência técnica”, mas por um “olhar” colonizado) de desvendar “histórias não-ocidentais” (SANJAY, 2013; CHAKRABARTY, 2008), e, diríamos também à complementar: histórias negras, não-brancas, não-masculinas e não-heteronormativas.

---

<sup>8</sup> Nós referimos aqui a categoria de “amefricanidade” cunhada por Lélia Gonzalez. Para uma análise deste conceito ver o texto de GONZALEZ (1988) e o capítulo oito deste mesmo livro ROZA; ROZA (2021).

Este provincianismo, disfarçado de universalidade, foi construído desde as filosofias da história, à exemplo da escola escocesa com a invenção do atraso do “outro” por meio da noção de “modos de subsistência” (FONTANA, 1994), até à franca disciplinarização da História em sua identidade disciplinar moderna por meio do modelo do historicismo alemão que se reproduziu como paradigma por excelência nas universidades de diversos países ao longo do século XIX e XX<sup>9</sup>. A própria divisão quadripartida (História Antiga, Medieval, Moderna, Contemporânea), herdada do pensamento renascentista, expressa como a história disciplinada foi constitutiva de um molde que reproduziu uma *geopolítica do conhecimento* centrada em uma perspectiva etnocêntrica/eurocêntrica<sup>10</sup>.

Em razão desse centramento do “ego europeu<sup>11</sup>”, a História em sua forma moderna, em consonância com o pensamento filosófico moderno, excluiu a “espacialidade” e a “corporeidade” como elementos constitutivo de historicidade e da objetivação do sujeito objetivante (mesmo no interior de subcampos metateóricos como a história da historiografia e teoria da história), constituindo uma verdadeira “colonização do tempo”, como reitera Nelson-Maldonado Torres:

---

<sup>9</sup> Entre tantas referências sobre o tema da institucionalização da história disciplinar, ver: IGGERS (1995); FALCON (2002); MARTINS (2002); VARELLA (2008); AVILA (2016; 2018; 2019), entre outros.

<sup>10</sup> Arthur Lima Avila menciona alguns outros elementos constitutivos na sua institucionalização para além do “ímpeto imperialista” mencionado por Sanjay, a saber: “(...) fruto de um contexto histórico específico, o da formação dos estados-nação, consolidação do modo de produção capitalista e expansão colonialista, e resultado das vitórias políticas de um grupo social específico, a burguesia europeia, a disciplina estaria inevitavelmente sujeita aos impasses lhe colocados pela transformação dos processos que lhe deram origem, não obstante sua tendência a minimizar ou negligenciar essa situação” (AVILA, 2019, p. 16).

<sup>11</sup> Referimo-nos aqui a leitura de Enrique Dussel sobre a noção de um auto-centramento advinda da reprodução do mito da modernidade que é constituída a partir da conquista da América e que irá justificar o domínio simbólico e material dos centros sobre as periferias, ver: DUSSEL (1994).

Dir-se-ia que a modernidade implica a colonização do tempo pelo europeu, isto é, a criação de estádios históricos que conduziram ao advento da modernidade em solo europeu. Todavia, os próprios laços que ligam a modernidade à Europa nos discursos dominantes da modernidade não conseguem deixar de fazer referência à localização geopolítica. O que o conceito de modernidade faz é esconder, de forma engenhosa, a importância que a espacialidade tem para a produção deste discurso. É por isso que na maioria das vezes, aqueles que adotam o discurso da modernidade tendem a adotar uma perspectiva universalista que elimina a importância da localização geopolítica” (MALDONADO-TORRES, 2009, p. 351).

A noção de “desenvolvimento<sup>12</sup>” é uma das chaves ao qual a história disciplinada irá mobilizar para justificar, seja na forma das já referidas filosofias da história ou do historicismo, uma “colonização do tempo histórico” que irá reproduzir à sua maneira a leitura da modernidade e uma certa noção de historicidade limitada à está mesmo *geopolítica do conhecimento*.

A contínua reconfiguração das classificações sociais sob o signo da “raça” (para lembrarmos de Aníbal Quijano) contou com a História como um dos seus principais instrumentos para o enquadramento de populações colonizadas ou/e sob formas de colonialismo interno em sociedades pós-coloniais marcadas pelos efeitos das “plantations” na população negra e mestiça. A violência anti-negritude advinda de taxinomias societárias (“atraso” e “progresso”), biológicas (as diversas hierarquias internas e exclusões legitimadas pelo cientificismo do fim do século XIX e início das décadas de XX) e culturais (os enquadramentos reducionistas que uma certa antropologia, etnologia e sociologia constituiu sobre as vidas negras)

---

<sup>12</sup> As noções de “desenvolvimento”, “progresso”, “crise”, “revolução” são evidências para autores ligados à tradição kosseleckiana da experiência radical de aceleração dos tempos históricos nos séculos XVIII e XIX, sendo também índices da constituição do moderno conceito de História e, portanto, da história disciplinada, ver: KOSELECK (2014). Para o caso latino-americano, ver: PADILLA (2008).

foram legitimadas por uma historicidade que excluiu o negro enquanto agente da história e da escrita desta mesma História.

Portanto, a “política do tempo” do historicismo enquadrou as populações racializadas (assim como todos os “outros” construídos nessa grade temporal) na “antessala da história” (seguindo o esquema “primeiro na Europa, depois em outros lugares”), na feliz expressão de Dipesh Chakrabarty (2008, p. 35). Entretanto, esse suposto “privilegio epistêmico ocidental” (SANJAY, 2013, p. 187), constituído por seu ímpeto imperialista sobre povos coloniais ou/e racializados, foi confrontado desde as suas origens por estes mesmos “povos sem história” que negaram esse “código” da escrita da história por meio de “contra-histórias”. Estas contra-histórias assumiram diversas formas desde escritos anti-coloniais no contexto afro-asiático, discursos de valorização étnica dos povos afrodiaspóricos e africanos (como é o caso do pan-africanismo, negritude e o movimento “Harlem Renaissance”, pra ficarmos estritos nesses exemplos<sup>13</sup>) e, nomeadamente, na formatação de uma literatura que narra (em um âmbito ficcional) a historicidade desse “outro” por excelência do historicismo (o negro) por meio de um discurso à contrapelo.

Na América Latina/Caribe o pensamento afrodiaspórico ou/e terceiro-mundista (na forma do ensaio, romance, etc.) construiu toda uma noção de tempo que se opôs sistematicamente a esta cronologia esquemática da modernidade. Para Édouard Glissant a compreensão da temporalidade na Caribe/América Latina deve ter como eixo uma “dolorosa noção de tempo” ao qual a “cronologia esquemática” (da História com H maiúsculo) ou o “lamento nostálgico” (de certos essencialismos identitários) não dão conta de preencher (GLISSANT, 2010, p. 125). O

---

<sup>13</sup> Para uma análise desses movimentos afrodiaspóricos e africanos de contestação do racismo do discurso moderno europeu, ver: DEVÉS, VALDÉS (2008); MURYATAN (2012; 2020); HERNANDEZ (2014). Sobre o pan-africanismo ver também o capítulo 4 deste livro MATTOS (2021).

desenraizamento brutal oriundo do tráfico de escravos e das contínuas violências e rupturas que se seguiram em nossa historicidade são um impedimento para que a consciência histórica se assente nos moldes de uma “filosofia da história totalitária” segundo o molde eurocêntrico, mas antes associada as “descontinuidades no continuum” (GLISSANT, 2010, p. 126). Glissant, em paralelo ao referido Seth Sanjay e Dipesh Chakrabarty, atribui a História com H maiúsculo uma “fantasia altamente funcional do ocidente”, sendo confrontada exatamente quando estes mesmos povos enquadrados começaram a não aceitar mais essa concepção linear e cronológica do tempo (GLISSANT, 2010, p. 126).

A experiência afrodiáspórica, caribenha/latino-americana e dos “condenados da terra”, que foram enquadrados pelas políticas do tempo do historicismo como “outros”, são exemplos de uma possibilidade transversal de implodir o continuum do tempo “linear” e “homogêneo” (que refere-se Walter Benjamin em suas teses), seguindo o caminho de uma relação transcultural, ou como prefere Glissant, de uma *filosofia da relação* (GLISSANT, 2005) como crítica à verdade absoluta do ser e do Homem (com H maiúsculo) que é a origem do autocentramento e do ego moderno.

Os debates mais contemporâneos sobre a formatação de “histórias indisciplinadas” (AVILA, 2018; 2019) e do chamado “giro ético-político” (ARAUJO; RANGEL, 2015; RANGEL, 2019) têm levado os historiadores à pensarem gradativamente na importância da “diferença” enquanto elemento constitutivo para a reescrita da história que de fato rompa com o tempo “vazio e homogêneo” (BENJAMIN, 1987) da história disciplinada e a “indiscipline” por meio de uma radical pluralidade de tempos e abordagens. Entretanto, a produção de coletâneas, eventos e produtos culturais associadas à estas reflexões ainda estabelecem esta noção de “diferença” em um nível muito abstrato, não discutindo explicitamente o papel da racialidade nesta reescrita do cânone e nem mesmo incorporam ainda em

sua totalidade um debate mais profundo sobre a *geopolítica do conhecimento* oriunda de tradições latino-americanas ou/e afrodiaspóricas ou de campos do conhecimento como as teorias feministas<sup>14</sup> e queer.

Superar o descompasso entre uma disciplina nascida no XIX firmemente atrelada a sua temporalidade e as mudanças do fim do século XX e início do XXI (AVILA, 2019, p. 18) têm sido objeto de uma grande miríade de debates no campo historiográfico, sendo o fetiche por um realismo á maneira positivista somente um dos elementos deste debate<sup>15</sup>. O campo historiográfico, e, nomeadamente, seus subcampos metateóricos (a teoria da história e a história da historiografia), ganharia muito ao incorporar o debate sobre a produção do conhecimento alicerçada aos “corpos geopolíticas” oriunda da tradição decolonial, da filosofia latino americana/caribenha ou/e pensamento afrodiaspórico (principalmente em Quijano, Dussel, Lugano, Wynter, Glissant e outros). Importante dizer também que a crescente importância dessas questões na escrita da história não se dá por um movimento unilinear da universidade para a sociedade, mas em grande medida acontece o contrário: são os movimentos sociais (principalmente o movimento negro) que têm trazido problemáticas que eram

---

<sup>14</sup> Para não ser injusto é importante mencionar os esforços recentes de Maria da Glória de Oliveira nesse sentido, ver: OLIVEIRA (2018). Allan Kardec Pereira (2021), têm feito também um esforço importante de compreender a história indisciplinada em uma historicidade de mais longa duração e por meio de uma chave afrodiaspórica e afropessimista que passa por autoras como Hortense Spillers e Saidiya Hartman (2021). Ver também o capítulo I deste livro dedicado ao afropessimismo (2021).

<sup>15</sup> AVILA (2019) menciona também alguns outros fatores fundamentais da crítica ao cânone e sua disciplinarização: “(...) é fundamental também colocarmos o cânone da disciplina sob escrutínio. Antes de pensar a história da historiografia como uma série de “escolas” ou “revoluções”, cristalizando determinados momentos em detrimento de outros, em que o conhecimento histórico foi se expandindo constante e teleologicamente em direção a estágios verdadeiramente científicos, deveríamos, como questão pedagógica fundamental, questionar os meios pelos quais tais cânones foram constituídos, seus efeitos políticos e as concepções de história que ensejam. Em outras palavras, o que está dentro e o que está fora do cânone? Quais são os autores e autoras privilegiadas e quais posições teóricas são normatizadas como “histórias de verdade”? Quais as críticas possibilitam e quais impedem? Quais exclusões são explícitas e quais são implícitas? Quais tradições reafirmam e quais ocultam? Quais lugares são naturalizados? E, por fim, quais práticas daí derivam? Ainda que pareçam óbvias, estas indagações podem desestabilizar as operações disciplinares de canonização, que tentam ocultar suas origens no chão mundano das disputas políticas inerentes à disciplina (sua historicidade) para se apresentarem como sendo o resultado “natural” do seu desenvolvimento interno” (AVILA, 2019, p. 27-28).

até então dificilmente consideradas como relevantes no interior dos espaços intelectuais, acadêmicos e institucionais como um todo.

Uma ética da historicidade – voltada para uma radical pluralidade do tempo e confrontadora das imagens hegemônicas produzidas pela história disciplinar – têm em conta que uma abordagem à fundo na “diferença” não é meramente produto e uma “concessão” benevolente de uma certa intelectualidade, predominantemente branca e da elite, que só muito recentemente se volta para estes temas, posto que historicamente quem têm feito uma “história à contrapelo” e confrontado o “cortejo triunfal” daqueles que “não tem cessado de vencer” são mesmo aqueles que foram e são sistematicamente derrotados e através de uma leitura crítica desta derrota são capazes de despertar a “centelha da esperança” que irrompe o tempo “vazio e homogêneo” da história disciplinar.

### **3. Cânones literários destituídos e a emergência de “sensibilidades descolonizadas”**

O pensamento literário tem sido constituído pelas ideias de tradição e universalidade, ambas sustentando, historicamente, a constituição dos cânones. No caso das literaturas que pertencem às nações marcadas pela colonialidade, como é o caso da brasileira, tal constituição responde à dinâmicas que apontam para a uma política ostensiva de silenciamento – marca predominante de nossas letras. Há muito tempo tem-se falado que os elementos que formalizam os cânones são de fato externos ao literário (JARA e TALENS, 1987), apontando para aspectos de origem política e social e a conceitos que buscam preservar hierarquias de ordem questionável, como, para ficar inicialmente com apenas um exemplo, a ideia de centro se sobrepondo à ideia de margem.

Compondo os exercícios radicais de descolonização epistêmica, a contemporaneidade tem assumido a possibilidade de pensar por outras vias,

destituindo a inevitabilidade do cânone a partir de reflexões sobre a estatuto filosófico do autor; sobre a ideia de valor estético como algo previamente definido e estanque; sobre a noção de pluriversalidade (RAMOSE, 2011) em contraponto ao restritivo universal, que sempre mimetizou particularidades no campo do *poder falar*. A pergunta de Foucault, “o que é um autor?” hoje solicita outros caminhos, dos quais emergem novas perguntas – talvez até mais difíceis – as quais não se pode mais ignorar.

A crítica literária contemporânea não se pode mais furtar de espelhos transdisciplinares e transdiscursivos, bem como a ideia de autor começa a ser desnaturalizada como matriz enunciativa única de homens, brancos, heterossexuais, urbanos, socialmente bem posicionados. Disso decorre outras significações sobre o “pacto de referencialidade implícita”, rompendo o acordo tácito que tem tornado natural *imaginar* o autor sob os pressupostos coloniais que regem sua configuração.

O pensamento afrodiaspórico emana “sensibilidades descolonizadas” (HALL, 2006, p. 318) forjadas para além dos cânones e com ele rompendo. Outros cânones são possíveis? Ou a lógica de canonizar é, em si, delimitadora? Perguntas como estas têm sido erigidas como resultado de um tempo que provoca os lugares comuns e as certezas tradicionais. Mas, para além das respostas, o cânone não é mais um lugar insuspeito e incontornável, posto que o silenciamento constitutivo que o define tem sido confrontado com presenças que modificam a cena basilar da homogeneidade.

Uma *literatura pluriversal*, na qual a ideia de valor estético não pressupõe, *a priori*, hierarquia entre negros e brancos, mulheres e homens, centro e periferia, entre outras declinações, opera descentramentos no cânone e nos seus pilares constitutivos, possibilitando novos arranjos críticos. Esses arranjos, contudo, ultrapassam aquilo que seria o campo

específico da literatura, pois não apenas apontam para outro exercício de imaginação histórica, dado que as temporalidades imbrincadas com o silenciamento sistêmico agora se abrem à emergência do *afropresentismo* e do *afrofuturismo*; como também provocam dissidências na representação de engrenagens em interação na sociedade, ofertando às ciências sociais materiais mais complexos de análise. Além disso, a inscrição da autoria negra na literatura altera primordialmente o estatuto filosófico do autor, pois, entre outras camadas de observação, complexifica as noções de primeira pessoa do singular e de terceira pessoa do plural, dado que a noção de “eu” é constantemente atravessada por um “nós”, que não o dilui, ao contrário, o perscruta criticamente, visto que solicita muitas vezes não apenas a matriz da ancestralidade, mas também a dimensão da experiência histórica coletiva. As concepções de indivíduo e de sujeito, portanto, passam a ser confrontadas sob novas bases filosóficas.

Cânones também imputam nas literaturas outra concepção deveras questionável, e que encontra no momento presente uma visível potência de dissolução: a ideia de valor estético como elemento imutável. Historicamente a perspectiva da existência de “altas literaturas” em detrimento de “literaturas menores” tem organizado as obras consideradas “universais” a partir de caracteres valorativos que parecem emergir da própria natureza, ocultando que todo valor estético é definido em um campo de poder que invariavelmente corresponde à interação entre a série literária e a série social. A ideia fechada de valor estético manteve por muito tempo a produção literária de autores negros, periféricos, mulheres e africanos à margem do próprio estatuto de literatura, exigindo de escritas muito diversas correspondências com o mesmo Narciso de sempre. Estes aspectos, contudo, estão desde muito tempo em franco debate, revelando de forma

mais contumaz os contornos políticos que se embrenham nas escolhas estéticas, pois mesmo a estética pode ser examinada à luz de contextos de disputa por sentidos.

O tempo presente é um tempo de revide, e possui suas próprias complexidades. Acima de tudo, é um tempo em que as vozes no mundo público de circulação de textos têm se tornado mais diversas e menos transparentes. A luta contra o apagamento sistêmico em torno da voz e pensamento negro, afrodiaspórico e contracolonial está produzindo, neste momento, um futuro mais aberto e menos europerspectivado. Neste livro buscamos nos juntar a este coro, desejando contribuir para a expansão do debate e para ampliar as clareiras no pensamento crítico.

\*\*\*

Os textos aqui publicados correspondem, em diferentes abordagens e perspectivas, aos pressupostos acima esboçados. Na primeira parte do livro, com ênfase no debate historiográfico, existem dois eixos fundamentais. De um lado temos textos preocupados com a reflexão epistemológica oriunda de intelectuais, grupos e movimentos negros. O outro eixo tem como principal elaboração a reconstrução de trajetórias intelectuais e projetos institucionais de agentes negros.

No texto que abre a I parte do livro “A condição sem análogo da anti-negridade: uma introdução ao Afro-pessimismo”, de Allan K. Pereira, temos uma análise sistemática dos significados e temas da corrente intelectual afrodiaspórica afro-pessimista, trazendo um levantamento bibliográfico preliminar e introdutório bastante inédito em língua portuguesa. Em seguida no texto de Gabriel Gonzaga “Diáspora, imaginação histórica e temporalidade: reflexões sobre a obra de Paul Gilroy”, há um esforço por conectar os debates de Gilroy com temáticas próprias do

campo da teoria da história, esboçando as suas diversas contribuições para pensar não só a diáspora, mas uma noção de temporalidade. Luis Thiago Freire Dantas em “O avesso do mesmo lugar”: O colonialismo como platonismo para o outro” analisa o samba-enredo “História para ninar gente”, da Estação Primeiro da Mangueira de 2019, por meio de sua leitura crítica ao colonialismo de um ponto de vista afrodiaspórico, revivendo os argumentos quilombistas que estão subjacentes à esta narrativa. Em “Exu e a Diáspora Negra: Intelectualidade e a epistemologia das encruzilhadas” Pablo de Oliveira Mattos esboça a importância da noção de Diáspora Negra (tanto como perspectiva e experiência) enquanto instrumento analítico, dando ênfase particular a trajetória de George Padmore como exemplar dos trânsitos diaspóricos, marcados pela polifonia, diferença e ambivalência. Fernando de Sousa Baldraia encerra esse primeiro eixo da primeira parte, voltada para as epistemologias negras, com o texto “A longué durée de Braudel ou a “luz branca unitária da História”, elaborando uma análise crítica a leitura braudeliiana do tempo por meio da perspectiva afrodiaspórica dos estudos raciais.

Um segundo eixo da primeira parte deste livro constitui-se de análises sobre trajetórias e projetos intelectuais de indivíduos ou coletividades. Em “Raça História e projeto modernizador em São Paulo: a história negra como repertório de luta antirracista nas décadas de 1920 e 30” João Paulo Lopes explora como por meio de uma indiciosa operação, nos anos 20 e 30 do século XX, o negro foi excluído da identidade paulista, explorando como esse processo foi confrontado na imprensa, associativismo e ativismo negro, reivindicando o seu protagonismo por meio de uma verdadeira disputa pelo passado histórico. Elaine Ventura em “Édison Carneiro e as religiões de matrizes africanas no Brasil: uma história de mestiçagem (1930 a 1961)”, explora a trajetória intelectual de Édison Carneiro, dando ênfase as respostas deste intelectual baiano aos debates sobre

mestiçagem nos anos 1930-60. No texto a seguir “Lélia Gonzalez: contribuições para compreensão de representações racializadas na sociedade brasileira”, Luciano Magela Roza e Isis Silva Roza estudam as contribuições teóricas e epistemológicas da intelectual carioca Lélia Gonzalez para o estudo do “racial”, dando ênfase na sua contribuição para o estudo das mulheres negras. Camille Johann Scholl em “Léopold Senghor: Projetos Políticos, visões sobre a história” perscruta através da obra “Um caminho do socialismo” as diferentes articulações da narrativa da história com a construção da nação no contexto da África negra, por meio de uma chave humanista. O texto “O caminho dos ancestrais” de Nuno Gonçalves: reflexões decolonizantes para a história”, de Lucas Santos Café e Thiago Alberto Alves dos Santos, que encerra a primeira parte do livro e estabelece uma ponte entre literatura e história, há uma análise da produção do poeta cearense e historiador Nuno Gonçalves, analisando-a como uma leitura à contrapelo da história hegemônica.

Na segunda parte do livro a discussão se organiza em torno da literatura. Em um primeiro momento, os artigos estão centralizados na análise de literatas negras brasileiras, africanas e afroamericanas; em um segundo momento, os textos apontam para leituras mais amplas e sistêmicas acerca dos mecanismos e processos de escrita, referenciando um horizonte muito rico de questões. Seguindo essa ligeira divisão, o texto 11, “O que cabe na palavra solidão?”, de Bruna Louize Miranda Bezerra Cassiano, adentra o universo subjetivo e sensível de Carolina Maria de Jesus, abordando a solidão como experiência transversal em sua vida. Depois, em “Cidadã de segunda classe: a experiência diaspórica no romance de Buchi Emecheta”, Livia Verena Cunha do Rosário, discute a maneira pela qual o conceito de “cidadã de segunda classe” influencia a experiência diaspórica da personagem Adah, no romance da autora nigeriana. Na sequência, em “Maternidades negras: aspectos de ruptura e estratégias de sobrevivência

nas escrituras de Maya Angelou e Conceição Evaristo”, Josinéia Chaves Moreira adentra o tema das maternidades analisando as ressignificações da representação de maternidades negras a partir dos operadores teóricos de escrituração e interseccionalidade. Em “Nas águas do rio: o devir de Ponciá Vicêncio”, Roberta de Araújo Lantyer Duarte pensa a “diáspora íntima” (ONAWALE, 2011) da personagem Ponciá Vicêncio, desde a sensação de “vazio”, que é pura dor, quando a personagem se sente “nada”, passando pelo estado de “banzo” (NUNES, 2018), até o que ela chama de devir-rio.

Abrimos o segundo eixo literário com o texto de Jucimar Cerqueira dos Santos, “O analfabetismo entre os censos e a literatura, entre o império e a república”, cujo objetivo é discutir a relação entre as movimentações de combate o alto índice de analfabetismo brasileiro, apontado nos censos de 1872, 1890 e 1920, e a repercussão que teve em obras literárias que analisaram especificamente, ou abordaram em alguma medida, essa temática. Em “Intelectuais negras diaspóricas: vozes de assentamento e ancestralidade negro-africana”, Cristian Souza de Sales, mergulha numa discussão acerca da práxis de intelectuais negras diaspóricas assentada na ancestralidade negro-africana. A partir de aspectos da produção poética de Lívia Natália e Paula Melissa (Mel Adún), evidencia que os versos assentados na ancestralidade negro-africana in(corpo)ram elementos simbólicos, os quais reverenciam a deusa das águas doces, a orixá feminina Osun. Na sequência, Mirian Cristina dos Santos apresenta o texto “Intelectuais negras: corpus/corpo em movimento”, no qual considero um *corpus* em trânsito dentro de um processo de duplo movimento, ponderando tanto a necessidade de a teoria literária abranger novas produções, quanto a premente conquista de novos espaços pelas escritoras negras, a partir de um processo longo e contínuo de aquilombamentos. Já Adélia Mathias, no artigo “Escritoras afro-brasileiras e a produção contista contemporânea”,

apresenta um panorama das autoras negras brasileiras que escrevem contos, atualizando o debate a partir da forma. Em “Colonialidade e feminismo: a personagem feminina na colonialidade do poder e do saber”, Maria Aparecida Cruz de Oliveira aborda a obra das autoras Ana Maria Gonçalves e Conceição Evaristo analisando personagens femininas que, ao problematizar a colonialidade de gênero e pensar um feminismo negro coerente, refletem acerca das disputas de discursos e narrativas no contexto brasileiro. Por fim, Laila Correa e Silva fecha o livro com o artigo “Escravidão e abolicionismo na literatura de autoria feminina no século XIX brasileiro”, traçando um breve panorama no qual aborda as principais obras de autoria feminina no Brasil dedicadas ao tema da escravidão, salientando a aproximação da autoria feminina com o abolicionismo.

\*

Agradecemos a contribuição de todos para a constituição deste livro, que certamente será de grande valia não só para os estudiosos no campo dos estudos afrodiaspóricos, raciais e decoloniais, mas também para o campo historiográfico e literários (e suas intersecções) aos quais problematizamos ao longo desta apresentação e seleta de textos. Desejamos uma boa leitura e esperamos que este seja o primeiro de muitos outros livros do selo *edições RTH* ao qual este livro inaugura.

Boa leitura!

## Referências

ARAUJO, Valdeí Lopes; Rangel, Marcelo de Mello. **Apresentação** - Teoria e história da historiografia: do giro linguístico ao giro ético-político. **História da Historiografia**, Ouro Preto, n. 17, abril, 2015, p. 318-322.

ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto Moraes; SOUSA, F. S. B.; OLIVEIRA, F. A.; PEREIRA, A. K.; GENEROSO, L. M. A. (Orgs.). **Dossiê: intelectualidades negras e a escrita da história. Revista de Teoria da História**, v. 22, 2019, p. 5-17.

ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto Moraes. Uma analítica goesa da colonialidade no ensaio *The denationalisation of goans (1944)* de Tristão Bragança Cunha. In: BENTO, Luiz Carlos (Org.). **Desafio e possibilidades da Teoria da História no século XX**. Vitória: Milfontes, 2020, p. 303-330.

AVILA, Arthur Lima. **“Povoando o presente de fantasmas”**: Feridas históricas, passados presentes e as políticas do tempo de uma disciplina. **Expedições: Teoria & Historiografia**, v. 7, n. 2, agosto-dezembro, 2016, p. 189-209.

AVILA, Arthur Lima. **(In)disciplinando a historiografia**: do passado histórico ao passado prático, da crise à crítica. **Revista Maracanan**, Rio de Janeiro, n. 18, jan./jun. 2018, p. 35-49.

AVILA, Arthur Lima. O que significa indisciplinar a história?. In: AVILA, Arthur Lima; NICOLAZZI, Fernando; TURIN, Rodrigo (Orgs.). **A História (in)Disciplinada: Teoria, ensino e difusão de conhecimento histórico**. Vitória: Editora Milfontes, 2019, p. 16-41.

BARBOSA, Ana Carolina. **Precisamos falar sobre o lugar epistêmico na teoria da História**. **Revista Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 10, n. 24, abr/jun. 2018, p. 88-114.

BARBOSA, Muryatan S. **Pan-africanismo e teoria social**: uma herança crítica. *África*, São Paulo, v. 31-32, 2011/2012.

BARBOSA, Muryatan S. **A razão africana**: um apanhado consistente sobre a produção de intelectuais negros ao longo do século XX. São Paulo: Todavia, 2020.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História (1940). In: **Magia e técnica, arte e política**. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232.

BERNARDINO-COSTA, Jorge; GROSFUGUEL, Ramón; MALDONADO-TORRES, Nelson (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

BERNARDINO-COSTA, Jorge. **Caliban e o Atlântico Negro**: conexão entre intelectuais negros do Brasil e Caribe. **Contemporânea**, v. 7, n.2, 2017, p. 465-482.

BERNARDINO-COSTA, Jorge. **Decolonialidade, Atlântico negro e intelectuais brasileiros**: em busca de um diálogo horizontal. **Revista Sociedade e Estado**, v. 33, 2018, p. 119-137

BERNARDINO-COSTA, Jorge; GROSFUGUEL, Ramón; MALDONADO-TORRES, Nelson (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

CALDAS, Pedro Spinola Pereira. **As dimensões do historicismo**: um estudo dos casos alemães. **OPSI**, v. 7, n. 9, jul-dez, 2007, p. 47-66.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Al margen de Europa**. Barcelona: Tusquets Editores, 2008.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. **O Pensamento Africano Sul-Saariano. Conexões e paralelos com o pensamento Latino-Americano e o Asiático (um Esquema)**. Brasil, São Paulo, Clacso - EDUCAM, 2008.

FALCON, Francisco José Calazans. **Historicismo**: antigas e novas questões. **História Revista**, 7 (1/2): jan./dez., 2002, p. 23-54.

FONTANA, Josep. **Europa ante al espejo**. Barcelona: Crítica, 1994.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

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

- GLISSANT, Édouard. **El discurso antillano**. Habana: Casa de las Américas, 2010.
- GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 92, 93 (jan./jun.), 1988, p. 69-82.
- GROSGOUEL, Ramón; BERNARDINO-COSTA, Jorge. **Decolonialidade e perspectiva negra**. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, janeiro/abril, 2016, p. 15-24.
- GROSGOUEL, Ramón. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI**. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n.1, 2016, p. 25-49.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Guardia Resende [et al]. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. **A itinerância das ideias e o pensamento social africano**. Anos 90, Porto Alegre, v. 21, n. 40, 2014 (somente pgs. 195-206).
- IGGERS, Georg G.. **Historicism: The History and meaning of the term**. *Journal of The History of Ideas*, v. 56, n. 1 (Jan.), 1995, p. 129-152.
- JARA, René, TALENS, Jenaro. “Comparatismo y semiótica de la cultura: función de la críticas y recanonización”. *Eutopias: teorías/historia/discurso*. 2- 3 (3), 1987: 05-17
- KOSELLECK, Reinhard. **Estratos do tempo: Estudos sobre História**. Rio de Janeiro: Editora PUC-RJ, 2014.
- MACEDO, José Rivair. **O pensamento africano no século XX**. São Paulo: Outras expressões, 2016.
- MARTINS, Estevão de Rezende. **Historicismo: Tese, Legado, Fragilidade**. *História Revista*, 7 (1/2): jan./dez., 2002, 1-22.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009, p. 337-382.

MIRANDA, Fernanda Rodrigues de. “Corpo de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006): posse da história e colonialidade nacional confrontada”. Tese de doutorado, **Universidade de São Paulo**, 2019.

NICODEMO, Thiago Lima; PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; SANTOS, Pedro Afonso Cristovão. **Historiografias periféricas em perspectiva global ou transnacional: eurocentrismo em questão**. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 60, 2017, p. 161-186.

QUIJANO, Aníbal. **Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina**. **Estudos Avançados** 19 (55), 2005, p. 9-31

OLIVEIRA, Maria da Glória. **Os sons do silêncio: interpelações feministas decoloniais à história da historiografia**. **História da Historiografia**, v.11, n. 28, 2018, p. 104-140.

PADILLA, Guillermo Zermeño. **História, experiência e modernidade na América ibérica, 1750-1850**. **Almanack Braziliense**, n. 7, 2008, p. 5-25.

PEREIRA, Allan Kardec. **Escritas insubmissas: indo disciplinando a História com Hortense Spillers e Saidiya Hartman**, 2021. Artigo no prelo.

RAMOSE, Mogobe. **Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana**. Tradução Dirce Eleonora Nigro Solis, Rafael Medina Lopes, Roberta Ribeiro Cassiano. **Ensaio Filosóficos**, v.4, pp. 06-25, 2011.

RANGEL, Marcelo. **A urgência do ético: O Giro ético-político na teoria da história e na história da historiografia**. **Ponta de Lança**, São Cristovão, v. 13, n. 25, jul.-dez., 2019, p. 26-46.

TRAPP, Rafael Petry. **História, raça e sociedade**: Notas sobre descolonização e historiografia brasileira. **Revista de Teoria da História**, Goiânia, v. 22, n. 2, 2019, p. 52-78.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado**: o poder e a produção da história. Curitiba: Huya, 2016.

SETH, Sanjay. **Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva?**. **História da Historiografia**, Ouro Preto. Número 11. abr. 2013. 173-189.

VARELLA, Flávia et al. (orgs.). **A dinâmica do historicismo: revisitando a historiografia moderna**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008

WYNTER, Silvia. **Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom**: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument. **CR: The New Centennial Review**, v. 3, n. 3, 2003, p. 257-337.

# 1

## **A condição sem análogo da antinegitude: uma introdução ao afro-pessimismo**

*Allan K. Pereira*<sup>1</sup>

Na cultura negra uma narrativa de antagonismo está inscrita em sua memória.

Hortense Spillers, “‘Whatcha Gonna Do?’: Revisiting ‘Mama’s Baby, Papa’s  
Maybe’”, p. 306.

### **Origens do Afro-pessimismo**

Quando penso uma “origem” do Afro-Pessimismo, logo levo em consideração o livro *Scenes of Subjection*, lançado em 1997 pela professora de literatura afro-americana e história Saidiya Hartman. Tratava-se de uma obra com *insights* seminais sobre as omissões, contradições e a incompletude da Emancipação formal da Escravidão nos Estados Unidos do século XIX. Ao invés de imaginá-la como um ponto de virada em que a solidariedade entre as raças e a emancipação da classe trabalhadora tenham contribuído para o boom econômico norte-americano, *Scenes of Subjection* busca destrinchar como o discurso de políticos, burocratas, capitalistas e reformadores sociais se apropriou daquele contexto para imputar à negritude um sentido de “problema” a ser gerenciado (DU BOIS, 1999). Ao identificar a liberdade com o trabalho duro, esse imaginário social permutou o cativo negro. As normas burguesas de elevações social para as famílias negras eram, portanto, baseadas em uma implacável vigilância. Em seus termos: a “vontade e responsabilidade

---

<sup>1</sup> Doutor em História pela UFRGS. Allankardec\_vdb@hotmail.com

substituíram o chicote pelas amarras da consciência culpada”<sup>2</sup> (HARTMAN, 1997, p. 9).

Além daquelas contribuições tão relevantes para um questionamento do liberalismo pós-racial, do passado e do presente, a relação de *Scenes of Subjection* com a criação do nome Afro-Pessimismo seria ainda mais estreita. Em resenha crítica do livro, a professora de literatura americana Anitta Patterson considerou sua tese central “profundamente pessimista”. Para ela, não seria produtivo “dispensar noções de individualidade, liberdade e direitos civis apenas porque o discurso da democracia às vezes foi mal utilizado” (PATTERSON, 1999, p. 686). Foi reagindo a considerações como essas de Patterson, que o professor de estudos afro-americanos da Universidade da Califórnia Frank B. Wilderson III, procurou ressignificar o termo “afropessimismo”, que nos anos 1980-1990 designava um forte ceticismo sobre o continente africano, ressaltando sua suposta propensão à corrupção e a incapacidade das nações recém independentes de adotar reformas políticas ou seguir os ditames da economia de mercado (defendidas pelo Banco Mundial e o FMI). Para Hartman, porém, àquela altura seria “obsceno” tomar “a narrativa da derrota” e “ainda encontrar uma maneira de nos sentirmos bem em relação a nós mesmos” (HARTMAN; WILDERSON III, 2003, p. 185). Daí porque, o relato pessimista da violência antinegra discutido em *Scenes of Subjection* deveria ser interpretado como “uma alegoria do presente” (HARTMAN; WILDERSON III, 2003, p. 190).

Wilderson III, que em 1991 chegou a ser eleito para as fileiras oficiais do Congresso Nacional Africano (ANC), procurava demonstrar como afropessimismo era muito mais uma incapacidade negra prescrita, do que uma condição peculiar às nações africanas. Ao se apropriar desse vetor colonial

---

<sup>2</sup> Optei por traduzir integralmente os trechos em língua inglesa.

de tanta estereotípiã, o seu Afro-Pessimismo planejava teorizar sobre a violência antinegra em um momento tão “cego à raça”. Para seu colega da UCLA Jared Sexton, o Afro-Pessimismo *suplementa* o paradigma dos *Critical Ethnic Studies*, então em voga, de duas formas:

primeiro, movendo-se conceitualmente do empírico para o estrutural ou, mais precisamente, do experimental para o político ontológico, especialmente na medida em que a questão da racialização diferencial – ou a complexidade da hierarquia racial – recorre a uma história comparativa e à ciência social. Segundo, reformulando o racismo como uma relação baseada em antinegridade em vez de Supremacia Branca, ou, mais precisamente, empurrando completamente a estrutura conceitual do racismo em direção a uma compreensão da transformação histórico-mundial implicada no surgimento da escravidão racial (SEXTON, 2016, s/p).

Nessa leitura, a *posição* da negridade é a antítese do sujeito humano. Essa exclusão da Humanidade – eis um dos principais *insights* do Afro-Pessimismo – não se dá unicamente através de práticas repressivas promovidas por meios institucionais (como a Ciência Política e a Sociologia comumente interpretariam). Na verdade, esse “banimento do aprisco humano” pode ser percebido de maneira profunda (porque insidiosa) no afã emancipatório/progressista de ferrenhos “aliados” (WILDERSON III, 2010, p. 9).

Essa teorização, entretanto, abarca autores que, muitas vezes, não se identificam estritamente enquanto Afro-Pessimistas: a já citada Saidiya Hartman, além de Achille Mbembe (2001), Hortense Spillers (1987), Zakiyya Iman Jackson (2020), Denise Ferreira da Silva (2007), João Costa Vargas (2020), Jaime Amparo Alves (2018), Selamawitt D. Terrefe (2018), Christina Sharpe (2016), Patrice D. Douglass (2016), M. Shadee Malaklou e Tiffany Willoughby-Herard (2018), David Marriott (2000), Ronald Judy

(1993), Calvin Warren (2015a), Orlando Patterson (1982), Lewis Gordon (1995), Lindon Barrett (1999) e Sylvia Wynter (1992).

Desde então, como era de se esperar, o termo “Afro-Pessimismo” tem causado reações contrariadas. Logicamente, assumir-se enquanto tal, tem seus custos, especialmente em um cenário acadêmico tão afeito ao discurso dos ganhos sociais da inclusão de negros em suas fileiras. Nesse sentido, é notável como o Afro-Pessimismo deve muito de sua difusão à expansão do debate racial em redes sociais da internet. Eu diria que ele acompanha o desenvolvimento do Black Lives Matter como uma agenda de combate à violência antinegra em escala global, sendo igualmente um fenômeno do que alguns tem chamado de “Black Twitter” (HILL, 2018). Não deixa de ser curioso, também, como essa difusão se dá num momento em que há uma demanda administrativa nas universidades norte-americanas por, cada vez mais, transformar pesquisas acadêmicas em um produto com valor de mercado. A debatibilidade do racismo (TITLEY, 2016) nesses meios virtuais, onde há uma porosidade entre as pautas de ativistas, artistas, educadores, jornalistas, pesquisadores, e o crescente acesso a vídeos de conferências, palestras públicas, podcasts etc. tem feito o Afro-Pessimismo circular como uma resposta possível aos crescentes casos ultramidiáticos de violência policial antinegra (ROBERTSON; WILDERSON III, 2020).

Para Jared Sexton, portanto, o Afro-Pessimismo pode ser entendido como “uma leitura, ou meta-comentário, sobre o que parecemos fazer, ou como nos relacionamos, o que os intelectuais criativos negros continuam a gerar sem ser capaz de trazer totalmente em conta” (SEXTON, 2016, s/p). No verbete escrito por Frank Wilderson III, Selamawitt Terrefe e Patrice Douglass para o *Oxford Bibliography*, o Afro-Pessimismo seria descrito como uma “lente de observação” (DOUGLASS; TERREFE; WILDERSON III, 2018, s/p). Ainda segundo Wilderson III, ele não chega a

ser “tão ostensivo quanto uma escola de pensamento” (WILDERSON III, 2010, p. 58). Podendo ser visto, afinal, como “a força motriz de um desejo singular herdado em nenhuma pequena parte das tradições de mulheres negras de análise, interpretação, invenção e sobrevivência” (SEXTON, 2016, s/p). Ou seja, no fundo, é uma centralização/valorização de uma tradição intelectual negra, especialmente ligada ao Feminismo Negro, de caráter frontalmente radical em um cenário acadêmico bastante hostil a essas abordagens. De certo, a definição de um nome, como se uma escola de pensamento o fosse, serve muito mais como uma lente de observação, do que um conjunto de regras e ditames a serem considerados.

### **Uma teoria da morte-social**

O Afro-Pessimismo também é particularmente interessado em algumas das considerações elaboradas pelo sociólogo Orlando Patterson em *Escravidão e Morte Social*, publicado em 1982. Patterson buscava demonstrar como a “coisificação” (CESAIRE, 1979, p. 25), do escravo se deu de tal maneira que eles foram legalmente transformados em mercadoria, a serem usados e permutados. O grande trunfo do trabalho de Patterson foi demonstrar como diferentemente dos demais trabalhadores, não se tratava apenas de mercantilizar a força de trabalho do escravo, mas de extrair valor do seu próprio ser. Dessa forma, os escravizados não seriam reconhecidos como sujeitos sociais, e enfrentariam uma “morte social”, uma exclusão da categoria do “Humano” com três elementos definidores: 1) a violência gratuita: seria uma forma de “vulnerabilidade estrutural ou aberta” que independeria de alguma transgressão da lei por parte do escravo; 2) alienação natal: os escravos seriam impedidos de reclamar qualquer laço de sangue com o objetivo de amparar sua compreensão da realidade social. Além dessa recusa à memória, haveria um impedimento de transmitir mundos de significado às gerações futuras; 3) desonra geral:

o escravo é desonrado em seu próprio ser, antes mesmo de praticar atos desonestos (PATTERSON, 2008). A violência antinegra desse mundo o posiciona em uma infra-humanidade. Ou seja, o negro não seria um “sujeito humano”, mas um “ser sensível” (WILDERSON III, 2010, p. 55).

Aqui seria extremamente relevante recordar as intensas reverberações do pensamento indisciplinado de Sylvia Wynter na teoria Afro-Pessimista. Para a filósofa jamaicana, na era da expansão colonial e da “descoberta” do novo mundo teria ocorrido a invenção da figura do homem, um gênero do ser humano que se super-representa como se fosse o ser humano em sua totalidade. Esse mesmo “homem-como-Humano” seria responsável por definir outras formas de ser humano como aberrantes: “todos os outros modos de ser humano teriam que ser vistos...como a falta [*the lack*] da auto-descrição ontologicamente absoluta do Ocidente” (WYNTER, 2003, p. 282). Isso demandava, um esforço significativo: uma maneira de observar, conhecer e experimentar o mundo definida por uma “extrema violência epistemológica e metafísica” (WARREN, 2015a, p. 231). Essa ordem sociopolítica do Novo Mundo, “com sua sequência humana escrita em sangue”, é responsável por estabelecer, segundo Hortense Spillers, uma distinção entre “corpo” e “carne”. Em suma: enquanto o captor, cuja existência daria sentido ao entendimento do que era um sujeito “livre”, teria um “corpo”, os escravos, o “grau zero de conceituação social”, seriam transformados em “carne”. Naquela “narrativa primária”, o roubo do corpo, por meio de uma vontade intencional e violenta, tinha como objetivo “separar o corpo cativo de sua vontade motriz, seu desejo ativo” (SPILLERS 1987, p. 67).

A modernidade, descreve Frank Wilderson III, desenvolveu-se a partir de uma intensa distinção entre a liberdade como conceito ontológico (situada no horizonte do “infinito”) e a liberdade como conceito político e

contingente (liberdade com relação às formas de opressão, como o patriarcado, heteronormatividade etc). Se a antinegatividade é aquilo que dá coerência interna ao Humanismo, ela só pode existir – “sem desencadear uma crise ética” (da SILVA, 2014, p. 69) – a partir dessa transição epistêmica da liberdade como conceito ontológico para a liberdade como contingência. Afinal, a liberdade ontológica entra em contradição direta com a escravidão do corpo cativo (WILDERSON III, 2010, p. 22-23).

O Afro-Pessimismo considera a sociedade civil a partir da interpretação de Frantz Fanon sobre o “mundo cindido em dois” elaborada em *Os Condenados da Terra*. Lá, o filósofo e psicanalista martinicano demonstra como eram os policiais e soldados (e não os agentes discursivos ou hegemônicos) do colonialismo que, por meio da violência, dividiam a geografia de um lugar em uma cidade branca e a outra negra (FANON, 1968, p. 29). Steve Martinot e Jared Sexton partem dessa leitura para explicar como o paradigma americano (e global) de policiamento (re)produz repetidamente o interior/exterior, a sociedade civil/vazio negro. Nessa estrutura, os corpos dos brancos, ou seja, “aqueles que não magnetizam balas”, são como delegados diante dos negros, quer o conheçam (conscientemente) ou não. Para esses autores, argumentar que a violência policial é um fenômeno contingente seria considerá-la em termos de transgressão dentro de um sistema sólido. Ou seja: “focar no evento espetacular da violência policial é desdobrar (e assim reafirmar) a lógica do próprio perfil da polícia” (SEXTON; MARTINOT, 2003, p. 173).

De fato, esse é um impasse que atravessa o debate em torno das cenas espetaculares de violência antinegra que impulsionaram o Black Lives Matter. Há um risco, enfatizado por autores Afro-Pessimistas, de que o relato/denúncia dessa violência seja capturado por prazeres “pornotrópicos” do corpo negro em sofrimento (SPILLERS 1987, p. 67; cf.

ALEXANDER, 1994; WARREN, 2015b; WEHELIYE, 2008). *Scenes of Subjection*, em especial, refletia sobre essa aporia através da cena onde a personagem tia Hester é surrada pelo seu captor no livro *A Narrativa da Vida de Frederick Douglass*. Se a reprodução de tais violências frequentemente “nos imobiliza à dor em virtude de sua familiaridade”, era preciso meditar “como dar expressão a esses ultrajes sem exacerbar a indiferença ao sofrimento que é a consequência do espetáculo entorpecente?” (HARTMAN, 1997, p. 4). O limite entre a testemunha e o voyeur, certamente, é muito tênue. Para Fred Moten, tal reprodução é inevitável (MOTEN, 2020). De todo modo, esse paradoxo é, em termos Afro-Pessimistas, uma demonstração de como o “sofrimento negro” é carente de uma legibilidade no campo da representação, situando-se “fora dos discursos humanistas de empatia, alívio e justiça” (WARREN, 2015b, p. 25).

“Olhe, um preto!”, a curta sequência em que uma criança branca se assustava ao ver Fanon, capturaria a experiência vivida da pessoa negra: um ser para os outros sem reciprocidade. O olhar branco constituiria os negros, de maneira que estes seriam dissolvidos dentro de um “esquema epidérmico racial” (FANON, 2008, p. 104-105). Como observou o autor de *Peles Negras, Máscaras Brancas*:

Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais. Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negritão, minhas características étnicas, - e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com “*y’a bon banania*” (FANON, 2008, p. 105-106).

A *fungibilidade* do corpo negro faz dele “uma abstração sobre a qual são projetados os desejos, sentimentos e ideias dos outros” (PALMER, 2017, p. 37). Esse conceito elaborado por Saidiya Hartman e pensado na

teoria Afro-Pessimista como uma espécie de complemento à morte-social de Orlando Patterson, explica porque a senciência negra é sempre: 1) interdita: os negros não são vistos como passíveis de dor. Daí porque, suas vidas são menos dignas de luto, seus sentimentos e traumas são diminuídos ou não percebidos; 2) circunscrita: como demonstra Saidiya Hartman, quaisquer sinais de “raciocínio...intenção e racionalidade” do escravo só eram reconhecidas “no contexto da responsabilidade criminal” (HARTMAN, 1997, p. 82). Ou seja, partindo de um contexto pós-racial onde a morte de jovens negros ainda é tratada como *no humans involved* (WYNTER, 1992), o Afro-Pessimismo vai postular que a dor negra só pode ser imaginada como uma raiva irracional, excessiva e despropositada. O impasse que está no cerne do pensamento Afro-Pessimista é: como escrever/teorizar sobre isso?

### **Uma gramática do sofrimento distinta**

No seminal “Red, White & Black” (2010), Wilderson III sistematiza uma relação entre um sujeito coletivo que ele chama de “Humano”/“Colonos” ou “Mestre” e um objeto coletivo que ele intitula de “Escravo”. No centro de seu argumento, está a consideração de que categorias típicas de uma leitura marxista ou da Teoria Crítica, como alienação e exploração, só teriam condições de tornar legível a gramática do sofrimento entre os “Humanos/Colonos/Mestres”. Já o sujeito que ele denomina de “Vermelho”/“Indígena” ou “Selvagem”, seria marcado por um status liminaridade, a meio caminho entre os outros dois. O uso dessas descrições em letras maiúsculas serviria para centralizá-las enquanto *posições ontológicas*. Essa leitura Afro-Pessimista, portanto, não retoma uma oposição preto x branco, mas sim reforça um binário preto/não-preto que transcende a história da escravidão racial, em uma abordagem que considera a branquidade como uma variável da não-negridade, um elemento a mais

na construção do status singular e paradigmático da negridade racial (WILDERSON III, 2010).

De acordo ainda com essa interpretação, essas três posições estruturantes são definidas por três demandas distintas: a branca seria por expansão, a indígena pelo retorno à terra, enquanto a negra seria por reparação da “carne”. O Afro-Pessimismo afirma estar ciente das disputas e desigualdades internas inerentes à Humanidade em mundo moderno caracterizado por relações de dominação: o patriarcado e a supremacia branca, o colonialismo de colonos, as conquistas extraterritoriais, as guerras e genocídios imperialistas, a luta de classes e a divisão internacional do trabalho. Porém, argumenta que mesmo aqueles que foram inferiorizados ou desumanizados, perderam suas terras e recursos, tiveram seu trabalho explorado ou chegaram até a serem exterminados, não vivenciaram “a singular mercantilização do ser humano perseguido sob escravidão racial” (SEXTON, 2010, p. 17).

A alternativa Afro-Pessimista diante dos impasses condicionados pela antinegitude é teorizar essa “condição sem análogo”. Para Wilderson III, o sujeito selecionado pelo marxismo de Gramsci é um subalterno interpe-lado pelo capital variável – o salário – e não pela Supremacia Branca, como são os negros. Dessa forma, a posição do sujeito negro ameaçaria esse discurso, desarticulando suas categorias: trabalho, progresso, produção, exploração, hegemonia e autoconsciência histórica. Como ele coloca:

O marxismo gramsciano é capaz de imaginar o sujeito que se transforma em uma massa de formações de identidade antagônicas, formações que podem precipitar uma crise na escravidão salarial, na exploração e/ou na hegemonia, mas está adormecido ao volante quando solicitado a fornecer capacitação de antagonismos contra a escravidão não remunerada, o despotismo e/ou o terror (WILDERSON III, 2003, p. 225).

Ao contrário do trabalhador, cujos conflitos políticos buscam alcançar melhores condições de trabalho, o *antagonismo* da negridade, enquanto alicerce constitutivo da sociedade civil, diz respeito ao seu maior risco de ser morto pela polícia, o aumento da probabilidade de encarceramento e outras modalidades de “vidas distorcidas” (HARTMAN, 2007, p. 6). Aqui, o entendimento é de que o “trabalhador” pode ser legível pelo *reconhecimento*, pela *cidadania*, pela *Humanidade*, conseguindo demandar suas lutas, justamente, porque alcançou essas conquistas através de um distanciamento da negridade (ROEDIGER, 1991).

Nessas críticas às abordagens marxistas, Frank Wilderson III e Jared Sexton tomam como referência as análises de David Eltis sobre as motivações por trás da escravização de africanos negros na modernidade transatlântica. No século XVII, argumenta o historiador britânico, os gastos relativos a tal empreendimento indicam que seria mais vantajosa a escravização de europeus (que já ocorria sob outros vieses). Quer dizer, isso só não ocorreu porque ameaçaria o contrato social dentro da Europa (ELTIS, 1993). No clássico *Black Marxism: The Making of Black Radical Tradition*, Cedric Robinson ia por caminho semelhante e argumentava que o racismo não é uma contradição ou fruto do capitalismo (como poderia supor algumas interpretações marxistas, ele argumentava), mas um elemento essencial e pré-existente à sua formação, que facilitou sua estrutura de acumulação. Os Afro-Pessimistas, certamente, concordam com outra advertência de Robinson, para que deixemos de pensar em raça/racismo como mera ideologia ou vertente do pensamento pseudo-científica que surgiu no século XIX. Para ambos, afinal, a raça aquilo que sempre torna as ferramentas explicativas, como o marxismo tradicional, “inadequadas” e cegas à realidade dos mecanismos de reprodução e exploração capitalistas (ROBINSON, 1983; SEXTON, 2010).

O Afro-Pessimismo, vale também ressaltar, é deveras reticente quando se trata de pensar as modalidades de agência e resistência negra através das usuais gramáticas do trabalho. Há uma crítica particularmente incisiva a alguns historiadores de esquerda pela forma como enquadraram “exemplos” de resistência negra. No entendimento Afro-Pessimista, grande parte dessas leituras terminavam por não pensar ou esquecer um contingente imenso de negros, cujos modos de vida não eram traduzíveis pelo idioma dos sonhos de liberdade e resistência política das esquerdas de então. No pior dos casos, era como se a não organização em estruturas partidárias, sindicatos ou qualquer outra forma de “agência” frontal e resistência coletiva, fortalecesse um discurso de passividade e de predisposição à sujeição por parte de escravizados ou ex-escravizados (HARTMAN, 2019; BARCHIESI; JACKSON, 2019; JAMES, 2010). Assim sendo, seria de suma importância revelar como, na hidráulica do poder contemporâneo, a governança não se reproduz apenas por meio de práticas de dominação e racismo escancarado. Na interpretação Afro-Pessimista, o grande “segredo da supremacia branca” seria o fato de que diversos movimentos de resistência anti-capitalista estão ontologicamente implicados com a antinegitude (SEXTON, 2016).

### **A Posição do Impensado**

O Afro-Pessimismo sustenta uma percepção de que a negritude situa-se em uma *posição do impensado*. Historiograficamente e ontologicamente, o africano escravizado seria aquele sujeito cuja impossibilidade imaginativa e narrativa impediria sua leitura na gramática normativa americana do sofrimento (HARTMAN; WILDERSON III, 2003). É aquilo, como diria Michel-Rouolph Trouillot: “que não se pode conceber dentro do espectro de alternativas possíveis, aquilo que perverte todas as

respostas, porque desafia os termos em que as questões foram postas” (TROUILLOT, 2016, p. 139-140).

Buscando recuperar uma radicalidade do pensamento negro que atualmente é vista como anacrônica, contraproducente e *impensada*, Wilderson III é deveras saudosista dos anos 1960-1970, um tempo em que o atualmente indizível podia ser falado/imaginado. Para ele, o presente interdita abordagens antagonistas a tal ponto, que uma parte significativa do que sustenta o mundo antinegro seria, justamente, sua defesa reiterativa de elementos como “diversidade”, “unidade”, “participação cívica”, “hibridismo”, “acesso” e “contribuição coletiva”. A alternativa mais radical no horizonte do possível atualmente seria “pouco mais que um sonho apaixonado de reforma cívica e estabilidade social” (WILDERSON III, 2010, p. 6). Para os Afro-Pessimistas, ainda, os atuais protocolos intelectuais tendem a encobrir a gramática do sofrimento que sustenta os Estados Unidos e seus antagonismos fundamentais, ajudando a sociedade civil a recuperar e manter sua estabilidade (WYNTER, 1992).

Todavia, uma pergunta parece sempre se manter com relação ao Afro-Pessimismo: essa teoria lida de forma adequada com a questão negra do gênero? Para além da notável referência a figuras de um feminismo negro radical, como uma teoria capitaneada por figuras masculinas (estou pensando em Sexton e Wilderson III) lida com o fato de que, afinal, a violência antinegra se manifesta de formas distintas? Partindo do trabalho de Hortense Spillers, o Afro-Pessimismo procura oferecer um suporte analítico capaz de questionar se o gênero, enquanto categoria, “é de todo aplicável à condição da comunidade cativa” (SEXTON, 2003). Essa “(des)generidade” [*ungendering*] explica por que mulheres negras são mortas e violentadas pelas forças da Lei em taxas mais elevadas do que qualquer outro grupo de mulheres. Na prática, mulheres negras são frequente “masculinizadas” por meio de estereótipos racistas. Tratadas como

potencialmente violentas, dotadas de uma força sobre-humana e disformes. Além disso, sua sensibilidade a dor é desprezada, como se toda a brutal violência física, sexual, discursiva, sistêmica e estrutural contra seu corpo fosse impensável (DOUGLASS, 2018). A interpretação Afro-Pessimista expõe como a própria noção moderna do gênero, enquanto esfera de articulação política, esteve implicada em uma próspera luta de mulheres brancas pelo acesso à categoria da humanidade sobre e contra a abjeção da negridade. Ou seja, o movimento sufragista teria surgido em um contexto de mudança: de uma empatia feminina e cristã branca com relação aos escravos (predominante até o séc. XVIII) para uma “retórica feminista pragmática” que pregava um distanciamento material das condições das escravas (BROECK, 2018). Nada que Sourjourner Truth não soubesse, vale ressaltar.

Essa dimensão *impensável* da negridade também complexifica o entendimento do *queer*. Para Calvin Warren, o “queer negro” não é totalmente compreendido nem pela teoria queer, nem pelo Afro-Pessimismo. A violência de seu apagamento teórico reverbera intensamente, como era de se esperar, em violência física – o que ele designa como “onticídio”. Ou seja, a teoria queer seria marcada por um “humanismo enrustido”, que termina reconstituindo o “Humano” no momento mesmo em que tenta confrontá-lo ou suprimi-lo, enquanto o Afro-Pessimismo, ainda que explique como a violência do cativo é a razão constitutiva desse mundo, estaria preso “na própria indiferenciação que critica”. Uma indiferenciação que pressupõe um negro objetificado homogêneo, oprimido por uma violência monolítica que oblitera “as formas insidiosas que a antinegriidade corta o objeto de maneira diferente” (WARREN, 2015b, p. 21-22).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Diante das falhas de legibilidade da teoria queer e do Afro-Pessimismo com relação ao queer negro, é interessante atentar como a hashtag #SAYHERNAME suplementou o Black Lives Matter com essas advertências. cf. PEREIRA,

Quanto aos povos indígenas, Frank Wilderson III busca apropriar-se do termo pejorativo “Selvagem” numa tentativa de “descrever frontalmente” como estes são imaginados na sociedade norte-americana. A partir da leitura de teóricos como Leslie Silko, Ward Churchill, Taiaiake Alfred, Vine Deloria Jr. e Haunani-Kay Trask, ele tenta argumentar como as lutas pela soberania indígena conseguiriam, por meio de um “ajuste estrutural”, dialogar com uma política de reconhecimento estatal definitivamente *impensável* para a posicionalidade negra. Em suas palavras:

para que a posição de sujeito dos Índios seja legível, seus registros *positivos* de identidade cultural perdida ou ameaçada devem ser colocados em primeiro plano, quando, de fato, o registro antagonônico de expropriação que os Índios “possuem” é uma posição em relação a um *socius* estruturado pelo genocídio (WILDERSON III, 2010, p. 10).

Ainda que a imaginação divinatória e a espiritualidade indígena sejam abertamente opositivas à racionalidade secular, à dimensão psicanalítica, ou mesmo, às práticas religiosas do Colono/Mestre, a interpretação Afro-Pessimista acredita que essas diferenças não se anulam, pois seriam da ordem do *conflito* e não do *antagonismo*. Mesmo em processos de genocídio, portanto, ainda havia uma legibilidade do “Selvagem”, uma possibilidade de interpretação e a tentativa de construir um diálogo que era *impensado* com relação aos escravos (WILDERSON III, 2010, p. 25).

Isso, é óbvio, não significa pensar que jogam “o bebê fora com a água do banho” e não reconheçam o papel decisivo que os negros tem desempenhado em coalizões políticas diversas, por mais que essas, muitas vezes, terminem por beneficiar interesses particulares ocultos das figuras mais privilegiadas da aliança.

## Temporalidade paradigmática

Como temos visto, um dos elementos centrais do Afro-Pessimismo é o entendimento de que o “não acontecimento da emancipação” foi incapaz de acabar com a subjugação negra (HARTMAN, 1997, p. 116). Isso implica uma frontalidade decisiva no questionamento da temporalidade moderna e uma ênfase em afastar-se de concepções epocais da Escravidão. Todavia, como exemplificava o romance *Amada*, de Toni Morrison, viver com esses fantasmas do passado não é uma tarefa das mais fáceis (MORRISON, 2007). Angela Davis certa vez reconheceu: “Herdamos o medo das lembranças da escravidão. É como se lembrar e reconhecer a escravidão equivaleria a sermos consumidos por ela” (DAVIS, 1999, p. 198). Qual seria o motivo desse temor em ser *consumido pela escravidão*? Por que a alguns incomoda pensar que a escravidão ainda *vive como um fantasma* em nosso presente?

O Afro-Pessimismo busca centralizar como essa recusa é problemática nesses tempos em que discursos pós-raciais assumem um caráter quase que religioso no imaginário político dos Estados Unidos. A eleição de Obama fortaleceu, como nunca, essa crença, eles constatam. É justamente contra essa fé excepcionalista de superar o passado, que o Afro-Pessimismo se insurge. Como afirma Jared Sexton:

a escravidão racial não simplesmente persiste na forma atenuada como um legado ou consequência que exige vigilância contínua. Tampouco persiste na forma revogada pós-emancipação como uma escravidão sem escravos. Aqueles seriam problemas suficientes. Pelo contrário, ela persiste como um problema composto por todos os esforços para eliminá-la enquanto preserva o tecido do mundo moderno que ela trouxe à existência (SEXTON, 2015, s/p).

Isso significa que o grande esforço da sociedade civil não é o de reconhecer essas feridas do passado e curá-las de qualquer forma, de superá-

las com a passagem do tempo. O empenho maior seria aquele que busca definir essas feridas como *impensáveis*, como se elas sequer tivessem existido. Isso reencena os horrores fundantes, geração após geração. Cito os questionamentos de Sexton:

Mas e se a escravidão não morre, por assim dizer, porque é imortal, mas sim porque é não-mortal, porque ela *nunca* viveu, pelo menos não na vida psíquica do poder? E se a fonte da longevidade da escravidão não for sua resiliência diante da oposição, mas a obscuridade de sua existência? Não a acumulação de seu capital político, mas a ilegibilidade de sua gramática? Por esse motivo, para aqueles que carregam a marca da escravidão – o traço da negritude – falar é soar sem fundamento, aparecer como um fantasma no limiar do mundo visível, um fantasma retendo (apenas) a capacidade negativa de ausentar a presença, ou negar a vontade de presença, de toda reivindicação ao ser humano (SEXTON, 2010, p. 15-16).

Há, literalmente um silenciamento do passado em prol de um “coletivo” (TROUILLOT, 2016). Ora, quando Hortense Spillers está falando sobre a transformação do corpo do cativo em “carne”, ela também comenta sobre “a marca” que transfere essa condição do passado para o presente:

Mesmo que a carne / corpo cativo tenha sido “liberado”, e ninguém precisa nem mesmo fingir que as aspas não importam, a atividade simbólica dominante, a episteme dirigente que emite a dinâmica de nomeação e avaliação, permanece baseada nas metáforas originárias do cativo e mutilação de modo que *é como se nem o tempo, nem a história, nem a historiografia e seus tópicos mostrassem movimento*, enquanto o sujeito humano é “assassinado” de novo e de novo pelas paixões de um arcaísmo sem sangue e anônimo, mostrando-se em disfarces sem fim (SPILLERS, 1987, p. 68).

Aqui, Spillers está falando de uma *transferência* que se dá através de “hieróglifos da carne”, onde uma lesão “anônima e sem sangue” captura o

presente (SPILLERS 1987, p. 68). Há algo de ocultado, um projeto de deliberado esquecimento ou arrefecimento desse passado. Uma narrativa nacional que prega superação, por mais que o valor social dos sujeitos permaneça estabelecido por “um cálculo racial e uma aritmética política que foram entrincheirados séculos atrás” (HARTMAN, 2007, p. 6).

Essa trajetória da antinegridade não é marcada por crises, conflitos, recuperações e conquistas que são possíveis a não-negros, mas por *permutações* das mais distintas sujeições ao longo do tempo (SEXTON, 2011, p. 5). De fato, há toda uma literatura empírica detalhando como a abjeção da negridade transcendeu o período pós-abolição. Michelle Alexander, no impactante *The New Jim Crow* (2010), chega a concluir que uma parcela da população negra nos Estados Unidos atualmente está sujeita a regimes de coerção de vários tipos piores do que na Escravidão (ALEXANDER, 2017; cf. CHILDS, 2015; MCKITTRICK, 2006). Isto, porém, não significa dizer que os negros estão ainda vivendo no século XIX, quando não existia vergonha ou culpa branca que impedisse a sociedade civil de, se necessário, usar armas para manter a “linha de cores”, sem que pra isso precisasse de procuração da polícia. O investimento libidinal da sociedade civil nos séculos XX e XXI atuou para presumir uma distância entre um presente “democrático” e um passado “despótico/supremacista” (WILDERSON, 2010, p. 340). O discurso de “evolução” cívica tem atuado para normalizar a “simbiose estrutural e sub-rogação funcional” entre a escravidão, Jim Crown, o gueto e a prisão (WACQUANT, 2006, p. 12). Com outros nomes, a hidráulica antinegra da coisificação e da violência gratuita é mantida, de maneira institucional. Em comum, há sempre a aparência de que o tempo serviu para reforma/humanização de sistemas punitivos/excludentes.

Nesse sentido, é interessante como a descrição da negridade em *Peles Negras, Máscaras Brancas*, de Frantz Fanon, é marcada por uma linguagem de fixidez. O negro carrega um fardo da cor, um passado que sempre

parece capturar qualquer imaginação sobre ele no presente. Isso significa que viver nessa “zona do não-ser” é estar preso em uma “história que os outros fizeram para mim” (FANON, 2008, p. 111). No impactante *Citizen*, a poetisa jamaicana Claudia Rankine ressalta o que é estar situada em uma posição onde

Você pega coisas que não quer o tempo todo. No momento em que você ouve ou vê algum momento comum, todos os alvos pretendidos, todos os significados por trás dos segundos em retirada, tanto quanto você é capaz de ver, entram em foco. Espere, você acabou de ouvir, você acabou de dizer, você acabou de ver, você acabou de fazer isso? Então a voz em sua cabeça diz-lhe silenciosamente para tirar o pé da garganta, porque apenas se dar bem não deve ser uma ambição (RANKINE, 2014, p. 55).

No entendimento Afro-Pessimista, se o presente é entrelaçado ao passado, qualquer narrativa de progresso racial apenas servirá para invisibilizar, ainda mais, essa “história que dói” (HARTMAN, 2019, p. 286). Para Sexton, é essa estrutura iterativa e durável da escravidão que dá corpo ao tempo contemporâneo, por ele chamado de “futuro anterior” (SEXTON, 2011, p. 17). Desse modo, se nossa própria subjetividade é derivada dos “códigos discursivos da escravidão e pós-escravidão”, só poderemos nos engajar e analisar essa posição na medida em que conseguirmos conectá-la aos atuais (e passados) “horrores mundanos que não são reconhecidos como horrores” (SHARPE, 2010, p. 3).

### **Críticas ao Afro-Pessimismo**

A tensão entre uma visão pessimista ou otimista da raça está inscrita na própria história da intelectualidade negra nos Estados Unidos e na diáspora como um todo. Com o aumento de publicações acadêmicas, painéis,

dossiês em importantes revistas e o engajamento acalorado das redes sociais, o Afro-Pessimismo tem alcançado um bom patamar no debate público afro-americano, dividindo (como era de se esperar) opiniões. Uma das críticas mais incisivas é a de que ele seria uma reiteração de um pessimismo euro-imperial de longa data, o que Greg Thomas, professor da Tufts University, chama de “afro-pessimismo (2.0)”. Trata-se de uma objeção especialmente incomodada com a pouca presença da resistência política e intelectual dos negros ao estabelecimento desses discursos negativos aos africanos no continente e na diáspora (THOMAS, 2018).

Para Thomas ainda, ao ignorar o discurso racista do afro-pessimismo que o precedeu, o Afro-Pessimismo acaba escondendo toda uma tradição radical africana. É como se, ao retomar um discurso sociológico da “cultura da pobreza” e da “patologização dos povos africanos”, o Afro-Pessimismo caísse em um determinismo histórico e ambiental que muito dista do otimismo ecológico e politicamente militante de figuras como Cheikh Anta Diop, historiador e político senegalês do século XX (THOMAS, 2018, p. 287). De fato, é de se pensar: qual o peso tal termo assume para aqueles que foram historicamente diretamente afetados pelas depreciações afropessimistas? Para além da resposta, é certo que isso tudo retoma o velho desconforto que muitos africanos sentem com estudiosos afro-americanos, acusando-os, muitas vezes, de apropriação cultural.

As desconfianças com relação às políticas de coalização por parte do Afro-Pessimismo também são escrutinadas por Greg Thomas. Para ele, ainda que os movimentos revolucionários negros dos anos 1960-70 estivessem plenamente cientes do racismo antinegro no interior de organizações e movimentos não-negros, isso não foi um empecilho para alianças “estratégicas” e “táticas”. E vai além:

Uma abordagem mais antiga e praxica da aliança e solidariedade, talvez uma “analogia”, não é adotada pelas análises atuais dos conflitos de identidade que prevalecem com o ressurgimento de um intelectual-político mais acadêmico e um liberalismo agora muito menos contestado. Este é o “multiculturalismo” imperial e seus descontentes. Por mais que o afro-pessimismo (2.0) possa se opor a certas instâncias do liberalismo, ou ao menos regulamentar o liberalismo racista branco, ele assume todos esses quadros epistêmicos ocidentais do liberalismo acadêmico branco, consolidando o colonialismo e o neocolonialismo constantemente, ele denega-o constante e sintomaticamente texto após texto (THOMAS, 2018, p. 292-293).

Esse flerte do Afro-Pessimismo com o liberalismo também seria notado pelo filósofo camaronês Achille Mbembe em uma conversa com David Theo Goldberg. Em sua leitura, a ordem democrática liberal do filósofo do século XIX Alexis de Tocqueville, em seu entendimento do que seria viver em comum, ainda teria muita força num pessimismo racial contemporâneo. Seria uma abordagem que assume um “*pathos* racista virulento”, que só gera raiva, frustração, medo ou ressentimento a partir da “fantasia de um inimigo”. Filósofo da convivialidade potencial de um termo como *devir negro do mundo* (MBEMBE, 2014), Mbembe teme que esse pessimismo se torne vítima daquilo que critica. Segue o diálogo:

*Achille Mbembe:* (...) é muito interessante contrastar o pessimismo racial de Alexis de Tocqueville e certas vertentes do Afro-pessimismo. O Afro-Pessimismo também tem como premissa a ideia de um antagonismo categórico que não pode ser transcendido. Ou que só pode ser transcendido por meio de uma guerra que é e não é uma mera guerra civil; uma guerra que seria travada contra o próprio conceito de humanidade, uma vez que este conceito é realmente o cavalo de Tróia que nos aprisionou em um estado de morte permanente...

*David Theo Goldberg:* ...isso é profundamente destrutivo, nesse sentido de uma concepção de humanidade que se considera impossível de se fazer parte.

*Achille Mbembe*: Na verdade, há uma relação mimética entre duas formas de racismo assimétrico, um racismo hegemônico e um racismo subalterno, ambos falam a mesma língua, mas com sotaques diferentes. É verdade que eles não operam no mesmo plano, mas compartilham a mesma fantasia de uma liberdade que é apenas liberdade para si mesmo, indivisível e absoluta em face de um Exterior absoluto. Esse tipo de metapolítica privilegia o choque e a destruição. Exige a queima da memória na crença de que o que pode emergir das cinzas nunca pode ser pior do que o que já sofremos (GOLDBERG, 2018, p. 16-17).

Incomodo semelhante está presente no filósofo Lewis R. Gordon, que é outro, tal qual Mbembe, sempre citado como inspiração na elaboração inicial do Afro-Pessimismo. Para ele, o Afro-Pessimismo distorce o seu entendimento do conceito de “um mundo antinegro” (GORDON, 1995), na medida em que não percebe o quanto os negros e outros oponentes desse *projeto* (ou seja, algo que não é da ordem do já dado) lutaram e (fazendo referência ao Black Lives Matter) continuam a lutar contra ele. Isso significa, segundo Gordon, que a “premissa oculta” do Afro-Pessimismo desembocaria num mundo definido pela agência branca versus a incapacidade negra (GORDON, 2018).

Críticas ao que seria um maniqueísmo fatalista e politicamente improdutivo do Afro-Pessimismo encontraram eco nas falas de Angela Davis e Gayatri Spivak em um painel intitulado “Planetary Utopias – Hope, Desire, Imaginaries in a Post-Colonial World”, na Akademie der Künste, em 2018. A filósofa abolicionista se indis põe, em particular, com o que considera uma tendência recente em eleger os negros como “vítimas primárias”. Para ela, o Afro-Pessimismo terminaria por retomar preceitos de um “nacionalismo negro”, que insiste em retornar e reencenar as fronteiras dos Estados-nação (tema caro a sua interlocutora, Spivak).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> O diálogo entre as filosofas pode ser encontrado em: <https://www.youtube.com/watch?v=DVjg6l-4LS8&t=117s>.

Em uma conversa com Christina Sharpe, a professora Selamawit Terrefe comenta sobre como essa recepção negativa ao Afro-Pessimismo tem conquistado mais adesão entre acadêmicos negros do que entre os não-brancos. Para ela, haveria uma empolgação significativa da parte de acadêmicos brancos, masculinos e jovens, aqueles efetivamente capazes de *serem* Afro-Pessimistas. Os negros, ao contrário, não experimentariam o Afro-Pessimismo como uma empresa puramente intelectual. Ler o trabalho de Frank Wilderson III e Jared Sexton, de acordo com Terrefe, seria uma experiência visceral e traumática. Por isso o incômodo: o Afro-Pessimismo seria especialmente doloroso para acadêmicos negros porque lembraria a incapacidade de esquecer esses traumas (TERREFE; SHARPE, 2016).

A professora Iyko Day reclama que Frank Wilderson III e Jared Sexton imputam uma agenda multiculturalista liberal à soberania indígena, como se essa não fosse capaz de oferecer qualquer recusa a uma política colonial de reconhecimento. Quando vai falar do movimento anticapitalista indígena canadense Idle No More, ela recorda as interpretações de Glen Sean Coulthard em *Red Skin, White Masks*: uma meditação fanoniana acerca da ação direta indígena – sobre “lutar pela liberdade em seus próprios termos e de acordo com seus próprios valores” – que muito dista das considerações Afro-Pessimistas sobre o “Selvagem” (DAY, 2015; COULTHARD, 2014).

Bastante problematizada, também, é a apropriação de Fanon pelos Afro-Pessimistas. Para Greg Thomas, há um apagamento da ligação de Fanon com a tradição do anticolonialismo negro e um enfoque demasiado em poucas páginas de *Peles Negras, Máscaras Brancas*, quando Fanon, em suas palavras, era um “colonizado que pensava ser ‘francês’” (THOMAS, 2018, p. 295). De fato, o estabelecimento de alianças com outros povos do terceiro mundo e um humanismo radical é uma etapa fundamental dos

últimos escritos de Fanon. Na qualidade de psiquiatra e propagandista, se posicionou em favor da frente de libertação, majoritariamente árabe, argelina e berbere em sua luta contra os franceses. Fanon jamais, como Wilderson, “cagaria na inspiração do pronome pessoal nós”, justamente porque, ele usaria esse mesmo pronome para se descrever como argelino em inúmeros textos de propaganda contra os franceses. Aliás, muitos veem a própria conclusão de *Peles Negras, Máscaras Brancas* como uma solução, digamos, mais “otimista” do que o capítulo “O Fato da negritude” fartamente utilizado pelos Afro-Pessimistas.

Nesse sentido, é interessante quando Lewis Gordon lança a seguinte questão aos Afro-Pessimistas: “Por que o mundo social deve ter como premissa as atitudes e as perspectivas dos racistas antinegros?” (GORDON, 2018). Essa parece sintetizar grande parte das críticas e alternativas colocadas ao Afro-Pessimismo. Achille Mbembe, por exemplo, acredita que qualquer história afro-americana é menos definida pela “morte social”, do que pela “geração permanente, a recriação e a re-significação dos fluxos de vida em face das forças de captura e dessecação”. Ou seja, seria uma história marcada pelo trabalho interminável de restauração daquilo que foi destruído, até mesmo como forma de, segundo ele, não se afogar “no oceano de pessimismo, desespero e niilismo” (GOLDBERG, 2018).

### **O Afro-Pessimismo e seus fins**

Nilismo. Certamente essa palavra se repete em grande parte das críticas ao Afro-Pessimismo. Como se esse recorte teórico fosse carente de uma dimensão prática e intervencionista no próprio mundo antinegro que denuncia. Não chega a ser estranho, portanto, que Jared Sexton mantenha alguma cautela sobre o próprio termo “Afro-Pessimismo”. Isso fica claro quando tenta rebater o relato de Fred Moten sobre Afro-Pessimismo e otimismo negro: haveria uma descaracterização do Afro-Pessimismo na

oposição dualista que Moten estabelece entre “morte social” e “vida social”. Para Sexton, “a vida negra é vivida na morte social”. Ou seja, o Afro-Pessimismo não negaria os movimentos fugitivos de que fala Moten, pois o otimismo negro, inevitavelmente, já seria um elemento constitutivo da vida social negra vivida na morte social.<sup>5</sup> Como ele coloca:

Nada no Afro-Pessimismo sugere que não exista vida (social) negra, apenas que a vida negra não é vida social no universo formado pelos códigos de estado e sociedade civil, de cidadão e sujeito, de nação e cultura, de pessoa e lugar, da história e do patrimônio, de todas as coisas que a sociedade colonial tem em comum com os colonizados, de tudo que o capital tem em comum com o trabalho – o sistema mundial moderno. A vida negra não é vivida no mundo em que o mundo vive, mas é vivida no subsolo, no espaço sideral (SEXTON, 2011, p. 28).

Voltamos aqui ao entendimento de que o Afro-Pessimismo procura teorizar uma “incapacidade negra imposta” (WILDERSON III, 2016). Para ser ainda mais preciso, o Afro-Pessimismo procura expor a violência por trás de uma incapacidade geral, ou, poderíamos dizer com Charles W. Mills, de uma “ignorância branca” (MILLS, 2018), de um mundo “estruturado pela solidariedade antinegra” incapaz de pensar a dimensão sensitiva e epistêmica daqueles marcados pela negritude racial.

Para os Afro-Pessimistas, isso explica porque é impensável para a sociedade civil reconhecer o pessimismo do Afro-Pessimismo, digamos

---

<sup>5</sup> Aqui vale apontar para a ausência das observações sobre o “Otimismo Negro” desenvolvidas pelo filósofo Fred Moten, um pesquisador cujas análises sobre o Afro-Pessimismo, por si só, motivariam um longo artigo sobre. cf. MOTEN, Fred. *Black Op. PLMA*, v. 123, n. 5, p. 1743-1747, 2008a. MOTEN, Fred. *The Case of Blackness. Criticism*, v. 50 n. 2, p. 177-218, 2008b. MOTEN, Fred. *Blackness and Nothingness (Mysticism in the Flesh)*. *South Atlantic Quarterly* v. 112, n. 4, p. 737-780, 2013. Sobre o trabalho de Moten, cf. WARREN, Calvin. *Black Mysticism: Fred Moten's Phenomenology of (Black) Spirit*. *Zeitschrift Für Anglistik Und Amerikanistik*, v. 65, n. 2, p 219-229, 2017. Jared Sexton respondeu às críticas de Moten em: SEXTON, Jared. *The Social Life of Social Death: On Afro-Pessimism and Black Optimism*. *InTensions*, v. 5, p. 1-47, 2011; SEXTON, Jared. “All Black Everything.” *E-flux*, v. 79, 2017. Disponível em: <http://www.e-flux.com/journal/79/94158/all-black-everything/> acesso 14 set. 2020; SEXTON, Jared, *Ante-Anti-Blackness: Afterthoughts*, *Laterall: Journal of the Cultural Studies Association*, v. 1, 2012.

assim. Ao evocar e retrabalhar o pensamento de Frantz Fanon, Frank Wilderson III insiste que

A erradicação dos mecanismos geradores do sofrimento negro significaria o fim do mundo e eles [os brancos e os seus “parceiros juniores”] se veriam perscrutando dentro de um abismo (ou uma transição incompreensível) entre epistemes; ou seja, entre o corpo de ideias que determina aquele conhecimento que é intelectualmente certo em qualquer momento particular. Em outras palavras, eles se encontrariam suspensos entre mundos (WILDERSON III, 2011, p. 33).

Pensando a situação dos Estados Unidos, Wilderson acredita que o grande perigo dessa libertação dos negros não se deve a forma como se apropria de alguma política alternativa existente (como o socialismo ou o controle de recursos comunitário). Sua radicalidade está muito mais em como ela faz funcionar uma “política de recusa”, em como ela é nada menos que (citando Fanon) “um programa de desordem completa” (WILDERSON III, 2010, p. 75).

## Bibliografia

- ALEXANDER, Elizabeth. “Can you be BLACK and look at this?”: Reading the Rodney King Video(s). **Public Culture**. v. 7, n. 1, p. 77-94, 1994. DOI: 10.1215/08992363-7-1-77. Disponível em: <https://cutt.ly/6ffM7y7>. Acesso em: 23 jul. 2020.
- ALEXANDER, Michelle. **A Nova Segregação: racismo e encarceramento em massa**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- ALVES, Jaime Amparo. **The Anti-Black City: police terror and black urban life in Brazil**. Minneapolis: Uiversity of Minnesota Press, 2018.
- BARCHIESI, Franco; JACKSON, Shona. Introduction. **International Labor and Working-Class History**, v. 96, p. 1-16, 2019. Disponível em: <https://bitly.com/gBwVv>. Acesso em: 19 set. 2020.

BARRETT, Lindon. **Blackness and Value: Seeing Double**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BROECK, Sabinne. **Gender and the Abjection of Blackness**. Albany: State University of New York Press, 2018.

CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1979.

CHILDS, Dennis. **Slaves of the State: Black Incarceration from the Chain Gang to the Penitentiary**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.

COULTHARD, Glen Sean. **Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.

DAVIS, Angela. "Prison Abolition" in DIAWARA, Mosley; TAYLOR, Manthia; AUSTIN, Regina (eds). **Black Genius: African-American Solutions to African-American Problems**. New York: W.W. Norton & Co., 1999.

DAVIS, Angela; SPIVAK, Gayatri. Angela Davis on Anti-blackness, Afro-Pessimis & Black Nationalism. **Youtube**. 2018, 5 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DVjg6l-4LS8&t=117s>. Acesso em: 14 set. 2020.

DAY, Iyko. Being or Nothingness: Indigeneity, Antiracism, and Settler Colonial Critique. **Critical Ethnic Studies**. v. 1, n. 2, p. 102-121, 2015. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.5749/jcritethnstud.1.2.0102?seq=1>. Acesso em: 10 set. 2020.

DOUGLASS, Patrice D.; TERREFFE, Selamawitt D.; WILDERSON III, Frank B. Afro-Pessimism. **Oxford Bibliographies in African American Studies**, Oxford University Press, 2018.

- DOUGLASS, Patrice D. Black Feminist Theory for the Dead and Dying. **Theory & Event**, v. 21, n. 1, p. 106-123, 2018. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/685972>. Acesso em: 14 set. 2020.
- DU BOIS, W.E.B. **As Almas da Gente Negra**. Trad. Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.
- ELTIS, David. Europeans and the Rise and Fall of African Slavery in the Americas: Na Interpretation. **The American Historical Review**, v. 98, n. 5, p. 1399-1423, 1993. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2167060?seq=1>. Acesso em: 18 set. 2020.
- FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Tradução: José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008
- FERREIRA da SILVA, Denise. **Toward a Global Idea of Race**, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2007.
- GOLDBERG, David Theo. 'The Reason of Unreason': Achille Mbembe and David Theo Goldberg in conversation about Critique of Black Reason. **Theory, Culture & Society**. v. 35, n. 7-8, p. 205-227, 2018. Disponível em <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0263276418800843>. Acesso em: 14 set. 2020.
- GORDON, Lewis. R. **Bad Faith and Anti-black Racism**. New York: Humanities Press, 1995.
- GORDON, Lewis R. Critical Refleitions on Afropessimism. **The Brotherwise Dispatch**, v. 3, n. 3, 2018. Disponível em: <https://bitly.com/pyv8z>. Acesso em: 19 set. 2020.
- HARTMAN, Saidiya. **Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

HARTMAN, Saidiya; WILDERSON III, Frank B. The Position of Unthought. **Qui Parle**. v. 3, n. 2, p. 183-201, 2003. DOI: 10.1215/quiparle.13.2.183. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20686156>. Acesso em: 1 jul. 2020.

HARTMAN, Saidiya. **Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route**. New York: Farrar, Straus & Giroux, 2007.

HARTMAN, Saidiya. **Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Stories of Social Upheaval**. New York/London: W.W. Norton & Company, 2019.

HILL, Marc Lamont (2018). 'Thank You, Black Twitter': State violence, digital counterpublics, and pedagogies of resistance. **Urban Education**, v. 53, n. 2, p. 286-302, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0042085917747124>. Acesso em: 17 set. 2020.

JACKSON, Zakiyyah Iman. **Becoming Human: Matter and Meaning in na Antiracist World**. New York: NYU Press, 2020.

JAMES, C.L.R. **Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos**. Trad. Afonso Teixeira Filho. 1ª ed. rev. São Paulo: Boitempo: 2010.

JUDY, Ronald. **(Dis)Forming the American Canon: African-Arab Slave Narratives and the Vernacular**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

MALAKLOU, M. Shadee; WILLOUGHBY-HERARD, Tiffany. Notes from the Kitchen, the Crossroads, and Everywhere Else, too: Ruptures of Thought, Word, and Deed from the 'Arbiters of Blackness Itself'. **Theory & Event**. v. 21, n. 1, p. 2-67, 2018. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/685969>. Acesso em: 22 set. 2020.

MARRIOTT, David. **On Black Men**. New York: Columbia University Press, 2000.

MARTINOT, Steve; SEXTON, Jared. The Avant-gard of White Supremacy, **Social Identities**. v. 9, n. 2, p. 169-81, 2003. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1350463032000101542>. Acesso em: 12 jun. 2020.

- MBEMBE, Achille. **On the postcolony**. Berkeley: University of California Press, 2001.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Antígona, Lisboa, 2014.
- MCKITTRICK, Katherine. **Demonic Grounds: Black Women and the Cartographies of Struggle**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.
- MILLS, Charles W. A Ignorância Branca. **Griot: Revista de Filosofia**, v.17, n.1, p.413-438, 2018.
- MORRISON, Toni. **Amada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- MOTEN, Fred. Black Op. **PLMA**, v. 123, n. 5, p. 1743-1747, 2008a.
- MOTEN, Fred. The Case of Blackness. **Criticism**, v. 50 n. 2, p. 177-218, 2008b.
- MOTEN, Fred. Blackness and Nothingness (Mysticism in the Flesh). **South Atlantic Quarterly** v. 112, n. 4, p. 737-780, 2013.
- MOTEN, Fred. A Resistência do Objeto: O Grito de Tia Hester. **Revista ECO-PÓS**, v. 23, n. 1, p. 14-43, 2020. Disponível em: [https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco\\_pos/article/view/27542/pdf](https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27542/pdf). Acesso em: 14 set. 2020.
- PALMER, Tyrone S. 'What Feels More Than Feeling?': Theorizing the Unthinkability of Black Affect. **Journal of the Critical Ethnic Studies Association**, v. 3, n. 2, 2017, p. 30-56. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.5749/jcritethstud.3.2.0031?seq=1>. Acesso em: 22 set. 2020.
- PATTERSON, Anita. Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America. **African American Review**, v. 33, n. 4, p. 683-686, 1999. Disponível em: [www.jstor.org/stable/2901352](http://www.jstor.org/stable/2901352). Acesso em: 14 set. 2020.
- PATTERSON, Orlando. **Escravidão e Morte Social: um Estudo Comparativo**. São Paulo, Edusp, 2008.

PEREIRA, Allan Kardec. Protração do passado no presente: vidas negras *queers* também importam. **Revista Aedos**. n. 12, v. 26, p. 345-366, 2000. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/92988/58003>. Acesso em: 28 set. 2020.

RANKINE, Claudia. **Citizen: An American Lyric**, Graywolf Press, 2014.

ROBERTSON, Aaron; WILDERSON III, Frank B. The Year Afropessimism Hit the Streets?: A Conversation at the Edge of the World. **Literaty Hub**, 2020. Disponível em: <https://lithub.com/the-year-afropessimism-hit-the-streets-a-conversation-at-the-edge-of-the-world/>. Acesso em: 29 set. 2020.

ROBINSON, Cedric. **Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition**. London: Zed Boks: 1983.

ROEDIGER, David. **The Wages of Whiteness: Race and The Making of America Working Class**. New York: Verso, 1991.

SEXTON, Jared. People-of-Color-Blindness: Notes on the Afterlive of Slavery. **Social Text**, vol. 28, n. 2, p. 31-56, 2010.

SEXTON, Jared. The Social Life of Social Death: On Afro-Pessimism and Black Optimism. **InTensions**, v. 5, p. 1-47, 2011.

SEXTON, Jared, Ante-Anti-Blackness: Afterthoughts, **Lateral: Journal of the Cultural Studies Association**, v. 1, 2012.

SEXTON, Jared. “Don’t call it a comeback: racial slavery is not yet abolished”, **Open Democracy**, 17 de junho de 2015, disponível em: <https://www.opendemocracy.net/en/beyond-trafficking-and-slavery/dont-call-it-comeback-racial-slavery-is-not-yet-abolished/>. Acesso em: 14 set. 2020.

SEXTON, Jared. Afro-Pessimism: The Unclear Word. **Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge**, v. 29, 2016. Disponível em: <http://www.rhizomes.net/issue29/sexton.html>. Acesso em: 15 set. 2020.

SEXTON, Jared. "All Black Everything." **E-flux**, v. 79, 2017. Disponível em: <http://www.e-flux.com/journal/79/94158/all-black-everything/> acesso 14 set. 2020.

SHARPE, Christina. **Monstrous Intimacies: Making Post-Slavery Subjects**. Duke University Press, Durham, NC and London, 2010.

SHARPE, Christina. **In the Wake: On Blackness and Being**. Durham, NC: Duke University Press, 2016.

SPILLERS, Hortense J. Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. **Diacritics**, vol. 17, n. 2, p. 64-81, 1987. DOI: 10.2307/464747. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/464747>. Acesso em: 02 jul. 2020.

SPILLERS, Hortense; HARTMAN, Saidiya; GRIFFIN, Jasmine et al. "Whatcha Gonna Do?": Revisiting Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book: A Conversation with Hortense Spillers, Saidiya Hartman, Farah Jasmine Griffin, Shelly Eversley, & Jennifer L. Morgan. **Women's Studies Quarterly**. v. 35, n. 1/2, p. 299-309, 2007. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/27649677>. Acesso em: 14 jun. 2020.

TERREFE, Selamawit; SHARPE, Christina. "What Exceeds the Hold?" An Interview with Christina Sharpe? **Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge**. v. 29, 2016. Disponível em: <http://www.rhizomes.net/issue29/terrefe.html>. Acesso em: 14 set. 2020.

TERREFE, Selamawit. Speaking the Hieroglyph: Black Women and Mimetic Thaumaturgy. **Theory and Event**. n. 21, v. 1, 2018. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/685973/summary>. Acesso em: 14 set. 2020.

THOMAS, Greg. Afro-Blue Notes: The Death of Afro-Pessimism (2.0)? **Theory & Event**, v. 21, n. 1, p. 282-317, 2018. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/685979/pdf>. Acesso em: 15 set. 2020.

TITLEY, Gavan. The Debatability of Racism: Networked Participative Media and Racism. **Rasismista Ja Rajoista**, 2016. Disponível em: <https://raster.fi/2016/02/17/the->

- [debatability-of-racism-networked-participative-media-and-postracialism/](#). Acesso em: 14 set. 2020.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado**: o poder e a produção da história. Curitiba: huya, 2016
- VARGAS, João H. Costa. Racismo não dá conta: antinegritude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. **Revista em Pauta**. n. 45, v. 18, p. 16-26, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaempauta/article/view/47201/31976>. Acesso em: 15 set. 2020.
- WACQUANT, Loïc. Da Escravidão ao Encarceramento em Massa: Repensando a “Questão Racial” nos Estados Unidos. In: **Contragolpes**: seleção de artigos da New Left Review. Org. Emir Sader. São Paulo: Boitempo, 2006.
- WARREN, Calvin. Black Nihilism and the Politics of Hope. **CR: The New Centennial Review**, v. 15, n. 1, p. 215-248, 2015a. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.14321/crnewcentrevi.15.1.0215?seq=1>. Acesso em: 10 set. 2020.
- WARREN, Calvin. Onticide: Afro-pessimism, Queer Theory, and Ethics. **Ill Will Editions**, 2015b. Disponível em: <https://illwilleditions.noblogs.org/files/2015/09/Warren-Onticide-Afropessimism-Queer-Theory-and-Ethics-READ.pdf>. Acesso em: 14 set. 2020.
- WARREN, Calvin. Black Mysticism: Fred Moten’s Phenomenology of (Black) Spirit. **Zeitschrift Für Anglistik Und Amerikanistik**, v. 65, n. 2, p 219–229, 2017.
- WEHELIYE, Alexander. Pornotropes. **Journal of Visual Culture**, v. 7, n. 1, p. 65-81, 2008. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1470412907087202>. Acesso em: 14 set. 2020.
- WILDERSON III, Frank. Gramsci’s Black Marx: Whiter the Slave in Civil Society? **Social Identities**, v.9, n.2, 2003, p.225-240. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1350463032000101579>. Acesso em: 14 set. 2020.

WILDERSON III, Frank. B. **Red, White and Black: Cinema and the Structure of U.S. Antagonisms.** Durham: Duke University Press, 2010.

WILDERSON III, Frank B. Afro-Pessimism and the End of Redemption. **Humanities Futures.** Franklin Humanities Institute: Duke University, 2015. Disponível em: <https://humanitiesfutures.org/papers/afro-pessimism-end-redemption/>. Acesso em: 25 set. 2020.

WYNTER, Sylvia. 'No Humans Involved': An Open Letter to My Colleagues. **Forum N.H.I.** – Knowledge for the 21st Century: Knowledge on Trial. Stanford: Institute N.H.I, v. 1, n. 1, p. 42-73, 1994.

WYNTER, Sylvia. Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Over-Representation: An Argument. **CR: The New Centennial Review**, n. 3, v. 3, p. 257-337, 2003.

## **Díaspóra, imaginação histórica e temporalidade: reflexões sobre a obra de Paul Gilroy**

*Gabriel Gonzaga*<sup>1</sup>

### **Introdução**

As páginas a seguir apresentam uma tentativa de diálogo entre eu, jovem pesquisador em História, e a obra de Paul Gilroy, célebre intelectual afro-britânico, atualmente diretor do *Sarah Parker Remond Centre for Study of Racism and Racialization*, anexado à *University College London* (UCL)<sup>2</sup>. Em alguns momentos, em que me imagino conversando com Gilroy, o chamo de “meu interlocutor”; em outros, quando reconstruo sua trajetória e embates polêmicos, em que fico apenas observando e confabulando, apresento uma análise contextualista pautada em suas posições institucionais e nas audiências com quem divide suas questões e proposições. O que norteia esta conversa é minha preocupação sobre o conceito de história em que Gilroy assenta suas teorias críticas a respeito da diáspora africana e da modernidade ocidental. Pergunto: como Gilroy imagina a história da diáspora, quero dizer, como pensa seus inícios, seus processos de ruptura e continuidade, e como entende a agência dos/as africanos/as? Como compreende, digamos assim, uma narrativa histórica diaspórica? E, pensando no trabalho historiográfico, como pensa a organização (ou talvez desorganização) temporal nessa história? Como passado, presente e futuro se inter-relacionam? Ou seja, em que termos entende a experiência

---

<sup>1</sup> Mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). gabrielgonzaga93@hotmail.com

<sup>2</sup> Para quem não é familiarizado com a obra do autor para além do canônico *the Black Atlantic*, ver perfil de Paul Gilroy no site do Centro de Pesquisa: <https://www.ucl.ac.uk/racism-racialisation/people/paul-gilroy>. Acesso em: 22 ago. 2020.

histórica do sujeito diaspórico? E, algo realmente importante para o/a historiador/a, como Gilroy acessa essa experiência? Em quais arquivos busca os materiais para reconstruir e significar a experiência da diáspora africana?

Apesar da fabulação de uma conversa – peço que se imagine eu e Paul Gilroy, um brasileiro branco e um homem negro europeu, falando sobre as questões supracitadas –, não será na presença de meu interlocutor que desenvolverei estes problemas, mas sim pela análise de sua obra e com auxílio de ferramentas oriundas do campo da Teoria da História. Agradeço, no entanto, se o leitor e a leitora prosseguir com nossa fantasia. Certos termos que emprego pode ser pouco familiares para algumas pessoas, considerando os vários públicos que se interessam pela obra de Gilroy e, por isso, que podem vir a ler este texto. “Imaginação histórica” (WHITE, 1995), “lugar social” (CERTEAU, 2010) e “regime de historicidade” (HARTOG, 2013), entre outros, são conceitos que compõem minhas análises. Minha intenção neste texto é flexibilizar essas abordagens e tentar ampliar suas possibilidades de leitura e utilidade. Mas, para tanto, antes é preciso confessar este conjunto de referências que me situam em minhas práticas. Entendo o conceito de história de um certo autor ou autora, de uma certa corrente intelectual ou de um grupo social pela forma em que esses sujeitos manifestam um sentido para a experiência histórica por meio de textos, falas, sons, imagens ou performances. Quando se trata de um material textual, como tem sido usual na área da História da Historiografia, penso a partir do marco do giro narrativista, que entende a teoria histórica pela forma poética da narrativa.

Porém não se trata apenas de uma questão estética, no sentido apenas de pensar sobre a imagem que meu interlocutor constrói de um passado irreconstituível. Como adverte Maria Inês La Greca (2013; 2017), a forma narrativa não é uma construção exclusiva do gênio do/a autor/a,

mas possui uma dotação cultural – ela é livre e condicionada. Por isso acredito que é necessário atentar aos lugares sociais, sobretudo àquilo que Certeau chama de “leis do meio” (2010, p. 72), as normas pelas quais dado lugar se ordena, bem como aos demais frequentadores dos espaços nos quais se disputam as compreensões sobre o passado histórico. Aos/às mais afeitos/as ao linguajar historiográfico, lembro de Manoel Salgado Guimarães (GUIMARÃES, 2005), que enfatizava o conceito de “cultura histórica”, o que circunscreve o próprio ato da escrita. Rodrigo Turin (2013) segue a mesma abordagem quando chama a história disciplinar de um “gênero”, caracterizado por um conjunto de enunciados sedimentados em suas formas, que se transforma apenas através das disputas por definição e orientação. O que esses autores fazem não é mais do que salientar as disputas inerentes a qualquer conceito de história, que não se reduz à aprovação ou não dos pares. Assim, sigo La Greca em sua releitura do giro narrativista por meio de uma perspectiva pragmática a respeito da narrativa histórica, buscando compreender um sentido de agência na escritura de Gilroy. Em suma, significa dizer que não me preocupo apenas com a imagem sobre o passado construída por meu interlocutor, mas também com o que ele faz por meio dessa imagem. Tendo isso em mente, creio que o leitor compreenderá minhas ênfases nos debates e polêmicas. Nesses momentos, me sentia como um jovem estudante – e creio que não sou o único a me sentir assim – diante de um auditório lotado de doutores e doutoras debatendo coisas ainda longe da minha capacidade de compreensão, concentrado em minhas anotações para entendê-las, quem sabe, no futuro. De sorte, obtive algum êxito.

A publicação de *The Black Atlantic* em 1993 foi um desses episódios recheados de polêmicas. É seu trabalho mais impactante e de maior influência nos estudos sobre a história política, intelectual e cultural da diáspora africana, bem como sobre raça e racismo. De acordo com Paul

Williams (2012), Gilroy foi o pensador negro mais citado entre 2002 e 2004. Isso se deve à proposta do Atlântico negro ter se tornado um novo axioma para o pensamento afro-diaspórico. Seria impensável, por exemplo, pensar as obras de Grada Kilomba e Achille Mbembe, nomes populares no mercado editorial acadêmico brasileiro, sem mencionar a influência de Gilroy. Meu interlocutor também teve boa recepção no Brasil, principalmente nas áreas de estudos étnico-raciais e literatura comparada, incluindo duas visitas à Salvador em 2000 e 2006. Suas ideias foram compreendidas como parte dos estudos de globalização, de intercâmbios culturais, do chamado “giro espacial” e da história atlântica. Ao meu ver, algumas dessas recepções foram modos de domesticar suas preposições, sem considerar seus potenciais de largo efeito epistemológico nas humanidades. Felizmente há um grupo incipiente e heterogêneo de pesquisadores/as que tem se preocupado em voltar a sua obra, no qual me incluo.

Por Atlântico negro, Gilroy compreende redes culturais que englobaram as experiências históricas negras nas Américas, na Europa e mesmo na África, iniciadas com o tráfico de africanos/as escravizados/as e posteriormente transformadas em intercâmbios culturais, intelectuais e políticos. Nessas redes, as noções usuais de espacialidade e temporalidade da modernidade filosófica ocidental são reelaboradas – e, portanto, há um sentido distinto de historicidade. Assim, o Atlântico negro se entende como um conjunto heterogêneo – como diz meu interlocutor, “um mesmo mutável” (GILROY, 2012, p. 208) – que integra as diversas formas de ser negro no mundo, ainda que mantendo suas particularidades. Essa abordagem é chamada de “anti-anti-essencialismo”. Trata-se de uma tentativa de esvaziar os sentidos raciais da identidade política negra comuns a discursos essencialistas ou nacionalistas. Ao se expressar, Gilroy procura utilizar um tom utópico, pensando na superação de ideias de raça. Esse

ímpeto, presente enfaticamente em *Between Camps*, publicado originalmente em 1999, provocou uma série de críticas aos seus trabalhos, principalmente advindas de círculos afrocêntricos e nacionalistas negros. A seguir, procurarei analisar o conceito de história nas obras de Gilroy no entremeio de suas intervenções no que chamarei de tradição diaspórica – um gênero transdisciplinar e não exclusivamente acadêmico em que se disputa os sentidos para os passados da diáspora africana.

### **Tradições diaspóricas: estudos culturais e marxismos negros**

Nascido em Londres, em 1956, Paul Gilroy diz enxergar a si mesmo como parte de uma “terceira geração” de intelectuais pan-africanistas, a dos/as filhos/as dos/as imigrantes pós-coloniais da Guerra Fria (WILLIAMS, 2012, p. 19). Sua mãe, Beryl Gilroy, era uma prestigiada acadêmica e romancista guianesa que migrou para o Reino Unido em 1951 e tornou-se uma das mais proeminentes personalidades entre os/as imigrantes caribenhos/as da chamada *Geração Windrush*<sup>3</sup>. Meu interlocutor cresceu em uma Londres se transformando culturalmente por esse boom migratório de pessoas oriundas das colônias britânicas – as *West Indians*. Esse período fez parte de um contexto de acirramento dos conflitos raciais (*race riots*) após o crescimento de grupos neoconservadores e neonazistas articulados em torno das pautas anti-imigração, em defesa de leis restritivas e da repatriação dos imigrantes pós-coloniais, representadas pelo popular slogan da época *Britain for the British* [“A Grã-Bretanha para os britânicos”, em tradução livre]. Nesse contexto, os/as afro-britânicos/as se apropriaram criativamente de culturas negras de expressão e representação oriundas dos Estados Unidos, do Caribe e da África como método de resistência. Foi como parte dessa geração que Gilroy se formou acadêmico

---

<sup>3</sup> *Geração Windrush* é como ficou conhecido o boom migratório de colonos/as britânicos/as para a Inglaterra, em sua maioria caribenhos/as, logo após a Segunda Guerra Mundial.

e politicamente e assim passou a explorar as culturas negras britânicas e a política racial do Reino Unido como principais objetos de pesquisas empíricas e motivos de reflexões teóricas. Em 1975, ingressou no curso de *American Studies* na Universidade de Sussex, ano em que perdeu seu pai e cogitou abandonar os estudos. Seu professor Donald Wood, historiador caribenho, o aconselhou e sugeriu a leitura de “Os Jacobinos negros”, de C. L. R. James, e “Os Condenados da Terra”, de Frantz Fanon, dois autores que jamais deixaram de influenciar seu pensamento. Poucos anos depois, em 1978, Gilroy ingressou no PhD junto ao *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) da Universidade de Birmingham, sob a supervisão de Stuart Hall, professor e pesquisador jamaicano, reconhecido como o grande mentor dos trabalhos dos Estudos Culturais. Nos anos 80, Paul Gilroy trabalhou com políticas antirracistas na agência governamental *Greater London Council* (GLC), tempo em que escreveu e publicou artigos sobre o debate anglófono entre raça e classe. Em 1982, Gilroy e seus colegas do CCCS publicaram *Empire Strikes Back* (1982), uma obra coletiva marcante para o campo de estudos sobre raça e política. Em 1987, Gilroy publicou *There Ain't no Black in the Union Jack*, uma versão da sua tese, que abordou as críticas ao economicismo e analisou as políticas confluentes de nação e raça a partir de uma “teoria materialista da cultura”. Esses trabalhos são os primeiros passos do meu interlocutor como intelectual e expressam seu desejo de fazer dos estudos em humanidades um ato de intervenção política, o que corresponde ao que o CCCS entendia como o papel do intelectual orgânico.

Nas palavras de Stuart Hall, os Estudos Culturais surgiram como um movimento político e acadêmico que envolvia, por um lado, um rompimento dogmático com o stalinismo do Partido Comunista e, por outro, uma crítica ao marxismo ortodoxo. Esse movimento ficou conhecido como “Nova Esquerda” e estava concentrado na revista *New Left Review*, sendo

Hall o primeiro editor-chefe. A primeira geração dos Estudos Culturais reunia principalmente historiadores/as que investiam em uma historiografia pensada desde a perspectiva da classe trabalhadora, a “História Vista de Baixo”, em que destacam-se Eric Hobsbawm e Edward Palmer Thompson. Estes legaram aos Estudos Culturais um tipo de historicismo cultural e um humanismo historiográfico bem característico de suas obras. Nesse primeiro quadro também se encaixam os estudos literários e sociológicos de Richard Hoggart e Raymond Williams, dois nomes cruciais para a institucionalização do CCCS. Essa geração se dedicou à crítica ao economicismo – nas palavras de Hall, uma abordagem que “[...] vê as outras dimensões da formação social simplesmente como reflexos do ‘econômico’ em outro nível de articulação, sem qualquer outra força estruturadora ou determinante em si mesmas” (2013, p. 336).

Esse marco crítico compõe a primeira de uma gama de influências teóricas sofridas pelos Estudos Culturais ao longo da vida do CCCS. Entre outras, estão as questões de raça e racismo, os estudos feministas, além de estudos em psicanálise, teoria *queer*, pós-colonialismo, pós-modernismo e o giro linguístico. Assim, o CCCS organizou suas pesquisas em campos transdisciplinares – ou mesmo antidisciplinares – em que se procurava aproveitar de qualquer disciplina dentro de projetos específicos, sem que para isso tivesse que se comprometer com suas histórias de investimentos e exclusões disciplinares e subsequentes efeitos sociais (GROSSBERG; NELSON; TREICHLER, 1995, p. 8-9). As pesquisas no CCCS eram organizadas em coletivos temáticos e a metodologia mais comum era a *text-based* (“baseada no texto”) (JAMESON, 1993, p. 19). Caminhando em contramão ao economicismo, essas pesquisas investiram em um desdobramento do conceito de cultura e em uma noção de articulação nos estudos sobre a formação da classe trabalhadora, as identidades raciais e

os recortes de gênero. Particularmente, cultura tornou-se um termo amplo, que implica uma ideia de totalidade:

Nas tradições dos Estudos Culturais, pois, a cultura é entendida *tanto* como uma forma de vida – compreendendo ideias, atitudes, linguagens, práticas, instituições e estruturas de poder – *quanto* toda uma gama de práticas culturais: formas, textos, cânones, arquitetura, mercadorias produzidas em massa, e assim por diante (GROSSBERG; NELSON; TREICHLER, 1995, p. 14).

Desse modo, buscava-se um arcabouço teórico interseccional para análises empíricas (revistas, mídias, músicas, documentos do Estado, etc.) em que se pensem marcações de gênero, raça, classe, nacionalidade e demais questões que envolvam a identidade cultural.

Para tanto, os Estudos Culturais incorporaram as noções de articulação e hegemonia de leituras de Gramsci. Como explica Mario Rufer (2017), ambas se relacionam a um entendimento de ideologia não mais como “falsa consciência”, mas como uma correlação de significados evidenciados em enunciados precisos, que são as manifestações materiais das práticas culturais. Esses enunciados estão associados diretamente às formações hegemônicas, entendidas como concepções dominantes de mundo. O CCCS dedicou suas pesquisas a intervir e disputar essa ideia de hegemonia a partir da noção de articulação. A preocupação dessas práticas era prioritariamente a produção de um conhecimento útil que pudesse intervir politicamente na sociedade. Para isso, as disciplinas tradicionais se apresentavam mais como entraves do que como auxiliares por excluírem de seus objetivos imediatos a ação política. Disso surgia um espaço ambíguo para o/a intelectual que pretendia analisar e compreender grupos subordinados e ao mesmo tempo se postar ao lado de suas lutas históricas de libertação. Essa articulação entre a pesquisa acadêmica e a ação é algo

comum aos/às praticantes dos Estudos Culturais e associada diretamente à ideia do intelectual orgânico.

A relação entre meu interlocutor e os Estudos Culturais é ambígua, como ele mesmo costuma dizer (GILROY, 2013). Apesar de adotar o modo de trabalho acadêmico da geração de Birmingham – a transdisciplinaridade, o conceito de cultura e a prática do intelectual orgânico como um trabalho próximo aos grupos subalternos que serão estudados e representados –, Gilroy se afasta do estilo historicista cultural, ainda presente em seus primeiros trabalhos, uma vez que começa a enfatizar sua crítica aos cânones dos Estudos Culturais por seu exclusivismo inglês e a decorrente aproximação com o “absolutismo étnico” – um discurso racista que cruza a noção de cultura com a de nacionalidade. Gilroy critica a adoção ao nacionalismo pelos fundadores do CCCS. Em sua opinião, o nacionalismo da Nova Esquerda terminava por figurar a presença negra na Inglaterra como uma “invasão” e não como parte integrante das lógicas sociais e culturais inglesas desde pelo menos o tráfico de escravizados/as africanos/as e a expansão do domínio britânico na África, Américas e Ásia. Essa situação é exemplar da posição divergente de Gilroy em relação ao seu próprio lugar. *The Black Atlantic* parte desse argumento de que a relação interior/exterior é um elemento poderoso na memória histórica, social e cultural do Reino Unido.

Os mais heroicos e subalternos nacionalismos e patriotismos contraculturais ingleses talvez sejam mais bem entendidos como tendo sido gerados em um padrão complexo de relações antagônicas com o mundo supranacional e imperial, para o qual as ideias de “raça”, nacionalidade e cultura nacional fornecem os indicadores principais (embora não os únicos) (GILROY, 2012, p. 50).

A semântica do oceano Atlântico e a escolha do cronótopo<sup>4</sup> do navio para analisar a história intelectual afro-americana são recursos que Gilroy utiliza para se contrapor ao sedentarismo que identifica em seu campo acadêmico e na cultura histórica nacional da Inglaterra. Sua intenção de repensar como o conceito de cultura foi utilizado pelas gerações anteriores da crítica cultural britânica está atrelada a essa redefinição sobre como o próprio Reino Unido pensa a si mesmo como uma comunidade imaginada a partir de suas narrativas históricas.

Gilroy se vale do desenvolvimento da própria história cultural britânica para desenvolver *The Black Atlantic*. Em conversa com bell hooks, ele diz ter retirado o termo “Atlântico negro” de debates sobre história da arte africana com a intenção de fornecer um complemento ao conceito de diáspora (GILROY, 1993, p. 208). “Atlântico negro” é um termo que já era utilizado por Robert Farris Thompson (1983) em discussões sobre aspectos africanos na arte e filosofia afro-americana. No entanto, os trabalhos dos historiadores Peter Linebaugh e Marcus Rediker (2008) sobre as conexões transatlânticas da formação da classe trabalhadora no império britânico tiveram mais impacto na idealização de *The Black Atlantic*, seja nas fontes empíricas que apresentam, explorando também o tráfico de escravizados/as, seja sobre a forma narrativa, ao imaginar uma história que se desvinculasse do Estado-nação. Considerando seu contexto, Gilroy instrumentaliza essas críticas a fim de disputar a historicidade da modernidade e da diáspora africana. Neste sentido, penso novamente em La Greca ao me referir a uma espécie de performance narrativa enquanto agência na prática intelectual de Gilroy. Richard H. King enfatiza essa característica performativa da proposta do Atlântico negro:

---

<sup>4</sup> O cronótopo seria uma ferramenta analítica pela qual ler textos de acordo com suas categorias espaciais e textuais que Gilroy retira de Bakhtin.

Historically speaking, a question such as how do we know when The Black Atlantic came into existence and when it can be said to no longer exist can in principle be answered. But in terms of a visionary utopian project something that is constructed *out of* historical materials, the question about its existence is much more problematic. Put in pragmatic terms, the truth value of the concept of The Black Atlantic depends on whether it enables people to survive and flourish according to a certain narrative of historical experience and attendant values (KING, 2012, p. 12).

Esse pragmatismo de Gilroy está diretamente vinculado à ideia do intelectual orgânico nos termos em que isso foi pensado pelo CCCS. Meu interlocutor não se preocupa apenas com as vidas negras passadas, em que suas atenções estão mais relacionadas às produções culturais dos descendentes de africanos/as escravizados/as e no que esse material pode revelar a respeito de suas experiências históricas diante do tráfico, da escravidão e do terror racial. Ele também está a todo instante pensando o presente das políticas raciais e da política negra, pensando, resumidamente, sobre a vida e o futuro dessas pessoas suscetíveis às agressões justificadas pelo racismo. Aos/às familiarizados/as com a ideia de “passado prático” de Hayden White (2012), pode-se perceber como essa proposta, que contou com certo entusiasmo dos/as historiadores/as, parece algo comum à tradição diaspórica e suas múltiplas noções de historicidade e prática intelectual.

Brent Hayes Edwards (2001) enfatizou que a concepção de diáspora de Paul Gilroy parte da necessidade de teorizar a posição da cultura afro-britânica como algo exorbitante para o Estado-nação. Sendo assim, o uso do termo diáspora em *There Ain't no Black in the Union Jack* e, posteriormente, em *The Black Atlantic* seria apenas um dos muitos movimentos que Gilroy faria para definir uma nova estrutura de mudança cultural da

modernidade. Diáspora seria também utilizada para fazer frente ao absolutismo étnico e à emergência de movimentos nacionalistas no Reino Unido. Edwards é crítico à Gilroy pelo seu foco em personagens individuais e em viagens transatlânticas, o que chama de “abstracionismo confortável”. Laura Chrisman (2003) diz algo semelhante quando avalia que Gilroy corrobora com certo “esteticismo” das ciências humanas contemporâneas e permite que os acadêmicos lidem facilmente com os desafios postos pelos nacionalismos do terceiro-mundo. No entanto, enquanto essas críticas apontam para uma falta de empiria em *The Black Atlantic*, penso que o conceito de história dessa obra faz parte de uma perspectiva pragmática sobre a narrativa das histórias da diáspora africana frente a comunidades imaginadas em termos essencialistas. Desenvolverei um pouco mais dessas características explorando outro contexto importante sobre o lugar de Gilroy: o marxismo negro ou, mais especificamente, o marxismo negro britânico.

O marxismo negro sempre teve que agir e teorizar dentro de dois *fronts* – o reducionismo econômico das correntes marxistas ortodoxas e o essencialismo cultural nacionalista de boa parte da intelectualidade negra (FREEDMAN, 1984). Ambas as frentes refletem a questão sobre autonomia política e teórica. No Reino Unido, o marxismo negro se desenvolveu nos anos do pós-guerra juntamente à Nova Esquerda através da liderança de Stuart Hall no CCCS e da revista *Race and Class*, fundada por Ambalavaner Sivanandan. A geração de marxistas negros resultante desses dois *lôcus* se manteve em uma posição ambivalente diante do marxismo cultural e humanista de Williams, Thompson e Hobsbawm. Ao mesmo tempo em que foi influenciada por esses autores, sempre se postou extremamente crítica aos reducionismos que suas obras apresentavam em relação à questão racial. Essa intelectualidade afro-britânica se distingue dos marxistas

negros nos Estados Unidos e no Caribe, principalmente porque suas experiências racializadas estão vinculadas às experiências de migrações pós-coloniais e não diretamente vinculadas à migração forçada do tráfico de escravizados/as. Mesmo o termo *black* foi utilizado, no Reino Unido, para outros grupos sociais oriundos das colônias inglesas. Assim, as questões de autonomia e soberania nacional, frequentes no pensamento afro-americano, não aparecem da mesma forma no caso afro-britânico.

Por conta das polêmicas na recepção de seu trabalho, meu interlocutor se enxerga como um *outsider*, ou mesmo alguém expulso da política e da cultura afro-americana. Acredito, no entanto, que há um componente poético importante nesse afastamento de Gilroy dos chamados *Black Studies*. Para elucidar melhor essa divergência, cabe uma comparação com o trabalho de Cedric Robinson, um dos mais importantes intelectuais marxistas afro-americanos. Gilroy e Robinson trabalham sobre o mesmo material – a história intelectual, política e cultural negra – e operam dentro dos mesmos marcos teóricos de uma tradição marxista negra. Igualmente, ambos consideram que a *Middle Passage*<sup>5</sup> representa o ponto de emergência, a ruptura inicial, que serve de referência para a historicidade do Atlântico negro. Contudo, eles divergem diametralmente sobre os resultados desse evento, o que significa dizer que compreendem sentidos narrativos distintos para a reorganização da vida dos/as africanos/as escravizados/as nas Américas. Enquanto que para Gilroy esse evento representa uma “ruptura temporal e ontológica” (2012, p. 414), Robinson vê uma “totalidade ontológica afrocentrada” no que chamou de “tradição radical negra”. Para Robinson, essa tradição exerceu sob a comunidade diaspórica uma “violência interna” a fim de preservar um ser coletivo essencialmente africano.

---

<sup>5</sup> *Middle Passage* se refere à passagem atlântica entre a África e as Américas no Comércio Triangular.

The Black radical tradition had defined the terms of their destruction: the continuing development of a collective consciousness informed by the historical struggles for liberation and motivated by the shared sense of obligation to preserve the collective being, the ontological totality (ROBINSON, 2000, p. 171).

Essa preocupação com a coletividade, diz Robinson, foi produzida por uma cosmovisão africana e influenciou o apelo ao nacionalismo na política afro-americana. Diferente de Robinson, Gilroy pensa que os sistemas de *plantations* e o terror racial teriam uma capacidade maior de influenciar ou mesmo impossibilitar a reorganização dessa identidade coletiva afro-centrada. Apesar de comentar que Robinson foi determinante para suas interpretações sobre a história da diáspora, o único momento que Gilroy o cita em *The Black Atlantic* é justamente para enfatizar os limites interpretativos do termo “tradição radical negra”.

Embora a força do termo de Robinson seja óbvia, ele ora é esclarecedor, ora enganoso. Isto porque pode sugerir que os elementos radicais dessa tradição é que são os traços dominantes (algo que as posições complexas e mutáveis de Du Bois podem ser utilizadas para contestar) e porque a ideia de tradição pode soar demasiado fechada, final e antitética à experiência subalterna da modernidade que tem condicionado em parte o desenvolvimento dessas formas culturais. (2012, p. 241)

O que incomoda Gilroy é que prevaleça uma interpretação em que essa radicalidade oculte a complexidade das culturas e políticas negras. Além disso, ao seguir o parágrafo citado comentando sobre a incapacidade de uma escala de análise específica servir para avaliar todas as culturas negras da diáspora, Gilroy também sugere que o termo de Robinson pode se confundir com a crença de certa excepcionalidade afro-americana.

Em prefácio para *Black Marxism*, Robin D. G. Kelly descreve em detalhes as divergências entre Gilroy e Robinson. Para Kelly, enquanto Gilroy argumenta que pessoas negras são produtos da modernidade-colonial, de tal modo que possuem tanta reivindicação aos legados do Ocidente quanto seus antigos senhores, Robinson apresenta uma perspectiva diferente, afirmando que a escravidão não define a condição dos/as negros/as pois antes destes serem escravizados/as eles eram africanos/as, com cosmologias de mundo herdadas de África (ROBINSON, p. xix). Kelly explicita não apenas os diferentes sentidos dados à escravidão por Gilroy e Robinson, mas também suas divergências em relação ao papel do nacionalismo e do pensamento racial na formação dos movimentos políticos negros. Esse cenário me remete àquele desenhado por Hayden White: quando dois historiadores com o mesmo grau de instrução e o mesmo rigor metodológico, ao olharem para os mesmos materiais e experiências históricas, discordam diametralmente sobre porque as coisas passadas aconteceram de uma forma e não de outra. Nesses casos, como diz White, não cabe avaliar as conclusões de um como mais verdadeiras que as de outro, mas de reconhecer que o que os separa responde a razões poéticas; por outro lado, pensando no que nos diz Maria Inês La Greca, esse dado poético está relacionado a suas dotações culturais, que condicionam os sentidos narrativos que ambos os historiadores apresentam. Por isso, a importância aqui de pensar a diferença entre Gilroy e Robinson como não apenas analítica, mas também como algo representativo da distância entre a posição da histórica afro-britânica da afro-americana e conseqüentemente das historicidades distintas que ambas apresentam ao evento da diáspora africana.

Paul Gilroy vê os traumas da travessia e do terror racial como elementos constitutivos da vida cultural e política negra – seria o mesmo que dizer que, apesar de suas peculiaridades subjetivas em relação ao sujeito moderno ocidental eurocentrado, os/as africanos/as não se subverteram

às *plantations* como “um povo africano emergente”, mas sim como escravizados/as. Meu interlocutor busca reconfigurar a história da modernidade ao enfatizar que suas origens não deveriam ser buscadas exclusivamente nas revoluções burguesas europeias, mas igualmente no tráfico de escravizados/as africanos/as e no advento das *plantations* coloniais. Seus personagens – Frederick Douglass, W. E. B. Du Bois, Richard Wright, entre outros, além das comunidades culturais afro-americanas que são tratadas por termos mais genéricos – são marcados por uma duplicidade que enfatiza as dificuldades que eles enfrentam para superar as barreiras raciais e se integrar ao mundo moderno. Para Gilroy, eles estão “dentro de um Ocidente expandido, mas ao mesmo tempo não fazendo parte completamente dele” (2012, p. 130-131). Da mesma forma, é dessa consciência agônica que surgem releituras das macronarrativas da história moderna que interligam a escravidão à racionalidade cartesiana, assim como o iluminismo e a ideia de progresso ao terror racial. Todas as vidas e obras exploradas por Gilroy na construção do Atlântico negro expressam essa duplicidade resultante das intervenções feitas pela memória da escravidão. Nessa narrativa, o tráfico de escravizados/as e as *plantations* são elementos-chave. Eles não eram eventos exclusivos à história negra, pelo contrário, expressam uma profunda relação entre o terror e a subordinação racial com a natureza interna da modernidade (2012, p. 154).

Gilroy nomeia essa exploração metafórica da escravidão de “hermenêutica da suspeita” e “hermenêutica da memória”. Elas são marcas substanciais de sua imaginação histórica e impedem que a modernidade eurocentrada pense a si mesmo como uma jornada redentora em direção ao progresso, liberdade e igualdade universal. Gilroy oferece as análises intertextuais das biografias de Douglass, dos textos históricos, sociológicos e políticos de Du Bois e dos romances de Wright como exemplares de uma aplicação teórico-metodológica da história diaspórica. A construção da

narrativa nos três capítulos em que esses personagens aparecem focaliza os efeitos da escravidão ou da intervenção da memória do tráfico e do cativo para formação subjetiva das pessoas negras. A ideia da vida como proximidade com a morte em Douglass e as noções de “dupla consciência” e “dupla visão” de, respectivamente, Du Bois e Wright são marcas dos racismo e insistem em uma modernidade heterogênea, que afeta de forma desigual seus componentes.

### **A temporalidade escatológica do atlântico negro**

Até agora, foi possível perceber o peso dos Estudos Culturais, do marxismo negro e da política negra britânica na imaginação histórica de Paul Gilroy. Acredito que pensando nessas posições entende-se melhor seus projetos transdisciplinares e suas divergências com o afrocentrismo. Suas discordâncias com os/as afrocentristas envolveram justamente o tempo, a readequação rítmica sobre o espaço do Atlântico negro. O debate que se seguiu é complexo, ambíguo e possui significados particulares aos círculos anglófonos do pensamento afro-diaspórico. De modo algum, se poderia transportá-lo para outros contextos em que a política antirracista seguiu trajetórias totalmente distintas. Essa querela envolve, em suma, dois posicionamentos divergentes: de um lado, o nacionalismo negro articulado por um essencialismo estratégico; de outro, o antiessencialismo e sua crítica ao fundacionismo e às purezas culturais e étnicas<sup>6</sup>. A princípio, Gilroy buscou superar essa dicotomia afirmando que essa oposição não era mais

---

<sup>6</sup> Críticas similares foram desenvolvidas no contexto continental africano por um grupo chamado (ainda que seja impreciso) de “pós-colonial”, como Valentin-Yves Mudimbe, Paulin Hountondji e Achille Mbembe, entre outros. Para uma visão geral desse debate, ver a coletânea de ensaios de Kwame Anthony Appiah (1997), um dos pensadores mais influentes neste grupo. A questão principal de Appiah, e demais autores citados, é que o pensamento racial não foi considerado uma problemática nos debates sobre a “situação do negro” capitaneados pelos pan-africanistas. Mais importante para o caso do essencialismo estratégico, Appiah também adverte, assim como faz Gilroy, que o racismo é subjacente a concepções de cultura e povo no nacionalismo negro. Através de intelectuais como Jared Sexton e Fran Wilderson III, o afro-pessimismo também tem criticado o nacionalismo negro, mas seguindo uma teoria da violência do racismo anti-negro que desacredita a Teoria Crítica moderna, sobre o sujeito e o desejo, para compreender a condição sem análogo da “negridade”. Muito inspirados no feminismo negro, esses autores tendem

produtiva. Porém, por sua crítica ao afrocentrismo, Gilroy acabou fomentando uma nova oposição entre sua postura “anti-anti-essencialista” e aquela defendida por intelectuais influentes como Molefi Kete Asante.

A abordagem de Paul Gilroy sobre o afrocentrismo em *The Black Atlantic* é relativamente branda se comparada às suas críticas posteriores. Nessa ocasião, Gilroy disputou o conceito de diáspora com a perspectiva afrocentrada, a qual associava os “perigos do idealismo e do retorno a um passado idílico” (2012, p. 171). Gilroy alertou que a romantização dos “laços sanguíneos” com a África resultava em concepções de identidades fechadas, estancadas no tempo e que repetem modelos patriarcais. Gilroy entende que identidades raciais são mediadas por padrões de gênero<sup>7</sup>, o que resulta em formas de autoritarismos masculinistas. Ele desenvolveu esse aspecto principalmente em *Between Camps*, onde analisa o impacto da política cultural do nazismo e suas inovações tecnológicas na modernidade ocidental, principalmente no que toca às ideias de identidade cultural ou étnica. Tal política negra autoritária é o que motiva Gilroy a propor que o antirracismo se movimente em direção ao futuro, deixando para trás qualquer ideia de raça.

Afrocentristas e demais adeptos de uma perspectiva nacionalista reagiram veementemente a *Between Camps*. Asante respondeu Gilroy acusando-o de escrever contra a sabedoria da experiência africana com objetivo de desafricanizar os/as africanos/as (ASANTE, 2001, p. 848). Anthony Alessandrini avaliou essa querela como um enfrentamento entre a

---

a invalidar possibilidades de reparação ou reconstituição expressas tanto na teoria revolucionária marxista, nos movimentos nacionalistas ou no cosmopolitismo pós-colonialista. Para uma leitura introdutória crítica do afro-essimismo, ver texto de Allan K. Pereira (2020) nesse mesmo volume.

<sup>7</sup> A crítica de gênero é parte da formação de Gilroy. Seu projeto inicial no CCCS era estudar a formação da masculinidade nas culturas negras. Há também influência da geração feminista, como Angela McRobbie, Pratibha Parmar e Hazel Carby, além de Vron Ware, sua companheira e a quem dedica quase todos seus trabalhos.

utopia diaspórica de Gilroy e a noção de resgate da antiguidade africana dos nacionalismos negros:

Of course, there is hardly an abandonment of the past here but rather a call for a “temporal adjustment” that would accompany a turn away from the emphasis on “African antiquity” stressed by black nationalist and Afrocentric thought and toward “our planet’s future” – especially, as Gilroy takes pains to note, “if we recognize the possibility that the contested colonial and imperial past has not entirely released its grip upon us” (ALESSANDRINI, 2014, p. 63).

Como se pode observar, o tempo aparenta ser o principal problema que afasta esses pensadores. Essas ênfases temporais distintas no conceito de diáspora distinguem a imaginação histórica de uma perspectiva afrocêntrica e essencialista para outra anti-anti-essencialista.

Asante define o afrocentrismo como “[...] um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (ASANTE, 2009, p. 93). Algo que deve chamar atenção é que enquanto Paul Gilroy utiliza com frequência termos como “escravos/as” ou “descendentes de escravos/as”, Asante costuma usar “africanos/as” ou “descendentes de africanos/as”. Isso porque em uma perspectiva afrocentrada não há na história da diáspora uma ruptura irreversível com a história africana. Nas palavras de Asante, afro-americanos/as e africanos/as são dois sujeitos históricos que se confundem.

The relationship Africans in the Americas have with Africa is not of some mythical or mystical place. We do not worship unabashedly at the doorsteps of the continent, although we have an active engagement with all that it means. Are we always conscious of it? Of course not! You will not find all African Americans walking around the streets of Philadelphia or Chicago or Los Angeles thinking about engaging Africa, yet we know almost instantly that

when we are assaulted by police, denied venture capital, or criticized for insisting on keeping Europe out of our consciousness without permission that Africa is at the center of our existential reality. We are most definitely African, though modern, contemporary Africans domiciled in the West (ASANTE, 2001, p. 848-849).

Nesta passagem, por exemplo, ainda que não se defenda laços sanguíneos ou biológicos entre afro-americanos/as e africanos/as, a África aparece como matriz identitária que explica a experiência racial nas Américas. Isso justifica o projeto historiográfico baseado na disputa da narrativa sobre a África e na “recuperação” do passado africano, principalmente das civilizações anteriores à presença dos/as europeus/ias. Em *the Black Atlantic*, Gilroy critica essa linearidade entre diáspora e África pelo desejo implícito de esquecer a escravidão a fim de se estabelecer uma consciência afrocentrada – controlada por homens, completaria meu interlocutor. Gilroy atenta que “é como se a complexidade da escravidão e sua posição dentro da modernidade tenha de ser ativamente esquecida para que se possa adquirir uma orientação clara para a tradição e, com ela, para as circunstâncias presentes dos negros” (2012, p. 354). A questão não é que Gilroy rejeite a importante presença de particularidades culturais e intelectuais nitidamente africanas que alteraram consideravelmente as formações sociais e históricas nas Américas e na Europa com o evento da diáspora. Trata-se de uma discordância em relação à forma – na pré-figuração da narrativa – que possui consequentes posicionamentos políticos e públicos sobre problemas concernentes à identidade e ao antirracismo. Obviamente, estes refletem entendimentos morais e éticos distintos que influenciam o modo como a história dos/as africanos/as escravizados/as e seus/suas descendentes é contada.

O afrocentrismo, diz Gilroy, presume uma ênfase narrativa em uma “antiguidade africana”, quando não confundida com uma noção de “anterioridade africana” que visa inverter a balança do mito eurocêntrico sobre o desenvolvimento das civilizações. A escravidão é um considerável obstáculo para essas explicações:

Os negros são instados quando não a esquecer a experiência escrava que surge como aberração a partir do relato de grandeza na história africana, então a substituí-la no centro de nosso pensamento por uma noção mística e impiedosamente positiva da África que é indiferente à variação intrarracial e é congelada no ponto em que os negros embarcaram nos navios que os levariam para os inimigos e horrores da *Middle Passage* (GILROY, 2012, p. 355).

Ainda que aparente uma subversão às normas raciais dessa modernidade colonial e sua prerrogativa de que povos não-brancos devem ser situados no passado do homem-branco-colonizador-europeu, Gilroy alerta que o afrocentrismo segue trabalhando com a mesma noção linear e unidirecional de tempo histórico contra a qual diz se opor:

O movimento afrocêntrico parece se basear em uma ideia linear do tempo encerrado em cada uma de suas extremidades pela narrativa grandiosa do avanço africano. Este é momentaneamente interrompido pela escravidão e pelo colonialismo, que não produzem nenhum impacto substancial sobre a tradição africana ou a capacidade dos intelectuais negros de se alinharem com ela. A anterioridade da civilização africana à civilização ocidental é asseverada, não a fim de fugir a este tempo linear, mas a fim de reivindicá-la e, com isto, subordinar sua narrativa da civilização a um conjunto diferente de interesses políticos sem mesmo tentar mudar os termos em si mesmos (GILROY, 2012, p. 357-358).

Para Gilroy, não há um rompimento efetivo do mito do progresso, mas uma tentativa de invertê-lo de modo que comprove a superioridade

essencial africana. *Between Camps* avalia que esse é um tipo de “pensar racializado”, ou mesmo de um “pensar racializado sobre o pensar”, como consequência da infecção da “raciologia”, o que seria “[...] um termo abreviado para uma variedade de modos de pensar essencializantes e reducionistas que são tanto de tipo biológico como cultural [...]” (GILROY, 2007, p. 97). Ele vê no repetitivo apelo à ideia de tradição um motivador para que ocorra a reciclagem desse tempo vazio e homogêneo, o que o leva a um trabalho de revisão desse termo e das noções de temporalidade e espacialidade que lhe são atribuídas em discursos afrocêntricos e nacionalistas.

A crítica de Gilroy às políticas de tempo do afrocentrismo desenham um cenário similar à situação que o historiador francês François Hartog (2013) descreveu como “presentismo”, em que a historicidade é ordenada imperativamente pelo presente. Nesse caso, o apelo à raça seria uma forma de estabilizar um mundo que se tornou mais complexo. Meu interlocutor responde a esse contexto com a intenção de reabrir opções de futuro e, para isso, percorre o caminho inverso à sugestão afrocêntrica, retornando à história da escravidão como recurso moral para questionar a capacidade do Ocidente de realizar uma revisão crítica de si mesmo. *The Black Atlantic* responde também a pensadores reconhecidos como contrapontos à modernidade ocidental – como Jürgen Habermas, Anthony Giddens e Zygmunt Bauman – acusados de não se engajarem com essa outra face mais brutal da história das nações, da ciência, do progresso e do iluminismo. Se a história da escravidão chega a parecer relevante, alerta Gilroy, ela torna-se uma particularidade de pensadores/as negros/as: “ela se torna nossa propriedade específica, em lugar de uma parte da herança ética e intelectual do Ocidente como um todo” (2012, p. 115). Em sua opinião, entre esses pensadores não há uma compreensão “[...] de que a universalidade e a racionalidade da Europa e da América iluministas foram

usadas mais para sustentar e transplantar do que para erradicar uma ordem de diferença racial herdada da era pré-moderna” (2012, p. 114). Com isso, meu interlocutor defende interpretar a história moderna a partir da cumplicidade que esta consagrou entre racionalidade e terror racial.

Paul Gilroy propõe que a ideia de diáspora cumpra uma função renovada e opere como “uma erupção utópica do espaço na ordem temporal linear da política negra moderna, que reforça a obrigação de que espaço e tempo devam ser considerados em relação, na sua interarticulação com o ser racializado” (2012, p. 369). O tempo, suas sincronizações com a noção de espaço e os ritmos narrativos são problemáticas centrais para a imaginação histórica de Gilroy. Para trabalhar essa dimensão da sua obra, utilizo os conceitos de Reinhart Koselleck de “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”<sup>8</sup> para pensar a temporalização e espacialização da experiência diaspórica em *the Black Atlantic*. Tendo em vista esses conceitos, podemos abordar novamente a *Middle Passage* e a proximidade com a morte, gerada pelo terror vivido nas *plantations*, como as experiências compartilhadas coletivamente mais presentes na consciência de tempo dos personagens explorados por Gilroy. Quanto mais próximos da experiência da escravidão, mais eles repudiavam a “narrativa heroica da civilização ocidental” e se utilizavam de suas próprias percepções contraditórias com as promessas da modernidade para subverter o tempo vazio e homogêneo que a sustentava. Há algo de muito interessante no modo como eles percebiam experiências de tempo heterogêneas convivendo conflituosamente. Ainda que divergissem sobre os modos de se alcançar a

---

<sup>8</sup> “A experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais ou não precisam mais estar presentes no conhecimento. [...] Algo semelhante se pode dizer da expectativa: também ela é ao mesmo tempo ligada à pessoa e ao interpessoal, também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto. Esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem” (KOSELLECK, 2006, p. 209-210).

emancipação negra, diz Gilroy, esses pensadores percebiam que “o mundo moderno estava fragmentado ao longo de eixos constituídos pelo conflito racial e poderia acomodar modos de vida social assíncronos e heterogêneos em estreita proximidade” (2012, p. 368). O espaço de experiência dessa tradição intelectual da diáspora fundada na memória da escravidão era marcado por essa antinomia entre a razão iluminista e o terror racial:

Suas concepções de modernidade eram diferentemente periodizadas. Eram mais fundadas na ruptura catastrófica da *Middle Passage* do que no sonho de transformação revolucionária. Eram pontuadas pelos processos de aculturação e terror que acompanharam essa catástrofe e pelas aspirações contraculturais rumo à liberdade, cidadania e autonomia, que se desenvolviam depois dela entre os escravos e seus descendentes (GILROY, 2012, p. 368).

Além da experiência, este trecho também é revelador sobre como Gilroy compreende os horizontes de expectativas que organizaram, não de modo linear ou cronológico, a história da diáspora desde a luta contra a escravidão até o presente momento em que se busca o reconhecimento da agência histórica e de suas autonomias epistêmicas. Essa expectativa girou em torno do desenvolvimento de uma ideia particular de liberdade, reparada entre a emancipação da escravidão, a luta pelo reconhecimento da cidadania e a busca por autonomia de ser coletivo.

É importante compreender essa ênfase interpretativa na escravidão e a exploração do “discurso escravo”, que “[...] fornece uma valiosa pista para responder a pergunta de como o reino de liberdade é concebido por aqueles que nunca foram livres” (GILROY, 2012, p. 150). A vida escrava é entendida por Gilroy como situada em um abismo entre um presente de terror legitimado pelo racismo e promessas futuras da modernidade cada vez mais incompreensíveis. Dessa tensão entre a experiência de proximidade com a morte e a expectativa de liberdade, surge uma temporalidade

subversiva à ordem moderna e que desnuda uma por uma suas antinomias. Pelas descrições de meu interlocutor, esse tempo é inscrito dentro de uma perspectiva escatológica representada pela visão apocalíptica ou redentora do Jubileu:

Essa inclinação para a morte e para longe da escravidão é fundamental. Ela nos lembra que, na escatologia revolucionária que ajuda a definir esta história primordial da modernidade, quer apocalíptica ou redentora, é o momento de jubileu que tem a primazia sobre a busca da utopia por meios racionais. O discurso da utopia que legitima esses momentos de violência possui um conteúdo de verdade utópico que se projeta para além dos limites do presente (GILROY, 2012, p. 150).

Essa experiência escatológica de tempo é o que explica a agência do/a escravo/a em *The Black Atlantic*. A escatologia também reforça o desejo de Paul Gilroy de fazer com que o conceito de diáspora sirva como meio de explorar as relações históricas entre negros/as e judeus/ias. De fato, é notável em sua obra a influência de diversos pensadores judeus, como Theodor W. Adorno, Primo Levi e, com um destaque especial, Walter Benjamin. Compreender a escatologia em Gilroy passa irremediavelmente pelos temas semelhantes entre as duas diásporas, como o exílio, a fuga, o sofrimento, a tradição, além das aproximações políticas entre o sionismo e o nacionalismo negro. Ela implica destacar que textos e referências bíblicas, principalmente a narrativa do Êxodo, forneceram aos/as negros/as um sentido pelo qual pensar o tempo histórico. Hartog destacou a presença da escatologia na tradição judaico-cristã e salienta que a narrativa do Êxodo corresponde ao espaço de experiência judaico, sendo a expectativa da chegada à terra prometida a própria razão de escrever a história (2013, p. 88). Gilroy diz que “foi o Êxodo que forneceu o primeiro recurso

semântico na elaboração da identidade e historicidade escravas e um sentido distintivo de tempo” (2012, p. 386). A performatividade dessa escrita estabeleceu o papel crucial de um líder e seu dever de escrever uma história que impedisse a dispersão de parte do seu povo em meio à espera (HARTOG, 2013, p. 89). Por isso, a figura de Moisés obteve uma especial atração para os/as negros/as – principalmente homens negros – transmitindo uma autoridade patriarcal para líderes negros modernos como Marcus Garvey e Martin Luther King (GILROY, 2012, p. 386). A ordem do tempo histórico dessas diásporas é originada pela continuidade de um passado de dispersão, um presente fruto de sofrimento e provações e um futuro ansiosamente esperado. Na história da diáspora em *The Black Atlantic*, essa narrativa do Êxodo forneceu uma das primeiras formas de enredo para o espaço de experiência inaugurado pela *Middle Passage*. O retorno, o fim dos tempos ou a morte são as expectativas geradas pelo presente de continuidade, provação e espera, que também podem ser entendidos pelas discussões em torno da natureza da liberdade.

Diferente do afrocentrismo, Gilroy entende que uma experiência diaspórica afro-americana se desenvolveu mais em conformidade com a noção de diáspora judaica do que como continuidade de uma anterioridade africana. Ambas dividiram uma compreensão escatológica sobre o tempo, ainda que a cosmologia africana tenha implicado singularidades às vidas negras. Para Reinhart Koselleck, a escatologia foi, para a experiência judaico-cristã, um método de aceleração ou de abreviação do tempo: “na expectativa cristã, a abreviação do tempo é uma graça divina cedida por Deus, que não quer que os seus sofram por muito tempo antes do fim do mundo” (2014, p. 157). Para a história da diáspora, a escatologia exerce o papel de negação do tempo moderno e seu projeto colonial em resposta à expectativa de liberdade no retorno ou mesmo na morte. Meu interlocutor destaca o rompimento temporal com a modernidade colonial ao dizer que

“o conceito de Jubileu surge na cultura do Atlântico negro para marcar uma quebra ou ruptura especial na concepção do tempo definida e aplicada pelos regimes que sancionavam a servidão” (GILROY, 2012, p. 396). Ao meu ver, Gilroy explora uma concepção de tempo que nasce de um processo de perda – como este termo é entendido por Mario Rufer – e que se apresenta em revolta contra o regime de historicidade moderno. Ela retira o tempo vazio e homogêneo de sua posição privilegiada como exterior à experiência moderna, que ao mesmo tempo a possibilita e a explica (RUFER, 2010, p. 23).

Em *The Black Atlantic*, a escatologia opera como uma negação destrutiva do tempo moderno, uma ferramenta de revolta, experimentada como processo de subalternização pelo signo da raça. Diferente de como se acomodou o não-pensar sobre a temporalidade, esse tempo escatológico não é uma exterioridade onipresente, ele é produto da experiência diaspórica marcada por um processo de perda fundante – a *Middle Passage* – e a racionalidade irracional do terror racial das *plantations*. A escatologia é incorporada na tradição intelectual, nas músicas e nas religiões propriamente afro-americanas. Poder-se-ia mais uma vez criticar Gilroy por seu foco excessivo na cultura afro-americana estadunidense; porém, essa discussão só seria positiva para lembrarmos dos limites de suas análises, uma vez que podemos especificar sua audiência e como ela se localiza entre Reino Unido e Estados Unidos. O mais importante, como argumento, é que esse tempo escatológico se tornou parte fundamental do projeto utópico de Paul Gilroy de pensar o “fim da raça”.

### **O arquivo e a questão da autonomia**

Ao falarmos sobre lugar, tempo e imaginação histórica, é nítida a preocupação de meu interlocutor com a questão da autonomia na escrita da

história. Essa questão aparece em sua obra quando são abordados problemas sobre espaço, tempo e arquivo e se relacionam com aquele que é, sem dúvidas, o principal objetivo do projeto historiográfico de Gilroy: que as histórias da diáspora africana sejam concebidas dentro dos termos próprios da experiência histórica dos/as descendentes de africanos/as escravizados/as. Para Gilroy, isso significa mais do que apresentá-los/as como sujeitos da história, nos moldes de uma História Social, mas considerá-los/as como sujeitos de suas próprias historicidades.

Autonomia e autodeterminação são problemas políticos e teóricos centrais em toda tradição intelectual diaspórica. Essas questões permearam tanto os programas nacionalistas e seus projetos de nações negras independentes, quanto a crítica ao economicismo por parte dos marxistas negros, como destaquei anteriormente. Em ambos os casos, está presente o desejo de que a história da diáspora africana seja contada e significada pelos termos próprios dos/as povos da diáspora africana. Brent Hayes Edwards avaliou que essa preocupação com autonomia perpassa as obras de Du Bois, C. L. R. James e Cedric Robinson, que sempre apresentaram propostas historiográficas como resposta a essa questão (2001, p. 5-6). Tal preocupação presente na tradição diaspórica é também pertinente na imaginação histórica de Paul Gilroy, principalmente em *The Black Atlantic*. Ele apresenta não apenas uma contra-história como negação das narrativas convencionais da modernidade ocidental, mas igualmente uma contra-historiografia, ao desvelar algo que permanece como o “não-dito” da historiografia sobre o arquivo: a perda, aquilo que marca sua descontinuidade espacial e temporal e o localiza como uma instância de poder, de autorização e silenciamento.

Mario Rufer lembra que o arquivo é lei do que pode ser dito sobre o passado. O arquivo nega a perda, a ausência, para se criar uma imagem de totalidade: “se niega a hablar de ella, a trabajar en detalle las operaciones

cotidianas, las instancias de poder y autoridad que se instalan para producir un artefacto que remplace a lo perdido” (2016, p. 175). Por um fetiche pelo papel e por esse entendimento de que o rastro serviria como “presença”, o arquivo mantém um sujeito teórico universal (a Europa) e reintroduz a ideia subjacente de que há povos que arquivam e povos que não e, portanto, os povos que não sabem arquivar vivem no passado. Silencia-se sobre as marcas de subalternização no arquivo, como a raça e o gênero. O arquivo trata de empurrar todos os povos para um tempo e espaço homogêneo e vazio, ainda que alguns povos possuam história e outros possuam apenas culturas. É por uma ideia de que o arquivo pertence a todos que o Estado-nação estende sua soberania e tutela a uma comunidade imaginada formada nessa temporalidade homogênea. Achille Mbembe adverte que os/as historiadores/as possuem um papel crucial na legitimação dessa violência constitutiva do Estado ao trabalharem com a morte apenas para melhor silenciá-la e tutelá-la, uma vez que se tornam porta vozes dela, impedindo-a que fale por si mesma como “espectro” – a morte que, uma vez não arquivada, segue circulando entre nós e ameaçando a autoridade do Estado (2002, p. 24). Paul Gilroy percorre outro caminho ao não reduzir o trabalho teórico à empiria e não apagar a natureza política do trabalho historiográfico. Sua crítica ao arquivo, ao explorar um passado fora dos registros oficiais, demanda ao mesmo tempo outra temporalidade e outra espacialidade que supere as fronteiras imaginadas pela Nação. Gilroy procura apresentar seu trabalho como mediação a uma crítica que já estaria contida em diversas outras culturas de expressão da diáspora – desde a música e romances até tratados políticos e filosóficos.

Gilroy chama essas culturas de expressão de “culturas vernáculas”. Ranajit Guha – historiador indiano conhecido como um dos percussores dos *Subaltern Studies* – diz que o termo vernáculo significaria no latim

algo como “escravo nascido em casa” (*home-born slave*). Guha (1992) divide passados históricos, que são formulados nos termos da historiografia ocidental de matriz europeia, de “passados vernáculos”, que não são abarcados pela historiografia ocidental e carregam em si a marca da subjugação. Haveria, portanto, uma historiografia vernácula que se preocuparia com esses passados. Ela partiria da perspectiva do escravo que, sem história própria, recontaria a história do mestre em sua língua-mãe, introduzindo diferenças substanciais na narrativa que demarcam sua voz, agência e as relações de poder entre colonizador/a e colonizado/a. *The Black Atlantic* corresponde, sem dúvidas, a um projeto semelhante em que Gilroy a todo instante demonstra as reinterpretações que os/as escravizados/as fizeram dos discursos do Ocidente sobre si mesmo, com uma especial atenção ao Iluminismo.

Joan Dayan (1996) diz que a *Middle Passage* permanece como metáfora essencial no livro, que retorna várias vezes a esta como meio interpretativo para Gilroy. Ao mesmo tempo, essa metáfora fornece sentido às culturas vernáculas da diáspora africana. Para Gilroy, elas carregam consigo um discurso filosófico marcado por uma duplicidade que as localizam ao mesmo tempo dentro e fora das premissas estéticas que caracterizam a modernidade (2012, p. 159). Essas culturas tão diferentes entre si ao longo dos trajetos do Atlântico negro trazem em comum a proximidade imaginativa com a memória da escravidão, que as fornece um subsídio interpretativo. Todas se preocupam em significar e expressar os terrores da experiência escrava. Para tanto, precisam recorrer a outras formas de linguagem que não a palavra escrita, uma vez que esta foi negada aos/às escravos/as nas *plantations*. Ou seja, trata-se de explorar registros da experiência que não são escritos e, portanto, não arquiváveis, uma vez que os/as africanos/as escravizados/as recorreram aos seus próprios corpos como forma de manifestação, expressão e comunicação. A

crítica ao arquivo em Paul Gilroy parte desse princípio e, como salienta Sérgio Costa, transmuta-se em uma crítica à própria construção da política moderna enquanto espaço em que vigoram os interesses e visões de mundo de homens brancos (2006, p. 117-118).

Ao contrário do arquivo, que opera como autoridade, as culturas vernáculas negras são singularmente caracterizadas pelo “*topos* da indizibilidade” produzido a partir da experiência escrava com o terror racial (GILROY, 2012, p. 160). É com base nisso que Gilroy recusa que a história cultural da diáspora seja analisada com foco na textualidade. Entre as formas de expressão elaboradas pela história da diáspora africana, a que mais recebe atenção de Gilroy é a música. “A música se torna vital no momento em que a indeterminação/polifonia linguística e semântica surgem em meio à prolongada batalha entre senhores e escravos” (GILROY, 2012, p. 160). Para Gilroy, é a música quem primeiro cumpre a função de dispersar as expressões escravas sobre a escravidão e caracterizar de forma mais ou menos coerente uma cultura filosófica, política e estética ao longo do Atlântico negro. A música negra se organiza por meio da antifonia – estrutura performática de chamado e resposta –, pela qual procura oferecer a outras expressões culturais da diáspora chaves hermenêuticas para as práticas artísticas negras, marcadas pela improvisação, montagem e dramaturgia (GILROY, 2012, p. 166-167), traços que devem ser analisados como registros da experiência diaspórica. Ela também ritma a temporalidade dessa experiência invocando sempre a memória da escravidão como método interpretativo sobre o presente e a criação e recriação das comunidades negras.

A música é elemento incontornável na obra de Gilroy, fruto de sua própria contraface como músico, e está presente mesmo em seus primeiros trabalhos no CCCS. Ela é exemplo pertinente da crítica ao arquivo de Gilroy, é também epicentro de sua crítica ao afrocentrismo sobre a qual

conversamos anteriormente. Para meu interlocutor, o afrocentrismo tenta tutelar a diáspora rasurando suas duplicidades constitutivas e formular uma comunidade homogênea. Na visão de Gilroy, isso significa o silenciamento da lógica espectral que paira a diáspora, onde a morte circula por meio de formas de registro não-arquiváveis, como é o caso da música e das performances corporais.

### **Epílogo: ao sul do Atlântico negro**

A ideia de um “Atlântico sul negro” é algo que Paul Gilroy, em prefácio à tradução brasileira de *the Black Atlantic*, aceitou como uma “correção” a sua abordagem anglofocentrada. Meu interlocutor, no entanto, sugere que mais importante do que isso seria uma apreensão da cultura diaspórica capaz de mapear “[...] as condições e as delicadas consequências da influência mútua do que Edouard Glissant chama de ‘relação’” (2012, p. 12). Passadas quase três décadas desse chamado por uma interpretação relacional no mundo atlântico diaspórico, a historiografia aparenta ter incorporado apenas parte desses debates no sul global, restando adentrar em uma reflexão epistemológica a respeito das histórias da diáspora africana. A recepção do Atlântico negro na América Latina merece uma pesquisa a parte que consiga mapear mais profundamente seus efeitos na política negra e racial, principalmente que os avaliem do ponto de vista de uma geopolítica do conhecimento. Meu comentário conclusivo não vai nesse sentido, e também não adentra a tradição de estudos sobre o “Atlântico Sul” ou da chamada América Afro-Latina – ou, melhor dizendo, da *Améfrica Ladina*. Limito-me aqui a especular uma possível agenda colaborativa entre os estudos críticos sobre raça e racismo e a Teoria da História, partindo da minha experiência pessoal de pesquisa sobre a obra de Paul Gilroy.

Até onde consegui compreendê-la, a recepção do Atlântico negro no Brasil, como um conceito analítico e uma proposta estética, gerou um misto de entusiasmo e reclamações em relação à experiência afro-brasileira e de suas críticas à modernidade escravocrata e colonial. Um exemplo é a resenha de Hebe Mattos (2002) à edição brasileira de *the Black Atlantic*. Mattos comemorou a tradução da obra de Gilroy como um terreno fértil para novas pesquisas, e, em contrapartida, criticou o demasiado foco no mundo inglês. Jacquelyn Jhonson (2009) segue o mesmo caminho ao criticar anglofocentrismo de Gilroy e salientar que a experiência afro-brasileira não poderia ser compreendida pelo Atlântico negro por conta de suas experiências de mestiçagem, diferentes do birracismo anglófono – negro/branco ou negro/europeu. Penso sobre os comentários de Jhonson e Mattos como exemplos do modo em que *the Black Atlantic* foi lido no Brasil, que sugere uma interpretação pela “falta” de empiria. Falta de uma “consciência racial”, da incorporação das relações raciais brasileiras ou da modernidade escravocrata lusitana. Desse modo, ou se responde dentro de um viés nacional, advogando que nossa pretensa “democracia racial” representou uma experiência inteiramente distinta da segregação formal norte-americana (como se o racismo pudesse ser vivido de outra forma senão da cisão dos mundos “branco” e “negro”), ou se responde por uma redução à questão empírica, em que comemora-se as novas pesquisas em histórias transatlânticas impulsionadas por este recurso heurístico.

Estas leituras de *the Black Atlantic* pode ter eclipsado a problemática epistemológica e estética a respeito da diáspora africana proposta por Gilroy, principalmente na historiografia. Esse ímpeto primordial de Gilroy se relaciona com uma exploração crítica da história intelectual negra e suas releituras da modernidade filosófica, principalmente das teorias sobre o Estado e modernização. Certamente, esse debate tinha mais a ver com as

premissas e virtudes epistêmicas das ciências humanas frente às temporalidades e espacialidades heterogêneas e assíncronas do Atlântico negro do que necessariamente com novos debates escolásticos. Creio que residem nesses desencontros as razões de João Bernardino-Costa recentemente reclamar a incorporação de intelectuais negros/as brasileiros/as nos debates sobre o pensamento afro-diaspórico. Bernardino-Costa é crítico à Gilroy a respeito de como ele insinua certa passividade dos demais povos da diáspora e africanos sobre as ideias de raça oriundas do norte do Atlântico negro. Sua crítica também enfatiza que Gilroy entende a diáspora como uma série de rotas, sem considerar, no entanto, que há também raízes nos processos de transculturalidade: “[...] a noção de diáspora e fluxos culturais somente fazem sentido se tiver uma localização espacial, um solo, uma terra mãe (*homeland*)” (BERNARDINO-COSTA, 2018, p. 128). Os apontamentos de Bernardino-Costa tocam justamente na composição poética da diáspora africana, principalmente quando ele atenta para a ideia do quilombo, que povoou a imaginação histórica dos/as intelectuais afro-brasileiros/as ainda mais do que referências à *Middle Passage*. Sobre isso, vale a pena recordar *Orí* (1989), aclamado filme de Raquel Gerber e Beatriz Nascimento, além, obviamente, de Abdias Nascimento e Lélia Gonzalez<sup>9</sup>. Hoje, seria interessante pensar não apenas nas convergências neste grupo de intelectuais, mas igualmente suas divergências e como estas construíram um arquivo heterogêneo e complexo. Há diversos avanços neste sentido, como, por exemplo, a pesquisa de Maria Lúcia de Godoy Pinn (2019), que tem lido Beatriz Nascimento através de uma perspectiva da Teoria da História e demonstrado o apagamento desta historiadora negra do seu campo.

---

<sup>9</sup> Agradeço a Marcello Felisberto Morais de Assunção por não ter me deixado esquecer de me referir à tradição pan-africana brasileira.

Uma atenção maior para às questões poéticas em torno da proposta do Atlântico negro pode justamente se aproveitar dos recursos críticos epistêmicos de tempo e espacialidade em Gilroy para postular maiores debates sobre a tradição intelectual do pensamento negro brasileiro, incorporando-a a uma abordagem que considere questões da geopolítica do conhecimento e das condições locais da luta antirracista. Recentemente, riquíssimas pesquisas sobre a história intelectual afro-brasileira realizaram um avanço no debate sobre as particularidades desta tradição radical. Por exemplo, a historiadora argentina Paulina Alberto (2011) explora as diferentes interpretações sobre a chamada “democracia racial” ao longo do século XX, enquanto Amílcar Araújo Pereira (2010) estudou as conexões do movimento negro com o Atlântico negro. Os estudos étnicos-raciais da antropologia e da sociologia têm mostrado outros caminhos. Consideremos a obra de Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, Kabengele Munanga (1999), Lívio Sansone (2003), do já citado Sérgio Costa, ou mesmo a sugestão do “Atlântico pardo” de Miguel Almeida (2002). Estes autores, além de muitos outros de uma longa tradição sociológica brasileira, advertem sobre as particularidades das identidades étnicas negras e da política racial no Brasil e no mundo lusófono. A Teoria da História, ao meu ver, pode colaborar com estes estudos fazendo mais do que oferecer contextos e processos para os comentários historicamente informados dos/as cientistas sociais. Pode-se investigar a temporalidade e a espacialidade, o arquivo e a tradição estética da “contra-culturas” afro-brasileiras a fim de precisar uma localização no complexo heterológico do Atlântico negro, como proposto por Gilroy, a fim de apurar nossa compreensão sobre a experiência histórica negra no sul global seguindo uma perspectiva relacional. Esse propósito segue sendo motivo de constantes embates públicos e acadêmicos, o que se deve a própria natureza do passado ser um artefato cultural produzido em regimes autônomos.

Fernando dos Santos Baldraia Sousa explora algumas destas possibilidades em sua tese. Em *Times Between Spaces*, Sousa recorre a Gilroy para uma revisão teórica sobre a História Social da escravidão, pautando uma crítica ao “nacionalismo metodológico” e ao “caráter evolucionista” nas interpretações historiográficas. Entre as diversas transformações epistemológicas sugeridas por Sousa – em que ele reflete sobre uma “continuidade histórica” pensada por uma “espacialidade fractal” –, destaco a que adverte sobre a necessidade de superar a separação cartesiana entre sujeito e objeto do conhecimento para se pensar a intersubjetividade do tempo histórico: “[...] every conception of Historical time, no matter how schematic it might be, is used to signify subject positions that correlate the explanatory power of “Historicizing” with the agency of what happens to become “Historicized” (2017, p. 330). Desse modo, Sousa vê em Gilroy uma oportunidade de reflexão histórica para a história da diáspora africana que, além de encapsular uma crítica política antiessencialista ao racismo, se direciona contra um “realismo representacionista” e um “empirismo positivista”.

Deve-se considerar que, mesmo em um cenário em que as modas acadêmicas se substituem em ritmos cada vez mais acelerados, quando falamos sobre o Atlântico negro estamos abordando um projeto de caráter global e decolonial que ainda guarda debates irrealizados até hoje. Penso que essa perseverança de *the Black Atlantic* se dá, entre tantas razões, pelo seu irresistível apelo poético aos estranhamentos sensíveis da experiência histórica da diáspora africana. Minha abordagem da obra de Paul Gilroy visou provincializar, de certa maneira, o pensamento do meu interlocutor e demonstrar como sua imaginação histórica possuía dotações culturais óbvias que limitavam em termos formais e analíticos o Atlântico negro. De tal modo, a noção de espaço fluído se restringiu às idas e vindas da Europa

e a concepção do tempo histórico carregou consigo a ideia de trauma importada dos debates sobre o holocausto que precisa ser problematizada diante das culturas vernáculas afro-brasileiras. Isso não significa, por outro lado, que o problema se torne puramente empírico.

Para se pensar o sul do Atlântico negro, é preciso considerar a composição poética da imaginação histórica das tradições de pensamento afro-latinas e/ou afro-brasileiras. Nosso exercício de conceptualização, nesse caso, deve ser “de baixo para cima”, como Gilroy assim o faz em toda sua obra. Esse direcionamento serve para corresponder ao alerta de Paul Gilroy de superarmos o nacionalismo metodológico, mas também para nos precavermos quanto ao consumo acrítico de teorias produzidas no norte global – ou no norte do Atlântico negro. Uma adesão acrítica ao debate instaurado na década de 90 pode acarretar em uma cegueira em relação ao lugar epistêmico da Teoria, como alerta Ana Carolina Barbosa (2018), de modo a retificar o sul como consumidor de teorias, ainda que teorias pretensamente decoloniais. Como diz Bernardino-Costa, se dirigindo a pesquisadores/as negros/as, há uma tarefa eminente: a de trazer ao primeiro plano da interpretação sociohistórica a intelectualidade negra marginalizada pela produção hegemônica do conhecimento no país (2018, p. 132). Isso significa um engajamento político e teórico com suas obras, além de um esforço na caracterização estética dessa história. As formas sedimentadas na tradição intelectual negra, além dos diversos tipos de registro da experiência histórica das culturas negras, podem ser analisadas em busca de uma posição autônoma frente ao que se propôs inicialmente em *the Black Atlantic* – uma história que nasce da *Middle Passage* e que retorna a ela como repetidos chamados antifônicos de um/a MC. Não podemos falar sobre o lugar que mais recebeu africanos/as escravizados/as no mundo sem que a lógica dessa história não seja substancialmente afetada – e podemos corrigir Gilroy quando ele fala em uma “história

heterológica” (2012, p. 11), pensando em uma “historiografia heterológica”, ou um termo alternativo que saliente a autonomia epistêmica ainda dentro deste conjunto multifacetado da diáspora africana.

Por fim, não posso deixar de dizer que a Teoria da História e a História da Historiografia são campos importantes para a transformação da cultura histórica, interna e externa à academia, além de serem importantes em diálogos com outras disciplinas. Porém, ainda é necessário falarmos em uma inclusão das temáticas do Atlântico negro, uma vez que são campos conhecidos, lamentavelmente, pela constrangedora abstenção de debates raciais (TRAPP, 2019). Essas áreas desenvolveram modos particulares de observação e problematização do tempo e do espaço histórico, da agência e do arquivo, da imaginação e da narrativa, da própria operação historiográfica, que poderiam contribuir em debates já correntes na crítica decolonial e afro-diaspórica.

## Referências

- ALBERTO, Paulina. **Terms of Inclusion**: black intellectuals in twentieth-century Brazil. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011.
- ALESSANDRINI, Anthony. “Enough this Scandal”: Reading Gilroy through Fanon, or Who Comes after “Race”? In: FISHER, Rebecka Rutledge; GARCIA, Jay. **Retrieving The Human**: Reading Paul Gilroy. New York: Suny Press, 2014.
- ALMEIDA, Miguel V. O Atlântico pardo: antropologia, pós-colonialismo e o “caso lusófono”. In: BASTOS, C; ALMEIDA, M. V.; FELDMAN-BLANCO, B. (org.). **Trânsitos Coloniais** diálogos críticos luso-brasileiros. Lisboa: ICS, 2002.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai**: a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Review of “Against Race”, **Journal of Black Studies**, v. 31, n. 6, pp. 847-851, 2001.

BERNARDINO-COSTA, João. Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal. **Revista Sociedade e Estado**, vol. 3, n. 1, janeiro/abril, 2018.

CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

CHRISMAN, Laura. **Postcolonial contraventions**: cultural readings of race, imperialism and transnationalism. Manchester and New York: Manchester University Press, 2003.

COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos**: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

DAYAN, Joan. Paul Gilroy’s Slaves, Ships and Routes: The Middle Passage as Metaphor. **Research in African Literatures**, v. 27, n. 4, pp. 7-14, Winter 1996.

EDWARDS, Brent Hayes. Introduction. The “autonomy” of black radicalism. **Social Text** 67, vol. 19, No. 2, pp.1-14, Summer 2001.

EDWARDS, Brent Hayes. The Uses of Diaspora. **Social Text**, v. 19, n. 1, pp. 45-73, 2001.

FREEDMAN, Carl. Overdeterminations: On Black Marxism in Britain. **Social Text**, n. 8, pp. 142-150, 1983-1984.

GILROY, Paul. **Entre Campos**: nações, culturas e o fascínio da raça. São Paulo: Annablume, 2007.

GILROY, Paul. Interview – 2 June 2011. **Cultural Studies**, vol. 23, n. 5, pp. 744-756, 2013.

GILROY, Paul **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GILROY, Paul. **Small Acts**: Thoughts on the politic of black culture. London: Serpent's Tail, 1993.

GILROY, Paul. **There ain't no black in the Union Jack'**: the cultural politics of 'race' and nation. London: Hutchinson, 1987.

GUIMARÃES, A. S. A. A democracia racial revisitada. **Afro-Ásia**, 60, pp. 9-44, 2019.

GUIMARÃES, Manoel L. Salgado. Historiografia e cultura histórica: notas para um debate. **Ágora**, Santa Cruz do Sul, v. 11, n 1, pp. 31-47, 2005.

GUHA, Ranajit. The Authority of Vernacular Past. **Meanjin**, Vol. 51, No. 2, 1992.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

JAMESON, Fredric. On Cultural Studies **Social Text**, Durham, n. 34, pp 17-52, 1993.

JOHNSON, Jacquelyn. O *Atlântico negro* de Paul Gilroy: um conceito incompleto. In: JOHNSON, Jacquelyn; VIEIRA, Vinícius Rodrigues (org.). **Raça e Etnicidade no Brasil e nos Estados Unidos**. São Paulo: FEA/USP, 2009.

KING, Richard H. Traditions, Genealogies, and Influences: Gilroy's Intellectual Roots and Routes. In: FISHER, Rebecka Rutledge; GARCIA, Jay. **Retrieving The Human**: Reading Paul Gilroy. New York: Suny Press, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**: estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LA GRECA, Maria Inés. A narrativa em disputa, ou o desejo de Hayden White de uma historiografia progressista refigurado através da teoria da performatividade de Judith Butler. In: BENTIVOGLIO, Julio; TOZZI, Veronica (org.). **Do passado histórico ao passado prático**: 40 anos de Meta-História. Serra, ES: Mil Fontes, 2017.

LA GRECA, Maria Inés. **Historia, figuración y performatividade**: Crítica y persistência de la narración en la Nueva Filosofía de la Historia. Tesis de Doutorado. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, 2013.

LIBEUBAUGH, Peter; REDIKER, Marcus. **A hidra de muitas cabeças**: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

MATTOS, Hebe. Resenha “O Atlântico negro – modernidade e dupla consciência”. **Revista Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, n. 2, pp. 409-413, 2002.

MBEMBE, Achille. The Power of the Archive and its limits. In: HAMILTON, C.; HARRIS, V.; TAYLOR, J.; PICKOVER, M.; REID, G.; SALEH, R. (org.). **Refiguring the Archive**: Springer Netherlands, 2002.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: a identidade nacional *versus* a identidade negra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

PEREIRA, Allan K. **A condição sem análogo da antinegritude**: uma introdução ao Afro-Pessimismo (texto cedido pelo autor).

PEREIRA, Amílcar Araújo. **“O Mundo Negro”**: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). 268 f. Tese (Doutorado) – Universidade

Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2010.

PEREIRA, Ana Carolina Barbosa. Precisamos falar sobre o *lugar epistêmico* na Teoria da História. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 10, n. 24, p. 88 – 114, abr/jun. 2018.

PINN, Maria L. G. Beatriz Nascimento e a invisibilidade negra na historiografia brasileira: mecanismos de anulação e silenciamento nas práticas acadêmicas e intelectuais. **Aedos**, Porto Alegre, v. 11, p. 140-156, 2019.

ROBINSON, Cedric J. **Black Marxism: the making of The Black Radical Tradition**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2000 [1983].

RUFER, Mario. El archivo: de la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial. In: GORBACH, Frida; RUFER, Mario (org.). **(In) Disciplinar la investigación: archivo, trabajo de campo y escritura**. Ciudad de Mexico: Siglo Veintiuno, 2016.

\_\_\_\_\_. La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. **Memoria y Sociedad**, Bogotá, vol. 14, n. 28, pp. 11-31, 2010.

\_\_\_\_\_. Temporalidad, Sujeción, Desobediencia: de algunas premisas de Walter Mignolo hacia una crítica para pensar históricamente. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, vol. 1, n. 1, pp. 60-86, 2017.

SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais, culturas e identidades negras do Brasil**. Salvador: Edufba, Pallas, 2003.

SARAH Parker Remond. **Centre for the Study of Racism and Racialization**. <https://www.ucl.ac.uk/racism-racialisation/people/paul-gilroy>. Acesso em: 22 ago. 2020.

GROSSBERG, Lawrence; NELSON, Cary; TREICHLER, Paula A. Estudos Culturais: uma introdução. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Alienígenas em sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SOUSA, Fernando dos Santos Baldraia. **Time Between Spaces: the Black Atlantic and the Recent Brazilian Historiography of Slavery**. Berlim, 2017. 330p. Tese de Doutorado – Departamento de História e Estudos Culturais - Universidade Livre de Berlim, p. 287-288.

THOMPSON, Robert Farris. **Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy**. New York: Random House, 1983.

TRAPP, Rafael Petry. História, raça e sociedade: notas sobre a descolonização e historiografia brasileira. **Revista de Teoria da História**, vol. 22, no. 02, pp. 52-77, 2019.

TURIN, Rodrigo. História da historiografia e memória disciplinar: reflexões sobre um gênero. **História da Historiografia**, Ouro Preto, n. 13, pp. 78-97, 2013.

WHITE, Hayden. El pasado práctico. In: LAVAGNINO, Nicolas & TOZZI, Veronica (org.). **Hayden White, la escritura del pasado y el futuro de la historiografía**. Buenos Aires: Eduntref, 2012.

WHITE, Hayden. **Meta-história: A Imaginação Histórica do Século XIX**. São Paulo: Editora da USP, 1995.

WILLIAMS, Paul. **Paul Gilroy**. New York: Routledge, 2012.

## **“O avesso do mesmo lugar”: o colonialismo como platonismo para o outro**

*Luís Thiago Freire Dantas <sup>1</sup>*

I

*Brasil, meu nego  
Deixa eu te contar  
A história que a história não conta  
O avesso do mesmo lugar  
Na luta é que a gente se encontra  
(DOMENICO et al, 2019).*

No ano de 2019, a Estação Primeira de Mangueira levou para a Sapucaí o samba-enredo, “História para ninar gente”<sup>2</sup>, que teve como premissa ressoar vozes silenciadas pela história “oficial” brasileira. A escolha de tal enredo é relatada pelo carnavalesco Leandro Vieira, que destaca a importância de outro olhar para a história brasileira:

O enredo da Mangueira é um olhar para a história do Brasil interessado nas páginas ausentes. A história de índios, negros e pobres, heróis populares que não foram para os livros. Gente que a gente não aprende na escola. É a história de Sepé Tiaraju, Kuna Bembe, Tereza de Benguela, Dandara e tantos outros que não tiveram protagonismo (VIEIRA, 2019, 17´16´´-17´38´´).

---

<sup>1</sup> Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5880502716036432> e Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-8524-8213>; Doutor em Filosofia pela UFPR. Professor de Filosofia da Educação da UERJ. [fdthiago@gmail.com](mailto:fdthiago@gmail.com).

<sup>2</sup> O samba-enredo composto Deivid Domênico, Tomaz Miranda, Mama, Marcio Bola, Ronie Oliveira, Danilo Firmino, Manu da Cuíca e Luiz Carlos Máximo premiou a Estação Primeira de Mangueira com o seu 20º título. Além de ganhar o Estandarte de Ouro como melhor samba-enredo de 2019.

É devido à importância e impacto deste samba-enredo para a história contemporânea brasileira que este artigo se fundamenta no espírito da letra deste samba para entender como o colonialismo adentra na construção de narrativas e orienta nosso olhar para a “história única” versada por autores e autoras que sustentam determinados *status quo*, os quais não permitem outras perspectivas acerca de um evento. Colonialismo que adquire máscaras para regular o Outro transformando-o conforme o padrão colonial, isto é, em conformidade com a imagem adequada às relações de poder, às produções de conhecimento e aos modos de existir/viver. Tais adequações são oriundas de um processo denominado por Aníbal Quijano (2005) como colonialidade. A colonialidade perdurará, conforme o autor, por maior tempo que o colonialismo, pois tem como meio a hierarquização étnico-racial da humanidade atribuindo máscaras aos atores e às atrizes de variados grupos humanos. Máscaras tão predominantes que colonizam mentalmente as colônias e estratificam as populações de diferentes partes do globo, por exemplo o Ocidente passa a constituir-se como o “Eu” que está em diálogo mesmo no sentido inferior com o Oriente, que se trata do “Outro”, enquanto os povos africanos e ameríndios não possuem qualquer equivalência por serem os primitivos (QUIJANO, 2005). Por isso, Quijano analisa como a cor torna-se uma categoria para a construção histórico-social de diferentes raças humanas para determinar quem é superior em relação ao outro:

Com o tempo, os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e assumiram como característica emblemática da categoria racial. Essa codificação foi inicialmente estabelecida, provavelmente, na área britânico-americana. Os negros eram ali não apenas os explorados mais importantes, já que a parte principal da economia dependia de seu trabalho. Eram, sobretudo, a raça colonizada mais importante, já que os índios não

formavam parte dessa sociedade colonial. Em consequência, os dominantes chamaram a si mesmos de branco (QUIJANO, 2005, p. 229).

Em atenção a tais formulações de identidades, problematizaremos o colonialismo na história a partir de proposições decoloniais. Tais proposições requerem, primeiramente, a análise acerca de como o colonialismo espelha sua ação em diversos domínios de controle sobre os Outros. Um desses domínios é a essencialização (ou naturalização) das identidades humanas. O essencialismo similarmente atua em diversas frentes, entre as quais tem como exemplo, conforme Nietzsche, a perpetuação da doutrina cristã para o povo através do uso do platonismo pela *intelligentsia* clerical: “a luta contra Platão, ou para dizê-lo de modo mais simples e para o ‘povo’, a luta contra a pressão cristã-elesiástica de milênios – pois o cristianismo é platonismo para o ‘povo’” (NIETZSCHE, 2005, p. 8). Em provocação, afirmamos que pensadores coloniais também interpretaram o platonismo de maneira interessada para justamente perpetuar o controle sobre os outros povos. Controle não de religião com um além-mundo, e sim com um além-da-colônia no intuito de imputar a necessidade de recorrer à metrópole para se constituir como cidadão.

A outra análise seria um desdobramento dessa primeira por dizer respeito à interpretação de Deleuze sobre a “reversão do platonismo” (2010). Esta, na letra do francês, condiz à supressão da divisão entre essências e aparências. Porém a reversão não condicionou a supressão de divisões e sim a potencialização da aparência, da imagem e do simulacro. Tal simulacro, conforme Deleuze, é aquilo que Platão procura necessariamente refutar, mas acaba por predominar no processo de “reversão”. Nessa linha argumentativa podemos observar que se a divisão platônica tem na alegoria da caverna como aquilo que ilustra a ascese do ser humano imerso nas imagens para a essência das coisas então é possível pensar

agora que a saída da caverna não é uma ascese, mas a manutenção do mesmo na diferença. Em outras palavras, a saída da caverna é uma tentativa de produção do modelo, do simulacro, para que o Outro se adeque. Assim, o fora da caverna é o “avesso do mesmo lugar” (DOMÊNICO et al., 2019) o qual pode ser denominado como colonialismo. Com isso, o subtítulo desse artigo, “o colonialismo como platonismo para o Outro”, tem a perspectiva de enfatizar que aquilo que nos afasta dos processos coloniais na verdade é a sua manutenção por outras vias. Como não se deixar envolver por elas? A resposta encontra-se no seguinte trecho do samba-enredo: “Na luta é que a gente se encontra” (DOMÊNICO et al., 2019).

Na luta para suprimir o colonialismo urge o protagonismo de vozes silenciadas pela subalternização. Além do mais, tais vozes não são formadas ao vazio, mas possuem corpos que não se enquadram no determinado retrato oficial da história. Para reverter tais ações coloniais, formulamos proposições decoloniais para abrir espaço e ultrapassar as desconfianças sobre determinada produção de conhecimento. Portanto, esse artigo pretende problematizar as adequações que o colonialismo impõe ao modo de existir, às relações de poder e às produções de conhecimento; e, sobretudo, determinar os limites dessa adequação propondo um olhar para a história protagonizada pelas vozes subalternizadas para, ao fim, incitar outra percepção sobre a nossa pós-colônia<sup>3</sup>.

## II

*Brasil, meu dengo*

*A mangueira chegou*

*Com versos que o livro apagou*

---

<sup>3</sup> O termo pós-colônia é utilizado aqui conforme a definição de Achille Mbembe (2019, grifo do autor): “Eu questioneei, em particular, a maneira pela qual as formações sociais resultantes da colonização se empenharam, enquanto as políticas de austeridade neoliberal acentuavam sua crise de legitimidade, forjando um estilo de comando híbrido e barroco, marcado pela predação dos corpos, violência carnavalesca e uma relação simbiótica entre dominantes e dominados. A essas formações e a esse estilo de comando, dei o nome de *pós-colônia*”.

*Desde 1500  
Tem mais invasão do que descobrimento  
Tem sangue retinto pisado  
Atrás do herói emoldurado  
Mulheres, tamoios, mulatos  
Eu quero um país que não está no retrato.*

Partindo do último verso dessa estrofe, uma pergunta torna-se crucial: como concretizar esse querer de “um país que não está no retrato”? Principalmente pela tentativa colonial de adequar a existência humana ao trato de uma ferramenta legisladora em como certos sujeitos devem viver:

Encontramos, a partir dessa concepção, os seus nexos com o estatuto do Outro na tradição filosófica ocidental; na forma pela qual essa tradição integra e exclui a diversidade; e o destino que está reservado ao Outro nessa integração ou exclusão; o contrato racial que a destinação do Outro encerra, e o modelo racial de sociedade que ele projeta: integração subordinada minoritária e/ou a profecia auto-realizadora da ideologia do racismo. E por fim a possibilidade ou impossibilidade de ruptura com o paradigma que se desdobra em uma forma determinada de integração dos Outros ou sua exclusão. Um adentrar subordinado pela condição de colonizado/tutelado, dependente (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Isso corrobora o discurso da legitimidade que reproduz o entendimento de essencializar o Outro para transformá-lo em uma aparência agradável ao Eu. Um dos problemas da essencialização é o discurso dogmático, que justifica ações fundamentadas em palavras “sem sentido”. E o encontro com o “sem sentido” é preenchido pelo impulso à violência em adequar os Outros à consciência colonial. Porém, antes de externar o caráter violento, a ação colonial se aloja em uma imagem que justifique o afã de aniquilar o Outro, que a grande maioria recorre em uma justificativa moral e teológica. Aimé Césaire (1978) denuncia tal justificativa colonial

de perpetuar uma imagem sacrossanta para esconder o extermínio: “neste domínio, o grande responsável é o pedantismo cristão, por ter enunciado equações desonestas: *cristianismo = civilização; paganismo = selvageria*” (CESAIRE, 1978, p. 15). Por isso, o entendimento de traçar uma essência à existência provém do esforço do sujeito colonial para reestruturar a própria consciência diante da fragmentação da ideia universal de humano, já que ele se esforça em não acreditar que o ser humano escapa de qualquer universalidade.

Essa fragmentação é bem analisada por Marcien Towa (2011), quando interpreta provocativamente a angústia do colonizador que no ato de estabelecer a imutabilidade e a indestrutibilidade humana depara-se com o “sem sentido”, pois: “O mesmo resiste mal ao enfrentamento sério com o Outro, a essência não suporta ao movimento” (TOWA, 2011, p. 126). Em geral, a crise encobre o sujeito colonial por almejar a ideia de humano e não a concretude no mundo. Uma concretude que refuta qualquer idealização sobre quem é o ser humano, ou seja: “A crise real seria resolvida em ideia, não em realidade” (TOWA, 2011, p. 125). Nisso se encontra a questão do platonismo, já que ele é a principal referência quando mencionamos “essencialismo”. Não apenas isso, a modernidade europeia para justificar as suas ações nos povos “descobertos” pelo mundo, fundamenta-se na essência do colonialismo: a produção de si-mesmo no Outro. Tal produção relaciona-se, conforme Towa, com a problemática da doutrina da essência que encontra a sua limitação na aparência e no simulacro. Assim, a essência forjada como padrão de humanidade é, na verdade, uma ficção do colonizador para legitimar aquilo que designa como ser mesmo, o imutável e o indestrutível, já que “o ser é o avesso da aparência”.

Porém, as mentes coloniais tentam continuamente distanciar-se dessa constatação e a partir disso, o platonismo torna-se justamente o argumento que justifica o colonialismo e sua implicação no imaginário das

pós-colônias. Para melhor entender tais usos do platonismo e suas consequências, seguiremos primeiro pela análise de Towa acerca da leitura colonial do platonismo e depois pela objeção de Frantz Fanon sobre a sociedade colonizada. Com essas duas leituras, nós podemos entrever porque no Brasil “Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento. [E] tem sangue retinto pisado atrás do herói emoldurado”.

A leitura de Towa sobre a filosofia de Platão concentra-se na existência dos mundos das ideias que o Ocidente interpreta enviezadamente para formas de vivências e, como tal, legítimas para existir. Esse viés entende a ideia como universal, simples e imutável, no intuito de procurar na aparência o idêntico a si (por mais que a diferença seja o fato mais visível da realidade). Ainda mais, essa procura orienta-se para a existência humana que apesar da explícita diversidade, o Ocidente aplica a Unidade como fator importante para regular a multiplicidade de seres humanos.

No caso, para Platão, o interesse seria estabilizar a realidade do não-ser pela interação com os predicados das coisas que se dividem em cinco gêneros: o ser, o movente, o repouso, o outro e o mesmo. Essa divisão tem um problema que aparece durante a interação impossibilitando o reconhecimento da predicação tanto pela consciência ou até mesmo pela linguagem. Inclusive, retoricamente, através do personagem Estrangeiro, Platão (1991, p. 256) pergunta: “Compreendes então que não se poderia, legitimamente, nem pronunciar, nem dizer, nem pensar o não-ser em si mesmo; que, ao contrário, ele é impensável, inefável, impronunciável e inexprimível?”. Desse modo, o autor formula a dialética como meio para entender a interação entre os gêneros, mas ainda assim o não-ser perdura dialeticamente como difícil estabilização. Tal dificuldade é patente quando distinguimos o ser do não-ser como polos opostos que respectivamente são dados como positivo e negativo. Apoiado nessa distinção, o colonialismo faz uso do platonismo, pois se as características da Ideia (o mesmo,

o imutável) encontram-se no ser, então aí se reserva o campo da positividade; por outro lado, o negativo da Ideia (o outro, o móvel) está no não-ser. Por conseguinte, o Ocidente se enxerga como pertence ao polo positivo e, como tal, os outros povos estão no negativo. Cria-se uma ordem de ascese humana que segue do mais primitivo para o mais civilizado. Outra consequência é: o colonialismo desenvolve o princípio da identidade não por afirmar aquilo que é igual ao mesmo, mas pelo quanto da diferença do outro é suprimida em prol da identidade.

A supressão da diferença e a inferência do negativo expõem, conforme Towa, a questão dos interesses de certa leitura que originalmente e não necessariamente tendem a tais condições, pois no caso de Platão em certa medida o outro tem participação no ser tendo em si a positividade. A tendência de tal leitura do platonismo é destacar o essencialismo estático e uniforme para controlar o Outro. E com esse controle, por efeito, consegue determinar os modos de existência que se adequariam ao ser humano.

Uma existência marcada por linhas de cortes, uma fronteira, que separa aquele que está mais próximo da civilização e da barbárie, do racional e do mágico, da cultura e da natureza. As pesquisas de Fanon aprofundam nesse ponto e contribuem para contemporaneidade, pois têm consigo uma crítica ao olhar colonial sobre os modos de ser dos Outros. Olhar que impõe aos colonizados o sentimento de autorecusa seja pela linguagem, seja pela própria vivência.

Assim, estudando como a colonização atua nos comportamentos dos antilhanos na França, o autor explica que a possibilidade de falar determina ao antilhano uma sintaxe e uma morfologia que se adequa aos ouvidos franceses, pois nessa fala encontra-se não somente o interlocutor mas também a própria ideia de civilização. Essa ação tem como efeito o seguinte: a mente colonizada ao enxergar a imagem do colonizador compreende estar diante de “o homem verdadeiro, a mulher verdadeira” e

procede fazendo enormes esforços para ser ouvido e reconhecido como igual. O problema diz respeito a ser uma busca de reconhecimento permeada paradoxalmente pelo sentimento de inferioridade, já que um povo colonizado “devido ao sepultamento de sua originalidade cultural toma posição diante da linguagem da cultura metropolitana” (FANON, 2008, p. 34). Uma posição conduzida pelo “enfeitiçamento” seja de palavras-lugares – Paris, Marselha, La Sorbonne, Pigale – seja de um apagamento de si mesmo: “Adeus madras, adeus tecidos leves de cores vivas” (FANON, 2008, p. 38). Além de provocar uma mudança no próprio ser, por exemplo, o negro antilhano usa vestimentas europeias, preenche a fala com expressões próximas ao modelo de civilidade para desenvolver uma igualdade à mulher ou ao homem europeu. Em decorrência não imagina vinculação com outros próximos de si: “conhecemos no passado e ainda hoje antilhanos que se envergonham quando são confundidos com os senegaleses. É que o antilhano é mais ‘evoluído’ do que o negro da África: entenda-se ele está mais próximo do branco” (FANON, 2005, p. 40).

Tal desejo de proximidade parte de uma construção colonial que incita o desconhecimento da própria condição que, por consequência, envolve uma espécie de odisseia pela legitimidade. Para Lewis Gordon, essa legitimidade inicia-se pela linguagem, pois há uma esperança de que quando se domina certo idioma, domina também a identidade da cultura. Porém, “[muitas pessoas negras] acreditam neste fracasso de legitimidade e declaram uma guerra maciça contra a negritude” (GORDON, 2005, p. 15).

Aqui acontece uma luta para entrar na dialética do Eu e do Outro, ocultando as próprias particularidades. Esse ocultamento é instigado exatamente pelo olhar do colonizador que atribui ao Outro uma negatividade. Por exemplo, quando uma pessoa negra se expõe publicamente, depara-se com maiores dificuldades, pois o olhar colonizador faz avaliações a partir

de um modelo branco. Tal acontecimento incita o desejo do negro em aproximar-se do branco com intuito de que reconheçam a humanidade em si mesmo. Durante essa aproximação, surgem processos para “desempretecer”: “os laboratórios mais sérios do mundo enxaguaram suas provetas, ajustaram suas balanças e iniciaram pesquisas que permitirão aos coitados dos pretos branquear e, assim, não suportar mais o peso dessa maldição corporal” (FANON, 2008, p. 105).

Por essa forma, o corpo negro torna-se um símbolo de maldição e a zona de não-ser aparece como o único lugar passível de existência de tais corpos. Ressaltando ainda que o conhecimento colonial se fundamenta em inferiorizar aquilo que pertence ao corpo, reinando uma atmosfera de incertezas. Não gratuitamente, o modo de existência/vivência dos corpos negros se constitui pela subalternização, pela repleta falta, já que para a consciência branca não existe qualquer dialética que valide a experiência negra no mundo.

Tudo isso é parte do processo da colonialidade do ser que pretende padronizar modos de vivências. Como a colonialidade movimenta-se por várias máscaras, o ser aglutina-se ao poder para não apenas para determinar a vida, mas também as relações com a sociedade e com as instituições: uma colonialidade do poder.

### III

*Brasil, o teu nome é Dandara*

*Tua cara é de cariri*

*Não veio do céu*

*Nem das mãos de Isabel*

*A liberdade é um dragão no mar de Aracati*

A ação da colonialidade do poder nas sociedades colonizadas é bem ilustrada em “Condenados da Terra”. Em tal livro Fanon enfatiza o funcionamento do espaço para definir a divisão de colônia e metrópole. A separação espacial revela uma linha divisória intermediada pela opressão policial. Tal intermediação tem a prerrogativa de levar a violência para a vivência dos colonizados. Fanon destaca também que o colonialismo separa a humanidade em duas zonas, a do ser: a metrópole, europeia e branca; e a do não-ser: a colônia, não-europeia e não-branca. Essa separação não estaria restrita ao imaginário de metrópole e colônia, mas também, no Brasil contemporâneo, pela divisão geográfica de Sul e Norte, de centro e subúrbio, de asfalto e favela, de urbano e floresta.

A zona do ser é a cidade do colono, sólida e toda de ferro, iluminada, asfaltada e até mesmo os pés não tocam no solo da cidade, pois são protegidos por pares de botas que suspendem o colono do contato com o mundo. Transbordando de abundâncias desde os ventres, “a cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros” (FANON, 2010, p. 55). Por outro lado, a zona do não-ser é a cidade do colonizado (a aldeia indígena, a comunidade negra e quilombola, os ribeirinhos) lançado ao mau-prazer, aleatoriamente pode-se nascer ou morrer, em qualquer lugar ou de qualquer coisa. Impede-se que a morte seja um acontecimento, pois ela é uma recorrência: “A cidade do colonizado é uma cidade agachada, uma cidade de joelhos, uma cidade prostrada. É uma cidade de pretos, de ‘turcos” (FANON, 2010, p. 56). Diante dessa distinção, cria-se a imagem de duas espécies: a “classe dirigente” e os povos nativos. A primeira seria aquela que vêm de fora e não se parecem com os povos nativos, os Outros. Em decorrência desse maniqueísmo, o imaginário colonial impele os habitantes do não-ser ao uso da violência para falar com a metrópole e sair de tal habitat. Por fazer tal uso, perversamente, são rotulados pelos habitantes

da zona do ser como impossibilitados de fala e incapazes de exercer uma comunicação.

Contudo, pela perpetuação da ausência de comunicação, chega um momento em que incide nos colonizados uma leitura sobre a própria situação, os quais, então, começam a compreender que a história é possível ser feita; na verdade já foi escrita, apenas exige uma contínua atividade: a descolonização. A história da descolonização desvela o pano de fundo da estátua do general: a pilhagem de corpos negros e indígenas. Sendo assim “a despeito das metamorfoses que o regime colonial lhe impõe nas lutas tribais ou regionalistas, a violência caminha, o colonizado identifica o seu inimigo, dá um nome a todas as infelicidades” (FANON, 2010, p. 89). E então é possível entender que o nome “Brasil” é Dandara com a cara de Cariri e também entender as lutas na história brasileira como núcleos de resistências, entre os quais pode ser nomeado de “Quilombo”.

Falar e escrever uma história à luz do Quilombo se faz como uma reversão daquilo que Beatriz do Nascimento denuncia: a história brasileira foi escrita por mãos brancas<sup>4</sup>. Uma reversão condicionada por uma relação de poder em prol da organização quilombola “em função do fortalecimento do sistema social dominante e sua evolução através do tempo” (NASCIMENTO, 2006, p. 57). Isso objeta justamente a visão ocidental sobre África em que a história se fez presente somente com a chegada dos europeus, dividindo o tempo histórico em pré-colonial, colonial e pós-colonial. Um procedimento que tende ao apagamento de identidade pessoal e histórica dos povos africanos:

O risco maior de tal procedimento de historiadores desta parte do mundo repousa na ruptura da identidade dos negros e seus descendentes, tanto em

---

<sup>4</sup> Essa afirmação encontra-se no documentário “O Negro: da senzala ao soul” produzido pelo Departamento de Jornalismo da TV Cultura de São Paulo em 1977. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=5AVPrXwxh1A>. Acesso em 07 de fevereiro de 2020.

relação ao seu passado africano quanto à sua trajetória na própria história dos países em que foram alocados após o tráfico negreiro (NASCIMENTO, 2006, p. 117-118).

Desse modo, há uma pendência na história brasileira com a população negra principalmente para enfatizar as contribuições oriundas de povos africanos sem reproduzir estereótipos da cultura de tais povos. Isso diz respeito, conforme observa Nascimento, a um desafio, pois a ânsia da objetificação, da neutralidade, transforma aqueles que estudamos em seres amorfos à espera de ser moldado conforme as diretrizes hegemônicas de um observador. Assim, não importa se o Outro é o sujeito de vivência, mas importa aquele sujeito pesquisador que molda o Outro em objeto: “Pensa ele que basta entender ou participar de algumas manifestações culturais para ser preto: outros pensam que quem nos estuda no escravismo nos entendeu historicamente” (NASCIMENTO, 2006, p. 97). A consequência desse entendimento é lidar o espaço com o tempo como se fatos históricos fossem espetáculos: “Como se a história pudesse ser limitada no ‘tempo espetacular’, no tempo representado, e não o contrário: o tempo é que está dentro da história” (NASCIMENTO, 2006, p. 97).

A experiência de vida negra é a própria história da população negra, não podendo reduzi-la a números ou citações. Com isso, a presença da população negra na história brasileira perpassa pelo protagonismo dessa parcela da sociedade para contar as próprias frustrações e complexos sem deixar de se enganar “e fazer-nos aceitar como somos, antes de tudo pretos, brasileiros, sem sermos confundidos com os americanos ou africanos, pois nossa História é outra como é outra nossa problemática” (NASCIMENTO, 2006, p. 97). Essa passagem coaduna com a época da autora, principalmente em concordância ao ambiente do samba carioca que

perdia espaço para o movimento soul estadunidense que percorria os salões, principalmente, paulistas e cariocas como imagem de modas estrangeiras. Inclusive, Candeia, ao lado de Dona Ivone Lara, cantaram: “Eu não sou africano, eu não/ Nem norte-americano!/ Ao som da viola e pandeiro/ sou mais o samba brasileiro!/ Calma, calma, minha gente/ pra que tanto bambabam/ pois os blacks de hoje em dia/ são os sambistas de amanhã!” (CANDEIA; LARA, 1977).

Essas argumentações geram incômodos até nos dias de hoje, mas, a perspectiva de Nascimento quanto a dos sambistas é profunda e complexa, segue a linha de uma intelectualidade negra e seu arcabouço cultural continuamente colocada à prova de legitimidade, com luta de sobrevivência diante da invisibilidade. Principalmente por estarmos em um país permeado pelo elogio à mestiçagem e com o racismo se movimentando pelo fenótipo. Ainda mais quando se trata de uma intelectual formulando o seu pensamento para falar de e com os seus pares, rapidamente há desconfianças, imposições de limites na capacidade interpretativa de métodos científicos por inserir o caráter da militância na escolha de falar dos seus pares. Por consequência desse sentimento de viver continuamente cercada por desconfianças, provoca-se indignação, percebida pela autora como um complexo:

Justifico: se minha cultura é considerada como ‘contribuição à...’; se minha raça nunca teve acesso conjuntamente nem representativamente às riquezas deste país: se a maioria de nós está dispersa por força de uma incomunicabilidade que deve ser posteriormente estudada (o negro brasileiro, com raras exceções, não se agrupa); se nossa manifestação religiosa passa a ser folclore, ou o que é pior, consumida como música na TV (vide música de Vinícius de Moraes e Toquinho cantando o nome de Omulu), quando um branco quer retirar minha identidade física, único dado real da minha História viva no Brasil – só me resta o que está dentro de mim, só me resta assumir o meu complexo não resolvido (NASCIMENTO, 2006, p. 98).

Ironicamente, ao assumir-se como ser complexado não a destina ao isolamento, mas a uma correspondência com o mundo e de posicionamento perante a construção da história brasileira junto à comunidade negra para denunciar as amarras coloniais. Com tal condição, Nascimento conclui que “as coisas que reflito neste momento já existiam no ventre de minha mãe, num quilombo qualquer do Nordeste, na África onde já não quero nem posso mais voltar. Portanto em minha raça” (NASCIMENTO, 2006, p. 98). Assim, a partir da década de 1970, quilombo torna-se um código contra o colonialismo cultural por reafirmar “a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica” (NASCIMENTO, 2006, p. 124). Tais como, em novembro de 1974, com a função de questionar conceitos históricos estereotipados, o grupo Palmares do Rio Grande do Sul, que entre os integrantes estava o poeta Oliveira Silveira, sugeriu a data de 20 de novembro, lembrando o assassinato de Zumbi e a queda do Quilombo dos Palmares, passasse a ser comemorada como data nacional contrapondo-se à data 13 de maio.

Com a celebração do dia 20 de novembro a história é recontada pelas mãos negras e enfatiza que a liberdade dos escravizados no Brasil “não veio do céu/ nem das mãos de Isabel”, mas proveio de uma série de lutas e resistência. Com isso, “Quilombo passou a ser sinônimo de povo negro, sinônimo de comportamento do negro e esperança para uma melhor sociedade. Passou a ser sede interior e exterior de todas as formas de resistência cultural” (NASCIMENTO, 2006, p. 124).

Portanto, em decorrência, a emancipação quilombola torna-se uma proposição decolonial por se opor à colonialidade do poder. E assim sedimenta o caminho para desvendar outra máscara da colonialidade: a do saber.

## IV

*Salve os caboclos de julho*

*Quem foi de aço nos anos de chumbo*

*Brasil, chegou a vez*

*De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês*

A colonialidade do saber atua similarmente aos demais desdobramentos da colonialidade, sutilmente naturalizando os eventos sociais como se não houvesse dúvidas ou se em algum momento existiu de outra maneira. Uma atuação no saber seja atribuindo universalidade a um idioma, a métodos, ou até restringindo o foco de intercâmbio a regiões do globo, mesmo sendo países sem relevância para a pesquisa do colonizado. Isso provém desde o processo colonial que indicava qual saber tem maior legitimidade, principalmente por fazer uso de um diálogo racional não observado em outros saberes. Entre os saberes, aquele privilegiado é a filosofia, alçada ao epíteto de conhecimento e não somente isso, sugerindo quem faz filosofia como modelo de ser humano: “‘filosofia’ é o rótulo de maior *status* no humanismo ocidental, [então] pretender-se com direito à Filosofia é reivindicar o que há de mais importante, mais difícil e mais fundamental na tradição do Ocidente” (APPIAH, 2010, p. 131).

Por isso, a objeção a tal colonialidade advém de um mestre quilombola: Antônio (Nêgo) Bispo dos Santos. Tal autor suspeita das intenções da decolonialidade, por tal modo faz uso do termo contracolonialismo para posicionar-se contrariamente aos eventos coloniais que abarcam a nossa vivência e a maneira como entendemos o mundo:

Na nossa compreensão a colonização não é um fato histórico, é um processo histórico. Nós não perdemos nessa história. Então, como é que vou desmanchar o que ainda não é feito? Eu vou impedir que seja feito. E tem outra questão:

mesmo que estivesse feita, eu não desmancharia, pois aí não tem nada a aprender (BISPO DOS SANTOS, 2019, p. 24).

Assim, para Bispo, a decolonialidade apenas desmancha aquilo que a colonialidade ergue não indo de encontro às estruturas do colonialismo: “Quando desmanchamos, alguém pode refazer, porque os pedaços e as bordas estão feitos. Temos de triturar o colonialismo, para não sobrar um pedaço que se aproveite” (BISPO DOS SANTOS, 2019, p. 25). Para isso, é necessário fazer uso, conforme Bispo, das armas dos colonialistas contra eles próprios, sendo uma delas o ato de nomear. Aquele que nomeia simbolicamente controla a produção de conhecimento, limitando potências para construir a ideia de humanidade dividida entre inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos. Uma divisão que menospreza a história, a linguagem, os produtos culturais diversos e complexos seja de “astecas, maias, chimus, aimarás, incas, chibchas, etc., [que] trezentos anos mais tarde todos eles se reduzissem a uma única identidade: os *índios*”; seja de “achantes, iorubas, zulus, congos, bacongos, etc., [que] no lapso de trezentos anos, todos eles não eram outra coisa além de *negros*” (QUIJANO, 2005, p. 249, grifos do autor).

A redução em “índio” e “negro” tem a pretensão de despotencializar o Outro, utilizando de uma palavra sem vida e sem sentido. Por outro lado, quando os povos originários denominam a terra como Pindorama, essa palavra tem sentido, “terra das palmeiras”, e, por conseguinte, tem vida e potencializa o próprio povo, já que a palavra “nos move, anda com a gente. Nossa ancestralidade entra nessa palavra e a movimenta a nosso favor” (BISPO DOS SANTOS, 2019, p. 25). Além do que o surgimento das palavras se conforma ao pensamento colonialista ou ao do contracolonialista. Bispo

explica que o colonialista formula o pensamento sintético, o contracolonialista o pensamento orgânico:

Esse é o saber orgânico, aquele que diz respeito a ser. O outro, o saber sintético, é aquele que envolve ter. Por isso, para nós não se sustenta de que academia produz ciência e nós produzimos saber popular. Essa nomeação é par demais colonialista, feita para nos esvaziar. Que popular é esse? Popular de quem? Produzimos saber quilombola, saber indígena, saber do povo de terreiro. Esses saberes têm nomes. Popular é uma palavra vazia (BISPO DOS SANTOS, 2019, p. 27).

Tais pensamentos são formados, como destaca o autor, dependendo da interação com as cosmologias. O monoteísmo predomina no colonialismo euro-cristão, então o pensamento segue de forma monolinar direcionado ao deus único. Já o povo contracolonialista percebe e interage com vários deuses e várias deusas incitando um pensamento plurilinear. E como o colonialista não consegue perceber outras linhas, insiste para a existência de uma cosmologia reinada por um deus. Por essa maneira, o pensamento torna-se enviesado para um modelo: homem, branco, europeu, cristão. Além disso, Bispo acrescenta que o colonialista sofre de cosmofofia, tanto que coloniza o seu próprio deus atribuindo cor de pele e dos olhos, tipo de cabelo similar ao modelo do pensamento sintético excluindo a possibilidade de outras formas pelo medo de que o além-mundo seja dominado pelo Outro. Ao fim, pode soar contraditório, mas o colonialista deseja universalizar um deus exclusivo. Inclusive, imbuído de tal universalização de Cristo, o samba-enredo da Mangueira de 2020 sofreu

retaliação por grupos “proprietários da imagem” de Cristo com o argumento de que “o filho de Deus” não pode ser representado no desfile com a imagem do negro, do indígena e da mulher<sup>5</sup>.

Desse modo, a colonialidade do saber agrega-se ao relacionamento do humano com o divino para perpetuar legitimações de conhecimento. Não gratuitamente, o pensamento sintético pode ser associado à ideia de des-envolvimento que busca separar o humano da animalidade, a mente do corpo, a cultura da natureza, o racional do sobrenatural, o sagrado do feitiço. Em contraposição, o pensamento orgânico não des-envolve, mas se envolve com os cosmos a partir do círculo, da roda:

O povo politeísta, por ter vários deuses e várias deusas – e, portanto, olha rodando - é um povo que fala rodando, pensa rodando. Meu cabelo também é rodando. A capoeira é rodando, no terreiro a gira é rodando, no reggae também rodamos. Tudo nosso é rodando. O tambor é redondo. É aí que está a diferença, a gente pensa de outro jeito (BISPO DOS SANTOS, 2019, p. 26).

Um pensamento não organizado por começo, meio e fim, mas pela interação de pensamento geracional em que o avô está na bisneta, assim como o filho está na mãe. Tal pensamento movimenta-se por meio da “confluência” que Bispo enfatiza como uma circulação que adentra na estrutura colonial e a desfaz por dentro. Um desfazer intencionado no encontro de luta para “ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês”. Uma audição permeada pela roda, ou até mesmo pela ciranda que conforme nos ensina Lia de Itamaracá (2000): “Pra se dançar ciranda/ Juntamos mão com mão/ Formando uma roda/ Cantando uma canção”.

---

<sup>5</sup> Sobre tal objeção ao enredo manguieirense “A verdade vos fará livre” ver mais em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/carnaval/2020/noticia/2020/01/29/com-enredo-sobre-a-vida-de-cristo-carnavalesco-da-manguieira-enfrenta-resistencia-de-religiosos.ghtml>.

## V

*Mangueira, tira a poeira dos porões*  
*Ô, abre alas pros teus heróis de barracões*  
*Dos Brasil que se faz um país de Lecis, jamelões*  
*São verde- e- rosa as multidões*

Os passos descritos neste artigo tiveram como horizonte uma objeção ao colonialismo, principalmente acerca de como se apropria das teses platonianas para justificar o controle sobre o Outro. Controle permeado pela colonialidade que hierarquiza étnico-racialmente os povos humanos para exercer o domínio mental e corporal com a intenção de ilustrar uma imagem ideal de humano. No entanto, a perspectiva foi objetar as imagens de metrópole imiscuída nas colônias como necessárias por simbolizar a civilização, mas no fundo o colonialismo tenta ocultar as fraquezas metropolitanas para o colonizado não entender a metrópole como o “avesso do mesmo lugar”. Lugar no sentido daquilo que potencializa a existência humana na relação com o invisível e com a produção de conhecimento a partir de fontes pluriversais.

Como expomos ainda no artigo, o colonialismo utiliza a colonialidade para exercer suas máscaras e, como tal, a objeção não deve permanecer no nível da crítica, pois já partimos da premissa de que a branquitude, o eurocentrismo e o patriarcado são os fundamentos da colonialidade. Mas exige o passo de construir proposições para orientar um horizonte de saída das amarras coloniais.

As proposições construídas neste artigo consistiram em retirar qualquer imagem de dependência ou benefício do colonialismo e, como tal, aquilombar político-epistemicamente as vozes subalternizadas pela colonialidade. Elas são oriundas das lições contracolonialistas de Antônio Bispo que ensina ao movimento decolonial, não somos proprietários das vozes

epistêmicas que permeiam nossas pesquisas acadêmicas e populares. Tais vozes possuem uma anterioridade e, como tal, nunca falamos por nós mesmos, mas pelos Outros silenciados pela história “oficial”. Com isso, ao rompermos esse silêncio abrimos as alas para os nossos heróis de barracão.

Para terminar o artigo acompanhamos um dos heróis de barracões mangueirense, na verdade, uma heroína: Leci Brandão. Tal heroína relata que ao reouvir a sua música “Fazendo a cabeça” (1988), meio que espantada, percebeu o sentido das letras até hoje em dia. Isso por se tratar de palavras vivas que acompanhamos a sua atualidade mesmo depois de 30 de anos de lançada. Dessa música escolhemos duas estrofes para simbolizar uma história contra colonialista e explicitar a nossa vida na pós-colônia:

Fale e frise que a crise/ Não foi você quem criou/ Eles falaram, eles ganharam/  
E a gente acreditou.

Vira essa mesa com garra/ Nunca, jamais obedeça/ Cante esse samba na  
marra/ Sempre fazendo a cabeça (BRANDÃO, 1988).

E “fazendo a cabeça” perguntamos: quem conta nossa história e como somos representados nela? Na primeira estrofe, Leci ressalta a imposição de uma crença que faz os colonizados sentirem-se culpados diante de crises e sequências de problemas que perduram historicamente na pós-colônia. Assim, a colonialidade invade a mente e sequestra a história dos colonizados apagando qualquer rastro de autonomia para formar uma narrativa de dependência ao modelo metropolitano. A segunda estrofe ilustra, por outro lado, o não conformismo e, sobretudo, a ciência de que as condições históricas da pós-colônia provêm das atitudes coloniais que inviabilizam a emancipação dos subalternizados. Justamente através da luta e da resistência que os subalternizados se tornam indisciplinados,

uma indisciplina conduzida pelo samba, pela alegria. Um movimento de contrariedade ao espírito colonial, já que quando a colonialidade procura determinar uma história para os colonizados, espera que se tornem cabisbaixos e desconfiados com a própria potencialidade. Portanto, para os Outros contarem a história que desperta a própria gente é crucial revelar os retratos com nome de Dandara e cara de Cariri, ou seja, “Tem que fazer a cabeça/ Pra refazer a cabeça” (BRANDÃO, 1988).

### Referências

- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa do meu pai: A África na filosofia da cultura.** Tradução de Vera Sosas. São Paulo: Ed. Contraponto, 2010.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético. In: OLIVA, Anderson Ribeiro; CHAVES, Marjorie Nogueira; FILICE, Renísia Cristina Garcia; FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson (Orgs.). **Tecendo redes antirracistas:** Brasis, Áfricas, Portugal. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2019.
- BRANDÃO, Leci. **Fazendo a cabeça. Um beijo no coração.** Rio de Janeiro: Copacabana gravadora, 1988.
- CANDEIA; LAURA, Dona Ivone. **Eu sou mais o samba.** Quatro grandes do samba. São Paulo: RCA Victor, 1977.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser.** FEUSP. (Tese de doutorado). 2005.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo.** Tradução de Mario de Andrade. Lisboa: Ed. Paz e Terra, 1979.
- DOMÊNICO, Deivid et all. História para ninar gente grande. **Estação primeira de Mangueira.** 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=s91TcNhfYtY> Acesso em 26 de janeiro de 2020.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato de Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Condenados da Terra**. Tradução de Elenice Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2013.

GORDON, Lewis. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

ITAMARACÁ, Lia de. Eu sou Lia, minha ciranda preta cirandeira. **Eu sou Lia**. Paris: Arion, 2000.

MBEMBE, Achille. **Pourquoi ont-ils tous peur du postcolonial?** *AOC: Media*. 2020. Disponível em: <https://aoc.media/opinion/2020/01/20/pourquoi-ont-ils-tous-peur-du-postcolonial/> Acesso em 26 de janeiro de 2020.

NASCIMENTO, Beatriz do. Por uma história do homem negro. In: RATTTS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza/ Imprensa Oficial de São Paulo, 2006.

NASCIMENTO, Beatriz do. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTTS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza/ Imprensa Oficial de São Paulo, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PLATÃO. O Sofista. **Diálogos**: *seleção de textos*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **Colonialidade do poder**: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Buenos Aires: CLACSO, p. 227-278, 2005.

TOWA, Marcien. **Identité et Transcendence**. Yaoundé: L'Hartmann, 2011.

## **Exu e a Diáspora Negra: Intelectualidade e a epistemologia das encruzilhadas**

*Pablo de Oliveira de Mattos*<sup>1</sup>

### **Aimé Césaire, Exu e a crítica ao colonialismo**

No dia 30 de junho de 1960, um evento marcaria de maneira solene o início do processo de independência do Congo Belga, no Parlamento congolês. No evento discursaram o Rei Baudouin I, da Bélgica, o presidente congolês eleito, Joseph Kasa-Vubu e Patrice Emery Lumumba, liderança política vinculada às lutas anticoloniais no Congo. Em seu discurso, o Rei da Bélgica exaltou o projeto colonialista e não fez menção às lutas por independência há muito ocorridas no país:

Senhor Presidente, senhores,

A independência do Congo constitui o resultado da obra concedida pelo gênio de Leopoldo II, realizada por ele com uma coragem tenaz e prosseguida com perseverança pela Bélgica. Ela marca um momento no destino, não somente do próprio Congo, mas – e eu não hesito em afirmá-lo – de toda a África. Durante oitenta anos a Bélgica enviou ao seu solo os seus melhores filhos, inicialmente para livrar a bacia do Congo do odioso tráfico de escravos que dizimava sua população, em seguida para aproximar umas das outras as etnias que antigamente eram inimigas e [agora] estão prontas para constituir juntas o maior dos Estados independentes da África; enfim, para conclamar a uma

---

<sup>1</sup> Doutor pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio, desenvolve pesquisas sobre História Intelectual e o pensamento afro-diaspórico. Atualmente é pós-doutorando pela Université Libre de Bruxelles, vinculado ao centro interdisciplinar de pesquisas AmericaS, sediado na Maison des Sciences Humaines. (Université Libre de Bruxelles/AmericaS – MSH). [pablo.de.oliveira.de.mattos@ulb.be](mailto:pablo.de.oliveira.de.mattos@ulb.be)

vida mais feliz as diversas regiões do Congo que vocês representam aqui unidas em um mesmo parlamento<sup>2</sup>.

Em seguida, o presidente Joseph Kasa-Vubu não mudou a rota daquilo que foi dito pelo monarca europeu. Marcando a concessão feita pela Bélgica neste processo visto como natural, Kasa-Vubu disse que,

A Bélgica teve, então, a sabedoria de não se opor ao curso da história, e compreendendo a grandeza do ideal da liberdade que anima todos os corações congolese, ela soube – fato sem precedente na história de uma colonização pacífica – passar diretamente e sem transição nosso país da dominação estrangeira à independência, na plena soberania nacional.

A presença de Vossa Augusta Majestade nas cerimônias deste dia memorável constitui um evidente e novo testemunho da Vossa solicitude em relação a todas as populações que amaste e protegeste. Elas estão felizes de poder comunicar, hoje, ao mesmo tempo o seu reconhecimento pelas melhorias que Vós e Vossos ilustres predecessores lhes prodigastes, e a sua alegria pela compreensão recebida pelas suas aspirações<sup>3</sup>.

Patrice Lumumba, então, realiza seu discurso direcionado a seus pares,

Congolese e Congolese,

Combatentes da independência, hoje vitoriosos, eu lhes saúdo em nome do governo congolês. A todos vocês, meus amigos, que lutaram sem trégua ao nosso lado, eu peço para fazer deste dia 30 de junho de 1960 uma data ilustre que ficará para sempre gravada nos seus corações, uma data a qual vocês contarão com orgulho aos seus filhos, para que estes, por sua vez, contem aos seus netos a história gloriosa da nossa luta pela liberdade.

[...]

---

<sup>2</sup> Discurso pronunciado pelo Rei Baudouin I, da Bélgica, 30 de junho de 1960. Disponível em: <[http://www.kongo-kinshasa.de/dokumente/lekture/disc\\_indep.pdf](http://www.kongo-kinshasa.de/dokumente/lekture/disc_indep.pdf)>. Acesso em: 5 abr. 2016.

<sup>3</sup> Discurso pronunciado por Joseph Kasa-Vubu, presidente do Congo, 30 de junho de 1960. Disponível em: <[http://www.kongo-kinshasa.de/dokumente/lekture/disc\\_indep.pdf](http://www.kongo-kinshasa.de/dokumente/lekture/disc_indep.pdf)>. Acesso em: 5 abr. 2016.

Pois a independência do Congo – se ela é proclamada hoje com o acordo da Bélgica, país amigo com quem nós negociamos de igual para igual –, nenhum congolês digno deste nome poderá esquecer que é pela luta que ela foi conquistada, uma luta de todos os dias, uma luta ardente e idealista, uma luta na qual nós não poupamos nem as nossas forças, nem as nossas privações, nem o nosso sofrimento e nem o nosso sangue.

Desta luta, que foi feita de lágrimas, de fogo e de sangue, nós estamos orgulhosos até o âmagô de nós mesmos, pois foi uma luta nobre e justa, uma luta indispensável para colocar um fim na humilhante escravidão que nos era imposta pela força.

[...]

Este foi o nosso destino nestes oitenta anos de regime colonialista, nossas feridas são recentes e dolorosas demais para que nós possamos esquecê-las. Nós conhecemos o trabalho fatigante exigido em troca de um salário que não permitia saciar a nossa fome nem nos vestir ou nos abrigar decentemente, e nem de educar as nossas crianças como entes queridos. Nós conhecemos a ironia, os insultos, a violência que deveríamos sofrer pela manhã, tarde e noite, porque nós éramos “crioulos” [*nègres* no original, termo pejorativo]. Quem esquecerá que um negro era tratado por “você”, não porque era um amigo, mas porque o “senhor” honorável era reservado unicamente aos brancos? Nós sabemos que as nossas terras eram espoliadas em nome de textos pretensamente legais e que não faziam senão reconhecer a lei do mais forte<sup>4</sup>.

Para além do caráter potente e subversivo do texto de Lumumba, o que chama atenção desta fala é seu caráter inesperado pelas autoridades. Inclusive por Kasa-Vubu, que havia lido outra versão do discurso. Patrice Lumumba decidira modificar seu discurso momentos antes da solenidade, procedendo assim, na *desordem* do evento, e em sua instabilidade, mas irrompendo em um processo aberto ao devir diante de sua intervenção. Imagens deste evento disponíveis na internet permitem visualizar o desconforto causado nas autoridades presentes, sobretudo no Rei Baudouin I

---

<sup>4</sup> Discurso pronunciado por Patrice Lumumba, 30 de junho de 1960. Disponível em: <[http://www.kongokinshasa.de/dokumente/lekture/disc\\_indep.pdf](http://www.kongokinshasa.de/dokumente/lekture/disc_indep.pdf)>. Acesso em: 5 abr. 2016.

e em Joseph Kasa-Vubu, e a efusividade dos congolese presentes que o aplaudiram de pé.<sup>5</sup> Lumumba atuou não apenas no desordenamento da solenidade, mas, sobretudo, operou um golpe no discurso colonial e em seu processo de construção da memória histórica. Lumumba foi assassinado em 1961 após ter sido cassado pela selva congolese pelas tropas do futuro ditador do Zaire, Mobutu Sese Seko em associação com forças estrangeiras, torturado, fuzilado, e ter seu corpo cerrado em várias partes e dissolvido em ácido.

Em 1966, entretanto, Patrice Lumumba se tornaria personagem em peça escrita por Aimé Césaire, *Une Saison au Congo* (CÉSAIRE, 1973). Na peça, Césaire lança mão de fatos ocorridos durante a cerimônia de independência, em 30 de junho de 1960, para sua composição. Aimé Césaire traça este personagem enquanto aquele que age pelas frestas, nas fissuras dos espaços de poder estabelecidos, atuando enquanto crise. Denunciando a opressão silenciada, Lumumba chamará atenção para o colonialismo e suas consequências no que deveria ser uma festa de celebração da autonomia política do Congo pensada a partir do *status quo*.

O personagem da peça, Patrice Lumumba, evidenciou os conflitos e violações latentes naquela cerimônia. Seu discurso apresentou-se enquanto dúvida, crítica, mas também enquanto possibilidade. Ao modificar seu discurso no último momento, Lumumba comportou-se como um *trickster* e atuou nas frestas. Irrompendo a *desordem* diante da ordem estabelecida através de suas palavras, Lumumba buscava restabelecer uma ordem que lhe era cara. Através de Aimé Césaire o personagem Lumumba desvela e traz à baila o racismo e a ordem colonial latentes em alguns processos de independências dos países africanos. O recurso a um

---

<sup>5</sup> Imagens disponíveis na internet, <<https://www.youtube.com/watch?v=a2zY3M77FFc&t=10s>>, Acesso em 08 de janeiro de 2021.

personagem que atuasse pelas frestas e na crítica ao sistema colonial foi mais desenvolvido em outra peça de Aimé Césaire, posteriormente.

Em 1969 foi encenada uma peça de autoria do autor martiniquenho baseada e homônima à obra do dramaturgo inglês do século XVII William Shakespeare, *A Tempestade*. Césaire manteve os personagens e o mesmo enredo, entretanto, sob uma nova perspectiva que revela os conflitos raciais e de classe entre os personagens principais – Prospero, Ariel e Caliban – apresentando uma visão crítica ao colonialismo sob o ponto de vista do internacionalismo negro.

O projeto inicial de Césaire era de que a peça tivesse como cenário os EUA e não a ilha original de Shakespeare. Entretanto, referências ao contexto internacional de lutas por direitos da população negra são encontradas na peça: Caliban pode ser lido enquanto um personagem que encarna as características de Malcom X, pois há diálogos com Prospero que Caliban se apresenta enquanto X e as implicações da opressão representada por Prospero nesta ausência. Em outros diálogos o recurso à violência, à revolução e até mesmo posições racialistas extremadas são atribuídas ao personagem de Caliban: “Me livrar de você, te vomitar [...] tua toxina branca”. Ariel, entretanto, pode ser atribuído a Martin Luther King, pois recusa toda e qualquer violência, além de ser apresentado enquanto dotado de um tom conciliador junto a Prospero. Algumas de suas respostas ecoam o discurso “*I have a dream*”, além de ser apresentado enquanto mais idealista e otimista (CÉSAIRE, 1969).

Contudo, o que pretendo ressaltar com a referência à peça é a presença da divindade atlântica Exu<sup>6</sup> na cena II do terceiro ato. No que pode

---

<sup>6</sup> Nos idiomas do tronco linguístico Iorubá a palavra Exu é escrita da seguinte forma: Èṣù. A escolha em grafá-la no idioma português do Brasil utilizando a letra x foi tomada tendo em vista sua apropriação junto ao universo cosmológico brasileiro remetendo às identidades construídas na Diáspora Negra do Atlântico. O que poderia ser lido como um mero jogo de fonemas e grafias revela as possibilidades de reinvenção deste princípio cosmológico bem como de sua mobilidade criativa.

ser lido como uma proposta epistemológica original e subversiva, Aimé Césaire lança mão desta divindade do panteão mitológico Yorubá, no sentido de ressaltar conflitos e apontar estratégias de superação destes aspectos. Exu, descrito na peça como o deus-diabo preto – *dieu-diable nègre* –, que não aparece na peça original do dramaturgo inglês, é um recurso dos mais sofisticados e originais tanto do ponto de vista da crítica anticolonial e anti-imperial, quanto da crítica epistemológica presente na peça. Os princípios cosmológicos *exusíacos* nos servem enquanto categoria analítica da relação mais ampla e instável entre negros da diáspora, no contexto de supremacia branca, com um mundo marcado pelo colonialismo e imperialismo (LAKE e REYNOLDS, 2008). Exu na peça evidencia a experiência colonial, mas também aponta os caminhos para subversão desta condição.

A cena que conta com a presença de Exu escrita por Aimé Césaire representa o casamento de Ferdinando com Miranda, filha de Prospero. Quando Prospero, o mestre de cerimônia, chama por Ariel, sua escrava mestiça que habitava a ilha com Caliban antes de sua chegada, pergunta a ela onde estão os deuses e deusas. Então conclama a todos os Deuses, “donde quer que venham”, a tomar parte nos divertimentos. Prospero menciona que irá proporcionar neste dia o espetáculo do “mundo do amanhã: da razão, da beleza, da harmonia”, fundamentos que, por obra de sua vontade, ali seriam transmitidos. Eis que de forma abrupta Exu aparece sem que o tenham convidado para a festa! Exu aparece para compartilhar da festa, dos cânticos e danças perpetrados pelas divindades do panteão greco-romano presentes: Juno, Ceres e Iris. Divindades que, para o espanto do noivo, eram reconhecidas enquanto “entidades espirituais” em sua dança e celebração. É importante notar que tais “espíritos” (greco-romanos) foram trazidos de seu repouso pela obra de Prospero, o qual possuía poder sobre alguns espíritos. Exu, por sua vez, está presente em

toda a encenação da peça, ainda que só possua diálogos e interação com outros personagens nesta cena, deste ato. Porém, sua presença é constante.

A festa de casamento, portanto, que ocorria como uma celebração vinculada à fertilidade, prosperidade, beleza, harmonia, conexão e transformação, ocorria dentro do proposto até que Exu irrompe a celebração. O que se coloca para os convidados de Próspero, neste momento, é a presença do “outro”, do elemento estranho, exótico, o elemento *negro africano*. Para Miranda, a figura de Exu possuía um ar maléfico, lhe parecia um diabo e não uma divindade. Exu se apresenta como um diabo para os inimigos e um deus para os amigos. Porém, também afirma ser a diversão para todos. A diversão neste caso deve ser compreendida enquanto sua capacidade de questionar, inverter e subverter os padrões, instaurar a dúvida e possibilitar que novos caminhos sejam vislumbrados. Exu, tal qual as divindades do panteão greco-romano evocadas por Prospero, também encarna aspectos referidos à fertilidade, transformação, conexão e prosperidade sob o ponto de vista Yorubá, entretanto. Oferecendo, portanto, uma crítica à leitura que o colocaria apenas como o “outro”, diferente e exótico, que estaria causando a fratura na cerimônia de matrimônio por conta de seus atributos contrários aos aspectos evocados pelas divindades sob o controle de Próspero<sup>7</sup>. A crítica que Césaire faz, através de Exu, é uma crítica que disputa as mesmas possibilidades civilizatórias ainda que através de signos e cosmologias da diáspora negra.

Exu é a compreensão da ordenação do mundo a partir dos olhos de Caliban. Exu é a resposta epistemológica própria dos habitantes da ilha

---

<sup>7</sup> Exu é fertilidade em seu Ogó, instrumento fálico que tem poderes de transportá-lo para diversos lugares, derrotar inimigos e marcar sua relação com a criação e a gênese através do falo. Exu é aquele que deve ser saudado primeiro nas cerimônias pela presença na criação do mundo e na cosmogonia Yorubá.

diante de uma ordem que não os contempla. Exu é a possibilidade cosmológica de Caliban, não enquanto *contribuição*, que apenas agregaria aspectos ao panteão greco-romano evocado na festa. Mas enquanto recurso original e próprio apresentado enquanto semelhante em potência, e rebelde e original em ato. A divindade africana é trazida à peça por Aimé Césaire, poeta da Negritude, de forma que se compreenda que os negros descendentes de africanos também possuem princípios ordenadores cosmológicos perante os aspectos culturais europeus. Exu foi trazido à festa não pela ação de Próspero, mas por vontade e ação de Caliban para restabelecer a *sua* ordem das *suas* coisas. Próspero não é o único a controlar divindades e “espíritos” e a manipular seus princípios dinâmicos. Exu chega para transformar e dar corpo a *desordem* que possibilitaria a revolução e a liberdade de Caliban da situação colonial. Esta ação é percebida por Próspero enquanto um ato de guerrilha, de conspiração. Prospero chega a mencionar para Ariel que, diante de tal ato de insubordinação de Caliban, toda ordem do mundo foi posta em questão. Exu é a ação crítica de Caliban proposta por Aimé Césaire no ato da cerimônia de casamento, mas também é a possibilidade de se ler esta crítica anticolonial sob uma nova perspectiva.

Assumindo suas características de *trickster*, Exu é evocado e opera uma reviravolta na ordem estabelecida através de suas peripécias astutas. O Exu de Césaire põe em evidência conflitos que outrora não eram percebidos ou eram taticamente silenciados. Através do inesperado, do não usual, daquilo que se traduz com dificuldade ou com ruídos, Exu dá dinâmica e movimento às transformações e possibilita que novos caminhos se apresentem. Exu atua nos interstícios das relações, é o Orixá das frestas e fraturas. Exu é o orixá das encruzilhadas – *crossroads* – é a ambivalência da dúvida e da possibilidade. Exu é a crítica epistêmica de Aimé Césaire ao colonialismo e ao imperialismo e suas relações.

Diante da escolha de Aimé Césaire em recorrer a Exu para ressaltar conflitos e propor reflexões para o problema colonial, considero que se possa ampliar esta perspectiva que chamarei de *epistemologia das encruzilhadas*<sup>8</sup>. A epistemologia das encruzilhadas é aqui apresentada enquanto um paradigma do olhar e ler o mundo que permite ressaltar os conflitos, as ambivalências, os cruzamentos e as estratégias polifônicas do internacionalismo negro e seus intelectuais. Como exercício analítico, proponho este olhar sobre alguns momentos da trajetória de George Padmore (MATTOS, 2018).

Ivan Meredith Nurse nasceu na colônia britânica de Trinidad, em 1902, e migrou para os Estados Unidos, em 1924, a fim de prosseguir com seus estudos. Tornou-se um militante antirracista nos Estados Unidos dos tempos de Jim Crow, entrou para o movimento comunista internacional, e mudou de nome, passando a chamar-se George Padmore em 1929. Em 1930 já era um dos comunistas mais conhecidos a serviço de Moscou, responsável por articular uma internacional de trabalhadores negros a partir de Hamburgo. Em 1934, rompe com o Comintern e com Stálin, embora siga enquanto marxista e defensor do modelo Soviético de estado. Entre 1935 e 1957 foi o grande articulador da resistência anticolonial e anti-imperial a partir de Londres. Padmore foi um dos principais pensadores Pan-Africanistas, artífice do Quinto Congresso Pan-Africano, em 1945, e arquiteto da independência da Costa do Ouro, em 1957. A trajetória e o pensamento político de George Padmore evidenciam a experiência da Diáspora Negra.

Acredito que este olhar da epistemologia das encruzilhadas sirva como um recurso teórico à história intelectual interessada em pesquisar

---

<sup>8</sup> Proposta inspirada a partir da tese de doutorado de Luiz Rufino, pesquisador do Proped/UERJ. Ver Luiz Rufino. Exu e a pedagogia das encruzilhadas. 231 f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação. Rio de Janeiro, 2017.

os vocabulários políticos e conceitos produzidos na Diáspora Negra, marcada pela instabilidade e intensos trânsitos e fluxos. Este texto busca apresentar a epistemologia das encruzilhadas com o apoio da categoria *articulação*, pensada por Stuart Hall (HALL, 1980) e da importância da *tradução* frente à *décalage*, pensada por Brent Hayes Edwards (EDWARDS, 2003).

### **Exu e a epistemologia das encruzilhadas**

Exu em seus mitos apresenta a importância de que se esteja atento ao que soa incompreensível diante de um olhar que busca o consenso e a linearidade, Exu remete ao caráter complexo da relação entre as coisas e as pessoas. O olhar de Exu nos lembrará a todo momento que a trajetória e o pensamento de intelectuais da Diáspora Negra, não devem ser pesquisados a partir da linearidade e da unidade. Seja a unidade estratégica, tendo em vista a necessidade constante da intelectualidade negra negociar e operar pragmaticamente diante dos desafios e opressões sofridas, ou de uma coerência para com tradições intelectuais e contextos linguísticos. Sobre isso lembremos rapidamente das aproximações de Marcus Garvey e integrantes da UNIA junto à Ku Klux Klan em busca do projeto de retorno à África (BLAIN, 2019) ou do caráter herético e profético da intelectualidade radical negra (BOGUES, 2003).

Exu nos recoloca a questão da tradução como mecanismo primordial de análise das relações entre os indivíduos da Diáspora Negra. Seu papel como intérprete nos remete a importância de aceitar a parcialidade das coisas, mas também de exaltar as múltiplas possibilidades das coisas e dos seres que entram em contato. Além de seus diversos nomes, há o componente particular de cada um dos nomes a ele vinculados, os ritos ou

especificidades que não podem ser transferidas ou traduzidas<sup>9</sup>. Aspectos, inclusive, que se recusam a ser transferidos quando cruzaram o mar. Na mitologia Iorubá, Exu é aquele que quando “sentado, sua cabeça bate no teto; de pé, não atinge nem mesmo a altura do fogareiro” Ou ainda, “aquele que matou um pássaro ontem, com uma pedra que somente hoje atirou”. “Se ele se zanga, pisa nessa pedra e ela põe-se a sangrar”; “Aborrecido, ele senta-se na pele de uma formiga”.

Exu é o responsável por decodificar e traduzir os códigos que somente ele e mais ninguém pode apreender ou recolocar no mundo. Assim, como o proposto por Brent Hayes Edwards, a *tradução* apresenta-se como uma estratégia eficaz de observar o internacionalismo negro já que seria impossível abordar a questão da Diáspora Negra sem se levar em consideração que a maior parte da população negra espalhada pelo mundo não falava inglês ou o francês, por exemplo, na primeira metade do século XX (EDWARDS 2003, p.7). Não se pode imaginar que metrópoles marcadas pelos diversos encontros entre negros provenientes dos mais variados locais tivessem seu dinamismo vinculado apenas às possibilidades do domínio do idioma metropolitano, fosse o inglês em Londres ou nos EUA, ou o francês em Paris. Um dos aspectos que possibilitou tal dinamismo e troca foram as viagens que os discursos internacionalistas operaram ou

---

<sup>9</sup> Èsù, Legbá ou Elegbara são os diversos nomes pelos quais Exu, como é conhecido no Brasil, são referidos nas culturas da África Ocidental, mais especificamente entre os grupos linguísticos Iorubá que cultuam os Orixás, provenientes da região do Oeste Africano; Fon-Ewe, na região onde hoje se encontram Gana, Togo e Benin, que por sua vez cultuam as divindades chamadas Voduns. Na região dos grupos linguísticos Bantu, na África Central, que cultuam divindades chamadas Inquices, as divindades referidas às transformações e mediação dos caminhos, rotas e atravessamentos são Aluvaiá, nome provavelmente proveniente do idioma kikongo e significa mensageiro, e Mpambu Nzila ou Pambu Njila, que no mesmo idioma Kikongo significa senhor dos caminhos, começos e encruzilhadas. Há também, dentro da tradição Bantu o Inquice Mavambo, guardião dos caminhos que ligavam grupos Ova-Mbo, da região hoje nomeada como Angola, aos grupos da região Kongo. Vale ressaltar que estas diversas referências cosmológicas, que por sua vez eram cultuadas em um território diminuto do continente africano, também são encontradas ressignificadas por onde africanos escravizados foram levados no Caribe seja anglófono, espanfônico ou francófono, no sul dos Estados Unidos, na América do Sul e no Brasil. Ainda que, do ponto de vista religioso os cultos a estas divindades sejam particulares e em alguns casos até bem distintos, a unidade possível encontra-se nas possibilidades e críticas que Exu apresenta para compreendermos e atuarmos no mundo. As funções que Exu desempenha nas cosmologias africanas e afro diaspóricas constituem sua unidade.

foram submetidos, a maneira com que foram traduzidos, apropriados, debatidos e reformulados em contextos transnacionais marcados pela diferença, via de regra, a partir de idiomas e vocabulários políticos diferentes ou incompatíveis. Cabe aqui lembrar, também, a presença de diversos militantes e intelectuais da Diáspora Negra na URSS a partir da década de 1920 a fim de realizarem articulações e estudos, mesmo sem o domínio do idioma russo (CAREW, 2008; BALDWIN, 2002; WILSON, 1974).

Cabe resgatar o conceito de teoria itinerante [*travelling theory*] desenvolvido por Edward Said que chama a atenção para a variabilidade do saber e do conhecimento de acordo com a diferente localização ou espaço-temporal do sujeito pensante, e das agendas estratégicas com as quais este se identifica (SAID, 1993). “O objetivo da teoria é assim o de viajar, indo para além dos seus limites, emigrar, permanecer em certo sentido no exílio” (SAID, 2002, p. 451). Com isto, cabe mapear diante deste corpus transnacional polifônico *o que poderia e o que não deveria* ser dito no que se referisse às lutas internacionais contra o colonialismo e o imperialismo, já que seria tarefa impossível buscar a unidade ou a coerência do vocabulário político abrigado no internacionalismo negro do período entreguerras.

*Exu é aquele que acertou pássaro ontem com a pedra que atirou hoje.* A cultura impressa que cruzava os mares globais ajudou a construir os alicerces da questão racial e a forma pela qual intervenções poderiam ser feitas para minimizar o sofrimento e atingir o avanço social e material dos povos negros. Não era incomum que jornais fossem editados contendo artigos em mais de um idioma. O jornal *Negro Worker*, editado por George Padmore no início da década de 1930, na cidade de Hamburgo, circulava em francês e em inglês (EDWARDS 2003, p.7). Este recurso, inclusive, era visto pelas autoridades imperiais francesas como uma ameaça à ordem

colonial desde a década anterior. Em junho de 1928, por exemplo, relatórios internos trocados entre oficiais do Ministério das Colônias de Paris sugeriam que a publicação moderada *La Dépêche Africaine*, que atingia Senegal, Guiné e Costa do Marfim, deveria seguir na lista de “publicações suspeitas”, já que “contendo páginas de artigos em inglês, a priori poderia ser tratado com mais rigor do que outras publicações apenas em língua francesa”<sup>10</sup>. Ou seja, publicações transnacionais que estabelecessem laços e possibilidades de conexão entre problemas coloniais de Impérios distintos seriam uma ameaça ao projeto colonizador.

Não obstante, no período entreguerras as conexões entre as metrópoles imperiais e países negros autônomos como Haiti, Libéria e Etiópia devem ser vistos não apenas enquanto um campo vasto para perguntas sobre como indivíduos negros comunicavam-se entre si diante de tantos idiomas falados, mas também enquanto um contexto no qual houve uma pulverização dos fluxos da mobilização negra transnacional (ROSS 1975). A ampliação da percepção da Diáspora Negra para além do Atlântico Negro enquanto local das articulações entre negros aponta para a necessidade de novas formas e métodos de leitura de fontes produzidas no trânsito entre Caribe, Estados Unidos, Inglaterra, França, Rússia, Oeste Africano, Etiópia, Quênia, por exemplo. Mais do que isto, este período permite que se compreendam como o internacionalismo negro colocava-se diante de outros internacionalismos provenientes dos centros Ocidentais tais como o comunismo, os imperialismos e, tanto política quanto culturalmente, disputava a construção de uma modernidade em meio a outras.

As análises mais recentes sobre o tema das diásporas começam ou terminam com os tópicos de migração, dispersão ou mobilidade (BRAZIEL

---

<sup>10</sup> Jules Carde. 26 de junho, 1928. Pasta *La Dépêche Africaine*, Archives Nationales, Section D’Outre-Mer, Service de Lieson avec lés Originaires des Territoires de la France d’Outre-Mer (SLOTFOM), série V, caixa 2, V, 2.

2008; DUFOIX 2008). Neste sentido, acredito serem importantes os esforços para enquadrar a diáspora em seus efeitos materiais e políticos. Entretanto, devemos repensar o papel e o local do estado-nação nestes fluxos e dinâmicas da diáspora. Tomando o caso do Pan-Africanismo, por exemplo, um movimento político gestado na Diáspora Negra, o local da “terra-natal” de onde se partiu, séculos após a travessia forçada do Atlântico, deve também ser concebido enquanto uma paisagem ou uma nova maneira de ver. Um *topo*.

O que espero trazer neste texto é uma reflexão sobre a Diáspora Negra que ilumine o conceito de diáspora para enquadrá-lo, não apenas junto aos processos históricos de migração e deslocamento, mas também às experiências políticas e dinâmicas epistemológicas geradas. Sobretudo, do ponto de vista de suas estratégias de construção de possibilidades disruptivas e direcionadas ao devir (MBEMBE, 2014). Esta preocupação surgiu diante da análise das experiências de intelectuais negros da primeira metade do século XX, como: George Padmore, Jean Price-Mars, Marcus Garvey, Franz Fanon, Claude McKay, Cláudia Jones, Hubert Harrison, C.L.R. James, para apenas citar caribenhos. Estes foram indivíduos que, já no período entreguerras, desafiaram a concepção de nação pensada a partir da modernidade europeia, além de compartilharem o incômodo de fazerem parte de um mundo no qual os aspectos raciais eram orientados desde a branquitude ocidental. W.E.B. Du Bois, George Padmore e C.L.R. James, por exemplo, irão através da Diáspora Negra, repensar o papel do continente africano e dos negros nas lutas internacionais revolucionárias. Este movimento irá reposicionar o continente africano no cenário intelectual e epistemológico, além de operar criticamente na direção ao conceito de raça concebido a partir do ocidente branco. Não obstante, muitos destes intelectuais refletiram a partir de um humanismo radical, tanto do ponto

de vista da tradição intelectual do humanismo, quanto dos horizontes de expectativas concebidos.

Pensar a diáspora enquanto produtora de novas identidades e consciências raciais vincula-se, no campo dos estudos africanos, aos séculos de mobilização em torno de aspectos raciais desde o início do tráfico atlântico, do colonialismo e das experiências estruturais de violência operadas por estados e pelo capitalismo. Neste sentido, a Diáspora Negra é aqui pensada em termos políticos concretos, enquanto categoria que permita ao analista perceber a historicidade dos contextos através de seu uso. O longo e violento processo de dispersão de pessoas negras relacionado às dinâmicas da exploração do trabalho no sistema capitalista, e o surgimento e consolidação de um pensamento racista colocaram as questões relacionadas ao racismo, raça e classe no centro do debate dos estados e seu comportamento diante destas dinâmicas. Este processo criou – mas também foi gerado a partir de – um cenário transnacional de trocas e diálogos entre pessoas negras através do mundo. Tradições intelectuais e formas de mobilização política transitaram através de fronteiras nacionais, através de Impérios coloniais e para além das barreiras do idioma mesmo antes do significante *diáspora* ter sido cunhado enquanto um conceito chave para que se compreenda os indivíduos do Atlântico Africano da primeira metade do século XX.

O que se espera é apresentar a possibilidade de compreender a Diáspora Negra enquanto um processo histórico que se relaciona apenas parcialmente com o continente africano enquanto um local de origem ou de destino concretos e observar as novas consciências identitárias que alguns intelectuais negros formularam numa perspectiva global e transnacional. Esta perspectiva também vem acompanhada de uma diversidade de idiomas, vocabulários e práticas políticas que podem ser

articuladas conceitualmente diante do olhar da epistemologia das encruzilhadas.

### **A Diáspora Negra, Pan-Africanismo e a diferença**

A década de 1950 marca, na academia, o início de um movimento intelectual de olhar para o continente africano em busca de um repertório historiográfico e político para as lutas que por lá haviam se intensificado no pós-Segunda Guerra. O que o intelectual negro St. Clair Drake chamou de “interesse na África” daria, segundo ele, corpo à formação de uma identidade afro-americana (DRAKE, 1966). Esta busca pelo continente africano, que em alguns casos se traduziu no desejo do retorno efetivo, deve ser compreendida enquanto um desdobramento de ideologias que habitaram o primeiro terço do século XX como o Garveísmo, Négritude, Etiopianismo, Pan-Africanismo. Este contexto foi amplamente marcado pela tensão entre visões internacionalistas e visões mais centradas na África. Brent Edwards reflete sobre a revista *Présence africaine* e seu propósito primordial que era inicialmente centrado na África e na inserção dos africanos e da África na modernidade. Contudo, propõe o autor, ainda que não se tratasse de uma revista ancorada teoricamente na diáspora e no internacionalismo, representava *na prática* o internacionalismo negro e a diáspora (EDWARDS, 2001, p. 48).

O pós-Segunda Guerra também será marcado pelo crescente protagonismo de indivíduos negros e africanos que além de terem lutado na Segunda Guerra passam a orientar suas reivindicações políticas e anticoloniais a partir de marcos “modernos” e inteligíveis à cultura ocidental, reforçando assim a percepção de uma comunidade política de negros tanto das Américas, Caribe, Europa, quanto do continente africano. Também se deve mencionar as decorrências de pesquisas e trabalhos nos campos da sociologia ou história de escritores como W.E.B. Du Bois, Lorenzo Turner,

Carter G. Woodson que escreveram sobre os negros da diáspora e suas relações com o mundo nas primeiras décadas do século XX, como forma de combater as teorias racistas e o imperialismo.<sup>11</sup>

Os trabalhos de C.L.R. James sobre a revolução de Santo Domingo, *Os Jacobinos negros*, publicado em 1938, e o de Eric Williams, *Capitalismo e Escravidão*, publicado apenas em 1944, mas apresentado inicialmente como tese de doutorado na Universidade de Oxford em 1938, que pesquisou as relações do sistema capitalista com o tráfico de escravos e o sistema escravocrata, também devem constar neste processo (MATTOS, 2019). No campo da antropologia, com ênfase nos trabalhos de Jean-Price Mars e Melville Herskovits, pesquisas que buscavam as permanências da cultura africana no Novo Mundo.<sup>12</sup> Outro marco nas pesquisas historiográficas sobre o continente africano foi o Quinto Congresso Pan-Africano de 1945, em Manchester. Após as apresentações de delegados de diversos locais do continente africano marcando o pensamento anticolonialista e denunciando os conflitos coloniais, pesquisadores incluindo os afroamericanos St. Clair Drake, Rayford Logan, Adelaide Cromwell Hill, e o britânico George Shepperson, entre outros e outras, iniciaram pesquisas em uma série de arquivos (EDWARDS, 2001).

A adoção do conceito de diáspora na década de 1960 não deve ser tomada, entretanto, como uma brusca ruptura com o “interesse na África”.

---

<sup>11</sup> Neste sentido, como nos aponta Brent Hayes Edwards, cabem referências às obras de Lorenzo Dow Turner. *Africanism in the Gullah Dialectic*. Michigan, University of Michigan Press, 1974; aos escritos de Carter Woodson no *Journal of Negro History*, fundado em 1916 e posteriormente no *Negro History Bulletin*, Woodson é considerado por alguns historiadores norte Americano como o “father of negro history”, Ver Jaqueline Goggin; Woodson; Carter Godwin. American National Biography. Fevereiro, 2000, disponível em: <<https://doi.org/10.1093/anb/9780198606697/article.1400718>>. Acesso 10 maio 2016. Ver também, Sterling Stuckey, “Black Americans and African Consciousness: Du Bois, Woodson, and the Spell of Africa”. In: *Going through the Storm: The Influence of African American Art in History*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1994, 120–37.

<sup>12</sup> Jean Price-Mars em 1919 analisa relações entre nação, território, a raça, a cultura durante a crise causada pela intervenção militar estadunidense no Haiti, Ver Jean Price-Mars. *La vocation de l'élite*. Port-au-Prince, Edmond Chenet, 1919; Ver também Melville Herskovits. *Rebel Destiny: among the Bush Negroes of Dutch Guiana*. Nova York: Whittlesey House, 1934.

Penny Von Eschen em seu livro, *Satchmo Blows up the World: Jazz Ambassadors Play the Cold War*, que trata sobre o papel da música negra diante da Guerra Fria e das disputas entre os EUA e a URSS em torno de áreas de influência, indica que as aproximações ou “retornos” ao continente africano nem sempre correspondiam às exigências da descolonização ou lutas por independência numa perspectiva transnacional (ESCHEN, 2006). Por conta disto, produções de autores radicais como George Padmore, C.L.R. James, W.E.B. Du Bois, Oliver Cromwell Cox, por exemplo, sofreram um silenciamento estratégico, decorrência do racismo epistêmico. Entretanto, se os trabalhos de autores negros desde meados do século XIX tratavam das culturas negras dispersas através do mundo, e, também eram conhecidas as narrativas bíblicas sobre a dispersão de indivíduos negros no Velho Testamento nas passagens do Êxodo, por que se pode falar deste momento enquanto uma “virada” conceitual para a diáspora? Acontece que pela primeira vez no discurso acadêmico adotava-se um enfoque teórico que desse conta de aproximar a experiência judaica da diáspora com a experiência negra.<sup>13</sup>

George Shepperson é considerado o autor que iniciou esta abordagem, em seu texto escrito junto com Thomas Price, em 1958, sobre as resistências ao colonialismo, *Independent African* (SHEPPERSON e PRICE, 1969). No texto os autores estavam comprometidos em analisar a trajetória do reverendo John Chilembwe, que havia passado por uma formação religiosa nos EUA e retornado em 1901 à Niasalanândia, hoje Malawi, e organizado movimentos anticoloniais compreendidos como fundamentais ao curso para a independência do local. O que chama atenção no texto é que, diante da profusão de idiomas políticos negros presentes nos EUA da

---

<sup>13</sup> George Shepperson aborda a relação entre a diáspora judaica e a diáspora africana na Introdução do livro de Martin L. Kilson; Robert I. Rotberg (org.). *The African Diaspora: Interpretative Essays*. Cambridge: Massachussets, London, Harvard University Press, 1976, pp. 1-17.

virada do século XX, as críticas ao imperialismo norte americano no Caribe e nas Filipinas, as referências à presença africana na cultura negra norte americana, bem como as ideologias de retorno à África, os autores tiveram que lançar um olhar transnacional diante de tantos registros impressos na estadia de Chilembwe nos EUA. Este enfoque divergia do que St. Clair Drake havia identificado como o “interesse na África”, por afastar-se do viés político de um registro marcado pela busca da unidade Pan-Africana como elemento agregador deste interesse.

Ao reavaliar a pertinência do conceito de Pan-Africanismo na década de 1960, George Shepperson, denunciava que, diante de tantas referências e usos do conceito este estava perdendo sua validade metodológica. Pan-Africanismo vinha sendo indiscriminadamente referido a toda e qualquer iniciativa negra institucional internacional, segundo o autor. Em artigo escrito na revista *Phylon*, em 1962 (SHEPPERSON, 1962), chega a propor que melhor seria utilizar a categoria “*all-African*” em lugar de *Pan-African*. O autor chega a mencionar um caso de uma publicação, *Tropical Africa*, que sugere que o Garveísmo fundia Pan-Africanismo com Etíopianismo. Portanto, propõe uma cisão entre o que considerava serem ações que remetiam a ações desconectadas institucionalmente e pontuais e que não se organizavam a partir de uma intelectualidade; e o que considerava em seus aspectos transnacionais mais institucionais, como organizações com um programa de ação formal, congressos e reuniões de intelectuais comprometidos com as lutas em prol da melhoria de condições materiais dos negros da África e dispersos pelo mundo através de ações demarcadas.

Desta maneira nomeia de *Pan-Africanismo*, com letra maiúscula, o movimento “propriamente dito”, verificável em seus marcos institucionais e, segundo ele, amparados pela genealogia intelectual de W.E.B. Du Bois e George Padmore, que seguia um curso dos Congressos Pan-Africanos –

1919, em Paris; 1921, Londres; 1923, Londres e Lisboa<sup>14</sup>; 1927, Nova Iorque; 1945, em Manchester chegando à *All-Africa People's Conference*, em Accra, em dezembro de 1958, fazendo então com que Kwame Nkrumah ganhasse centralidade na genealogia do *Pan-Africanismo*. E de *pan-africanismo*, com letra minúscula, a “ideia” transnacional de lutas que envolvessem a busca por melhoria material dos negros africanos e seus descendentes, bem como a regeneração do continente africano, mas que não fossem claramente reconhecíveis sob a influência intelectual de W.E.B. Du Bois.

Outra cisão que decorre do texto e de suas conclusões é a menção de que o *pan-africanismo*, ou seja, a “ideia” pan-africana privilegiava os aspectos culturais e cita como exemplo a “complicada história da *négritude*” (SHEPPERSON, 1962). Esta leitura proposta por Shepperson influenciou, por exemplo, P. Olisanwuche Esedebe em seu livro, *Pan-Africanism: the Idea and the Movement*, obra que reproduz a distinção entre Pan-Africanismo anglófono e sua ênfase na política e a *Négritude* francófona e sua suposta ênfase na cultura (ESEDEBE, 1994). Entretanto, Shepperson considerava que as iniciativas em torno da “ideia” pan-africana, embora efêmeras, não se limitavam ao campo “cultural” tendo suas manifestações institucionais orientadas em organizações religiosas ou igrejas, conferências acadêmicas e grupos de pressão em geral que, em sua avaliação, porém, possuíam alcance institucional limitado. Basicamente, segundo o autor, o limite entre pan-africanismo e Pan-Africanismo seria a ausência de relações orgânicas entre a “ideia” e movimentos institucionalizados.

---

<sup>14</sup> A ocorrência de um Congresso Pan-Africano em Lisboa é controversa e discutível, já que os representantes das colônias portuguesas encontraram dificuldades em ir ao Congresso por falta de recursos e meios de chegar até Portugal. A documentação aponta que membros da organização do encontro reuniu-se com alguns estudantes africanos oriundos, sobretudo, de famílias ricas de São Tomé, que viviam ou estudavam em Lisboa e mobilizavam-se em torno da Liga Africana. Estes indivíduos, entretanto, não haviam sido escolhidos como delegados do Congresso.

A crítica de Shepperson diante do conceito de Pan-Africanismo, que o leva a cindi-lo entre o maiúsculo e o minúsculo, residia na sua percepção de que o componente africano, e, portanto, o conceito de África, apresentava-se apenas em seu caráter histórico, enquanto repositório cultural ancestral ou originário, via de regra a partir de evocações externas – e se não de estrangeiros ao continente, certamente de *outsiders* – reivindicatórias de certa “unidade continental” ou estabilidade identitária. Politiza o conceito de África e o adjetivo *africano* tornando-os objetos vistos em seus aspectos diversos, polifônicos, mas, sobretudo, para que ajudassem a qualificar as transformações, rupturas e continuidades nas ideologias negras da primeira metade do século XX. Ou seja, reivindicava metodologicamente que o caráter *africano* deixasse de ser visto enquanto uma origem mítica ou territorial fornecedora de uma identidade estável diante das vanguardas negras da diáspora e possibilitasse perceber, sobretudo, suas diferenças e particularidades transnacionais. A historicidade do conceito de África. Mais importante do que isso, pretendia que pesquisas interessadas em demarcar quando e como que indivíduos oriundos do continente africano começaram a operar com este conceito de África formulado por intelectuais e pesquisadores de fora do continente e a modificá-lo.

Shepperson, também propõe que as diferenças e ruídos entre o pan-africanismo e o Pan-Africanismo também residiam nos aspectos linguísticos e não apenas ideológicos. Termina seu artigo propondo que se estudem os *Africanismos* num contexto internacional mais amplo do que o oeste africano, mas também preocupado com sua longa duração. No artigo apresentado no Congresso Internacional de Historiadores da África na University College, em Dar es Salaam, em 1965, intitulado *The African Abroad or the African Diaspora*, George Shepperson pela primeira vez utiliza explicitamente o conceito de diáspora. Após utilizar a referência do caso judeu, elenca uma série de objetos de estudo vinculados à História da

África que poderiam ser englobados pela categoria “*African abroad*” (SHEPPERSON, 1968).

Questionava, assim, os limites impostos pelo conceito de Pan-Africanismo, limitado a estudar os movimentos e ideias vinculadas a construção da unidade africana, mas também fragilizado por seu escopo amplo e pouco metodológico, bem como por seu uso político. A proposta que surge, então, é utilizar o conceito de *diáspora* para que se analise não apenas tais impulsos e ações rumo à construção da unidade continental africana, mas uma tradição de pensamento negro que colocava o tráfico atlântico e o sistema escravista nas reflexões da formação da modernidade ocidental; bem como o colonialismo e o imperialismo enquanto vetores de transformações internas ao continente africano, mas que ainda exerciam processos de transformações e dispersões externas ao continente, que por sua vez também deveriam ser levadas em consideração na formação dos nacionalismos africanos, como no caso de John Chilembwe, líder nacionalista da Niasalândia, influenciado pelo contexto afro-americano. O conceito é pensado de forma dinâmica e dinamizadora, afastando-se de um olhar vetorial ou linear.

O conceito de diáspora ganha, sob as propostas de Shepperson um caráter mais extenso, podendo ser ampliado tanto no aspecto temporal quanto espacial. Entretanto, estava convencido de que nem todos os processos de migração e deslocamento envolvendo africanos deveriam ser estudados sob o conceito de diáspora, que por sua vez deveria representar os deslocamentos em reação à coerção, ao tráfico de pessoas escravizadas, ao poder econômico e político do imperialismo perpetrado por estrangeiros no continente africano. Incluiu em suas pesquisas sobre a diáspora as dispersões de africanos dentro do continente africano como consequência do tráfico e do imperialismo, e propõe como consequências a criação de Serra Leoa de um lado, e a dispersão de africanos da região hoje conhecida

como Malawi. Shepperson esteve na região de Nyasalândia, hoje Malawi, quando da Segunda Guerra Mundial, a serviço do *King's African Rifles*, isto explica porque seus exemplos partem em grande parte desta localidade. Falando sobre o pioneirismo de Dusé Mohamed Ali, líder nacionalista africano nascido no Egito, mas que viveu nos EUA e Nigéria e seguiu seus estudos na Inglaterra vivendo lá por boa parte de sua vida, menciona que “quanto mais sabemos de trajetórias complexas como a de Dusé Mohamed Ali mais devemos estar atentos ao emaranhado da diáspora africana e suas influências” (SHEPPERSON, 1968, pp. 171-172).

O conceito de diáspora africana é pensado dentro dos mesmos padrões analíticos de outros processos de diáspora como o judeu, o armênio e o grego. Compartilhava as experiências de comunidades dispersas e desenraizadas, um histórico de partida forçada ou traumática, além da relação concreta ou imaginada com a terra natal, mediada através da dinâmica da memória coletiva e de políticas de retorno. O conceito, portanto, surgia enquanto uma forma de produção de conhecimento desvinculada do olhar nacional ou continental, inaugurando a preocupação transnacional que privilegiasse as conexões e produções culturais e políticas nestes termos.

As intervenções de Shepperson nos debates sobre o conceito de diáspora se deram em contraposição ao que o autor compreendia enquanto perspectivas isolacionistas na historiografia sobre a África, dando ênfase, portanto, nos africanos em diáspora e dispersos. Quando lemos seus artigos mencionados compreendemos sua proposta em privilegiar de que forma as tradições negras e o anticolonialismo foram influenciados por cruzamentos – encruzilhadas – que extrapolavam as fronteiras nacionais e continentais. Do ponto de vista teórico, o conceito de diáspora africana nos escritos de Shepperson privilegia os encontros marcados, inclusive do

ponto de vista das linguagens ou das ideologias, pelas relações de diferença.

Em uma entrevista concedida em 1970 o intelectual C.L.R. James fala sobre a questão dos estudos sobre os negros [*Black studies*] e sua relação com a ampliação de uma orientação nacionalista ou essencialista do ponto de vista dos aspectos raciais. Falando aos estudantes negros alertas que estes,

acreditam que os estudos sobre os negros [*Black studies*] referem-se a eles e às pessoas negras apenas. Mas isto é um erro. Estudos sobre os negros [*Black studies*] significam a intervenção de uma área de estudos essencial para a compreensão das sociedades antigas e modernas... Estudos sobre os negros [*Black studies*] requerem a completa reorganização da vida intelectual e do enfoque histórico dos Estados Unidos, e civilização mundial como um todo (JAMES, 1970, p. 43).

Esta abordagem nos auxilia na compreensão do conceito de diáspora e nos estudos sobre o internacionalismo negro dando a devida ênfase em seus cruzamentos transnacionais e na polifonia produzida neste processo. Um trabalho que deve ser tido como referência para a consideração metodológica nos cruzamentos transnacionais e polifônicos e na longa duração é a obra coletiva escrita em 1978 por Stuart Hall, Chas Critcher, Tony Jefferson, John Clarke e Brian Roberts, *Policing the Crisis, mugging, the state and Law and order*. Entre outras considerações teórico-metodológicas enriquecedoras para os estudos culturais, a obra retoma um aspecto amplamente debatido por intelectuais negros durante o período entreguerras, a interseccionalidade entre raça e classe. Embora não haja menção aos debates propostos desde o início do século XX por intelectuais como W.E.B. Du Bois, Hubert Harrison, C.L.R. James, Oliver Cromwell Cox, os autores propunham que raça deveria ser encarada como

a “modalidade na qual a classe é vivida” (HALL, CRITCHER, JEFFERSON, CLARKE e ROBERTS, 2013, p. 386).

O caráter transnacional no diálogo com a tradição do pensamento negro radical é trazido à obra através do exemplo de Franz Fanon e de seu livro *os Condenados da Terra*. A consciência racial do movimento negro britânico teria sido construída a partir da adoção e adaptação feita pelo movimento Black Power dos EUA do fanonismo (EDWARDS, 2001). Ou seja, tal qual Exu e seus diversos nomes, o internacionalismo negro opera em traduções de um território nacional para outro, ainda que seu cerne seja mantido. Assim como o culto a esta divindade espalhado pela Diáspora Negra foi adaptável e transferível para diversas comunidades de negros, a análise social da opressão dos negros baseada na luta contra o colonialismo também o era. A Diáspora Negra promoveu experiências nas quais as análises da conjuntura política pautada pelo legado colonial e suas críticas seriam adaptáveis às lutas travadas pelas minorias negras nos centros urbanos capitalistas (HALL, CRITCHER, JEFFERSON, CLARKE e ROBERTS, 2013).

Apontando que a mudança mais importante no interior do movimento negro norte-americano se deu na passagem de um reformismo integracionista para uma fase mais revolucionária, confere às leituras de Fanon e de como o intelectual martiniquenho refletia sobre o *lumpem proletariado* no contexto africano. O que esta obra coletiva recupera na tradição dos estudos culturais é que a consciência negra britânica que emergia em um momento de intensos conflitos no Reino Unido tendo as questões raciais e sociais como pano de fundo, era fruto dos cruzamentos transnacionais. As independências dos países africanos após o ano de 1960 e as manifestações pelos direitos civis nos EUA teriam um papel fundamental na leitura de como o internacionalismo negro e as ideologias liberacionistas eram traduzidas de um contexto nacional para outro. Este

aspecto aproxima a obra coletiva em questão e as pesquisas de Shepperson (EDWARDS, 2001).

Ao se observar as estratégias políticas de intelectuais da Diáspora Negra da primeira metade do século XX que atravessaram os mares e cruzaram caminhos nas mais diversas direções e sentidos o que proponho é uma aproximação da análise da história dos discursos políticos e dos conceitos (POCOCK, 2003; KOSELLECK, 2006) e da epistemologia das encruzilhadas. As encruzilhadas abrem caminhos os mais diversos, tanto enquanto possibilidade, mas também enquanto dúvida. Deve-se buscar, portanto, na análise de um dado contexto linguístico as ambivalências nos vocabulários políticos e não sua unidade ou coerência. Mais do que isso, Exu, enquanto conjunto cosmológico diaspórico, que possui diversos nomes, mas guarda aspectos que o tornam uma ideia-força central nas cosmologias da África do Oeste e da África Central, induz a que se busque as articulações que o tornam esta ideia-força.

O que está diversidade de nomes nos coloca é a possibilidade de analisar a cosmologia africana a partir de suas diferenças constitutivas que, entretanto, compõem um campo comum, se articulam. O conceito de Diáspora Negra pode ser entendido como o movimento transnacional e suas conexões que, por sua vez, são marcadas pelo discurso internacionalista baseado em solidariedades que não se encerram nos moldes raciais, ou marcos nacionais formais dos estados-nação. Neste sentido, o que se busca é a um conceito de diáspora mais comprometido com a historicidade destas conexões e que seja guiado por análises menos comprometidas com aspectos essencialistas sejam de raça ou de etnicidade e mais comprometido com a diferença. Do ponto de vista temporal, as articulações e filiações de ideias devem ser buscadas tanto sincronicamente quanto diacronicamente. Diante da demanda por uma maior teorização sobre o conceito de diáspora como apontado por Vervotec (VERVOTEC e COHEN, 1999), o que

se espera com esta aproximação entre a epistemologia das encruzilhadas e o conceito de diáspora é evidenciar suas possibilidades através da leitura das contingências, das ambivalências, dos conflitos, das frestas, das dobras da ordem, dos cruzamentos e encruzilhadas.

Segundo Brent Hayes Edwards, diáspora é um termo que demarca em que medida o internacionalismo negro é precedido pela *tradução* (EDWARDS, 2003,). Ou seja, as conexões forjadas no internacionalismo negro do período entreguerras, por exemplo, são marcadas necessariamente por processos que se estabelecem sob, e através de, lacunas, frestas, dobras, vãos oferecidos pela polifonia dos descendentes de africanos. Edwards utiliza o conceito de *articulação* desenvolvido por Stuart Hall para dar nome a esta prática (HALL, 1980). Este conceito funciona como um conceito-metáfora que permite e que se mapeie relações de *diferença na unidade*, padrões não naturalizáveis de conexão entre aspectos sociais desconectados. A unidade funcional das estruturas específicas e estrategicamente conjugadas não é aquela da identidade na qual uma das estruturas reproduz a outra parte, ou a expressa. A unidade formada nesta combinação sempre será composta por uma estrutura complexa na qual as relações postas serão marcadas tanto por suas diferenças quanto por suas similaridades. Stuart Hall propõe, portanto, que estas estruturas e mecanismos que conectam as partes desiguais sejam reveladas e analisadas.

Como proposto em seu ensaio escrito no início da década de 1980, *Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance* (HALL, 1980), que retoma alguns *insights* da obra coletiva *Policing the Crisis*, mais especificamente sobre como a questão racial era transposta de contextos nacionais a outros, procura estabelecer os marcos teóricos que permitam analisar a função da diferença no capitalismo global. Hall recorre ao conceito de *articulação* presente em Marx, mas também retomado por

Gramsci, para destacar sua importância nos cruzamentos da diáspora. Stuart Hall sugere que para que se compreenda o capitalismo em seus aspectos globais é necessário retomar as reflexões de Marx sobre de que maneira se compreende,

uma articulação entre dois modos de produção, um capitalista no sentido real, e outro apenas “formal”: ambos combinados através de um princípio articulado, mecanismo, ou conjunto de relações, já que, como observado por Marx, “seus beneficiários participam de um mercado mundial no qual os setores produtivos dominantes já são capitalistas”. Ou seja, o objeto a ser investigado deve ser tratado enquanto uma estrutura articulada complexa que é, por si, estruturada na dominação (HALL, 1980, p. 307).

O autor Busca, através deste conceito, compreender as diferenças, as particularidades presentes na unidade. Aquilo que unifica, de maneira funcional, um conjunto de aspectos diferentes entre si. Segundo Hall, uma unidade formada por esta combinação ou articulação é sempre um conjunto de coisas estruturado de maneira complexa muito mais por suas diferenças do que por suas semelhanças. Menciona que o conceito de *articulação* deve ser compreendido tal qual a articulação de um corpo. Neste sentido, articulação funciona como uma metáfora do corpo. Uma articulação é a parte de um corpo que permite que outras partes, diferentes entre si, se movimentem. As articulações são tanto locais de separação e de conexão. Não obstante, o aspecto que os conecta deve ser evidenciado, já que nenhuma correspondência deve ser tomada enquanto um dado natural. Isto permite que se qualifique de que maneira estas conexões e estruturas se relacionam, visto que, por estarem relacionadas, as partes podem apresentar relações de dominação e subordinação, por exemplo.

Um dos aspectos que emerge desta relação de *articulação* é o vocabulário político complexo já que as sociedades estruturadas pela dominação

produzem ideologias e soluções no campo intelectual e cultural. Ou seja, o aspecto estrutural agindo sobre o campo discursivo, naquilo que Koselleck chama atenção quando aproxima a história dos conceitos da história social (KOSELLECK, 2006). Neste sentido, é no seio das disputas conceituais e semânticas que as articulações em competição irão travar sua batalha, no campo das ideologias e discursos políticos. O internacionalismo negro, portanto, é uma tradição intelectual privilegiada para a análise dos vocabulários políticos. Pois tradicionalmente articulou a crítica ao colonialismo, imperialismo e capitalismo, percebidos globalmente, a partir de diferentes territórios e atores. Historicamente impelida a congregar diversos aspectos e olhares, tendo em vista a opressão sistêmica sofrida, a intelectualidade negra promoveu verdadeiras encruzilhadas teóricas ao estabelecer, por exemplo, análises baseadas na raça que partiam de um conjunto de ideias marxistas e radicais, por exemplo.

Em seu livro de 1987, *There Ain't no Black in the Union Jack*, escrito no auge do período tatcherista na Inglaterra, Paul Gilroy se apropria do conceito de diáspora deslocando o foco transnacional para suas influências na consciência negra no Reino Unido. Em lugar de observar o transnacionalismo e suas influências no internacionalismo negro e nas lutas anticoloniais, como no trabalho de George Shepperson, Gilroy analisa a política nacional do Reino Unido a partir deste olhar transnacional (GILROY, 1987). Diáspora, em seu livro, é apenas uma das palavras que o autor utiliza como tentativa de definir o que entende ser uma nova estrutura de trocas culturais que se desdobrou no século XX a partir das redes imperiais que no passado serviam ao comércio triangular de açúcar, escravos e capitais. Também utiliza as palavras “exportada”, “transferida”, “trasladada”, “sincrética”, ou “articulada”, aproximando-se do sentido proposto por Stuart Hall, como referência à cultura negra (GILROY, 1987, pp. 157-160). Gilroy buscava ultrapassar os confinamentos raciais, étnicos

ou nacionais a partir deste enfoque sobre a diáspora. Como a consciência diaspórica negra foi forjada em um contexto de restrições às nacionalidades negras, mas também contra os limites nacionais, as unidades nacionais não seriam o melhor caminho para estudar a Diáspora Negra.

Entretanto, será em sua obra mais conhecida que Paul Gilroy irá se notabilizar pelos estudos da Diáspora Negra. Seguiu-se ao livro lançado na década de 1980, uma série de pesquisas sobre a diáspora africana que adotaram esta categoria que deu nome à obra (GILROY, 1993). *Atlântico Negro*, portanto, tornou-se uma categoria que disputou espaço com o conceito de diáspora. A proposta de Paul Gilroy em dar forma aos estudos sobre a diáspora rompendo com seus significados vinculados à busca de origens e na formação de nacionalismos que foi notabilizada pela alcunha de *Atlântico Negro*, guarda alguns percalços. O obstáculo propriamente dito refere-se ao vasto número de trabalhos sobre as conexões entre africanos e seus descendentes tendo como cenário a localidade do oceano Atlântico. Ainda que esta não tenha sido a intenção de Gilroy, o campo de estudos da diáspora sofreu uma superposição em relação, tanto ao local privilegiado de análise – o oceano Atlântico – quanto o corte temporal a ser levado em consideração na identificação de seus efeitos e processos – a modernidade. Um dos aspectos da trajetória de George Padmore, contudo, sua ida para a URSS, na década de 1930 e seu olhar para o pensamento anticolonial asiático, ampliam territorialmente esta categoria para além do Atlântico.

Cabe aqui, trazer um trecho de uma entrevista na qual Paul Gilroy expõe suas preocupações ao propor o campo de estudos do *Atlântico Negro*:

Inicialmente precisamos disputar o conceito de diáspora e ultrapassar a obsessão com as origens, pureza e a invariável mesmidade. Muitas vezes o conceito

de diáspora foi utilizado para dizer, “Uhu! Podemos rebobinar a fita da história, podemos retornar ao momento original de nossa dispersão!” O que estou dizendo é algo bem diferente. Por isso eu não chamei o livro de diáspora alguma coisa. Eu o chamei de Atlântico Negro porque eu queria dizer, “se isto é uma diáspora, então é um tipo muito específico de diáspora. É uma diáspora que não pode ser rebobinada” (GILROY, 1993, pp. 56-57).

Aspecto que deve ser enfatizado na história do conceito da diáspora é seu comprometimento com a identificação das *diferenças* compartilhadas pelos negros através do mundo. Este mecanismo possibilitado pelo conceito de diáspora supera as limitações que, por exemplo, o conceito de Pan-Africanismo possa enfrentar ao evidenciar apenas as semelhanças em detrimento das diferenças entre os negros na diáspora. A Diáspora Negra compreendida através da epistemologia das encruzilhadas possibilita que se ressaltem as diferenças internas, as fraturas e descontinuidades de gênero, raça e nação, classe entre os grupos transnacionais negros, mas também nas suas relações externas. Neste sentido, na história do internacionalismo negro da primeira metade do século XX, a Diáspora Negra permite que se compreenda não apenas o encontro entre o caribenho George Padmore e o ganhês Kwame Nkrumah em Londres, mas também a colaboração entre George Padmore e o radical do então Ceilão, e membro ativo da Liga Indiana, T. Subasinghe, na preparação do Congresso Pan Africano de Manchester (MAKALANI, 2001). O que se observa ao analisar a trajetória e o pensamento de George Padmore são suas estratégias políticas e identitárias tendo como base as diferenças dentro de um arranjo global compreendido como coerente.

O oceano Atlântico é apenas um dos locais por onde africanos dispersaram-se ou foram forçados a se deslocar. Entre os anos 650 e 1900 um número comparável de africanos provenientes das regiões subsaarianas deixou o continente via Mar Mediterrâneo e pelo Oceano Índico. Aspecto

interessante sobre a trajetória do conceito de diáspora, quando da conferência na qual George Shepperson apresenta seu trabalho sobre a diáspora em 1965, o encontro fora organizado na cidade de Dar es Salaam, na Tanzânia, um porto Swahili, na costa do Oceano Índico. Contudo, o próprio Shepperson, quando escreveu seu artigo tinha em mente que a Diáspora Negra havia ocorrido no Atlântico. “De 1511, quando os primeiros cinquenta negros foram trazidos para as ilhas nas Índias Ocidentais, até 1888 e a total abolição do tráfico de escravos no Brasil”, segue o autor, “esta diáspora de pele negra, devido ao tráfico de escravos, coloriu o Caribe e a América do Norte, Central e do Sul com povos de origem africana” (SHEPPERSON, 1968, pp. 152-157). Ainda que Shepperson não desconhecesse o fluxo comercial subsaariano através do Oceano Índico ou através do próprio deserto do Saara, não os considerou enquanto locais nos quais as atenções deveriam ser depositadas para que se compreendesse o fenômeno da diáspora negra. “A escravidão árabe era comumente percebida pelo negro enquanto mais branda do que o tráfico Europeu através do Atlântico”, segue afirmando, “especialmente nos tempos do ‘Reino do Algodão’ nos EUA... Quaisquer conclusões que se tenham chegado... o período de mais de quatrocentos anos de escravidão europeia de africanos permanece no coração da diáspora africana” (SHEPPERSON, 1968, p. 157). Portanto, o uso do conceito de diáspora observados os aspectos *exusíacos* em sua compreensão, permitirá que as pesquisas ultrapassem os limites geográficos que a categoria Atlântico Negro pode implicar.

O conceito de Diáspora Negra é útil para que se evidenciem tanto os aspectos discursivos quanto estruturais, portanto. Considerando as contribuições epistemológicas que os princípios cosmológicos de Exu nos apresentam, o conceito de diáspora pode ser explorado para além das abstrações que propõem identidades e unidades pautadas na “pureza e na

mesmidade”, como ressaltado por Gilroy. A importância do retorno à história intelectual do conceito de diáspora reside na evidência que este conceito foi introduzido nas pesquisas sobre a história dos africanos e seus descendentes para que suas diferenças fossem compreendidas. Isto se deu, por sua vez, porque o conceito de Pan-Africanismo, imerso nas disputas e usos políticos, não promoveu tal exercício de análise. O conceito de diáspora buscou não apenas evidenciar as diferenças internas aos grupos transnacionais de negros, fragmentados pelos aspectos nacionais, raciais, de gênero e linguagem. Buscou, também, evidenciar as particularidades do processo de dispersão e ressignificação operado pelos negros em relação a outros grupos que tiveram suas experiências atravessadas por diásporas, como judeus, gregos e armênios. O conceito de diáspora, portanto, deve ser responsável por historicizar as experiências transnacionais de homens negros e mulheres negras.

A articulação do conceito de diáspora auxiliado pela *epistemologia das encruzilhadas*, o conceito de *articulação* e a tradução da *décalage*, tal qual pensado por Bret Hayes Edwards, permitem a combinação estruturada de elementos que se relacionam mais por suas diferenças do que por suas similitudes. Este arcabouço teórico-metodológico permite que se compreenda a Diáspora Negra enquanto o processo no qual indivíduos experimentam e praticam a diferença. Entretanto, devemos pensar como se estrutura esta diferença. Além das diferenças linguísticas dos grupos envolvidos na Diáspora Negra, há as diferenças que resistem à tradução ou que não conseguem se expressar diante das fraturas raciais, de gênero, religião, etc. Importa atentar-se para as frestas, para as lacunas, para as dobras, ou como, inspirado em uma citação de Leopold Senghor, Brent Hayes Edwards classifica esta diferença, *décalage*. Em ensaio chamado *Negro-Américain et Négro-Africains*, escrito sobre as diferenças entre os negros dos EUA e os negros africanos, Senghor afirma que, “a diferença

entre os afro-americanos [négro-américains] e os africanos [négro-africains] é mais sutil do que aparenta. Trata-se, na realidade, de uma simples *décalage* – no tempo e no espaço” (SENGHOR, 1977, p. 274).

Brent Hayes Edwards decide não traduzir esta palavra e seguir utilizando o termo em francês devido sua resistência em ser traduzida de maneira satisfatória. O autor também sugere que a manutenção da palavra no original francês endosse seu ponto sobre os limites de cruzamento [*crossing over*]. *Décalage* poderia ser traduzida para as palavras do português, tais como, “vão”, “discrepância”, “diferença”, “intervalo”; a palavra também é utilizada para expressar a diferença de fuso-horário. *Décalage* é tanto a diferença espacial que pode se apresentar em um objeto *deslocado*, ou a diferença no tempo, adiantado ou atrasado em relação uma data. Brent Hayes Edwards, contudo, sugere outra leitura do trecho de Senghor. O que Edwards propõe é que a definição de Senghor, represente uma possibilidade inovadora para se perceber a Diáspora Negra e sua estrutura de desigualdade (EDWARDS, 2003).

Edwards recorre ao verbo *caler*, do francês, para seguir com as explicações do que isto significa nos estudos sobre a diáspora. *Caler* significa apoiar algo ou calçar, no sentido de corrigir certa diferença. *Décalage*, então, em seu sentido etimológico significa reestabelecer ou corrigir uma diferença, disparidade ou desigualdade. Isto remete ao ato de retirar algo que foi acrescentado inicialmente, algo artificial, para compensar tal diferença ou desigualdade. Uma imagem desta ação seria o ato de retirar algo que estivesse servindo de calço para uma mesa que estivesse com os pés desalinhados. A *décalage* da Diáspora Negra entre afro-americanos e africanos não é, portanto, uma mera diferença geográfica, tampouco uma desigualdade de consciência ou evolução civilizacional. Apresenta-se, ao invés disso, como um conjunto de aspectos que não pode ser exprimido através de palavras como *vanguarda* ou *atraso*. Aqui cabe retomar Exu e

seus descompassos narrados em algumas de suas passagens mitológicas. Há um componente latente, fora de um lugar, e que por sua vez não seja facilmente reconhecido. Algo que foge à compreensão imediata em alguns mitos de Exu que nos remetem à *décalage* pensada por Brent Hayes Edwards. Um componente que, ainda que não seja passível de ser identificado, se faz presente, de forma latente, como o personagem Exu na peça de Aimé Césaire.

Quaisquer articulações da Diáspora Negra que sejam vistas através da solidariedade racial devem ser consideradas *décalé* ou, descompassadas, diante de um conjunto de fatores. O transnacionalismo negro só pode ser amparado, construído, calçado (*calé*) retoricamente ou artificialmente. A raça, por exemplo, foi utilizada por George Padmore enquanto artifício para a construção de uma internacional negra composta por diversos indivíduos de diversos territórios coloniais – ainda que equilibrada e uniforme enquanto nação (MATOS, 2018). Mas tais dispositivos, do universo retórico, da estratégia ou organização, são sempre articulações abstratas que buscam unidade e são "mobilizados" por e para diversas finalidades políticas. Porém não são definitivas: eles serão sempre próteses.

Diante deste olhar será mais plausível compreender o pragmatismo de Padmore, por exemplo. Entretanto, ao invés de buscar comprovar a eficácia da prótese, Edwards propõe que se busque compreender seus efeitos. O todo sempre será composto por aspectos descontraídos, desiguais, tal como *Exu* e seu tamanho em relação ao *teto* e ao *fogareiro*. Buscar alocar de forma exclusiva intelectuais negros como, por exemplo, George Padmore na ideologia comunista ou na ideologia Pan-Africanista, ou na identidade caribenha ou africana, é perda de tempo, neste sentido. Conviém compreender qual efeito prático e político que a composição destas ideologias internacionalistas e identidades operaram, em conjunto e em conflito, em suas articulações políticas anticoloniais e anti-imperiais.

A epistemologia das encruzilhadas nos indica que Exu é princípio dinâmico das coisas que opera *em meio* a mundos e linguagens, possibilitando o movimento. O descompasso apresentado na mitologia sobre Exu, longe de ser visto enquanto uma debilidade ou impossibilidade, evidencia um modelo para que se compreenda a Diáspora Negra tal qual uma articulação potente em suas ambivalências de separar e conectar; é este descompasso da Diáspora Negra que permitiu com que George Padmore promovesse conexões transnacionais, ideologias polifônicas e ambivalentes na articulação entre os envolvidos na luta anticolonial.

Suas obras e textos foram importantes suportes para que os diversos territórios coloniais africanos, asiáticos e americanos, mas sobretudo, indivíduos da Diáspora Negra encontrassem certa unidade de lutas. George Padmore, neste sentido, foi um intelectual da Diáspora Negra que operou *em meio* a territórios, organizações e ideologias promovendo o anticolonialismo e o anti-imperialismo. Buscar fixá-lo em *terceiros espaços, no meio* ou *entre* territórios ou ideologias é perder toda a potência de suas articulações e tensões. Tal como outros, produziu leituras sobre o colonialismo e suas opressões e apontou caminhos de superação, projetou cenários pós-coloniais a partir da experiência colonial. Produziu a crítica ao imperialismo, ao colonialismo, ao marxismo, mas também foi um intelectual que experimentou – dentre diversas possibilidades – a Diáspora Negra.

## Referências

- BLAIN, Keisha N. **Set the World on Fire: Black Nationalist Women and the Global Struggle for Freedom**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.
- BOGUES, Anthony. **Black Heretics and Black Prophets: Radical Political Intellectuals**. Nova Iorque: Routledge, 2003.

BRAZIEL, Jana Evans. **Diaspora: An Introduction**. New Jersey: Hoboken. Wiley-Blackwell, 2008.

CÉSAIRE, Aimé. **Une Saison au Congo**, Paris, Seuil, 1973.

CÉSAIRE, Aimé. **Une Tempete**. Seuil, Paris, 1969.

DRAKE, St. Clair. "Negro Americans and the Africa Interest," in John P. Davis (org.) **The American Negro Reference Book**, New Jersey: Prentice Hall, 1966.

DUFOIX, Stephane. **Diasporas**. Berkeley: University of California Press, 2008.

EDWARDS, Brent Hayes. **Practice of Diaspora**. Cambridge, Massachusetts, Londres: Harvard University Press, 2003.

EDWARDS, Brent Hayes. **The Uses of Diaspora**, *Social Text* 66, Vol. 19, No. 1, (Spring 2001).

ESEDEBE, Peter O. **Pan-africanism: the idea and the movement: 1776-1991**. 2a. ed. Washington, DC: Howard University Press, 1994.

GILROY, Paul. **There Ain't no Black in the Union Jack. The cultural politics of race and nation**. Oxford: Oxford University Press, 1987.

GILROY, Paul. **The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness**. London, Verso, 1993.

HALL, Stuart. "Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance". In: **Sociological Theories: Race and Colonialism**, (UNESCO, 1980).

HALL, Stuart; CHAS, Critcher; JEFFERSON, Tony e BRIAN, Robert. **Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order**. Basingstoke: Palgrave Macmillan. 2<sup>nd</sup> ed. 2013

JAMES, C.L.R. **The Black Scholar Interviews C. L. R. James**. Black Scholar, vol. 42, n. 1 (setembro, 1970).

KILSON, Martin L.; ROTBERG, Robert I. (org.). **The African Diaspora: Interpretative Essays**. Cambridge: Massachussets, London, Harvard University Press, 1976.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto-Ed. PUC-Rio, 2006.

LAKE, Marylin; REYNOLDS, Henry. **Drawing the Global Colour Line: White Men's Countries and the Question of Racial Equality**. Melbourne: Melbourne University Press, 2008.

MAKALANI, Minkah. **Internationalizing the Third International: The African Blood Brotherhood, Asian Radicals, and Race, 1919-1922**. The Journal of African American Studies. Vol 96, No 2 (Primavera, 2001).

MATTOS, Pablo de O. de. **GEORGE PADMORE E C.L.R. JAMES: A INVASÃO DA ETIÓPIA, PAN-AFRICANISMO E A OPINIÃO AFRICANA INTERNACIONAL**. Rth, 22(2), 137-176, 2019.

MATTOS, Pablo de O. de. **The Silent Hero: George Padmore, Pan-Africanismo e Diáspora**. 372 f. Tese (Doutorado em História). PUC-Rio. Departamento de História. Rio de Janeiro, 2018.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

POCOCK, John G. **Linguagens do Ideário Político**. São Paulo, Ed. USP, 2003.

ROSS, Rodney. **Black Americans and Haiti, Liberia, the Virgin Islands, Ethiopia, 1929-1936**. Tese (Departamento de História), University of Chicago, 1975.

RUFINO, Luiz. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas**. 231 f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação. Rio de Janeiro, 2017.

SAID, Edward. "Traveling Theory". In: **The World, The Text and the Critic**. Cambridge: Harvard University, 1993.

SAID, Edward. "Travelling Theory Reconsidered". In: **Reflections on Exile and other Essays**. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

SENGHOR, Leopold Sedar. "Problématique de La Négritude". In: **Liberté III: Négritude et civilisation de l'universel**. Paris: Seuil, 1977.

SHEPPERSON, George. "**Pan-Africanism and Pan-Africanism**": Some History notes. *Phylon* (inverno 1962).

SHEPPERSON, George. "The African Abroad or the African Diaspora". In: Terence O. Ranger (org.) **Emerging Themes of African History**. Nairobi, 1968

SHEPPERSON, George; THOMAS, Price. **Independent African: John Chilembwe and the origins, setting and significance of the Nyasaland native rising of 1915**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969.

VERVOTEC, Steven; COHEN, Robin. **Migration, Diaspora and Transnationalism**. Cheltenham, Elgar reference Collection, 1999.

VON ESCHEN, Penny M. **Satchmo Blows up the World: Jazz Ambassadors Play the Cold War**. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

## A longué durée de Braudel ou a “luz branca unitária da História”

*Fernando Baldraia*<sup>1</sup>

### **Prólogo: Sentado no cais da baía**

Em dezembro de 1967, poucos dias antes de sua morte, Otis Redding gravou “(Sittin’ On) The Dock of the Bay”, que traduzo aqui livremente como “Sentado no cais da baía”. Nessa canção, Otis nos imerge em uma cena melancólica e existencial da relação entre o mar e o tempo. Nem os navios nem a Geórgia, terra natal sua e também de Martin Luther King Jr., ficam de fora da composição, que viria a ser lançada em janeiro do emblemático ano de 1968. O movimento pelos Direitos Civis estava a pleno vapor. Quando do assassinato de Luther King, em 4 de abril daquele ano, “(Sittin’ On) The Dock of the Bay havia se tornado a primeira música pós-tumba a alcançar a primeira posição na parada de sucessos dos EUA.

A vastidão e a imponência do mar dão a medida de sua recorrência e de seu poder como metáfora. Lima Barreto (1995, p.100,133) a explora no sentido contemplativo do ficar “absorta no infinito, no ilimitado do Universo”, como Clara dos Anjos, cujas últimas palavras de que se tem notícia foram: “Nós não somos nada nesta vida mamãe”. Mobilizado contra a fronteira e a finitude bem definidas de individualidades aflitas pelas limitações decorrentes de sua particular posição no mundo, o mar acentua

---

<sup>1</sup> Fernando Baldraia é devoto capoeirista, cavaquinista inapto e amigo íntimo de becos, vielas, bibocas, malocas e afins. Aquém disso, é doutor em História pela Universidade Livre de Berlim, com pós-doutorado pela mesma universidade no Mecila/Cebrap. Co-organizou o volume *Convivial Constellations in Latin America – from colonial to contemporary times* (2020). Tem pele parda, ouve funk, e é editor de diversidade da Companhia das Letras. fbaldraia@gmail.com.br.

aqui uma impotência aguda e compõe, à perfeição, uma paisagem pensada para emanar a sensação de insignificância existencial incontornável.

Em registro semelhante, mas com valência invertida, a grandiosidade do mar enseja um movimento de extrospecção que vê no sem-fim da linha do horizonte um lugar de trespasse e de expansão: aponta precisamente para o avesso dos limites do ser individual, preso à sua particular posição no mundo. O além-mar é aqui a tentação de prováveis perigos, mas também de liberdades impensáveis. Uma variante bastante trivial desse emprego é a seguinte: o mar, exposto em sua exuberância e mistério, é contemplado com olhos masculinisticamente imperiais<sup>2</sup>, que transmutam o desejo egocêntrico e a atração unilateral daquele que olha em um tão fantasioso como megalomaniaco convite a desafios, aventuras e descobertas. É a imagem consagrada no canto de abertura de *Os Lusíadas* a exaltar o “peito ilustre lusitano” desbravando “mares nunca dantes navegados... em perigos e guerras esforçados, mais do que prometia a força humana” (CAMÕES [19--], p.29-31).

### **Latitudes e longitudes da história**

Na historiografia há poucos pressupostos tão incontrovertidos quanto a ideia de que toda história é parcial. Parcial em (ao menos) três sentidos, que convergem como em um ponto de fuga: do *tempo* e do *ângulo* de enfoque e, por conseguinte, da *possibilidade de exaustividade*, ou melhor, da impossibilidade de reclamar que um fenômeno tenha sido historiograficamente exposto em sua totalidade.

Igualmente incontroversa tem sido a constatação de que Fernand Braudel foi responsável por fundamental contribuição conceitual para a

---

<sup>2</sup> É uma figura que compartilha traços essenciais com a que Mary Louise Pratt (1992, p.7) chama de “*seeing-man*, um rótulo indubitavelmente hostil para o sujeito masculino da paisagem discursiva europeia – aquele cujos olhos imperiais passivamente olham e possuem”.

história. Contribuição que, aliás, extrapola a disciplina. Variando apenas no grau de entusiasmo com o fato, sua *longue durée* é, via de regra, tratada como um dos mais influentes e relevantes aportes teóricos que a historiografia legou ao corpo das ciências sociais (AGUIRRE ROJAS, 2013; LEE, 2012; WALLERSTEIN, 2004). Paradoxalmente, Braudel qualificava seu *O Mediterrâneo*, publicado em 1949, não menos do que como uma “história total” (BRAUDEL, 1973, p.1238; BURKE, 1990, p.114). A obra era o protótipo e a denominação o epíteto do tipo de perspectiva epistemológica que ele viria a perseguir – fosse na dimensão empírico-descritiva, fosse no trato de aspectos teórico-metodológicos – nas ambiciosas empreitadas historiográficas que enfrentou<sup>3</sup> ao longo de sua longa carreira.

O empenho de Braudel é compreensível. De fato, a discussão sobre totalidade em história era um problema que assombrava historiadores desde os primórdios da institucionalização da profissão. Tomemos um exemplo clássico: o historicismo alemão. Martin Jay (1984, p.74) argumenta que de Humboldt a Ranke, passando por Droysen e Dilthey, até Troeltsch e Meinecke, todos “viam a história em termos holísticos, fosse como um processo universal com um significado coerente ou como uma série de totalidades discretas que eram os diferentes estados-nação da história mundial”. Era uma história ainda irremediavelmente apegada a uma noção de totalidade que Martin Jay chama de “longitudinal”. O termo remonta a Hegel. Discutindo a contribuição da filosofia hegeliana para a tradição holística do pensamento ocidental, Jay (1984, p. 59) explica que Hegel

---

<sup>3</sup> Peter Burke (1990, p.56-57) frisa que “durante quase trinta anos, da morte de Febvre em 1956 até sua própria morte em 1985, Braudel foi não apenas o mais importante historiador francês, mas também o mais poderoso”. Tendo sido diretor dos *Annales*, do *Centre des Recherches Historiques at the Ecole de Hautes Etudes* e da *Maison des Sciences de l’Homme*, Braudel, um “homem de grande respeitabilidade e de personalidade dominante”, conseguiu mesmo após sua aposentadoria, em 1972, manter “o controle dos fundos para a pesquisa, publicações e nomeações” e “guardou para si um grande poder, que usou para promover o ideal de um ‘mercado comum’ das ciências sociais, onde a história era um membro dominante”.

tornou plausível a noção “longitudinal” de uma totalidade fechada, mas dinâmica, que incorporou toda a história no todo. [...] A história universal incluiu o passado e o futuro até o seu alcance mais distante porque eles eram basicamente idênticos. Nada existe fora da totalidade da história, que não tenha fronteiras externas. A totalidade de Hegel era, portanto, tanto temporal quanto espacialmente imanente.

Embora muitos dos pressupostos positivistas do historicismo tenham sido severamente questionados já em fins do século 19, “seu viés holístico raramente foi desafiado” (JAY, 1984, p.74). Pelo contrário, esse viés foi paradoxalmente aprofundando como crítica do próprio historicismo<sup>4</sup>.

Talvez o exemplo mais proeminente de uma tal crítica ao historicismo tenha sido dado pela primeira geração dos Annales. O alvo principal dessa primeira geração – encarnada nas figuras de Marc Bloch e Lucien Febvre – havia sido o tipo de história rotulada como *événementielle*, termo depreciativo usado para se referir à maneira como a historiografia acadêmica era geralmente produzida na França: uma mera descrição de eventos isolados, principalmente políticos, enumerados cronologicamente e destituídos de qualquer estrutura conceitual mais ampla. A famosa observação de Marc Bloch (2002, p.79), segundo a qual “os textos ou os documentos arqueológicos, mesmo os aparentemente mais claros e mais complacentes,

---

<sup>4</sup> Essa crítica pode ser sintetizada da seguinte maneira: empregada na história, a lógica do método científico se sobreporia à incontornável subjetividade individual e funcionaria como garantia (no sentido de mecanismo de controle) da objetividade do exercício de interpretação, isto é, hermenêutico, plasmado no conhecimento historiográfico. A natureza desta objetividade seria, portanto, fundamentalmente diferente da que orientava as ciências naturais. Aqui, um parêntese: se não já antes, pelo menos desde *The Science Question in Feminism* (1986), de Sandra Harding, teóricas feministas têm demonstrado que as ciências naturais são muito mais “hermenêuticas” do que sugerem. Em todo caso, Iggers explica (1995, p. 135), a lógica da investigação científica era entendida “como um produto específico da civilização ocidental e possuidora de uma validade universal” que, nas palavras de Max Weber (citado por Iggers), estava “atada ao curso do progresso” (1995, p. 141). Por isso, ela atuava como a ideia histórica ideal (prox da modernidade) e terminava tendo fortalecida sua pretensão holística de abarcar a totalidade. A concomitante cientificação e profissionalização do ofício de historiar, ou melhor, a configuração do “discurso acadêmico da história – isto é, história como um discurso produzido no espaço institucional da universidade” (CHAKRABARTY, 1992, p.2) estabeleceu um *locus* de enunciação cuja hegemonia tem sido intensamente disputada; uma disputa cujo cerne é precisamente o deslocamento da afinidade entre historicismo e modernidade (CHAKRABARTY, 2000).

não falam senão quando sabemos interrogá-los” não era apenas uma crítica ao que Jacques Le Goff (2002, p.8) mais tarde rotularia como “imperialismo dos documentos” típico da tradição historiográfica rankeana. Tratava-se sobretudo de um indiciamento da *histoire événementielle* e, em seu sentido propositivo, era um chamado à forma de pensamento historiográfico que veio a ficar conhecida como “história-problema”.

Pensar a história como um problema começa pelo reconhecimento de que sua própria positividade é vinculada à exclusão da possibilidade de constituir fatos históricos em termos absolutos, isto é, de modo inteiramente independentemente da posição de quem deles dá conta. Nesse sentido, nem sempre é ocioso, mas, ainda assim, não passa de platitude constatar que sem nenhum prejuízo do que têm de irrefutável em termos empíricos, tais fatos são também, para usar a expressão de Carlo Ginzburg (2000), a resultante de “relações de força” na qual a comunidade historiográfica desempenha um papel decisivo. Seu ofício tem sido transformar em documento e fonte de pesquisa virtualmente todo e qualquer traço da existência humana, e empregá-los então como evidência de acontecimentos cuja coerência, consistência e relevância dependem do modo como se constituem em um problema intelectual que sucede de não poder enraizar-se em tempo nenhum se não no presente.

Por essa razão, o “método regressivo”, proposto por Bloch (2002, p.65), para escrever esse tipo de história-problema frisava que a “solidariedade das épocas tem tanta força que entre elas os vínculos de inteligibilidade são verdadeiramente de sentido duplo”. O fenômeno que se poderia chamar de “tempo histórico” surgia então dessa interação

recíproca entre passado e presente<sup>5</sup>, ao mesmo tempo condição de possibilidade e sujeito inescapável de toda investigação historiográfica.

Com essa crítica, Bloch preparou o terreno para uma crítica mais profunda das tendências positivistas do historicismo, com sua decorrente propensão a empregar esquemas explicativos reducionistas e monocausais. Bloch (2002, p.157) estava ciente de que “a superstição da causa única, em história, não raro é apenas a forma insidiosa da busca do responsável: por conseguinte, juízo de valor”. E se havia pouca dúvida de que “o monismo da causa seria para a explicação histórica simplesmente um embaraço”, a explicação genuína e desembaraçada era aquela que “busca fluxos de ondas causais e não se assusta, uma vez que a vida assim os mostra, ao encontrá-los múltiplos” (BLOCH, 2002, p.157). Em meio a essa multiplicidade, Bloch (2002, p.157) dedica atenção especial à dimensão psicológica: “Os fatos históricos são, por essência, fatos psicológicos”<sup>6</sup>.

A postura epistemológica de Lucien Febvre diferiu pouco da de Marc Bloch. Ele foi também um ferrenho defensor da história-problema. O que Febvre mostrou, em medida muito maior do que Bloch, foi um profundo interesse pela geografia humana, uma disciplina que – via Vidal de La Blache e Friedrich Ratzel – acabou exercendo grande influência na formação da Escola dos Annales (BURKE, 1990; LE GOFF, 1990a). Lucien Febvre, aliás, empenhou-se em escrever um estudo geral sobre a relação entre esses dois grandes campos do conhecimento, a geografia e a história (FEBVRE, 1922).

---

<sup>5</sup> No que concerne ao futuro, a terceira categoria que conforma o conceito de tempo, diz Le Goff (2002, p.33): “E se Marc Bloch guardou segredo sobre sua concepção de atitude do historiador em face do futuro, legou-nos este problema como herança imperativa”.

<sup>6</sup> A história das mentalidades, vertente historiográfica de grande importância nos desenvolvimentos posteriores da Escola dos Annales, é, em boa medida, corolária dessa ideia. Bloch deu consistência a ela em *Os reis taumaturgos*, de 1924, obra que Peter Burke (2000, p.130; 1990, p. 28) descreve como um “estudo pioneiro” do gênero e que mereceria “ser considerada uma das grandes obras históricas do nosso século”. Para um panorama da História das mentalidades que vá além do contexto francês, ver Burke (1997, p.162-182).

Profundamente influenciado por Émile Durkheim, a expressão que Bloch mais de uma vez usou para descrever suas preocupações com a dimensão psicológica em história foi “representações coletivas” (BURKE, 1990, p.30; REIS, 2008, p.57). A psicologia de Bloch era, portanto, uma espécie de sociologia orientada para dentro, posta a serviço da história como um modo de tornar esta última mais apta a explorar a incomensurável paisagem de questões humanas relacionadas aos fenômenos situados no “mundo das ideias”.

A abertura geográfica de Febvre, por sua vez, incitava a disciplina a olhar para o mundo exterior, para a concretude do ambiente geofísico no qual os eventos humanos necessariamente acontecem. Sociologia e geografia (juntamente com a economia) constituíam então os principais domínios do conhecimento pelos quais praticantes do “ofício do historiador” deveriam transitar a fim de escrever “história simplesmente” (*histoire tout court*), da qual Febvre gostava de falar (BURKE, 1990, p.131).

Fundamentalmente, o trabalho de Marc Bloch e Lucien Febvre indicava que, em história, aquela desejada “totalidade longitudinal” parecia exigir alguns consideráveis investimentos em uma ampliação “latitudinal”, na qual “qualquer parte em um todo maior pode ser ele mesmo um todo organizado da perspectiva de sua dinâmica interna” (JAY, 1984, p.59). Nesse sentido, a realidade histórica deveria

ser povoada por multidões de totalidades hierarquicamente ligadas ou justapostas horizontalmente, desafiando a compreensão do todo por meio de sua redução às partes que o compõem. A rigor, a concretude da metatotalidade dependia da existência dessas subtotalidades internamente relacionadas, mas diferenciadas (JAY, 1984, p.59).

Posto de outro modo, o que faziam equivalia a substituir os resquícios do viés holístico de natureza “longitudinal” e metafísica do historicismo

(preso às chamadas velhas filosofias da história) ainda presente na *histoire événementielle* por uma abertura “latitudinal” e calcada nas ciências sociais: a *nouvelle histoire*. Se a primeira, como rememorou Jacques Le Goff (1990a, p.31, grifo meu) em finais dos anos 1970, havia sido “superficial em todos os sentidos da palavra”, não passando de um “teatro de aparências”, o sentido da última era demonstrar que “o verdadeiro jogo da história se desenrola nos bastidores e nas *estruturas ocultas* em que é preciso ir detectá-lo, analisá-lo, explicá-lo”.

“Estrutura” era, portanto, a palavra de ordem; flexionada no plural e predicada como “oculta”. A premissa era de que desvendá-las demandava abordar a história a partir de perspectiva similar à adotada para outras classes de fenômenos explicados cientificamente, ou seja, da compreensão de que muito do que se apreende na superfície sensível de eventos discretos e particulares, a rigor, não revela, mas antes esconde os processos fundamentais que os constituem.

Fernand Braudel foi o historiador que explorou com mais êxito o potencial das “totalidades latitudinais” em prol do desvendamento de uma “totalidade longitudinal” designada como “estrutura”. Melhor do que qualquer um de seus pares, ele entendeu que se espriar pelos domínios de outras disciplinas por meio da assimilação de seus procedimentos teóricos e metodológicos poderia ser apresentada como uma forma de aumentar exponencialmente o poder epistemológico da história, de modo a transformá-la em uma paradoxal metatotalidade das ciências sociais. Mas não é a Bloch e Febvre, de quem foi discípulo e sucessor, que Braudel dá os créditos por esse aspecto central de sua *longue durée*; é a Marx.

### **Cavaleiros da totalidade**

“O gênio de Marx, o segredo de seu poder prolongado, deve-se ao fato de que foi o primeiro a fabricar verdadeiros modelos sociais, e a partir da

longa duração histórica”, palavras de Fernand Braudel (1992, p.75-76). Guardadas as devidas proporções (no caso, elas são enormes), sua *longue durée* se alimenta daquilo que Marx sonhou – desenvolver um esquema abstrato capaz de compreender o desdobrar da história em sua totalidade –, mas sem ter que lidar com os inconvenientes político-epistemológicos de assim proceder, como Marx fez (e disso dá prova os vasos comunicantes entre orientação teórica e posicionamento político que vieram a caracterizar os marxismos).

Como já mencionado, a inspiração conceitual que viria a compor a noção de *longue durée* já estava presente em *O Mediterrâneo*, de 1949, obra cujas linhas gerais, Braudel (2016, p.66) frisa no prefácio à segunda edição, “já estavam traçadas, para não dizer inteiramente explicitadas” em 1939. O embrião programático da *longue durée* estava, portanto, concebido coisa de vinte anos antes de vir a tomar a forma de “História e as ciências sociais: a longa duração”, o artigo de 1958. O que Braudel faz aqui é retomar, desenvolver e sintetizar ao menos duas décadas de reflexão profissional sobre o tempo histórico. E o faz aproveitando o ensejo dado pela antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss.

Em *Antropologia estrutural*, Lévi-Strauss enfatiza – sugestivamente, em um pós-escrito ao capítulo “A noção de estrutura em etnologia” – a proximidade entre seu próprio pensamento e o de Marx. Partindo da suposição de Marx de que as “sociedades primitivas” eram governadas mais por “laços de sangue” do que por “relações econômicas”, Lévi-Strauss declara que estava tentando, empiricamente, demonstrar que esse *insight* estava correto. Em suas próprias palavras, Marx e Engels

pensavam que nas sociedades extra ou pré-capitalistas os laços de consanguinidade desempenhavam um papel mais importante do que a luta de classes. Não creio, portanto, ter traído seus ensinamentos ao tentar [...] elaborar uma

nova tipologia dos sistemas de parentesco à luz dos conhecimentos adquiridos desde então, por mim e por outros, no campo (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p.367).

Daí decorre, ele prossegue, que a categoria temporal aplicável às “sociedades primitivas ou supostamente primitivas [...] não tem nada a ver com a que utilizamos para compreender nosso próprio desenvolvimento”. A tese aqui subjacente é a de que se essas sociedades “não fossem destruídas de fora, poderiam perpetuar-se indefinidamente”. As distinções traçadas em *Raça e história* entre “história estacionária”, “história flutuante” e “história cumulativa” foram baseadas nessa ideia (LÉVI-STRAUSS, 2008a, p.362-363). Mais tarde, em *O pensamento selvagem*, de 1962, Lévi-Strauss (2008b, p.149-150) afirmaria que sua ambição era fazer, no nível da superestrutura, uma contribuição semelhante à que Marx havia feito em relação ao nível da infraestrutura.

Se o terreno comum entre Marx e Lévi-Strauss é tão amplo quanto o último reclama, Braudel não comete injustiça ao juntar estruturalismo e marxismo no mesmo balaio<sup>7</sup>. Embora esteja especialmente preocupado com uma apreensão diacrônica da totalidade social, cada modelo também é prontamente responsivo à tentação de congelar-se em sua forma mais simples ao “lhes ser dado valor de lei, de explicação prévia, automática, aplicável em todos os lugares, a todas as sociedades” (BRAUDEL, 1992, p.76). Para Braudel, portanto, tanto o marxismo quanto o estruturalismo de Lévi-Strauss representam retratos perfeitos dos perigos de totalidades fechadas e anti-históricas, ambos demasiadamente próximos da velha prática da filosofia da história<sup>8</sup> e, nesse sentido, não haviam adentrado ainda

---

<sup>7</sup> Como Cornelius Castoriadis (2000, p.208) virá a fazer mais tarde de modo muito mais profundo e incisivo quando argumenta que “o marxismo canônico representa uma tentativa de junção dos pontos de vista causalista e finalista”. Basicamente, toda a primeira parte de *A instituição imaginária da sociedade* é dedicada a demonstrar isso.

<sup>8</sup> No caso, trata-se do que Arthur Danto define como “filosofia substantiva da história”, cujo cerne é a investigação historiográfica acadêmica, “o que significa que os filósofos substantivos da história, como os historiadores, estão preocupados em dar conta do que aconteceu no passado”. Essa abordagem não deve ser confundida com a “filosofia

o terreno da história e de sua teoria na forma propriamente historiográfica.

A *longue durée*, ao contrário, deveria fornecer um quadro analítico capaz de dar margem a uma totalidade propriamente histórica, que consistia em evitar que tudo quanto viesse a ser pensado como permanente (as estruturas) fosse por isso tomado como leis imutáveis da transformação social. Concomitantemente, porém, a noção precisava exprimir que no nível da apreensão sensível do tempo, a intrínseca mutabilidade desse elemento permanente é experienciada e, portanto, atua como algo imóvel. A tarefa era mais fácil de enunciar do que de levar a cabo: imergir as estruturas no elemento do tempo.

De todo modo, encaminhando o problema dessa maneira, Braudel deixa evidente que Marx lhe provera a inspiração, mas não o modelo. Em alguma medida ele seguia, sim, fiel a Marc Bloch, para quem o objeto da história, como Le Goff (2002, p.24) detalha, não é “o passado” nem o “humano em abstrato”, mas “os homens no tempo”. Assim, dando continuidade à prestigiosa tradição intelectual dos *Annales* e apoiado em uma espécie de *slogan* epistemológico, Braudel (1992, p.43) mantém o conceito de tempo no centro de sua construção analítica, a saber, sob a forma de uma “dialética da duração” constituída por “tempos múltiplos e contraditórios”. Nessa multiplicidade, a *longue durée*, Braudel (1992, p.44) sublinha, tem “valor excepcional” e “mais do que a própria história – a história de cem faces – deveria interessar às ciências sociais, nossas vizinhas”.

Particularmente interessante na *longue durée* é o fato apresentar-se como uma combinação de dois ideais do Iluminismo: ela torna viável a

---

analítica da história”, que é a filosofia aplicada aos problemas conceituais específicos que surgem da prática da história [historiográfica] assim como da filosofia substantiva da história” (DANTO, [1985] 2007, p.1).

penetração da “totalidade longitudinal” característica do pensamento de Marx por meio da densa “totalidade latitudinal” da enciclopédia de Diderot. É notório que Diderot e Marx sejam exemplos eminentes de pensadores radicalmente igualitários. Não obstante, o Diderot e o Marx encontrados em Braudel são cuidadosamente despojados dos componentes críticos que projetam para o primeiro plano as implicações políticas de suas ideias: o tratamento do problema da consciência (de classe) do real, que dificulta tratar as forças econômicas como inexoráveis leis da história, cuja atuação escapasse inteiramente à agência política humana, no caso do marxismo; a crítica anti-imperialista, no que diz respeito a Diderot<sup>9</sup>.

Marx e Diderot eram intelectuais arquetípicos ou, como se costumava dizer, “homens de ideias” de sua época. A noção “totalidade” teve um lugar especial no léxico dos representantes desse tipo social particular. Eles foram aqueles que puderam

combinar o tempo (e o apoio econômico) para refletir sobre assuntos que iam além de suas preocupações materiais imediatas, com a húbris de acreditar que poderiam conhecer toda a realidade. [...] Na frase pungente de Nietzsche, *eles foram “cavaleiros da totalidade”, arrogando para si mesmos uma missão teleológica de falar pelo todo.* (JAY, 1984, p.12-13, grifo meu)

Os intelectuais também têm sido membros assíduos do que geralmente se chamou de “vanguardas”: grupos que compartilham uma

---

<sup>9</sup> Ella Shohat e Robert Stam destacam uma série de traços que tornariam Diderot um precursor da teoria anticolonial, da teoria racial crítica e até dos estudos sobre branquitude. Destaco quatro desses traços: primeiro, “Diderot vê o imperialismo como um fenômeno pan-europeu, recusando-se a endossar excepcionalismos nacionais de qualquer tipo, incluindo o francês”; segundo, “ele se concentra na violência intrínseca do imperialismo”; terceiro, “ele critica as epistemologias narcisistas que, de maneira errônea, percebem as sociedades não ocidentais por meio de uma lente etnocêntrica” e, além disso, “resiste à tentação de classificar sociedades hierarquicamente”; por fim, e está “talvez seja a característica mais subversiva de seu pensamento, Diderot acredita menos nas reformas humanitárias coloniais conduzidas pelos colonizadores do que no direito dos colonizados de resistir pegando em armas” (STAM; SHOHAT, 2012, p.22-25).

aversão às expressões “vulgares”, “tradicionais” ou “antiquadas” de tudo quanto, supõem, eles mesmos oferecem uma (melhor) representação.

No campo da história, Fernand Braudel foi ao mesmo tempo um vanguardista<sup>10</sup> e um “cavaleiro da totalidade”. Como tal, ele propagava a ideia da história como a disciplina capaz de levar a ideia de totalidade ao seu mais alto grau, isto é, àquela dimensão conceitual quimérica da metatotalidade. Apropriadamente, a *longue durée* é apresentada como um novo e incipiente ponto de convergência multidisciplinar. É nesse sentido que Braudel (1992, p.75) afirma que ela lhe parece “a linha mais útil para uma observação e uma reflexão comuns às ciências sociais”. E, por fim, provoca: “é pedir muito, a nossos vizinhos, desejar que a um dado momento de seus raciocínios, reconduzam a esse eixo suas constatações ou suas pesquisas?”

Aplicando à teoria da história aquele vocabulário que Le Goff usou para classificar analiticamente a historiografia, dir-se-ia que, pensada em termos conceituais, a história escrita à luz do marxismo e do estruturalismo produzia um abstrato “teatro de aparências”. A *longue durée*, por sua vez, permitia desvendar “o verdadeiro jogo da história”. Marx e Lévi-Strauss pretenderam, Braudel sugere, mas ficaram aquém do objetivo. Ele, sim, lograra tornar-se um genuíno “cavaleiro da totalidade”.

### ***Longue durée***

Braudel abre seu *A longa duração* diagnosticando uma “crise geral nas ciências do homem” e fecha-o dizendo que aquelas páginas eram “um chamado à discussão”. A proposta era bem clara: naquele momento de tensão, todas elas estavam sendo convidadas a se reunir sob uma categoria

---

<sup>10</sup> Sintomática dessa aspiração vanguardista é o epíteto lisonjeiro que a corrente historiográfica da qual Braudel foi líder proeminente deu a si mesma: “Nova história”. Jacques Le Goff enfatiza que o termo foi usado já na década de 1930, época da fundação dos *Annales* (LE GOFF, 1990b, p.5-7).

conceitual ampla (a *longue durée*) que apresentava duas características principais: de um lado, era difusa o suficiente para abaular tanto as protuberâncias epistemológicas como as implicações políticas delas decorrentes<sup>11</sup>, as quais produziam um atrito inútil entre as “ciências do homem”; de outro, e não menos importante, era uma categoria que estava institucional e disciplinarmente ancorada na história.

Peter Burke tem palavras bastante sugestivas acerca do proceder conceitual de Fernand Braudel. Resenhando *O jogo das trocas*, segundo volume da coleção *Civilização material, economia e capitalismo*, Burke (1990, p.63, grifo meu) diz:

Nessa análise dos mecanismos de distribuição e troca, Braudel oferece, caracteristicamente, explicações ao mesmo tempo estruturais e multilaterais. [...] Recusava-se a explicações em termos individuais. Por outro lado, opôs-se sempre a explicações baseadas em único fator. “O capitalismo não pode ter se originado de uma única fonte”, observava, pondo de lado Marx e Weber com um simples piscar de olhos. “Economia, política, sociedade, cultura, civilização, cada uma delas tem sua parte. Assim como a história, que frequentemente decide, em última análise, quem vencerá a prova de força.” *Este é um trecho característico de Braudel, que combina uma visão ampla com uma falta de rigor analítico [...]*.

Essa “falta de rigor analítico”<sup>12</sup> é também o que caracteriza o artigo de 1958, pelo menos no que diz respeito ao seu argumento central, a noção de *longue durée*. É vã a tentativa de encontrar ali uma definição do conceito. E o problema não é que não haja nenhuma. Muito pelo contrário, há

---

<sup>11</sup> Aqui me refiro aos debates envolvendo a noção de raça e sua relação com a ideia de cultura e de civilização, como ocorria na antropologia. Não à toa, um dos textos emblemáticos desse debate intitula-se precisamente *Raça e história* (LÉVI-STRAUSS, 1976). E me refiro também, naturalmente, ao debate envolvendo a noção de classe social e desenvolvimento histórico, próprio da linguagem conceitual marxista.

<sup>12</sup> No prefácio à nova edição brasileira de *O Mediterrâneo*, Lincoln Secco e Marisa Midori Deaecto (2016, p.55) fazem a mesma ressalva: “Um dos problemas da obra de Braudel é a ausência de teorizações definitivas. Raramente veremos nosso autor enveredar pela filosofia, pela sociologia e por conceitos”.

muitas. A *longue durée* é apresentada como uma “história de respiração mais contida” (segundo seu ritmo) ou “de amplitude secular” (de acordo com seu tempo cronológico), como “um personagem embaraçante, complicado, amiúde inédito” (como se fosse uma pessoa ou papel), e mesmo como um “sentimento”<sup>13</sup> (BRAUDEL, 1992, p.44, 52, 61).

No geral, no entanto, a *longue durée* adquire valor normativo e é tratada pura e simplesmente como o “tempo do historiador”. Esse tempo, por sua vez, sem maiores delongas, mediações ou explicações – em uma espécie de “teorismo fantástico” – aparece designado como “o tempo do mundo, o tempo da história, imperioso porque irreversível e porque corre no próprio ritmo da rotação da Terra” (BRAUDEL, 1992, p.271).

Uma impressão de naturalidade é quase irresistível aqui. Braudel, porém, esclarece que a *longue durée* nada tem de natural. É, antes, uma notadamente sintética (também no sentido de ser uma síntese) “dialética da duração” própria daquele “tempo do historiador”, que diferentemente, por exemplo, do “tempo do sociólogo”, não admite ficar enredado na multiplicidade de temporalidades. Se é verdade que o tempo dos fenômenos sociais é multiforme, a *longue durée* é “a medida geral de todos esses fenômenos”. Naturalmente, não se trata de uma medida qualquer. Em tom algo jactancioso, Braudel (1992, p.73) adverte: “Nosso tempo é medida, como o dos economistas”. Para captar com maior justeza o que isso significa, vale reparar no contraste que Braudel (1992, p.72-73) estabelece com o “tempo do filósofo”, o qual, “atento ao aspecto subjetivo, interior à noção do tempo, não sente jamais esse peso do tempo da história, de um tempo concreto, universal [...]”.

---

<sup>13</sup> “Cada um de nós, além de sua própria vida, tem o sentimento de uma história de massa cuja potência e cujos impulsos reconhece melhor, é verdade, do que suas leis e direção” (BRAUDEL, 1992, p.61, grifo meu).

A prosa braudeliana acerca da *longue durée* ganha em consistência quando ele mobiliza a noção de *estrutura*, palavra que, segundo ele, “boa ou má, domina os problemas de longa duração”:

Para nós, historiadores, uma estrutura é sem dúvida, articulação, arquitetura, porém, mais ainda, uma realidade que o tempo utiliza mal e veicula mui longamente. Certas estruturas, por viverem muito tempo, tornam-se elementos estáveis de uma infinidade de gerações: atravancam a história, incomodam-na, portanto, comandam-lhe o escoamento. Outras estão mais prontas a se esfarelar. Mas todas são ao mesmo tempo sustentáculos e obstáculos. Obstáculos, assinalam-se como limites (envolventes, no sentido matemático) dos quais os homens não podem libertar-se. Pensai na dificuldade em quebrar certos quadros geográficos, certas realidades biológicas, certos limites da produtividade, até mesmo, estas ou aquelas coerções espirituais: os quadros mentais também são prisões de longa duração. (BRAUDEL, 1992, p.50)

Nesse grau de generalidade, quem se atreveria a afirmar que Braudel se equivoca? Quem poderia argumentar que a *longue durée* assim concebida é implausível? É ultratrivial pressupor a existência de “elementos estáveis”, que duram muito e abrangem uma infinidade de gerações. O problema sempre está, obviamente, em como estabelecê-los, tarefa que passa por avaliar o papel desempenhado pela própria ideia de permanência. Braudel (1992, p.49) considera a noção de “estrutura” uma “primeira chave” bastante útil para conceber a *longue durée*, mas é cuidadoso o suficiente para não dissolver nela sua conceituação. Onde deveríamos então pressionar para obter algo mais substantivo do célebre ensaio de Braudel?

Voltemos à observação de Burke acerca da falta de rigor analítico típica de Fernand Braudel. Qualificando-a, pode-se dizer que essa falta se efetiva como um excesso: a cada volta em torno de seu argumento, Braudel retoma a *longue durée*, examinando-a repetidamente de sorte a especificar o “tempo do historiador” em sua relação com os tempos do antropólogo,

do filósofo, do sociólogo, do economista, etc. Ao final, o conceito foi analisado vagamente sob vários ângulos, sempre sem alcançar uma formulação mais ou menos precisa. Há, porém, duas passagens nas quais a *longue durée* é levada a seu ponto de saturação. Eis a primeira:

Para o historiador, tudo começa, tudo acaba pelo tempo, um tempo matemático e demiúrgico, do qual seria fácil sorrir, tempo como que exterior aos homens, “exógeno”, diriam os economistas, que os impele, os constringe, *arrebata seus tempos particulares de cores diversas*: sim, o tempo imperioso do mundo. (BRAUDEL, 1992, p.72, grifo meu)

Não há necessidade de forçar vista para vislumbrar um tom metafísico nessas palavras. Arthur Lovejoy (1978, p.11) fala sobre o “páthos metafísico” como o poder de fazer emergir uma atmosfera positiva por meio da congenialidade de sutis associações. Segundo Martin Jay (1984, p.21), esse páthos é uma característica que tem sido, via de regra, atribuída ao discurso ocidental sobre a totalidade.

Nesse esteio, muito mais do que em um quadro analítico refinadamente elaborado, a força totalizante do modelo braudeliano de tempo histórico reside no modo como sugere associações congeniais, ou, para ser mais rigoroso, em sua larga alusividade metafórica. Podemos conceber um modelo (metafórico) como um filtro, como uma forma de evocar um sistema de lugares-comuns e/ou implicações que organizam nossa compreensão sobre o objeto referido metaforicamente. Estabelecer relações baseadas em metáforas – usando um “objeto subsidiário” (digamos, o mar ou a noção de cor) para promover *insights* sobre um “objeto principal”, isto é, a *longue durée* – implica uma peculiar operação intelectual, que exige consciência simultânea de ambos os termos relacionados, mas não é redutível a nenhuma comparação entre eles. Com efeito, um dos pontos mais importantes no emprego de metáforas é que elas não podem ser

substituídas por uma paráfrase literal sem uma perda substancial de conteúdo cognitivo. A deficiência mais relevante da literalidade como tradução é que ela fracassa em suscitar o tipo de *insight* aberto que as metáforas oferecem (BLACK, 1968, p.39-47).

De fato, no contexto historiográfico brasileiro, o tempo tripartite à la Braudel costuma ser explicado não apenas pela descrição nominal de seus diferentes planos, mas também pela exposição da relação entre eles recorrendo a uma das metáforas mais notáveis que Braudel usa, a saber, a metáfora do mar (ROCHA, 1995; RODRIGUES, 2009).

A história dos eventos, ou história “na dimensão do indivíduo e não do homem”, escreve Braudel (2016, p.63-64), “é uma agitação de superfície, as ondas levantadas pelo poderoso movimento das marés”. Um nível abaixo flui o que Braudel (1992, p.47; 2016, p.63) chama de “‘recitativo’ de conjuntura”, “uma história lentamente ritmada”. No nível mais profundo está a *longue dureée*, uma “história quase fora do tempo” (BRAUDEL, 2016, p.63). Os historiadores que se deixam levar pelo tempo do evento acabam por conduzirem-se para um “lugar fora da verdade” e, acredita Braudel, se veriam transportados a um estado de cegueira, “alheio às histórias profundas, a essas águas vivas através das quais nossas embarcações singram como o mais ébrio dos barcos” (BRAUDEL, 2016, p.64).

Essa descrição de marinheiro do tempo histórico foi originalmente entregue nas últimas duas páginas do prefácio de *O Mediterrâneo*. Ela se ajusta bem a uma concepção do tempo histórico como formado por estruturas que são simultaneamente “sustentáculos e obstáculos”. A imensidão do mar – cuja superfície pode ser domada tanto quanto suas vastas profundezas podem ser perfeitamente conhecidas – é uma imagem ambígua, que deixa espaço para suscitar um certo senso de insuficiência do potencial cognitivo individual diante da infinitude concreta do tempo, que aqui faz

as vezes do enorme desafio representado pela escrita da tal “história total” aludida por Braudel. A impotência potencial (o naufrágio) é, portanto, um aspecto cogente e à espreita.

É bastante sintomático que Braudel tenha mudado totalmente sua linguagem metafórica, deixando o universo marítimo de *O Mediterrâneo* completamente fora de *História e as ciências sociais: a longa duração*. Ao livro sobra um resquício de entonação exploratória e tentativa, que permite pressupor ainda alguma humildade e cautela diante da natureza do tempo histórico (na figura do mar). Essa disposição parece estar em descompasso com o espírito do ensaio de uma década depois, um texto que, em sua febre de totalidade, é, na melhor das hipóteses, humildemente pretensioso. Voltarei a esse ponto.

A intensidade dessa febre, ou melhor, a extensão dessa pretensão pode ser medida com o termômetro do debate envolvendo a *longue durée* e as abordagens pós-coloniais.

Abordagens pós-coloniais colocaram fundamentalmente em questão os modelos históricos da modernidade baseados nos conceitos norteadores de desenvolvimento e progresso, e os desconstruíram em relação às suas implicações políticas (cf. Escobar 1995). No lugar de modelos universais de sucessão temporal, que negam às sociedades supostamente subdesenvolvidas o direito à simultaneidade (cf. Fabian, 1983), surgem abordagens relacionais que se concentram precisamente no entrelaçamento de diferentes temporalidades e camadas de tempo. [...] Isso resulta em conexões – parcialmente explícitas – com conceitos do campo da teoria da história como a *longue durée* de Fernand Braudel ou as camadas de tempo de Reinhard Koselleck (KALTMIEIER, 2011, p.204-205).

A serventia do aparato conceitual braudeliano para uma abordagem pós-colonial da modernidade depende, porém, do reconhecimento explícito de que a *longue durée* não é, de forma alguma, inerentemente crítica

aos modelos históricos da modernidade baseados na ideia de progresso e desenvolvimento. Boa prova disso nos é dada pela própria obra historiográfica de Fernand Braudel. Tal reserva, no entanto, tem estado ausente das palavras de autores que recomendam a *longue durée* como um antídoto para o eurocentrismo. Eric Mielants (2012, p.207, grifo meu), por exemplo, argumenta que

quem atravessar os níveis micro, meso e macro, como Braudel fez, das estruturas da vida cotidiana às rodas do comércio e, em última instância, de uma perspectiva do mundo, será *inevitavelmente forçado a repensar as suposições epistemológicas eurocêntricas sobre a linearidade temporal.*

Supondo que Mielants tenha razão, como interpretar essas passagens de Braudel, em sua maioria extraídas da própria obra a que ele se refere, a saber, *Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVIII.*

Essas civilizações frágeis [África Negra, México e Peru], a bem dizer culturas, ruíram perante um punhado de homens. Mas atualmente esses países voltam a ser índios ou africanos. Uma cultura é uma civilização que ainda não atingiu a sua maturidade, o seu ótimo, nem assegurou seu crescimento. Enquanto espera, e a espera pode ser longa, as civilizações vizinhas exploram-na de mil e uma maneiras, o que é natural, quando não justo. [...] Mas está provado que as culturas, as meias civilizações (é a expressão que melhor convém até para os tártaros da Crimeia) não são adversários a desprezar. Afastamo-nos e eles voltam a aparecer, obstinam-se em sobreviver. Não se lhes pode roubar o futuro para sempre. (BRAUDEL, 2005, p.85-86)

Dessas diferenças entre “culturas” e “civilizações”, o sinal externo mais forte é indiscutivelmente a presença ou ausência de cidades (Braudel 1989, p.48)<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Adiciono aqui uma observação feita por Pierre Chaunu: “Com Fernand Braudel, reservamos a expressão da civilização para grupos culturais que cruzaram de maneira autônoma, portanto, por si mesmos, o limiar da aquisição da escrita” (BENNASSAR; CHAUNU; LEÓN, 1977, p.48).

A regra geral, aliás, é as civilizações jogarem e ganharem. Ganham das “culturais”, ganham dos povos primitivos, ganham também do espaço vazio<sup>15</sup> (BRAUDEL, 2005, p.82).

Civilizações contra civilizações – Quando as civilizações se defrontam entre si, produzem dramas de que o mundo atual não saiu ainda (BRAUDEL, 2005, p.86).

A saga das culturas infantis rumo à maturidade da civilização, tentando alcançar o futuro civilizado; a cidade como o mais forte signo exterior da civilização, o desenvolvimento da escrita<sup>16</sup> como limiar do surgimento de uma civilização e, finalmente, o choque de civilizações<sup>17</sup>.

Será essa realmente uma forma de escrever história que “inevitavelmente obriga a repensar os pressupostos epistemológicos eurocêntricos sobre a linearidade temporal?”, como sugere Mielants? Ou será ela, ao invés, um tipo de história que aplica exemplarmente pressupostos epistemológicos eurocêntricos sobre linearidade temporal, alocando seus atores no passado, no presente ou no futuro de uma visão unidimensional do desenvolvimento histórico que, baseada em um conceito abertamente evolucionista de civilização, projeta em seu cume uma tão frondosa quanto difusa Europa ocidental? Steve Feierman (1993, p.171-172, grifo meu) responde esta pergunta fazendo uma observação sobre a história da África:

---

<sup>15</sup> Braudel dá alguns exemplos desses “vazios”. Extraio dois, o primeiro referente ao Brasil: “No Brasil, o português aparece, e o índio primitivo retrai-se: cede o seu lugar. É quase o vazio que as bandeiras paulistas enxameiam. Em menos de um século, os aventureiros de São Paulo, à procura de escravos, de pedras preciosas e de ouro, percorreram, sem o tomar, metade do continente sul-americano, do Rio da Prata ao Amazonas e aos Andes. Não encontraram resistência antes de os jesuítas terem constituído suas reservas índias e os paulistas as terem pilhado desavergonhadamente” (BRAUDEL, 2005, p.82). Se bem entendi, a seu ver, quem veio a organizar a resistência indígena à colonização foram os... jesuítas. O segundo exemplo trata do continente africano: “Quantas oportunidades teria havido para os brancos se, na África Austral, diante dos bóeres e dos ingleses, não tivesse surgido a força dos negros!” (BRAUDEL, 2005, p.82). Exagero ou temos aqui um lamento?

<sup>16</sup> Em sua *Gramatologia*, Jacques Derrida desdobra uma profunda reflexão sobre o conceito de escrita. O argumento filosófico de Derrida dá base para avaliar o papel essencial que a ideia de escrita tem desempenhado no surgimento e na manutenção de uma visão etnocêntrica, violenta e bastante evolucionista sobre o desenvolvimento das coletividades humanas (DERRIDA, 1997, p.1-18; 95-140).

<sup>17</sup> Mesmo quando Braudel admite que existem “civilizações” não europeias, como no caso dos chineses, ele faz caso de pontuar que por esta ou aquela razão “a China permaneceu, a despeito de sua Inteligência, de seus inventos (o papel-moeda, por exemplo), tão pouco inventiva, tão pouco moderna no plano capitalista” (BRAUDEL, 2005, p.86).

Fernand Braudel, o grande líder dos historiadores da segunda geração dos Anais, abriu as fronteiras do espaço histórico de uma forma que tornou mais fácil para nós compreendermos a África na história mundial. [...] Braudel, junto com outros historiadores dos Annales, insistiu em perguntar o quão representativo é nosso conhecimento histórico em relação à totalidade do universo que poderia ser descrito, se ao menos soubéssemos a história toda. [...] *No entanto, o próprio Braudel não conseguiu escapar de uma história unidirecional do mundo, com a Europa no centro.*

Um tal tratamento da história da modernidade dá bastante estofamento ao argumento que esvazia a ideia de que Braudel tenha concebido o tempo histórico de uma forma especialmente inovadora. Não obstante, uma observação recorrente sobre a *longue durée* é que ela foi a personificação conceitual de uma “revolução epistemológica” na compreensão teórica do tempo histórico (REIS, 2008, p.19; 65-79; SECCO; DEAECTO, 2016, p.38).

### **A luz branca e unitária da história**

Segundo José Carlos Reis, a grande novidade do ponto de vista braudeliano, bem como, aliás, da *Nouvelle Histoire* em geral, foi a substituição do tempo metafísico e teleológico das filosofias iluministas da história pelo “tempo neutro” das ciências sociais (REIS, 2008, p.30, 71). O teórico mexicano Carlos Antonio Aguirre Rojas corrobora e amplifica o ponto. Ele reconstrói a argumentação braudeliana para afirmar que a *longue durée* foi realização de um empreendimento epistemológico que, no que concerne ao tempo histórico, abandonara a “artificial e inútil divisão entre ‘presente’ e ‘passado’”, se comprometera seriamente na “elaboração de teorias, categorias e modelos, que permitissem *pensar de maneira científica o ‘conjunto de conjuntos’ que é a ‘sociedade global’*” (Aguirre Rojas 2013, p.68, grifo meu) e, como resultado, lograra representar os elementos que

“constituem-se em verdadeiros<sup>18</sup> protagonistas determinantes do devir das sociedades” (AGUIRRE ROJAS, 2013, p.22).

Dale Tomich (2012, p.16, 30-31, grifo no original) vai na mesma direção. Segundo ele

a *longue durée* implica uma distintiva abordagem metodológica e uma lógica de explicação que redefine a herança intelectual transmitida desde o século XIX. Em contraste com a lógica das ciências sociais mais convencionais, cuja base é a comparação formal de unidades proporcionais com propriedades comuns ou a repetição infinita de ações individuais, a suposição aqui [na *longue durée*] é que a análise é baseada em *um objeto único, espacial e temporalmente diferenciado e complexo, e sujeito a múltiplas determinações*.

Ponderando sobre a apreciação que Rojas e Tomich fazem da abordagem de Braudel, pode-se perguntar: o que significa supor que algo, digamos, uma ideia ou um conceito desvele os verdadeiros, reais ou essenciais “protagonistas determinantes do devir das sociedades” e, a partir daí, possa definir (cientificamente?) o “possível e o impossível”? No mesmo sentido, ao que corresponderia a descrição de “*uma unidade discreta, espacial e temporalmente diferenciada e complexa, sujeita a múltiplas determinações*” se não a... tudo!? Sim, pois assim designada essa “unidade” pode ser qualquer ente, de qualquer natureza: uma árvore ou uma pessoa, um fenômeno social ou meteorológico; mas, claro, também pode ser uma cidade, um país, um continente ou a Terra... junto com as estrelas e os demais planetas, a Via Láctea inteira, caso se queira.

Se a “abordagem metodológica” e a “lógica da explicação” de Braudel tem seu fundamento em uma tal “unidade”, isto é, em toda e qualquer coisa, sua premissa é de uma relação imediata, não mediada, com o que

---

<sup>18</sup> Aguirre Rojas (2013, p.82, 95) emprega também variações como “protagonistas essenciais” ou “reais protagonistas”. No conjunto, a arquitetura de seu texto é inteiramente trabalhada nessa terminologia finalista.

quer que possa ser tomado como seu objeto. Tal ideia pressupõe que não há nada entre o fundamento do conhecimento e o fundamento do que é (pensado a vir a ser) conhecido. Aqui, em certo sentido, a relação epistemológica se dá não como “elaboração de”, mas como manifestação de “participação no” objeto cognoscível, de modo que o conhecimento acaba por ser não uma forma particular de representação, mas sim um tipo de revelação, uma epifania.

Se esses críticos da obra de Braudel estiverem corretos – e não vejo razão para duvidar que estejam – os próprios termos que empregam demonstram o quanto a *longue durée* está mais próxima do metafísico das (velhas?) filosofias da história do que do caráter científico das (novas?) ciências sociais. Ou seja, se a abordagem braudeliana permitia tudo o que esses intérpretes afirmam, então escrever história na *longue durée* equivale a brincar de Deus... e ser bem-sucedido nisso! De fato, em uma passagem algo contraditória, mas, em todo caso, bastante lúcida, José Carlos Reis (2008, p.116) afirma que “percebe-se em Braudel uma concepção da história que não há muito se definiria como ‘filosofia da história’ e ainda hegeliana”.

Eis que o círculo se fecha. De fato, a pulsão totalizante da *longue durée* de Braudel diante da história é perfeitamente comparável à de Hegel diante da razão na história. Mas isso não é algo que a desvie do correto curso historiográfico. Pelo contrário: a ideia de um elemento quase imóvel subjacente a todas as outras mudanças possíveis e perceptíveis em um determinado desenvolvimento histórico o aproxima do ideal historicista da imanência de uma “ideia histórica”, um “espírito do tempo”, como proposta por Humboldt e Ranke naquele momento em que o ofício do historiador começara a tomar a forma de uma profissão e se encaminhar

rumo à institucionalização acadêmica como a conhecemos hoje. Frank Ankersmit (2012, p.23, grifo meu) coloca nos seguintes termos a relação entre o ideal histórico historicista e a razão hegeliana:

Em ambos os casos, a ideia é uma enteléquia quase aristotélica que opera em um vago limbo entre a linguagem e o mundo, mas cuja natureza o filósofo especulativo ou o historiador deve apreender para compreender o passado. *O conhecimento histórico é o conhecimento da ideia.*

Em idioma braudeliano isso significaria simplesmente: “conhecimento histórico é o conhecimento da *longue durée*”. Ou, nas palavras do próprio Braudel (2016, p.667, grifo meu):

Segundo a explicação histórica que adoto por minha própria conta e risco, é sempre o longo prazo que acaba vencendo. *Negando uma profusão de acontecimentos*, todos os que não inclui em sua própria corrente, afastando-os sem dó, o tempo decerto limita a liberdade dos homens e a parte do próprio acaso.

A operação consiste basicamente em fazer o papel da contingência e da agência individual minguar até o ponto da insignificância, de modo que tudo o que sobra acaba sendo o necessário “lugar da verdade” da história. A despeito disso, Braudel jamais lançou qualquer dúvida sobre o princípio de que são os homens que fazem esta história. Pelo contrário, eis o modo bastante viril como ele sintetizou o ponto:

O grande homem de ação [...] é aquele que avalia exatamente os limites de suas possibilidades, que prefere ater-se a eles para se aproveitar até do peso do inevitável a fim de ganhar mais ímpeto. Todo esforço para avançar na contracorrente do sentido profundo da história – e isso nem sempre é o que mais se nota – está de antemão condenado. (BRAUDEL, 2016, p.667)

Assim sendo, Olivia Harris (2004, p.168) taxativamente conclui que “argumentos a favor de uma continuidade profunda como os de Braudel funcionam melhor para os vencedores, para os centros da civilização”. Essa crítica, apesar de bastante dura, acarreta o risco fatal de reforçar o viés eurocêntrico que deseja denunciar. Talvez seja melhor suavizá-la, argumentando que a *longue durée* atende às exigências de uma profecia autorrealizável daqueles que se definiram a si mesmos como “centros da civilização”. Mas e os outros, todos os outros que, ao menos em tese, conformariam a totalidade da história, onde se realizam?

Esses outros, que apesar de “todo esforço para avançar na contracorrente” não teriam se constituído como artífices do “sentido profundo da história”, aqueles que, por assim dizer, não experimentaram do “tempo imperioso do mundo” e, portanto, não puderam comungar do ritmo e da direção das verdades que sempre vencem no final, esses seres outros estão, no esquema de Braudel, condenados (da Terra?). Terá sido por isso que Braudel (1977, p.117), falando do quanto precisou ser feito antes que pudesse aportar em sua desejada “história total”, escreveu: “Para os historiadores, para todos os outros cientistas sociais e para todos os cientistas objetivos, sempre haverá uma nova América por descobrir”? Se é assim, para darmos justo crédito ao olhar desse grande mestre da nova história, fazendo ouvido atento à intensidade de suas metáforas, em vez de “tempo imperioso”, o mais correto talvez fosse falar “tempo imperial” do mundo.

Há nessa predisposição braudeliana um outro traço de hegelianismo, um traço que se caracteriza pela “identificação da totalidade com seu sujeito criador, seu argumento de que substância e sujeito eram em última análise um, significava que sua totalidade era ‘expressiva’ ou ‘genética” (JAY, 1984, p.59). Aqui, o próprio Braudel, o “autor entendido como o indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto” colapsa com “o

autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações e como foco de sua coerência” (FOUCAULT, 1996, p.26).

Ato aqui a ponta que, deliberadamente, deixei solta lá trás, a saber, da febre totalitária, ou, mais polida e menos provocativamente, da amplitude da pretensão totalizante da *longue durée*. Como eu dizia àquela altura, Braudel abandona as metáforas marítimas em *História e as ciências sociais: a longa duração*. O significado do campo metafórico que ele escolheu para expressar o desiderato da *longue durée* aponta, de fato, para além da ideia de estrutura como “sustentáculo e obstáculo”, é dizer, pr’além (do) mar: trata-se da metáfora das cores para tratar da relação com o diverso. Braudel a mobiliza para elaborar uma crítica ao tempo sociológico de Georges Gurvitch, e é a segunda (e mais aguda) passagem na qual a *longue durée* é levada a seu ponto de saturação.

As temporalidades de Gurvitch, Braudel concede, são tão múltiplas quanto as suas próprias. O problema do “tempo do sociólogo” de Gurvitch é que ele abre uma “gama de cores” tão ampla que a Fernand Braudel (1992, p.74, grifo meu), o historiador, torna-se “impossível *reconstituir a luz branca unitária*, que lhe é indispensável”. Indispensável, portanto, à história total da *longue durée*. Dando morte súbita a este texto, refraseio em negrito: **uma unitária luz branca, que ilumina apagando totalmente outras cores, ou, se preferir, a diferença, eis a história concebida segundo a *longue durée* de Fernand Braudel.**

#### **Epílogo: Sentado no cais da baía**

Enquanto isso, seguimos operando os deslocamentos que Achille Mbembe chama de “experiência fundamental de nossa época”, qual seja, a retirada da Europa do centro de gravidade do mundo, cujo fito é produzir

o design, o trançado de uma outra idade: *alter idade* ou, para jogar com a poética de Denise Ferreira da Silva (2019, p.33-48), uma *negridade*.

O tempo e o espaço apertam a cada dia, e não haverá recurso senão voltar – tal qual Marx e Braudel – à história do capitalismo, mas, como em “Réquiem para o escravo” (MBEMBE, 2018, p.229-235), fazer esse caminho à luz de sua “face noturna”: a escravidão, o tráfico transatlântico, o mal de *wétiko*<sup>19</sup>. É um processo de reparação histórica: reparação das lesões e das marcas profundas que essa história deixou (MBEMBE, 2018, p.314).

No devir-negro do mundo, na negridade, as palavras deste texto terão sido muito menos do que precisará “ser renunciado para conseguirmos libertar a capacidade criativa radical da imaginação e dela obtermos o que for necessário para a tarefa de pensar O Mundo outramente” (FERREIRA DA SILVA, 2019, p.37). Lá, nesse devir, sentado no cais da baía, desperdiçando tempo – “(Sittin’ On) the Dock of the Bay, wasting time” – eu quereria olhar a paisagem atlântica e talvez cantar:

*Pra um pesadelo estéril até durou demais  
Reconheça a sério que o mal foi sagaz  
Como um bom cemitério, tudo está em paz*<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Em *Colombo e outros Canibais (Columbus and other Cannibals)*, o intelectual indígena (da etnia Powhatan) Jack D. Forbes (2008, p. 24-25) explica que “wétiko é um termo cree que se refere a um canibal ou, mais especificamente, a uma pessoa ou espírito maligno que aterroriza outras criaturas por meio de atos terríveis e malignos, incluindo o canibalismo. *Wétikowatisewin*, um substantivo abstrato, refere-se a ‘maldade diabólica ou canibalismo’.” Na acepção de Forbes, canibalismo “é consumir a vida de outra pessoa para seu próprio propósito privado ou lucro [...]: assim, o escravista que força negros ou índios a perder suas vidas na escravidão ou que esgota suas vidas em um sistema escravista é um canibal”. Um dos fundadores do *Native American Movement*, em 1961, Forbes apresenta o colonialismo europeu como “uma forma de canibalismo projetado para ‘comer’ os povos indígenas junto com suas terras e seus recursos naturais”, em um processo perene que se estende até hoje por todo o continente americano. O termo da língua cree ressoa o dito em burum e em maxacali, conforme nos ensina Ailton Krenak (2015; 2018).

<sup>20</sup> Verso de “Paisagem” (2019), do álbum AmarElo, de Emicida.

## **Bibliografia**

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio. **Fernand Braudel e as ciências humanas**. Londrina: Eduel, 2013.

ANKERSMIT, Frank. **Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation**. Ithaca: Cornell University Press, 2012.

BARRETO, Afonso Henriques de Lima. **Clara dos Anjos**. São Paulo: Ática, 1995.

BENASSAR, Bartolomé; CHAUNU, Pierre; LEÓN, Pierre. **L'Ouverture Du Monde, XIVe - XVIe Siècles**. Paris: Colin, 1977. v. 1.

BLACK, Max. **Models and Metaphors**. Ithaca: Cornell University Press, 1968.

BLOCH, Marc Leopold. **Apologia da história**: ou o ofício do historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

BRAUDEL, Fernand. **Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism**. Baltimore: John Hopkins University Press, 1977.

BRAUDEL, Fernand. **As estruturas do cotidiano**: o possível e o impossível. São Paulo: Martins Fontes, 2005. v. 1 (Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVIII).

BRAUDEL, Fernand. **Grammaire Des Civilisations**. Paris: Arthaud-Flammarion, 1989.

BRAUDEL, Fernand. História e as ciências sociais: a longa duração. *In*: BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 41-78.

BRAUDEL, Fernand. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II**. São Paulo: Edusp, 2016. v. 1.

BRAUDEL, Fernand. **The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II**. 2 ed. London: Collins, 1973.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia**. São Paulo: Editora Unesp, 1990.

BURKE, Peter. **História e teoria social**. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

BURKE, Peter. **Varieties of Cultural History**. Cambridge: Polity Press, 1997.

CAMÕES, Luís Vaz de. **Os Lusíadas**. São Paulo: Círculo do Livro, [19--].

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CHAKRABARTY, Dipesh. Postcoloniality and the Artifices of History: Who Speaks for "Indian Pasts?". **Representations**, v. 37, 1992, p. 1-26.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference**. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

DANTO, Arthur. **Narration and Knowledge**. New York: Columbia University Press, [1985] 2007.

DERRIDA, Jacques. **Of Grammatology**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.

FEIERMAN, Steve. African Histories and the Dissolution of World History. *In*: BATES, Robert H.; MUDIMBE, Valentim-Yves; O'BARR, Jean F. **Africa and the Disciplines: The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities**. Chicago: University of Chicago Press, 1993. p. 167-212.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **A dívida impagável**. São Paulo: Casa do Povo, 2019. p. 33-48.

FORBES, Jack D. **Columbus and Other Cannibals: The Wétiko Disease of Exploitation, Imperialism, and Terrorism**. New York: Seven Stories Press, 2008.

- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996
- GINZBURG, Carlo. **Relações de força: história, retórica, prova**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- HARDING, Sandra. **The Science Question in Feminism**. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- HARRIS, Olivia. Braudel: Historical Time and The Horror of Discontinuity. **History Workshop Journal**, v. 57, n. 1, 2004, p. 161-174.
- IGGERS, Georg G. Historicism: The History and Meaning of a Term. **Journal of the History of Ideas**, v. 56, n. 1 (Jan 1995), p. 129-52.
- JAY, Martin. **Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas**. Berkeley: University of California Press, 1984.
- KALTMEIER, Olaf. Postkoloniale Geschichte(n). Repräsentationen, Temporalitäten Und Geopolitiken Des Wissens. In: REUTER, Julia; KARENTZOS, Alexandra. **Schlüsselwerke Der Postcolonial Studies**. Wiesbaden: Springer VS, 2011. p. 201-212.
- KRENAK, Ailton. **Ailton Krenak**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial, 2015. (Encontros)
- KRENAK, Ailton. Entrevista com Ailton Krenak. In: **As guerras da conquista**. Direção: Luiz Bolognesi. Produção: Luiz Bolognesi e Laís Bodanzky. São Paulo: Buriti Filmes, 2018. Episódio 1 (27 min) (Série Guerras do Brasil.doc – Netflix).
- LE GOFF, Jacques. A história nova. In: LE GOFF, Jacques. **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990a. p. 25-64.
- LE GOFF, Jacques. Prefácio. In: BLOCH, Marc Leopold. **Apologia da história: ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. p. 15-34.

LE GOFF, Jacques. Prefácio à nova edição de 1988. *In: A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990b. p. 1-13.

LEE, Richard E. **The Longue Durée and World-Systems Analysis**. New York: State University of New York Press, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008a.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Papirus Editora, 2008b.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. *In: LÉVI-STRAUSS, Claude. Seleção de Textos*. São Paulo: Abril, 1976. p. 51-93. (Os Pensadores)

LOVEJOY, Arthur O. **The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea**. Massachusetts: Harvard University Press, 1978.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MIELANTS, Eric. Long-Term Problems for the Longue Durée in the Social Sciences. *In: LEE, Richard E. (ed.). The Longue Durée and World-Systems Analysis*. New York: State University of New York Press, 2012. p. 201-225.

PAISAGEM. Intérprete: Emicida. Compositores: Emicida, T. Jamelão e Nave. *In: AMARELO*. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2019.

PRATT, Mary Louise. **Imperial Eyes**. London: Routledge, 1992.

REIS, José Carlos. **Nouvelle Histoire e tempo histórico a contribuição de Febvre, Bloch e Braudel**. São Paulo: Annablume, 2008.

ROCHA, Antônio Penalves. F. Braudel: Tempo Histórico e Civilização Material. Um Ensaio Bibliográfico. **Anais do Museu Paulista**, v.3, 1995 (janeiro), p. 239-49.

RODRIGUES, Henrique Estrada. Lévi-Strauss, Braudel e o Tempo dos Historiadores. *In: Revista Brasileira de História*, v.29, n.57, 2009, p.165-86.

SECCO, Lincoln; DEAECTO, Marisa Midori. Prefácio à edição brasileira. *In*: BRAUDEL, Fernand. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II**. São Paulo: Edusp, 2016. v. 1. p.17-57.

STAM, Robert; SHOHAT, Ella. **Race in Translation**: Culture Wars around the Postcolonial Atlantic. New York: New York University Press, 2012.

TOMICH, Dale. The Order of Historical Time: The Longue Durée and Micro-History. *In*: LEE, Richard E. (ed.). **The Longue Durée and World-Systems Analysis**. New York: State University of New York Press, 2012. p. 9-34.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **The Modern World-System in the Longue Durée**. Boulder: Paradigm Publishers, 2004.

## **Raça, história e projeto modernizador em São Paulo: a história negra como repertório da luta antirracista nas décadas de 1920 e 1930**

*João Paulo Lopes*<sup>1</sup>

### **Introdução: Primeiros pontos**

Na primeira metade do século XIX, na obra “Viagem pelo Brasil 1817-1820”, os naturalistas alemães Carl F. Phillip Von Martius e Johann Baptist Von Spix, dentre vários temas que abordaram após a expedição que fizeram pelo Brasil, trataram sobre as peculiaridades regionais dos habitantes de algumas das províncias por que passaram. Em certo trecho da obra indicavam que os paulistas gozavam, em todo o Brasil, da fama de grande franqueza, coragem invencível e romântico pendor para afrontar venturas e perigos. Com esses dotes generosos, o caráter paulista adquiria também um traço de impetuosidade, cóleras e vinganças, de orgulho e inflexibilidade. E, por essa razão, eram temidos pelos vizinhos e o estrangeiro não via no seu modo altivo senão seriedade fria e calculista e um orgulho de caráter, onde viram nestes traços psicológicos, o “pioneirismo progressista dos bandeirantes”. (SPIX; VON MARTIUS, 2017,173-196). A invenção da paulistanidade passaria por essa descrição

---

<sup>1</sup> Doutor em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), em 2019, onde defendeu a tese “História negra, nação para quem? - a narrativa histórica como repertório e pedagogia na imprensa negra paulistana (1924-1940)”. Graduado e Mestre em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutorado-sanduíche na Boston University, em Massachusetts, EUA. É professor no Instituto Federal de Ensino, Ciência e Tecnologia do Sul de Minas Gerais, atuando na Educação Básica e com o ensino de História da África, Cultura Afro-brasileira e Indígena, História e Patrimônio, História do Brasil República e Historiografia Brasileira. Tem artigos e capítulos de livros publicados. Coordena o Grupo de Pesquisa *Emancipações e Pós-Abolição em Minas Gerais*, no Diretório do CNPq. Faz parte da rede de Historiadorxs Negrxs. [jopalop@gmail.com](mailto:jopalop@gmail.com).

para corroborar o mito que sustenta o imaginário a respeito dos paulistas e da paulistanidade, floreada nos séculos XIX e XX.

Mais de um século depois, a respeito da conexão entre raça e modernização em São Paulo, outras leituras idiossincráticas entravam na roda, como a que fez um homem não-acadêmico, como foi Marcello Ribeiro, que trataria de outra forma bastante peculiar os novos elementos fundadores da paulistanidade. Seu depoimento, como homem negro do povo, lembrando da sua juventude na década de 1930, acolhia a questão racial e endossava um incremento que ocorreria na constituição da identidade regional paulista:

[...] Então, o casamento de negros e brancos não apresentava esses ruídos da questão racial. Mas a partir do momento que a sociedade paulista se sentiu na presunção de ser composta por nos novos-ricos e de ser aristocracia e descendente de nobres, aí então começou a aparecer esse problema porque até então não existia nobreza. Hoje, qualquer italiano é comendador, ele vem da Itália com o pé sujo e é comendador. Não havia oposição enquanto eles eram trabalhadores como os negros, à medida que eles foram enriquecendo e começaram a comprar coisas, eles começaram a se distanciar. Ai a coisa começou a mudar... (BARBOSA, 1998, 97).<sup>2</sup>

Ribeiro era cirúrgico no entendimento da invenção de uma genealogia nobiliárquica para conformar o mito de origem da elite quatrocentona da cidade. Que ia se alargando para outros personagens, como era o caso dos imigrantes enriquecidos que adentravam muito bem na órbita da narrativa da paulistanidade. Assim fazia-se, segundo ele, a costura do bandeirante do passado com o imigrante empreendedor do presente, coroado de vantagens, que alijava o negro empobrecido de esperar a paulistanidade.

---

<sup>2</sup> Depoimento de Marcello Orlando Ribeiro.

No encontro desses processos de pertencimento ou inclusão e os seus contrários – a discriminação e a exclusão – me chama a atenção a agência de homens, e também as poucas mulheres, que publicaram seus textos nos jornais da imprensa negra, expondo seu legado intelectual e a dimensão pedagógica dos seus escritos. Entre os textos publicados nessas folhas há uma ampla referência à história dos afrodescendentes no Brasil e no mundo, numa lógica de promoção de inclusão e de inculcação de identidade coletiva para a população negra. Em muitos desses textos, esses ativistas e intelectuais – como os chamo – impuseram suas impressões e análises do mundo social.

A partir do advento da república, em termos gerais, a imprensa no Brasil assumiu um objetivo pretensamente “civilizador” contra o analfabetismo e as práticas ‘incultas’, além de divulgar interesses políticos de grupos específicos desempenhando um papel relevante no jogo político-partidário e na formação da opinião pública (MARTINS, LUCCA, 2008, p.11). Para além desse emaranhado mais explícito de intenções que a imprensa empreendeu, o surgimento de jornais alternativos acabava por criar repertórios de luta e identidade, de pedagogia e solidariedade, para grupos sociais diversos. Como foi para as colônias de imigrantes ou para classes profissionais específicas, também ocorreu fenômeno parecido para a população negra no Pós-abolição. Pelos jornais e outros periódicos se inculcava novos costumes e valores, se criava laços de identidade, circulavam visões de mundo e projetos de futuro, se promovia o lazer e as relações de consumo, se instigava demandas e se tratava de assuntos de uma comunidade imaginada.

Escrever e ser lido era umas das estratégias mais habilidosas da atividade intelectual e ativista, na qual aqueles que escreviam promoviam uma espécie de pedagogia e despertar social para os leitores. Nessa chave as publicações da imprensa negra paulistana surgiram para colher um

mercado de adesões, no confronto em moldar e convencer uma parte da opinião pública sobre temas sensíveis e caros para a coletividade negra, tal como racismo e a noção de raça, mas também a promoção do lazer e da cultura, além dos valores morais do trabalho e da ideia de nação. Completava-se ainda os entendimentos sobre a cidadania política, as lutas sociais e as regras de urbanidade e de respeitabilidade. Sobre os jornais negros da cidade de São Paulo, “O Clarim d’Alvorada”, o “Progresso”, “A Voz da Raça”, foram as folhas elegidas para capturar as crônicas históricas desse repertório para e pelo movimento negro. As três publicações tiveram regularidade de aparição entre 1924 e 1937, às vezes simultaneamente como foi o caso do “Clarim” e do “Progresso”, que tiveram números lançados entre 1929 e 1931. Enquanto “A Voz da Raça” teve números publicados entre março de 1933 a novembro de 1937<sup>3</sup>

Nos jornais se estampou o maior volume de crônicas, análises, textos diversos, imagens, biografias, que fervilhava as versões de uma história negra: feita por mãos negras ou por elas filtradas noutro entendimento, tratando de assuntos da comunidade negra e tendo a população afrodescendente como público-alvo principal. Na imprensa negra variados apareciam escritos autorais, assim como reportagens, traduções e a citação de uma imensidão de textos e imagens, que passavam pela revisão do passado negro no país, na eleição dos principais, os feitos e personagens de uma história negra, para muito além da escravidão. Esses escritos evocavam a munição contra os oponentes ou desafetos, além de assegurar convergência e ampliar o número de seguidores comprometidos com as

---

<sup>3</sup> Sobre o jornal “O Clarim d’Alvorada”, existem três fases: uma de 1923 a 1928; outra de 1928 a 1932, sendo que há uma interrupção brusca na rotina das publicações, quando as oficinas do jornal são empasteladas por membros da Frente Negra Brasileira, em fevereiro de 1932. Na ocasião do atentado, José Correia Leite ainda imprimiu dois números do jornalzinho “Chibata”, em fevereiro e março de 1932, um órgão satírico que tinha intenção de dar respostas aos agressores da redação do jornal. Houve a reaparição do jornal em 1935, com apenas quatro números lançados, quando foi publicado pela batuta do Centro Negro de Cultura Social de São Paulo. E existe um número único lançado em 1940. Por sua vez, o “Progresso” começou a circular em junho de 1928 e teve publicação regular até 1931.

campanhas do movimento negro. Em São Paulo existiu o maior número de publicações da imprensa negra para as primeiras décadas do século XX, embora houvesse uma gama de publicações diversas em outros estados, como o Rio Grande do Sul, a Bahia e a capital federal, além de tantas outras dispersas e sem regularidade de aparição em vários municípios brasileiros, desde mesmo antes da abolição.<sup>4</sup>

No ‘Manifesto da Poesia Pau-Brasil’, publicado originalmente no “Correio da Manhã”, Oswald de Andrade, metaforicamente, lembraria que “no jornal anda todo o presente”<sup>5</sup>. Recorrendo a Oswald e recuperando esse trecho do manifesto, eu diria que no jornal também andou boa parte do passado e assim foi o caso de uma história negra. E as décadas de 1920 e 30 foi um período precioso para a se perceber a ocorrência dessas manifestações e incursões para se analisar e reivindicar outro entendimento a respeito da raça e modernização na São Paulo daquele período, que se apresentava oficialmente como moderna e branca, industrial e cosmopolita.

### **São Paulo e seus repertórios raciais no início do século XX: mestiços, *pero no mucho*.**

No começo dos anos 1920, uma leitura possível para entendermos São Paulo, como dirá Nicolau Sevcenko, era a de uma cidade indefinida, em busca de identidade e de repertórios, um enigma a ser decifrado e trilhado para os seus habitantes.

São Paulo não era uma cidade nem de negros, nem de brancos e nem de mestiços; nem de estrangeiros e nem de brasileiros; nem americana, nem

---

<sup>4</sup> Para o trato com a imprensa negra no século XIX ver o livro de Ana Flávia Magalhães Pinto, “Imprensa Negra no Brasil do século XIX”.

<sup>5</sup> ANDRADE, Oswald de. “Manifesto da Poesia Pau Brasil”. In: *Correio da Manhã*. 18.março.1924. p.05. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/o89842/pero89842\\_1924\\_09147.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/o89842/pero89842_1924_09147.pdf). Acesso em 06 de julho de 2019.

européia, nem nativa, nem era industrial apesar do volume crescente das fábricas, nem era entreposto agrícola, apesar da importância crucial do café; não era tropical, nem subtropical; não era ainda moderna, mas já não tinha passado [...] (SEVCENKO, 1992, 31)

A cidade que era nada na visão do autor, com seu “vórtice de desorientações”, carecia de repertórios e de explicações. A imagem panorâmica que o autor faz da capital paulista nos leva a crer que existia uma simultaneidade de possibilidades, trajetórias e experiências e projetos em aberto. Mas, invertendo Sevcenko, é possível entender São Paulo como uma cidade negra e branca, em suas interações, enquanto essas duas identidades raciais iam tomando novas formas e entendimentos, novas hierarquias e tensões. À medida que a cidade ganhava o tônus de uma metrópole babélica que queria ser branca, industrial e bem europeizada, pelas lentes e projetos dos seus administradores e intelectuais não-negros.

Mais do que nunca as narrativas históricas estavam em disputa, em revisão, em fermentação e uma leitura do passado, a partir de São Paulo e de eventos históricos que ali desenrolaram-se. O que provocaria as seleções, as citações, as traduções, além das adulações de pessoas e feitos, para se criar heróis e mitos, e uma narrativa exitosa da paulistanidade. E, ao não dizer ou maldizer, também se investiu o ocultamento de outras experiências e gente pretéritas para a identidade paulista que se queria, como foi ocorrido com a população negra, no passado e no presente. O que não se contava sobre suas experiências do cativo e da liberdade no estado, mas também a ligação com continente africano e a condenação às manifestações culturais e religiosas ligados às populações negras e mestiças.

Refundar uma tradição nacional, a partir de São Paulo, estado mais dinâmico da economia do país à época, era uma questão de honra da elite paulista. Ao se fazer uma releitura regional da história nacional se afirmaria

um contraponto à versão oficial e central a partir do Rio de Janeiro, capital política, administrativa e cultural do Brasil das primeiras décadas do século XX. Além de outros lugares que também se portavam como pontos nodais da história brasileira, como Minas Gerais e Pernambuco, a Bahia e o Rio Grande do Sul. As elites regionais nesses lugares se empenharam em conformar sua versão de protagonismo na formação do Brasil. Na capital paulista, nas demonstrações do que a cidade poderia apresentar ao mundo, no ano do centenário da independência do país em 1922, o prefeito Washington Luiz, declarava sobre seus planos: “São Paulo – que já é incontestavelmente uma bonita cidade – estará em condições de oferecer um belo cenário ao que se fizer aqui”. E a história estava na ordem do dia para essa empreitada. Por exemplo, foi do início daquele decênio a exposição de quadros de Benedicto Calixto com fotos antigas da cidade, na Livraria Garraux, que movia a imagética da paulistanidade e do ‘progresso’ da capital. (SEVCENKO, 1992, 101). Juntava-se a isso o processo de “paulistanização” do Museu do Ipiranga, oficialmente o Museu Paulista. Em 1916, a direção do espaço coube a Afonso E. d’Taunay, que tinha como objetivo prepará-lo para as celebrações da independência.<sup>6</sup> No Museu Paulista, Taunay organizaria a seção histórica de modo a conduzir os visitantes por um percurso expositivo que calcava uma narrativa sobre a emergência da nação brasileira como uma história protagonizada pelos paulistas. (cf. SILVA, WALDMAN, 2016).<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Embora o Museu contasse como uma coleção de objetos de história no período anterior a 1917, pelo esforço do seu primeiro diretor Von Ihreing. O museu inaugurado em 1895, erguido no sítio do ato de independência de D. Pedro I, tinha sido, até a década de 1910, uma instituição que predominantemente abrigava coleções e exposições dedicadas à história natural, especializado em zoologia, considerada uma referência na América Latina. A partir de 1917 sofreria uma alteração da sua função, quando Afonso Taunay começou a estabelecer o projeto de construir “um Museu histórico em São Paulo, sobretudo no monumento do Ipiranga, no local glorioso da Proclamação da Independência”. Schwarcz lembraria que a ênfase na narrativa da raça, pela coleção de história natural do museu, o colocaria no rol dos primeiros museus etnográficos do país. cf. BREFE, 2005.

<sup>7</sup> No ano da independência começaria a circular os “Anais do Museu Paulista”, mais um espaço de publicação dos artigos e crônicas enaltecedoras da paulistanidade.

Se do museu, Taunay foi o grande feitor dessa obra, outros lidadores das narrativas da paulistanidade se juntariam a ele, ao longo da década de 1920. Alfredo Ellis Junior, Cassiano Ricardo e Paulo Prado seriam os outros principais artífices da construção de uma história brasileira, a partir de São Paulo, cultuando a ideia da excepcionalidade paulista.<sup>8</sup> Uma vez que estavam em vários espaços de poder, com as facilidades para a confecção e promoção das narrativas da paulistanidade, esses intelectuais se asse-nhoravam do passado, ao seu gosto, e produziam obras convincentes sob o lume da ciência histórica. Mesmo que passassem longe da imparcialidade já que seus textos cabiam muito bem aos seus projetos políticos, suas trajetórias pessoais e de classe e suas visões de mundo.

São Paulo, nessa visão regionalista consagrada e de referenciação da singularidade ante outras zonas de colonização da América Portuguesa, defendida do “contágio europeu e civilizador do litoral”, estaria num plano geográfico que favoreceu as expedições e o caminho para as minas, aberta para o interior dos sertões. A narrativa da expansão e ganhos territoriais para a Coroa Portuguesa pela ação dos paulistas dava chão à história regional que se queria nacional. Paulo Prado operou nessa frente, ao beber em Capistrano de Abreu e Ratzel para ratificar o favorecimento que chama de “antropogeográfico” para o seu estado natal e na formação da sociedade paulista. A história lhe daria elementos para invenção da paulistanidade, ao seu gosto, pelo seu lugar de homem da elite e ilustrado, e ciente do seu

---

<sup>8</sup> Taunay, inclusive contaria com recursos públicos para dar prosseguimento à sua obra “História Geral das Bandeiras Paulistas”, quando em 1926, uma lei asseguraria a ele dez contos de réis, aprovados pela Comissão de Fazenda e Contas do parlamento estadual, em parecer favorável ao projeto de lei do amigo e também deputado estadual, Alfredo Ellis Jr. A Comissão de Fazenda e Contas aprovou o projeto de lei, em tempo recorde que tramitou de 30 de setembro de 1926 até 22 de outubro do mesmo ano, entre a apresentação e o parecer favorável, pouco mais de três semanas. Reconheceria-se o valor da obra, que já tinha dois tomos publicados, um trabalho esculpido com “escrúpulo, probidade e rigor”, alcançados por Taunay, segundo eles. À obra não faltaria justificativas para o suporte financeiro: “um estudo consciente de imenso repositório histórico, quase todo ainda desconhecido”. Aos julgadores do mérito da ação parlamentar, diriam que era um “dever de amor às tradições e às glórias nacionais”. ALESP, documento 27432, caixa C-173, Código 21.

peso para modernizar o país, a partir dos seus interesses e leitura do mundo.<sup>9</sup>

Naquele período vimos então sedimentar a leitura muito peculiar da história do Brasil, a partir de uma visão dos intelectuais brancos paulistas, e a figura mais importante, recuperada do passado e alçada ao posto da tradução da paulistanidade foi o bandeirante do período colonial, que caiu como luva para a imaginação histórica que dava lastro à invenção de uma tradição para a região e para o país.<sup>10</sup> A respeito dos bandeirantes, Paulo Prado, num texto de 1923, assentaria o seu aval à escravização dos indígenas “como uma necessidade inelutável, fornecendo braços para a cultura das sesmarias e sítios, e arcos e flechas para defesa e sustento do colono. Colocado à porta do sertão ignoto [...]”<sup>11</sup> (PRADO, 1972, 76, 78.). Dando conta da escravização indígena pelos bandeirantes, com “ardimento e afã” naquilo que “sempre foram atributos da raça, os bandos paulistas se atiraram às expedições de resgate”. E a vertigem do ouro, assanhava o “cheiro do sangue e a febre da caçada humana” da raça forte e conquistadora contra o “gentio imbele, disperso e mal armado”. A sutura que se fazia na narrativa de Prado daria conta da heroicização do

---

<sup>9</sup> Nos “Capítulos de História Colonial & Os Caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil” (p.121), de 1895, Capistrano considerava que a posição da vila de São Paulo, no interior e no alto da serra, fazia com que “sob aquela latitude, naquela altitude, fora possível uma lavoura semi-europeia, de alguns, senão todos os cereais e frutos da península. Ao contrário o meio agiu como evaporador: os paulistas lançaram-se às bandeiras.” *Apud* FERRETI, 2018, 133.

<sup>10</sup> De acordo com Ferreti (2004; 2018), até finais do século XVIII existiram duas vertentes principais vertentes a respeito das bandeiras. Primeiro, uma ala que bebia da tradição jesuítica e dos relatos dos inicianos, que formavam uma noção dos bandeirantes, como uma “lenda negra” - Montoya, Del Techo, Charlevoix - que os qualificava como bandidos, assassinos, escravizadores de índios, insubmissos, miscigenados, rústicos e pagãos. Por outro lado, foi-se criando a “lenda áurea”, formulada por autoridades metropolitanas e no século XVIII, após a descoberta das catas de ouro na região das minas, visão ampliada por autores paulistas, como Pedro Taques de Almeida Paes Leme e Frei Gaspar da Madre de Deus - ou por mineiros, como Cláudio Manuel da Costa. Nessa chave a despeito das variações internas, destacaram a fidalguia, a fidelidade ao monarca português, a saga de rasgar o interior e de submeter índios bravos e quilombolas, além de conquistar terras para a metrópole e alargar os domínios luso-americanos para além da linha das Tordesilhas.

<sup>11</sup> A “Paulística” é uma série de artigos que Paulo Prado publicou em diferentes números de “O Estado de São Paulo”, ao longo da década de 1920. O trecho acima foi escrito em 1926. A obra teve primeira edição em 1932 e a segunda edição em 1934. A obra aqui consultada faz parte da edição em conjunto com “Retratos do Brasil” que a Editora José Olympio lançou em 1972.

bandeirante celebrando a marca de sua ação: a conquista de novas terras, o controle de gentio revoltado, e o proveito que a metrópole os usou para “o policiamento do vastíssimo território da Colônia”.

A narrativa de Prado é exímia em ilustrar o mito que pintaria o paulista – bandeirante – com ódio ao espanhol, e que por isso, nessa “fobia anti-hispânica”, com suas “expedições de morte e extermínio”, expandiram a linha divisória de Tordesilhas, fazendo recuar o “avanço castelhano”. E em busca da extração de metais e pedras preciosas, alcançaram regiões com atrativos comerciais à economia colonial, como foi o caso das “drogas do sertão”, na região amazônica. Nessa visão, o mito bandeirante colaborava para a invenção de uma tradição regional da história do estado e da identidade regional paulista formadas pela miscigenação do indígena e do branco colonizador num passado distante e romantizado. Se a figura do indígena era preservada no mito da fundação do estado, era diluída na figura do mameluco. E para o século XX se incorporaria a entrada massiva de imigrantes europeus, desde as últimas décadas do século anterior, que atualizava a base racial da identidade pela ideia de eugenia, em que pesava a exclusão dos negros dos espaços lugares de memória e das narrativas históricas oficiais sobre o estado.

Todavia uma coisa mudaria para sempre essa operação do mito bandeirante, amplificando os seus termos muito bem gestados ao longo das primeiras décadas do século XX. Quando explodiu a revolta paulista em julho de 1932 contra o governo provisório de Getúlio o mito seria acionado para ampliar o senso de coletividade e dar lastro o confronto que teve curso entre julho e outubro daquele ano. Nos meses de mobilização, os rebeldes exaltados bradavam pelo o alto-falante: “São Paulo de Borba Gato, São Paulo de Anhanguera” para provocar o entusiasmo e a adesão de voluntários para os batalhões que, orgulhosamente, eram batizados

com os nomes de bandeirantes ilustres nos livros e espaços públicos, porém desconhecidos da grande maioria da população. O retorno ao mito das bandeiras deslocaria a paulistanidade da exclusividade genealógica de famílias tradicionais para se tornar um atestado de clamor público e de afirmação do “povo paulista”, em geral.

A narrativa mais comum sobre a paulistanidade, nesse período, passava pelo quadripé que reunia os seguintes eventos. Primeiramente, a expansão das bandeiras no período colonial, filtrando o fenômeno como positivo, extirpando a violência dos sequestros e genocídio indígena provocados pelos ataques aos aldeamentos missionários. Uma segunda parte mirava o renascimento do estado no século XIX com o sucesso da cafeicultura e da riqueza gerada pela atividade. Em terceiro lugar se incorporava a referência à independência do Brasil ocorrida em solo paulistano, como se no lugar houvesse uma predestinação para a liberdade, propícia para o grito do príncipe regente perto do riacho Ipiranga como o evento fundante da independência do país. A quarta parte se atualizava com a revolta de 1932, que consumava a narrativa da singularidade paulista e associava os elementos anteriores de autonomia e liberdade, voltados na ocasião contra o governo central e provisório de Vargas. (*Apud* ALBERTO, 2017, 181).<sup>12</sup>

Na composição étnica dos paulistas as narrativas históricas de intelectuais da envergadura de Paulo Prado, deixava bem claro as hierarquias e aceitações que se fazia na invenção da paulistanidade e jogava para outros locais do país a presença negra. No prefácio da segunda edição da “Paulística”, de 1934, Prado a apresentava como um “livro de

---

<sup>12</sup> Barbara Weinstein (2015) sugere, em *The Color of Modernity*, que os revoltosos da Guerra Paulista de 1932 opunham-se contra Getúlio Vargas não somente pelos traços autoritários de governo provisório, que dirigia o país desde outubro de 1930 sem o legislativo ou uma constituição. Para ela, havia um componente racial que passa despercebido ou que se naturalizou na história sobre aqueles tempos. De que as elites e classe média paulistas, rebeladas em 1932, rejeitavam a visão cultural de identidade nacional formulada pelo novo governo, chamado de ‘dictanegra’, por causa do apoio que recebiam dos setores populares da sociedade, especialmente os negros e mestiços.

estudos regionais”, em que apareciam as “figuras típicas da História paulista: o português aventureiro, o mameluco, o jesuíta, o piratiningano – conquistador e povoador – e o fazendeiro”. Já se via então quem encarnava para ele o tipo ideal do “paulista moderno”, quando a população negra não era citada. Na mesma obra, o autor vai destilar suas impressões sobre o negro na colônia, destacando outros estados da federação. Tratando de Pernambuco e da “formação contínua do Brasileiro que iria surgir, já em 1817”, vai salpicar o seu preconceito racial:

O mulato desprezava o mamaluco; pretendia pertencer à classe dos brancos e vangloriava-se em não ter parentes índios. Sentia a inferioridade em relação ao branco, desde que este lhe era superior em riqueza; chegava a se humilhar diante de outros mulatos mais ricos ou de melhor condição social. Podia entrar para as ordens sacras e ser magistrado[...]. Não eram raros os casamentos entre brancos e mulatos, sobretudo entre europeus e mulheres de cor que possuísem algum dote. Mamalucos havia mais no sertão pernambucano. Eram mais belos que os mulatos, sobretudo as mulheres. Na independência do caráter, na repugnância pela adulação ao branco, mostravam a nobreza da ascendência livre dos dois lados. O índio domesticado era em geral, com as virtudes conhecidas, o sertanejo, corajoso, sincero, generoso, hospitaleiro[...]. (PRADO, 1972, 200-201)

A desaprovação ao “mulato” de Pernambuco, considerando a adulação e humilhação que lhes eram comuns, contrastava com o culto aos “mamalucos”, a quem rasgava de adjetivos valorativos. Ao cativo, Prado vociferava as piores qualidades:

[...] como em represálias aos horrores da escravidão, perturbou e envenenou a formação da nacionalidade, não tanto pela mescla de seu sangue como pelo relaxamento dos costumes e pela dissolução do caráter social, de consequências ainda incalculáveis. (PRADO, *idem, idem*)

Sobre a Bahia, a narrativa de Prado atestaria negativamente a presença negra contra o que ele chama de “melhor sociedade”, a qual se vinculava sem precisar dizer:

A vida dissoluta do africano e do mestiço invadia a melhor sociedade. Tudo se fazia nesse abandono desleixado e corrompido que é a praga da escravidão. [...] O mal, porém, ruía mais fundo. Os escravos eram terríveis elementos de corrupção no seio das famílias. As negras e mulatas viviam na prática de todos os vícios. Os mulatinhos e crias eram perniciosíssimos [...]. (PRADO, 1972, 202-03).

A história que Paulo Prado fazia do Brasil do século XIX, ainda passaria pelo Rio de Janeiro e se valeria das impressões de Luccock e Rango para cimentar o seu julgamento. Do primeiro citaria o que dissera sobre a cidade dizendo que era “uma das associações mais imundas associações de homens debaixo dos céus” e da sua célebre frase de que o Rio parecia uma cidade da África dada a quantidade de negros pelas ruas. Do segundo dotaria a impressão sobre o “cheiro penetrante, adocicado, que exalavam as ruas cheias de negros carregando fardos, no calor intenso”, firmando um preconceito ainda em vigor sobre a população negra.<sup>13</sup>

No *post-scriptum* do livro, Prado iria reconhecer o lugar dos negros na história do país, mas ao seu modo senhorial de exultar sua linhagem e fixar a história negra no lugar da escravidão e da subordinação ao branco:

Conhecer enfim o negro africano, nos seus costumes, preconceitos e superstições, nos defeitos e virtudes, máquina de trabalho e vício criado para substituir

---

<sup>13</sup>A digressão que Paulo Prado fazia, e que valeu a citação extensa, tem a ver com a invenção da paulistanidade que sustentava e vibraria, ao lembrar do isolamento do altiplano paulista e do seu período de decadência no século XVIII e também pela situação de dissolução dos costumes que era generalizada por toda a colônia e preservada em Piratininga. Mesmo longe da “tirania nos centros litorâneos do mulato e da mulata”, a Pauliceia colonial decadente, estaria prestes a ressurgir, no século XIX na eminência de liderar a evolução da sociedade nacional, segundo a leitura singular dos retratos do Brasil que fez, título de sua obra. O “ressurgimento” paulista se valeu tanto pela riqueza do café quanto pela imigração em massa. Prado tinha sido, inclusive, um dos diretores da Sociedade Protetora da Imigração, fundada pelo seu pai, o Conselheiro Antônio Prado.

o índio mais fraco e rebelde, e que se tornou companheiro inseparável do branco, sensual e ambicioso. [...] O negro, entre nós, pode ser considerado sob dois aspectos: como fator étnico, intervindo pelo cruzamento desde os primeiros tempos da Colônia – e como escravo, elemento preponderante a organização social e mental do Brasil. (PRADO, 1972, 127-28)

Prado consumaria a ideia de que “o negro não é um inimigo”, que pela mestiçagem e a “intimidade com os brancos”. “nasceram juntos e iremos juntos até o fim de nossos destinos”. Mas o considerava somente sob os dois aspectos célebres: o da mestiçagem com o branco e como o cativo, sendo que a escravização seria o elemento social e mental mais importante da formação brasileira, o nó difícil de desatar ao projeto de modernização que vislumbrava. O destino para os negros ele deixava em suspeição, mas com pistas carregadas de tinta do que pensava: “há o problema da biologia, o da etnologia, e mesmo o da eugenia”. E ao mesmo tempo em que reconhecia que a “arianização” era o ponto mais sensível da questão racial no Brasil, Prado lembraria, e talvez se aliviaria, que os “negros desapareciam aos poucos” e bastariam “5 ou 6 gerações, para estar concluída a experiência” de seu desaparecimento. As ações de incentivo à imigração branca em massa, em pleno funcionamento, para a sua proeminência e para que o negro desaparecesse em breve do quadro “antropodemográfico” do estado e da sua capital em particular.<sup>14</sup> E ainda houve o esforço bem articulado de negar, minorar e soterrar a presença negra na constituição de São Paulo, ratificado nas principais narrativas lançadas e alçadas como a “história” do estado.

---

<sup>14</sup> Sobre a imigração em massa para o estado de São Paulo, os cálculos mais satisfatórios indicam que cerca de dois milhões e quinhentas mil de pessoas vindas de países como Itália, Espanha, Portugal, Alemanha, Polônia, Armênia, Japão, e tantos outros chegaram entre 1885 e 1929. Parte dessa população, que vinha especialmente para os trabalhos nas fazendas de café do interior do estado, acabou por se deslocar e fixar-se na capital. As décadas de 1890-99 e 1920-29 foram os momentos de maior fluxo imigrante no estado, sendo que na última década do século XIX entraram cerca de 735.076 e nos anos 20 entrariam 712.436 pessoas. Para maiores dados a respeito ver: ELLIS Jr, Alfredo (1934); FERNADES, Florestan (2007).

### **Movimento social negro e os repertórios para a luta antirracista**

Na década de 20, as histórias publicadas na imprensa negra paulistana iam de encontro a esse *mainstream* historiográfico que enclausurava a trajetória do negro e mestiço, atando-os a um estereótipo negativo e contribuía para uma espécie de fetichização da história. Foi contra a negação à história oficial que os ativistas negros reconstituíram os termos de sua inclusão e, revelando sua negritude, reivindicavam-se como paulistas também. Assim, outros repertórios sobre a história paulista iam causando fissuras nas versões oficiais.

Em 1927, “O Clarim d’Alvorada” republicou um artigo do “Diário de Notícias” que dava alento ao “Hércules de ébano”: alcunha que atribuía aos escravizados negros, dando-lhes garbo de heróis numa investida bastante forçada de imaginação histórica<sup>15</sup>. A crônica tratava das celebrações do centenário da cafeicultura comercial no Brasil, evento ocorrido um ano antes da repostagem. O texto destacava a participação incontestável do elemento negro no país, desde os primórdios da colonização. Sobre os séculos XVII e XVIII davam notabilidade à dedicação do “Hércules de ébano” na fixação do trabalho agrícola, em contraposição aos brancos animados com a “tentação áurea do veio, o aceno diamantino do garimpo, ou a feroz, sanguinária razia do selvagem”. Ao negro, na imaginação histórica do artigo do “Diário”, coube resguardar as frentes agrícolas, o que os associava o amor à pátria. Ainda operava a analogia entre o sangue e suor derramados pela escravidão com a fecundidade da terra vermelha propícia à cultura cafeeira.

[...] Na nova pátria so conhecia um destino: o trabalho. Uma missão: o trabalho. Uma esperança: o trabalho. Não era uam criatura para os vôos alados do

---

<sup>15</sup> “O Centenário do Café – o Hercules de ébano: a raça soffredora e forte na glorificação mais alta: o trabalho”. *O Clarim d’Alvorada*. 15 de outubro de 1927. Ano IV, n. 36, p. 01.

espirito. Era um ser nascido para as galés das fadigas. [...] O Hercules de ébano crucificado á terra do exílio acabara por amal-a. Era um pouco sua também, filha de seu longo soffrimento e da sua profunda humildade, essa terra vermelha como o sangue do homem, humida e fecunda como o suor do homem.

Essa leitura da dor do cativo e da humanidade dos negros escravizados não era nova. Esteve como tema principal na campanha pela abolição nas últimas décadas do século XIX. No entanto é preciso ressaltar que nos anos 1920 e 1930 no Brasil – com raízes refinadas pouco a pouco nas décadas anteriores – houve uma reviravolta paulatina, um ponto de fricção, um *turning* para as realidades e originalidades do país contestando com os cânones e parâmetros europeus. Nessa empreitada trataria-se a questão racial numa outra chave mais em evidência: a da suposta singularidade da identidade do país, que passaria pela elevação da mestiçagem em massa como marca valorativa da sociedade brasileira, mesmo que no abrandamento e apagamento da negritude e dos africanismos. Esse movimento, na década de 1920, sinalizava para o campo político os caminhos a serem seguidos para a forjação de uma nova roupagem à nação “mestiça” e enfatizando as relações raciais suavizadas pela miscigenação, tomada como virtuosa.<sup>16</sup>

Se a reviravolta sobre a mestiçagem ia se tornando tragável nas leituras a respeito da população do país, durante aquelas décadas, no início do século a política de embranquecimento estava de vento em polpa em lugares como São Paulo. E por décadas ainda iria parear com as leituras

---

<sup>16</sup> Em “Orfeu extático da metrópole”, Nicolau Sevcenko (1992), aponta a tese de que foi Afonso Arinos quem, de maneira idiossincrática, influenciou uma gama de intelectuais e homens de letras da cidade, os círculos da elite paulistana que o frequentava, para a questão da valorização da gente comum, do homem do interior, da sua cultura, como sinônimo de genuinidade brasileira. A postura de Arinos causava pilheria e até constrangimento ante às elites afrancesadas de São Paulo. E após a morte de Arinos, a tendência vai encontrar abrigo, segundo Sevcenko, nos círculos que frequentavam os salões e o mecenato de Olívia Penteadó e Paulo Prado, que serão as pessoas que continuarão, ao seu modo, a fiar a nova tendência intelectual na capital paulista, que desembocará na Semana de Arte Moderna e vai para marcar a geração seguinte.

elevadoras da mestiçagem como o corolário para a questão racial no país. As elites paulistas vislumbraram o Brasil como um país não-negro e majoritariamente caucasiano no futuro. A proposta de embranquecimento no estado era proeminente e já com larga efetividade e sucesso. E se desfraldava nos círculos intelectuais e nas principais obras históricas e sociológicas lançadas, como os exemplos anteriores que apontamos. Mas ainda nas décadas de 1920 e 30 a capital paulista era também um lugar negro – e nunca deixou de ser – e isso incomodava algumas alas da sociedade paulistana.

Francisco Lucrécio, nas suas memórias sobre aqueles tempos, quando migrou de Campinas para a capital, deixa-nos alguns detalhes sobre a sua impressão de uma cidade negra. Sobre o Bexiga, que já era um bairro com um grande contingente de italianos quando ele chegou à cidade, em 1931, notou que havia uma certa cordialidade entre eles e os negros, “jogavam futebol juntos e contavam histórias nas ruas, de noite embaixo dos lampiões”<sup>17</sup> (BARBOSA, 1998, 36-37). Sim, Lucrécio estava certo! Na capital paulista, nas primeiras décadas do século XX era corriqueira a convivência de famílias negras com outros setores migrantes e imigrantes nos cortiços da cidade que cresciam vertiginosamente e abrigavam grande parte da população pobre da cidade. Mas não significa que houvesse uma eterna harmonia e relações pacificadas desprovidas de tensão e hierarquias raciais. E elas existiam no curso ordinário da vida, na atuação das instituições estatais, nas tentativas de colocação no mercado de trabalho, no acesso à educação e à moradia, e nas narrativas veiculadas sobre o que era modernidade e o tipo de paulista idealizado.

Porém na operação de entender os conflitos raciais e com a exclusão que a população negra sofria até mesmo das narrativas da identidade

---

<sup>17</sup> Depoimento de Francisco Lucrécio.

regional para o lugar, partimos aqui do uso da categoria de “repertório de confronto” para lidar com a escrita da história nos jornais negros da imprensa paulistana entre os anos 1920 e 1930. O teórico estadunidense Charles Tilly (2003, 2008, 2010), na análise dos movimentos sociais, levou em conta que as formas de atuação de um grupo, na expectativa de atendimento de suas demandas eram delimitadas, variáveis e contingentes. E daí seria necessário a criação e fixação de conteúdos de toda a sorte para confrontar seus oponentes e sustentar sua legitimidade e permanência. Além de cultivar o comprometimento de seus membros e alimentar os valores para manter uma unidade duradoura. Para Tilly, (ALONSO, 2012), o repertório poderia ser comum aos membros das diferentes cenas e lugares de experiência e expectativas, até mesmo no confronto entre eles, em que novos desejos se constituem e abre-se possibilidades de rupturas e inovações. Contudo o uso do conceito tillyano de repertório só faz sentido com a de movimento social.

O grupo d’O Clarim d’Alvorada se esforçaria para esclarecer aos leitores a necessidade da união da ‘raça negra’, tal como faziam as colônias de imigrantes da cidade. A máxima da falta da unidade de um movimento negro foi a tônica levada adiante por autores como Correia Leite. Em 1925, a marca da liberdade com a recente história negra do país, foi tematizada em artigo de primeira página:

[...] A Lei Aurea não nos trouxe somente a liberdade contra as irregularidades dos labores, da-nos o direito de liberdade de pensamentos. E a liberdade de acção uma vez dentro dos limites de nossa constituição; será impossível constituir um centro de homens pretos neste estado ou no Brasil inteiro, para a nossa representação máxima como fazem os pretos de outras nacionalidades, sobretudo os estrangeiros aqui domiciliados? Será por certo ainda que nosso atrazo vai além da nossa geração? Será que os pretos do Brasil

receiam-se reunirem-se, prevendo intervenções proibitórias?  
Absolutamente, não!<sup>18</sup>

No rastro do que testemunhava Correia Leite no seu tempo, é plausível falar de movimento negro para as décadas do Pós-abolição, porque essa articulação dos negros foi forjada no curso da modernidade, acionando as noções básicas que dão calço aos movimentos sociais, ao longo da história dos últimos séculos e que podem ser lidas como atos políticos. Embora as divergências sobre a existência, ou o grau, da discriminação racial no Brasil ocorressem no meio intelectual negro de São Paulo, foi esse tema que produziu as filiações de identificação, de lutas e de formação de organizações, tipicamente o ‘movimento social como política’, alinhando ao que disse Charles Tilly. Podemos encarar esse ajuntamento combativo de pessoas negras e mestiças, no Brasil, que tomaram a distinção da raça como marca de sua luta como um movimento social original no país, se nos firmarmos pela análise do estudioso estadunidense:

[...] Trata os movimentos sociais como uma forma específica de política contenciosa – contenciosa, no sentido de que os movimentos sociais envolvem a elaboração coletiva de reivindicações que, alcançando sucesso, conflitariam com os interesses de outrem; política, no sentido de que governos, de um ou outro tipo, figuram de alguma forma nesse processo, seja como demandantes, alvos das reivindicações, aliados desses alvos, ou monitores da contenda (TILLY, 2010, 136).

Para Tilly, a experiência singular da modernidade ocidental verificaria um espraiamento dos movimentos sociais mundo afora. Ele elenca os elementos que, em conjunto, os distinguem de rebeliões e revoluções que os procederam ou deles foram frutos, mesmo que surjam da contestação

---

<sup>18</sup> LEITE, José Correia. “E, apoz a liberdade...”. *O Clarim d’Alvorada*. 30.agosto.1925 Ano II, n. 14, p. 01.

e indignação. O que distingue os fenômenos modernos como movimentos sociais enquanto política, seriam as demonstrações de valor, de unidade, de número e o comprometimento dos membros que se associavam sob a bandeira de demandas e reivindicações específicas que persistiam mais que a duração de uma rebelião e se inscreviam na continuidade do tempo.

Assim, a história negra se colocaria como “repertório de confronto” ateadada naquilo que frisaria Charles Tilly, ao tipificar o repertório de conflito tem três formas: competitivos (para expressão de rivalidades dentro de um sistema constituído), reativos (quando direitos são ameaçados) e pró-ativos (quando a conquista de novos direitos é demandada). Segundo ele, os repertórios são contingentes e os três tipos acima não são dados de maneira teleológica ou evolutivas e tampouco se excluem ou são lineares. Mas podem coexistir dentro de um mesmo movimento social e articulados em uma mesma demanda ou campanha, constituindo-se para guiar a ação coletiva, mesmo que dentro de uma coleção já estabelecida anteriormente. A coleção que aqui estabeleço para tratar a história negra e com a qual ela dialogou é a historiografia canônica que já estava assentada com uma ampla fixação pela questão da raça e dos elementos negros em especial, principalmente pintando e portando o que fosse a sociedade nacional, o seu passado e o seu presente e a expectativa para o futuro. Contra o silêncio da presença negra na composição do estado, a afirmação de uma história negra ia ajudar a dirimir as rivalidades e os preconceitos, mas mais ainda: ia ser piso para justificar as demandas por direitos.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Na abordagem dos movimentos sociais que Charles Tilly exaltaria se combinariam três tipos de reivindicação: o de programa, o de identidade e o de posição. Me fixarei nas reivindicações de identidade que consistem em declarações de que o “nós” – os reivindicadores – constituem-se em uma força unificada a ser levada em conta e com a necessidade de se conformar e tornar-se forte o suficiente para incorporar como movimento social. No caso das reivindicações de posição, essas afirmavam os laços e as similaridades com outros atores como, por exemplo, os grupos de cidadãos em melhores situações políticas e nas teias do poder; os outros grupos demandantes reunidos em movimentos sociais ou os intelectuais ou políticos simpáticos às causas dos demandantes de um movimento social específico. A cobrança pela posição – coletiva ou individual – se abastece dos repertórios que alimentam as reivindicações, assim como as demandas e tomadas de posição se estabelecem também por meio de campanhas. Essas se retroalimentam dos repertórios criados, compartilhados e sustentados, numa via de mão dupla.

Destrinchando a noção de repertório, temos que levar em conta que o seu sucesso na movimentação de grupos sociais demandantes por direitos e inclusão, depende também de aspectos de indução ou contenção, tais como a posição da polícia ou o espírito das leis, ou ainda a liberdade de imprensa e de reunião. Incluo como elemento de indução no que diz respeito à história negra o contexto de inflexão em torno das narrativas históricas sobre o país na década de 1920, que passavam pela posituação dos negros a um lugar de destaque controlado e idealizado. O peso da história e o sentido que se daria à mesma como narrativa edificante da luta antirracista e do entendimento da trajetória para os negros e mestiços moradores da Paulicéia, no turbilhão ininteligível da cidade, passaria pelas ratificações dadas pelos intelectuais negros nos jornais que colaboraram.

### **Luta social e repertório de confronto**

Em um dos primeiros números do jornal “A Voz da Raça”, Isaltino Veiga dos Santos deixaria sua noção de movimento social e o papel que dos ativistas nesse, o que deixa a sua posição do quanto os repertórios faziam sentido:

aqui estamos para dizer a afirmar essas verdades, que precisam ser ditas, porque milhares de negros as desconhecem, julgando-se inferior a outro qualquer Povo, tão simplesmente pela sua pigmentação; digo isto com autoridade, porque tive o cuidado e o carinho de estudar de perto a mentalidade na nossa gente<sup>20</sup>.

Contra esse estado de coisas, denunciada por Isaltino e outros ativistas e intelectuais, seriam lançadas crônicas e análises revisitas sobre o passado dos afrodescendentes para se afirmar laços de identidade,

---

<sup>20</sup> VEIGA dos Santos, Isaltino. “Liberdade Utópica”. *A Voz da Raça*. 13.maio.1933. Ano I, n. 09, p.01.

reabilitando a questão racial negra em direção à nação, mas também abastecendo a ideia de afropaulistanidade. Enquanto grupo social que comungava de interesses comuns para além do passado traumático de escravização das gerações negras anteriores. Inclusive se aliando e sendo postos como artífices que possibilitaram o projeto de modernização da cidade e do estado, como um todo. No conjunto, a desvantagem aos afrodescendentes nos textos clássicos da historiografia, ampliavam o repertório de sua inferiorização na vida cotidiana da cidade e do país e nas narrativas depreciadoras ou silenciadoras sobre os mesmos.

Já José Correia Leite fazia sua recorrência à história para lembrar da aproximação dos descendentes do escravismo negro no Brasil no Pós-abolição, mesmo que fosse para dissipar os efeitos do trauma histórico, que dava o tom do entendimento da população negra naqueles anos:

[...] Porque o treze de maio não estava longe. Não era como hoje que está há quase cem anos passados. Naquele tempo era questão de quarenta anos, trinta e poucos anos de distância, de modo que muitas daquelas pessoas de idade eram netos ou filhos de escravo. [...], com sentido de solidariedade para que os negros compreendessem que eram irmãos, tinham o mesmo problema, a história de todos era uma só. Mesmo se fosse um negro doutor ou qualquer coisa assim, a história dele não diferenciava daquela do negro da escala social mais baixa, porque todos vinham da senzala. Ninguém acreditava que a origem não fosse a mesma [...]. (LEITE; CUTI, 1992, p. 74-75)

O chamado à cruzada da intelectualidade negra em direção àqueles que “não entendiam absolutamente nada, [que] viviam pelos porões, completamente esquecida das origens” aquiesceria à possibilidade de iluminar aos mesmos à sua origem pela escravidão, que parecia como evento traumático para se dissociar e esquecer. Entretanto a moção à história negra de luta pela liberdade ou contra os desdobramentos no presente da instituição do cativo exigiam consciência e ação frente à situação de miséria

e discriminação impingida à comunidade negra paulista. Se unguindo como os nacionais genuínos, os intelectuais negros entenderiam que a história negra deveria ser repassada em novos termos e temas que redimissem os afrodescendentes.<sup>21</sup>

Aqui lanço a ideia de afropaulistanidade como uma identidade nova e ebulição naqueles anos, que não deixaria de ser perseguida nas décadas seguintes, quando a consolidação da identidade paulista se tornaria real e se enraizaria. Embora emergente e encampada pelos ativistas negros, ciãos de sua importância e entendedores de como a narrativa oficial paulista os afetava negativamente, a tendência não se dissipou. Uma amostra dessa ideia passaria pela leitura peculiar do bandeirantismo. De acordo com Maria Helena Capelato (1982): “Bandeirante passou a ser todo paulista que se dispusesse a partir para a luta”, quando explodiu a contenda entre as elites paulistas e o governo provisório de Vargas. E, ironicamente, a criação de uma tropa especial e única, a Legião Negra, com voluntários da comunidade negra lutou em várias batalhas em prol dos paulistas (que também eram). Na recusa da Frente Negra Brasileira declarar apoio aos rebeldes paulistas, parte dos membros da Frente Negra Brasileira recusou a neutralidade da organização e se juntou às tropas, dando origem à Legião Negra, que combateu na guerra. O advogado Guaraná de Santana, que prestava assistência jurídica na Frente, arrematou os quadros necessários para formar o batalhão negro (MALATIAN, 2015, p. 170-171)<sup>22</sup>. Porém

---

<sup>21</sup> Uma das instituições de maior renome e importância para o movimento negro, a Frente Negra Brasileira, que existiu de 1931 a 1937, com origem em São Paulo, mas com ramificações em várias localidades do país, deixava claro em seu estatuto que nascia “para a afirmação dos direitos históricos da mesma, em virtude da sua atividade material e moral no passado, e para a reivindicação de seus direitos sociais e políticos, atuais, na Comunhão Brasileira”. Estatuto da Frente Negra Brasileira. “Diário Oficial do Estado de São Paulo”. 04 de novembro de 1931. Registro no 2.º Oficial de Registro de Títulos e Documentos e Civil de Pessoa Jurídica da Comarca de São Paulo – Capital. Inscrito sob o nº. 75, livro A- 1, Registro Civil de Pessoas Jurídicas, em 05 de novembro de 1931. Na Frente Negra, havia ainda um grande conselho formado por vinte nomes que organizavam todos os setores e davam as cartas e diretivas da instituição. De 1931 a 1934, quem o presidiu foi Arlindo Veiga dos Santos. De 1934 a 1937 o Conselho foi presidido por Justiniano da Costa.

<sup>22</sup> Também aparece em DOMINGUES (2003).

essa ironia duraria pouco e após o término do conflito, com tudo voltando ao seu lugar, a história seria outra! A exclusão do elemento negro dessa visão da paulistanidade era patente e permaneceu por se consolidar. E mesmo que tenha havido um clamor circunstancial pela participação da Legião Negra nos episódios de 1932, a associação da paulistanidade com a população negra foi dissipada estrategicamente após a revolta e na celebração em torno dela.<sup>23</sup>

A história regional oficial que ia se constituindo, a partir dos anos 20, antes mesmo dos eventos e desfecho da guerra de 1932, decalcou a presença e a importância dos afrodescendentes na narrativa da paulistanidade. Tendência contra a qual se fazia diversos esforços de confronto, negação à sua história que reconstituíram, esses ativistas iam validando os termos de sua inclusão na paulistanidade. Ao se fazerem negros apontavam os caminhos e termos para se fazerem afropaulistanos também. Como Euclides de Oliveira que defendia que a raça negra deveria reivindicar o “direito” sobre a história

equiparando-se a seus semelhantes pela elevação do carácter, pela moralização dos costumes. E a '[A] Raça', quando não haja a exacta compreensão desse direito, há de defendel-a com o brilho que se espera desse pugilo de negros que São Paulo comporta, com muito orgulho. E Deus ouvirá o grito de Chã!<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> A Legião Negra Brasileira foi refundada nos anos posteriores ao fim da Guerra de 1932 para reunir os veteranos da guerra e inclusive organizou uma entidade caritativa chamada a “Casa do Negro”. Essa entidade foi fundada com os recursos doados à Legião Negra, num desfile que antigos membros fizeram pela cidade. A Casa do Negro pretendia aplicar os fundos em prol do apoio dos legionários negros e segundo Correia Leite, “principalmente daquelas famílias que perderam seus irmãos, maridos e filhos nos combates”: LEITE, CUTI, 1992, 122-123.

<sup>24</sup> OLIVEIRA, Euclides de. “O Grito Chã”. *Progresso*. 07.setembro.1928. Ano I, n. 04, p. 01. O Grito de Chã que dar nome ao artigo se referia a Cam, e ao mito da “Queda de Cam”, popularizado como justificativa religiosa para a escravização dos africanos que ainda circulava com força no início do século XX. No livro do Genesis, do Antigo Testamento, de 9:21 a 25, está escrito: “Bebendo do vinho, embriagou-se e se pôs nu dentro de sua tenda. Cam, pai de Canaã, vendo a nudez do pai, fê-lo saber, fora, a seus dois irmãos. Então, Sem e Jafé tomaram uma capa, puseram-na sobre os próprios ombros de ambos e, andando de costas, rostos desviados, cobriram a nudez do pai, sem que a vissem. Despertando Noé do seu vinho, soube o que lhe fizera o filho mais moço e disse: ‘Maldito seja Canaã; seja servo dos servos a seus irmãos!’”

Mesmo assim, nas visões dos ativistas negros houve uma revisão e contemplação dos negros nas bandeiras. Em outra crônica d'A Voz, Arlindo Veiga dos Santos, escreveria para que os negros trabalhassem com o “espírito unitarista das Bandeiras antigas, que [...] se compunha quasi que exclusivamente de mestiços de toda espécie”<sup>25</sup>. Era uma crítica à imagem idealizada do bandeirante como um herói branco, que era veiculada e consolidada nas versões oficiais, como também na aparição e nomeação dos espaços públicos do estado de São Paulo, especialmente na capital.

Os diagnósticos de que a “história pátria” ensinada nas escolas atestava o lugar de subalternização da população negra perpassou dezenas de páginas dos jornais negros. Algumas proposições clamavam por outra cultura histórica contra o espírito estrangeirista que se infiltrava no país a fim de nos ‘civilizar’, o que afinal, para alguns, deixava-nos mais “bárbaros, mais desnacionalizados, mais ignorantes da História do Brasil”:

O sentimentalismo envenenado de nossas escolas, com suas referências mais ou menos tolas ao ‘pretinho Benedito’, com seus elogios de raposas ao heroísmo de Henrique Dias, tem dado ao negro a impressão que os seus antepassados foram uns desgraçados e de que os jovens negros só por isso têm que ser uns vencidos. [...] tudo que existe no Brasil é obra do negro. Sem o negro não haveria Brasil, logo, o negro tem de ser respeitado aqui dentro e quando não o quiserem respeitar ele deve reagir. [...]<sup>26</sup>

Aí vemos que a noção de cidadania atravessava os interesses e formas de modelar e controlar a liberdade para os vários grupos negros do pós-Abolição. A história ensinada nas escolas era falha, segundo o autor acima, ao negligenciar uma verdadeira história dos negros no país. Segundo José Bueno, o país fora feito por obra dos escravizados africanos e,

<sup>25</sup> VEIGA dos Santos, Arlindo. “Marchando”. *A Voz da Raça*. 28.abril.1934, Ano II, n. 36, p. 04.

<sup>26</sup> FELICIANO, José Bueno. “O negro na formação do Brasil”. *A Voz da Raça*. 24.junho.1933. Ano I, n. 14, p. 04.

portanto, a comunidade negra no presente tinha que ser respeitada por esse passado de dor, mas de heroísmo e altruísmo de toda uma raça negada. O confronto aí seria acionado pela história para “o negro ser respeitado aqui dentro”. Para ele, a história era repertório a ser redefinido por outros vieses de valorização dos afrodescendentes. E contra quem assim não quisesse entender a população negra deveria reagir. Bueno Feliciano ainda dava o seu veredicto com o remédio a ser usado para realçar a fala negra para a história:

[...] Antes de negarem o valor do negro e a sua atuação [não] *sic* formação da nossa nacionalidade, devem os nossos caluniadores consultar os documentos. E os negros estudem também afim de não serem insultados a cada momento. Instruídos e educados seremos respeitados, far-nos-emos respeitar. Não nos esqueçamos que só o livro completará a redenção da Gente Negra do Brasil.<sup>27</sup>

Bueno confiaria na veracidade dos fatos que a consulta aos documentos poderia atestar: outra narrativa para a história negra do país, salvo os historiadores que já faziam a devida justiça aos afrodescendentes e a sua contribuição para a nacionalidade. O livro – como metáfora da educação e conhecimento – salvaria a gente negra de escapar dos silêncios, vitupérios e ‘tolice’ da cultura histórica escolar de então.

Em 1929, o jornal “Fanfulla”, publicação da colônia italiana, ia sugerir às autoridades paulistas que providenciassem o fechamento dos limites do estado para a migração interna de negros de outros lugares do país. A certa altura do massudo artigo, o órgão italiano indagava: “Avete mais provato a contare negri e mulati che incontrale in un breve tratto di strada?”<sup>28</sup>. O artigo do “Fanfulla” confrontava diretamente com a comunidade negra e a polêmica foi acendida. O acionamento da história dos negros tornaria-se

---

<sup>27</sup> FELICIANO, idem, *ibidem*.

<sup>28</sup> “Ora, então, nós não estamos na nossa terra?”. **Progresso**. 31.outubro.1929. Ano II, n. 17, p. 01.

bálsamo para confrontar a proposta do jornal italiano. No “Progresso”, de outubro de 1929, veio a resposta aos propositores da medida, chamados de “fascistas”:

[...] Refiramo-nos agora ao preto. O preto do Brasil é brasileiro. Está na sua terra e tem a faculdade plena de se locomover para qualquer ponto do território. Depois, os fascistas devem saber que os mulatos que elles tanto aborrecem, forneceram ao Brasil vários luminares na literatura, nas sciencias e na arte militar, que honrariam qualquer paiz civilizado. Ahi estão Machado de Assis, Henrique Dias, Juliano Moreira, Paulo Gonçalves, José do Patrocinio, etc. Isto no terreno cultural. Sob o aspecto econômico, antes do europeu aportar ao Brasil, já aqui se desenvolvera uma agricultura graças ao braço negro. Não foi o estrangeiro que derrubou florestas seculares e plantou nosso café, mas sim o prêto [...].<sup>29</sup>

Era no embate com outros grupos étnicos, ou direcionado aos agentes do Estado, e ainda desnudando as narrativas de manutenção da invisibilidade e subalternidade do negro, que o recurso à história negra no país foi firmando como parte mais substancial dos repertórios de luta que se criaria. E poderia ser parte do “imenso reservatório de agua capaz de apagar para sempre essa fogueira” do preconceito de cor, como diria o líder da Frente Negra, em 1933<sup>30</sup>. Para o Arlindo Veiga dos Santos se no Brasil não existia leis racistas, como alhures, o racismo era ateado como “lenha particular da sociedade” e chamuscava a dignidade dos homens e mulheres negros.

Para Tilly os movimentos sociais têm como a *raison d’être* as inúmeras campanhas em que se bandeiras de atuação e pressão e incorporando três elementos para a sua ação e pressão: um grupo de

---

<sup>29</sup> Idem., *idem*, *ibidem*. p. 02.

<sup>30</sup> VEIGA dos Santos, Isaltino. “Liberdade Utópica”. **A Voz da Raça**. 13.maio.1933. Ano I, n. 09, p. 01.

demandantes autodesignados, um alvo a ser atacado e algum tipo de público convergente e concordante. E nessa feita, o movimento negro paulistano se envolveu em campanhas para as quais a história negra era escrita como fonte legitimadora das reivindicações. Destaco duas delas: a que contestava a suposta proibição da inscrição de crianças negras no “Concurso de Robustez Infantil”, organizado pela Inspetoria de Educação Sanitária e o Centro de Saúde de São Paulo. Outra campanha que consumiu parte da energia do movimento negro paulista foi a luta pela entrada de homens negros na Guarda Civil<sup>31</sup>. Embora tenha sido possível em 1928, em ato do próprio governador, pressionado pelas campanhas do movimento negro, houve uma arrastada demora para que se tornasse realidade. Somente aconteceu nos fins de 1932 e início de 1933, após o término da revolta paulista pela constituição e com a permanência de forças centrais do governo getulista em postos de comando do estado. Até então o diretor-geral da Força Pública, o alemão Pedro Kalfman, aceitava “poloneses, húngaros, alemães, mas negros eram preteridos” (BARBOSA, 1998, 55)<sup>32</sup>.

Em 1928, o “Progresso” lançava a provocação ao governador paulista e cobrava a sua posição usando um discurso do deputado Orlando Prado, “em defesa da raça preta”:

---

<sup>31</sup> A Guarda Civil de São Paulo foi criada em 1926, após aprovação do projeto de lei 17 daquele ano. Entre suas funções caberia a “vigilância e policiamento da capital, a inspeção e fiscalização da circulação de veículos e pedestres, das solenidades, festividades e divertimentos públicos, dentre outras atividades”. Cerca de 1000 guardas foram contratados na primeira leva para começarem seus trabalhos no ano seguinte. Cabia ao Chefe de Polícia a nomeação desse pessoal. In: ALESP, Documento 27419, cód. 21, caixa C-172.

<sup>32</sup> Depoimento de Francisco Lucrécio. Segundo o depoente, uma interferência do próprio Getúlio Vargas, após o encontro que houve entre Isaltino Veigas e o presidente, provocou uma reviravolta e sob as ordens do comandante da II Região Militar, Góis Monteiro, houve a entrada de mais de duzentos guardas negros naquela que era a força de elite da segurança pública paulista, à época. Em 1932, a Frente Negra atuou de maneira substancial incitando seus membros a fazerem inscrição em massa para a instituição, os quais foram barrados, mas já estava criado o clima de constrangimento público às autoridades que tiveram que ceder à campanha bem sucedida.

[...] Nesse discurso o orador resaltou, numa *synthese* feliz, a valiosa contribuição da raça negra na formação da nossa nacionalidade. E o fez num momento de indiscutível oportunidade agora que surgem entre nós os primeiros pruridos de um absurdo preconceito de raça. Proibir o negro, na Guarda Civil era desconhecer o valor da acção do preto na formação do nosso paiz, quer como elemento material de trabalho, quer como factor ethnico. Proibir que as creanças de côr concorram, como noticiam os jornaes ao concurso de robustez infantil organizado pela Inspectoria de Educação Sanitária e Centro de Saúde é ignorar esse poema comovente de amizade, representado pelas mães pretas, repartindo entre os filhos do “sinhó” e os filhos das suas entranhas o leite forte, vigoroso, e o affecto maternal.<sup>33</sup>

Mesmo que não ficasse explícito para cada uma das campanhas a incursão sobre a história negra fazia-se como material de legitimação às campanhas. Como as menções a Henrique Dias, participante das forças militares na luta colonial de expulsão dos holandeses na capitania de Pernambuco, no século XVII. A recorrência a Dias já estava assentada pela historiografia tradicional de mitificação da nação pela união das três raças, mas se travestia de outro sentido quando contada pelo viés da história negra. Era repertório para abastecer a campanha de elegibilidade de homens negros na Guarda Civil. Como fez o “Progresso”:

“[...] Um dos brasileiros que, honrou o Brasil e enalteceu a sua raça, dentro das suas atividades foi sem duvida o grande guerreiro Henrique Dias. Este valente cabo de guerra, negro, conseguiu com seus homens, expulsar do solo da Patria, os invasores, hollandezes. Sustentou por largas annos luta aguerrida com os que queriam usufruir as riquezas do Brasil. [...]”<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> “Preconceito tolo é absurdo”. **Progresso**. 12.outubro.1928. Ano I, n. 05, p. 01.

<sup>34</sup> “Henrique Dias”. **Progresso**. 30.agosto.1931. Ano IV, n. 39, p. 02.

Voltando ao entendimento da construção da narrativa histórica e a sua função de repertório para o movimento negro, dentro do amplo espectro da produção de Tilly e associação com outros dos seus conceitos-chaves, é de se notar que a oportunidade que se trata tem a ver com a situação do país no início dos anos 20. O movimento negro – na sua pluralidade – entrou na disputa por suas narrativas sobre o passado ou, ao menos, a sua inclusão por um viés positivado e protagonista. Não passaria despercebido em nenhum dos setores o campo fértil e poderoso que a narrativa histórica tomava nesse momento. Como diria Malatian (2015, 196) “a nova leitura da História seria o eixo fundamental para a construção da nova identidade valorizada e estimulante da autoestima que desembocaria necessariamente à integração do negro à nação brasileira. [...]”

A produção intelectual insinuada nos textos da história negra se constituía como potência e problematizava os outros discursos históricos que respaldavam o projeto de futuro sem a presença negra. Narrativas históricas que fiavam a recuperação de um passado seletivo de clausura dos negros como o escravo passivo ou submisso aos lances e desfechos de uma história oficial protagonizada por homens brancos.

## **Conclusão**

Nas primeiras décadas do Pós-Abolição foram recriadas as hierarquias dos grupos étnicos que compuseram a sociedade escravista de antes e se atualizou a subalternização da população negra para aquele novo contexto. As narrativas históricas dominantes, inclusive em novas obras ratificadas que seriam alçadas aos clássicos da historiografia daqueles anos, ensinaram a figura dos negros majoritariamente circunscrita à escravidão, mesmo que com leves revisões como o caso de “Casa Grande e Senzala”, de Gilberto Freyre, cujo primeira edição é de 1933. A conexão com o trabalho compulsório, a marca da negritude e o tempo de liberdade

manca e mal-entendida desde o fim do cativeiro, se tornavam empecilhos reais para conter a ascensão à efetiva cidadania.

Na invenção e entendimento da história a partir da concretude das experiências cotidianas se deu sentido às lutas sociais e políticas daquele contexto. As histórias e memórias repassadas e reescritas nos jornais afro-paulistanos vão ao encontro de abastecer os repertórios para os enfrentamentos contra o racismo e de formar pedagogias de identidade racial, de cidadania e de humanidade. Além da afirmação como brasileiros, num contexto de intenso debate intelectual e de deslocamento de paradigmas, em que os sentidos atribuídos ao passado foram tensionados e recuperados por diversos grupos sociais, em investimentos sobre a identidade coletiva, étnica e nacional.

Se a história canônica e outras ciências sociais, ao tematizarem sobre a trajetória dos afrodescendentes no país, lançavam para os mesmos a posição de reféns da própria história, os ativistas negros promoveram e inculcaram suas opiniões, envolvendo-se ativa e altivamente no debate intelectual e político daquele contexto e reescrevendo sobre o seu passado e projetando sobre o futuro. As crônicas sobre a história do negro no país e a proposição de uma pedagogia do que era a negritude segundo suas visões plurais, comportaram outras formas de ser negro, que não ia ao encontro de um essencialismo ligado à africanidade, tampouco era a condenação da raça que os cientistas sociais e historiadores assuntaram e afirmavam, inclusive como projeto político em ebulição e promessa do futuro não-negro para São Paulo e quiçá para o país.

No confronto contra o repertório da paulistanidade o recuo ao passado negro poderia ir até o período colonial. Para contestar duas máximas que figuravam numa leitura bastante assentada a respeito da trajetória negra no país e em São Paulo, em especial. Uma passaria pela mestiçagem do branco e do indígena do lugar, por conta de um suposto rechaço natural

entre os nativos e a população afrodescendente. O repertório do movimento social negro na cidade, publicado nos jornais da comunidade afropaulistano, se abasteceu das ideias de mestiçagem e raça para incluir os afrodescendentes como promotores do desenvolvimento do estado e invertendo a negatividade racial lhes atribuída. Inclusive para se apresentarem como sujeitos da história de antes e reivindicantes de direitos e reconhecimento no contexto das décadas de 1920 e 30.

O tempo urgia pelas previsões e ações racistas do cotidiano e os projetos de extinção gradual da raça negra no estado. E a história foi acionada e reescrita para fermentar outros entendimentos de si e do mundo à sua volta e de outro futuro possível. Por isso história negra se propôs como chave da revisão narrativa do passado para constituir identidades positivas sobre os afrodescendentes e de extirpar os efeitos negativos que a historiografia canônica deixava sobre a população negra. A leitura do passado dentro da coleção já consagrada da historiografia brasileira geralmente pujante nos aspectos negativos e decaidores sobre a trajetória negra no país, foi repelida e revisada nos textos históricos dos jornais negros.

Os grupos subalternizados, objetos a serem ditos pelos sujeitos autorizados para a feitura da narrativa histórica, encararam a desvantagem e reescreveram a história, cravaram suas críticas e seus novos postulados do que era a narrativa ideal para tratarem da sua trajetória coletiva no país. Os repertórios criados que se emaranhavam pela escrita da história foram moldados e mudando ao longo dos anos, destacando-se a conversão positiva dos afrodescendentes na trajetória de formação do Brasil e abastecendo de legitimação as campanhas que os movimentos negros estavam envolvidos. As oportunidades para se tratar a história como repertório estavam dadas e seriam cavadas para confrontar e reagir a lugares comuns que circulavam sobre os afrodescendentes e também para

demandar novos direitos – inclusive de memória e controle sobre o seu passado.

## Referências

ALBERTO, Paulina L. **Termos de Inclusão**: intelectuais negros brasileiros no século XX. Campinas, Editora Unicamp, 2017.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. **O jogo da dissimulação**: abolição e cidadania negra no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

ALONSO, Angela. **Repertório, segundo Charles Tilly**: a história de um conceito. *Revista de Sociologia e Antropologia*, Ano 03, v. 2, São Paulo, p. 21-24, 2012.

ALONSO, Angela; GUIMARÃES, Nadya Araújo. “**Entrevista com Charles Tilly**”. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, v. 16, n. 02, São Paulo, 2004.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

ANDREWS, George R. **Branços e Negros em São Paulo (1888-1988)**. Bauru/SC, EDUSC, 1998.

BASTIDE, Roger. **A imprensa negra do Estado de São Paulo**. *Boletim de Sociologia*, v. 2, São Paulo, 1951.

BERING, Breno. **Com, contra e para além de Charles Tilly**: mudanças teóricas no estudo das ações coletivas e dos movimentos sociais. *Revista de Sociologia e Antropologia*, v. 2, n. 03, p. 43-67, 2012.

BERNARDO, Teresinha. **Memória em branco e negro**: olhares sobre São Paulo. São Paulo, EDUC/ED.Unesp, 2007.

BREFE, Ana Cláudia. **O Museu Paulista**: Affonso de Taunay e a memória nacional (1917-1945). São Paulo, Ed. UNESP, 2005.

- CAPELATO, Maria Helena R. **Movimento de 1932 e a causa paulista**. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- CASTRO, Marcelo S. **Bexiga: um bairro afro-italiano**. São Paulo, Annablume, 2009.
- CORREIA LEITE, José & CUTI. **E disse o velho militante...** São Paulo, Sec. de Cultura, 1992.
- DOMINGUES, Petrônio. **“Os perólas negras”**: a participação do negro na Revolução Constitucionalista de 1932. *Afro-Ásia*. n. 29/30, Salvador, p. 199-245, 2003.
- DOMINGUES, Petrônio. **Uma história não contada**: negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-Abolição. São Paulo, Ed. Senac, 2004.
- DOMINGUES, Petrônio. **Movimento negro brasileiro**: alguns apontamentos históricos. *Revista Tempo*. v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007.
- EL-DINE, Lorena R. Z. **“Eugenia e seleção imigratória: notas sobre o debate entre Alfredo Ellis Junior, Oliveira Vianna e Menotti Del Picchia, 1926”**. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.23, supl., p. 243-252, dezembro, 2016.
- ELLIS JR., Alfredo. **Populações paulistas**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1934.
- FERNANDES, Florestan. **O Negro no mundo dos brancos**. 2. ed. São Paulo: Global, 2007.
- FERREIRA dos Santos, Carlos José. **Nem tudo era italiano**: São Paulo e Pobreza (1890-1915). 3ª ed. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2008.
- FERRETTI, Danilo J. Z. **A Construção da Paulistanidade**. Identidade, historiografia e política em São Paulo (1856-1930). Tese (Doutorado em História Social). São Paulo: FLLCH/USP, 2004.

FERRETTI, Danilo J. Z. “Capistrano de Abreu e as bandeiras: entre a condenação indianista e a historiografia laudatória paulista”. In: ROIZ, Diogo da Silva et all (Org.). **Os bandeirantes e a historiografia brasileira**: questões e debates contemporâneos. Serra: Editora Milfontes, 2018, p. 115-146.

FREITAS, A. **A Bandeira Paulista**. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, São Paulo, n. 51, p. 211-214, 1953.

HABERMANS, Jurgen. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003.

LOPES, João Paulo. **Notas de pesquisa**: Clio negra para uma nação multicolor: a escrita da história na imprensa negra-1926-1937. *Revista Transversos*. “Dossiê Resistências: Leddes, 15 anos”. Rio de Janeiro, n. 08, pp. 185-200, ano 03, dez. 2016.

LOWRIE, Samuel. **O elemento negro na população de São Paulo**. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, v. 4, n. 48, 1938. p. 5-56.

LUCA, Tania R. de. República Velha: temas, interpretações, abordagens. In SILVA, Fernando T. da *et al.* (Org.). **República, liberalismo, cidadania**. Piracicaba, Ed. UNIMEP, 2003.

MALATIAN, Teresa. **O Cavaleiro Negro**: Arlindo Veiga dos Santos e a Frente Negra Brasileira. São Paulo, Alameda, 2015.

MALATIAN, Teresa. **Cem anos de imprensa negra em São Paulo**: da descoberta à edição fac-simile. *Revista Patrimônio e Memória*, São Paulo, UNESP, v. 14, n.01, p. 340-364, jan-jun, 2018.

MARTINS, Ana Luiza & LUCA, Tania Regina de. (Orgs). **História da Imprensa no Brasil**. São Paulo, Contexto, 2008.

MOUTINHO, Jéssita M. Coutinho. **A paulistanidade revisitada**: algumas reflexões sobre um discurso político. *Revista Tempo Histórico*: São Paulo, USP 3 (1, 2). p. 109-117, 1991.

- MUSSI, Daniela. **A ação política no pensamento de Charles Tilly**: estrutura, processo, confronto e performance. **BIB**. São Paulo, n. 83, v. 01, p. 5-20, 2017.
- PINTO, Ana Flávia M. **Imprensa Negra no Brasil do século XIX**. São Paulo, Selo Negro, 2010.
- PRADO, Paulo. **Paulística**. Rio de Janeiro, José Olympio; 1972
- PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil**: ensaio sobre a tristeza brasileira. 10ªed. São Paulo, Cia das Letras, 2012.
- ROIZ, Diogo da Silva *et al.* (Orgs.). **Os bandeirantes e a historiografia brasileira**: questões e debates contemporâneos. Serra/ES, Editora Milfontes, 2018.
- SANTOS, Joel R. **O Movimento negro e a crise brasileira**. *Política e Administração*. v. 02, n. 02, Rio de Janeiro, p. 287-307, *jul.-set*, 1985.
- SCHUSTER, Sven. **História, nação e raça no contexto da Exposição do Centenário em 1922. História, Ciências, Saúde** (Manguinhos). Rio de Janeiro, vol. 21, n. 01, jan-mar, p. 1-13, 2014.
- SEVCENKO, Nicolau. **Orfeu extático da metrópole**: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20. São Paulo: Comp. das Letras, 1992.
- SILVA, Adriana de Oliveira & WALDMAN, Thaís Chang. "Museu Paulista". In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 2016.
- SPIX, Johann B. Von,; C, MARTIUS, Carl. F. P. Von. **Viagem pelo Brasil (1817-1820)**. Vol 01. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2017.
- TAUNAY, Affonso de E. **Guia da Seção Histórica do Museu Paulista**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1937.

STEPAN, Nancy L. **A Hora da Eugenia**: Raça, Gênero e Nação na América Latina. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2005.

TILLY, Charles. "**Social boundaries mechanisms**". Draft paper for symposium on social mechanisms, **Philosophy of Social Sciences**, 2003 (a).

TILLY, Charles. "Historical perspectives on inequality". Draft chapter for Mary Romero e Eric Margolis (eds.), **Blackwell Companion to Social Inequalities**, 2003 (b),

TILLY, Charles. **Contentious performances**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

TILLY, Charles. **Movimento social como política**. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 03, p. 133-160, jan-jul. 2010.

WEINSTEIN, Barbara. **The Color of Modernity**: São Paulo and the making of the race and nation in Brazil. Georgia: Duke University Press, 2015.

## Fontes

ANDRADE, Oswald de. "Manifesto da Poesia Pau Brasil". In: **Correio da Manhã**. 18.março.1924. p.05. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/o89842/pero89842\\_1924\\_09147.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/o89842/pero89842_1924_09147.pdf). Acesso em 06 de julho de 2019.

LEITE, José Correia. "E, apoz a liberdade...". **O Clarim d'Alvorada**. 30.agosto.1925 Ano II, n. 14, p. 01.

Projeto de Lei n. 17, de outubro de 1926 e Parecer n. 37 da Câmara Estadual e n. 76, do Senado Estadual, de novembro do mesmo ano, criando a Guarda Civil da Capital. **ALESP**. Identificador 27419, cód. 21, caixa C-172. Disponível em: [https://www.al.sp.gov.br/repositorioAH/Acervo/Alesp/Republica/C\\_172/0017\\_1926.pdf](https://www.al.sp.gov.br/repositorioAH/Acervo/Alesp/Republica/C_172/0017_1926.pdf). Acesso em 05 de abril de 2021.

Projeto de Lei n.º 34, de outubro de 1926 e parecer n.101 sobre o projeto. **ALESP**, Identificador 27432, caixa C-173, Código 21. Disponível em:

[https://www.al.sp.gov.br/repositorioAH/Acervo/Alesp/Republica/C\\_173/0034\\_1926.pdf](https://www.al.sp.gov.br/repositorioAH/Acervo/Alesp/Republica/C_173/0034_1926.pdf). Acesso em 02 de abril de 2021.

Projeto de Lei n.34, de outubro de 1926 e parecer 64 do Senado Estadual de novembro de 1926 sobre o mesmo projeto. ALESP, Identificador 30864, Caixa 187, código 41. Disponível em: [https://www.al.sp.gov.br/repositorioAH/Acervo/Alesp/Documentos/187/0034\\_1926.pdf](https://www.al.sp.gov.br/repositorioAH/Acervo/Alesp/Documentos/187/0034_1926.pdf). Acesso em 04 de abril de 2021.

“O Centenário do Café – o Hercules de ébano: a raça soffredora e forte na glorificação mais alta: o trabalho”. **O Clarim d’Alvorada**. 15.outubro.1927. Ano IV, n. 36, p. 01.

“Preconceito tolo é absurdo”. **Progresso**. 12.outubro.1928. Ano I, n. 05, p. 01

“Ora, então, nós não estamos na nossa terra?”. **Progresso**. 31.outubro.1929. Ano II, n. 17, p. 01.

“Henrique Dias”. **Progresso**. 30.agosto.1931. Ano IV, n. 39, p. 02.

VEIGA dos Santos, Isaltino. “Liberdade Utópica”. **A Voz da Raça**. 13.maio.1933. Ano I, n. 09, p. 01.

VEIGA dos Santos, Arlindo. “Marchando”. **A Voz da Raça**. 28.abril.1934, Ano II, n. 36, p. 04.

## **Édison Carneiro e as religiões de matrizes africanas no Brasil: uma história de mestiçagem (1930 a 1961)**

*Elaine Ventura*<sup>1</sup>

Édison de Souza Carneiro, filho de pais baianos, negro, nasceu no dia 12 de agosto de 1912, na Bahia, e faleceu em dezembro de 1972, no Rio de Janeiro. Carneiro concluiu o ensino primário e o secundário em Salvador, bacharelando-se em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito de seu estado natal. Atuando em diferentes áreas, foi categorizado como jornalista, etnógrafo, historiador e folclorista. Os seus diferentes espaços de atuação profissional levaram Ana Carolina Nascimento a classificá-lo como um intelectual de múltiplas identidades (NASCIMENTO, 2010, p. 21).

A trajetória intelectual de Édison Carneiro também foi analisada por Luiz Gustavo Freitas Rossi, que falou acerca da sua “conversão” ao comunismo quando era jovem e integrante da Academia dos Rebeldes em 1920, na Bahia ocasião em que teceu relações de amizade com o escritor e poeta Jorge Amado. Para o autor, a apropriação das ideias marxistas por Carneiro selou o destino de sua produção intelectual e suas tomadas de posição no campo de estudos sobre o negro. De acordo com Rossi, Carneiro ajustou seu olhar ao problema das “raças oprimidas” na Bahia e no Brasil e à perseguição policial aos candomblés, simbolizam a sua

---

<sup>1</sup>Doutora em História Social pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ. Mestre em Museologia e Patrimônio pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO. Pós-Graduada em História do Brasil pela Universidade Cândido Mendes - UCAM. Bacharel e Licenciada em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO. Endereço para acessar este CV: <http://lattes.cnpq.br/7770271550561322>. <https://orcid.org/0000-0002-5331-6573>. [elaine1983ventura@yahoo.com](mailto:elaine1983ventura@yahoo.com)

experiência em pesquisas no campo das religiões de matrizes africanas<sup>2</sup> (ROSSI, 2011, p. 16). Carneiro agiu como defensor da liberdade de culto de herança africana por acreditar que essas tradições deveriam ser reconhecidas como as outras vertentes religiosas:

Nenhuma das liberdades civis tem sido tão impunemente desrespeitada, no Brasil, como a liberdade de culto. O texto constitucional não tem clareza, embora seja claro como a luz do dia o princípio democrático que lhe serve de base, - e qualquer beleguim da polícia se acha com o direito de intervir numa cerimônia religiosa para semear o terror entre os crentes. Esse desrespeito a uma liberdade tão elementar atinge apenas as religiões chamadas *inferiores*. E quanto mais *inferiores*, mas perseguidas. Contando com o declarado apoio de dezenas de milhares de pessoas, em cada cidade brasileira, as religiões perseguidas necessitam de coesão entre si, precisam organizar-se para conquista comum por cima das divergências e das diferenças de concepção de mundo - de um direito que interessa a todos. Lutando organizadamente pela liberdade de culto, as pequenas religiões conquistarão seu lugar ao sol (CARNEIRO, 1950).

Na expectativa de que os devotos deveriam se unir e lutar por seus direitos religiosos, Édison Carneiro desde 1933, demonstrou o seu interesse pelos cultos de origem africana e o folclore. Iniciou, em companhia do romancista Guilherme Dias Gomes, um curso de iorubá ou nagô. O conhecimento dos candomblés lhe deu a possibilidade de divulgar por escrito as suas festas, e, por esse motivo, foi contratado pelo jornal *O Estado da Bahia* em 1936. No mesmo ano, escreveu sobre os ritos e festas dos candomblés baianos, lutando pelo exercício da liberdade religiosa (PROJETO DE LEI, 1974). Quando em 1934 aconteceu o 1º Congresso Afro-Brasileiro

---

<sup>2</sup>O que se chama hoje de religiões de matrizes africanas, ao longo do tempo foi ganhando novas significações. Nos tempos de Nina Rodrigues, chamavam-se cultos fetichistas. Com Édison Carneiro e Arthur Ramos, esses cultos foram denominados de religiões negras. Ou, do negro, essa nomenclatura se vinculava ao rito nagô.

em Recife, o estudioso participou ativamente, e lá conheceu o médico Arthur Ramos, com quem estabeleceu vínculos profissionais. O congresso foi idealizado pelo psiquiatra Ulisses Pernambucano, fundador da Escola de Medicina de Recife, que exercia a função de chefe do Departamento de Higiene Mental, e era primo de Gilberto Freyre, que presidiu o evento, o qual teria sido emblemático, pois foi onde as culturas de matrizes africanas foram efetivamente reconhecidas como objeto de interesse científico da intelectualidade:

Iniciou-se domingo, o 1º Congresso Afro-Brasileiro. O acto de abertura teve lugar no Salão nobre do Theatro Santa Isabel, às 15 horas. O professor Ulysses Pernambucano assumindo a presidência disse algumas palavras esclarecendo e definindo as finalidades do Congresso. Ao abrir a sessão de etnografia, disse algumas palavras em homenagem à memória do grande afro-brasileiro que foi Juliano Moreira. Foram ainda lidos alguns trabalhos: “Situação do negro no Brasil” de Édison Carneiro; “A maconha em Pernambuco”, Jarbas Pernambucano; “O trabalhador negro do tempo do banguê”, comparado com o trabalhador negro nos tempos da usina de açúcar de Jovino de Oliveira (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1934).

Embora a cultura de matriz africana fosse o tema gerador, o negro não ocupou um “lugar de fala”. Ao contrário, ele foi silenciado como autor de sua própria história pela maioria branca congressista. O discurso de Edgard Roquete Pinto é um exemplo da reprodução de práticas paternalistas e de um olhar hierarquizado, não foi por acaso que esse congresso foi tratado como um presente para o negro brasileiro:

O negro esperou bastante, mas valeu a pena. Consagrar-lhe um pequeno monumento – singelo como a própria verdade, sem retórica e sem lantejoulas – alguns dos maiores espíritos do Brasil de hoje. Para os que passaram a vida embrenhado no delicioso e árduo trabalho de pesquisar e recolher documentos antropológicos e etnográficos da sua terra – é uma alegria boa e sincera

ver que as ciências do seu trato dileto vão agora fecundando almas de elites, empenhados numa obra de conhecimento e gratidão, de simpatia e humanidade (PINTO, 1934).

Como congressista Édison Carneiro falou sobre as desigualdades sociais vividas pelo negro no Brasil, apresentando os trabalhos “A Situação do Negro no Brasil” e “Xangô”, refletindo nesse último sobre a relação do orixá africano com o santo católico São Jerônimo. Júlio da Silva, analisando esse momento, identificou ter havido uma disputa entre os intelectuais, destacando a concepção antirracista de Arthur Ramos. Para Silva, não havia um consenso entre esses estudiosos presentes no evento, pois eles eram heterogêneos em suas ideias, o que os impedia de entender qual autor e obra teriam sido pioneiros nos estudos sobre o negro no Brasil (SILVA, 2005, p. 12). Clinton da Paz, estudando o mesmo evento, observou mais que as tensões no interior das relações entre esses autores: destacou as contribuições do simpósio na época em que o tema da nacionalidade estava sendo discutido no campo intelectual e as culturas de matrizes africanas eram incluídas no debate da identidade nacional. Afinal, o que estava em pauta era discutir a contribuição e participação histórica do negro na formação cultural brasileira. Acompanhando os passos das pesquisas realizadas por esses dois autores, há uma motivação no presente artigo em saber qual era a imagem do negro e da cultura nacional projetada naquele momento, pois, segundo Clinton da Paz: “o primeiro Congresso Afro-Brasileiro do Recife pretendeu contribuir para os estudos sobre o negro e a sua importância no processo de formação da identidade sociocultural do país” (PAZ, 2007, p. 126).

Outro marco nos estudos sobre o negro foi a realização, em 1937, do 2º Congresso Afro-Brasileiro, na Bahia, organizado por Édison Carneiro, que, na cerimônia de abertura, reafirmou ser o objetivo daquele evento,

refletir sobre a influência da cultura africana na formação do Brasil. Ele falou ainda que o negro deveria ser estudado em diferentes campos disciplinares como: o Direito, a Antropologia, a Sociologia, a História, a Psicologia e o Folclore. Quando mostrou seu ativismo, discorrendo acerca da questão racial, sinalizou que era uma temática a ser resolvida na sociedade brasileira, dizendo:

Este Congresso tem por fim estudar a influência do elemento africano no desenvolvimento do Brasil, sob o ponto de vista da etnografia, do folclore, da arte, da antropologia, da história, da sociologia, do direito, da psicologia social, enfim, de todos os problemas de relações de raça no país. Eminentemente científico, mas também eminentemente popular, o Congresso não reúne apenas trabalhos de especialistas e intelectuais do Brasil e do estrangeiro, mas também interessa a massa popular, aos elementos ligados por tradições de cultura, por atavismo ou por quaisquer outras razões, à própria vida artística, econômica, e religiosa do Negro no Brasil (CARNEIRO, 1940)

A cerimônia organizada por Édison Carneiro foi um espaço de atuação política e busca por reconhecimento, pois, dias depois de sua realização, foi criada a “União das Seitas Afro-brasileiras” da Bahia, dirigida pelo estudioso. Essa instituição lutava pela liberdade religiosa, além de ser um lugar de integração e união dos pais de santo de terreiros de candomblé (CARNEIRO, 1938). A partir daí o pesquisador se tornava uma autoridade no tema das religiões de matrizes africanas, assumindo, perante a imprensa da Bahia, a “titulação” de africanólogo:

Findos os trabalhos do 2º Congresso Afro-Brasileiro, prosseguiria Édison Carneiro, tornado, de fato, àquela altura, o líder dos estudos africanistas na Bahia, a luta em prol de um melhor conhecimento sobre o negro brasileiro, bem como pela devolução ao mesmo, da dignidade pessoal que lhe fora retirada no passado histórico do país. E assim, ainda em 1937, a 03 de agosto, conseguiria fundar, não sem grandes dificuldades, dado o sectarismo de alguns grupos

religiosos, a “União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia”, que teve como seu primeiro presidente, Martiniano Eliseu do Bonfim. (LIMA, e OLIVEIRA, 1987, 24).

O exame da presença de pais e mães de santo nessa conferência foi realizado por Nicolau Parés, que observou a intenção desse ato como algo para chamar a atenção da sociedade com o propósito de abolir a perseguição que a prática religiosa de matriz africana sofria na Bahia nos anos de 1930:

Em 1937, intelectuais como Édison Carneiro e Aydano do Couto Ferraz, com a participação de pais - de - santo como Martiniano Eliseu do Bonfim, promoveram o Segundo Congresso Afro - Brasileiro, em Salvador, que em muito contribuiu para o reconhecimento social e a valorização dessa tradição religiosa. (PARÉS, 2013, p.219).

A articulação política e a atuação de dirigentes de terreiros de candomblé nesse congresso direcionaram Vivaldo da Costa Lima a um exercício investigativo. O antropólogo identificou que, dos muitos líderes religiosos que exerciam, com influência comunitária, papéis importantes nos candomblés da Bahia, dois se destacavam de maneira indiscutível: “o Babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim e a Ialorixá Eugênia Ana dos Santos - mãe Aninha do Centro Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá” (LIMA, 2004, p. 201). Foram esses chefes de terreiros os convidados de honra do congresso liderado por Édison Carneiro. Para o autor, no momento em que os candomblés eram perseguidos pela polícia durante o Estado Novo, Édison Carneiro agia como mediador entre as lideranças religiosas, outros intelectuais e a sociedade. Ele buscava, na verdade, construir uma história social dos candomblés, contada pelas narrativas orais de dirigentes de terreiros em que se destacavam os nagôs. Não foi por acaso que Martiniano Eliseu do Bonfim presidiu o 2º Congresso Afro-Brasileiro que

Carneiro liderava. Foi ele o precursor de uma narrativa ancestral acerca da superioridade nagô.

A postura que Bonfim tomou sobre o rito nagô foi apropriada por Édison Carneiro, que reproduzia acriticamente a narrativa de seus pesquisados. Bonfim foi um negro retornado da Nigéria, tinha origem iorubá e era filho de escravos libertos. Retornou ao continente africano e lá viveu por onze anos, além de ter sido iniciado na Escola de Ifá. De sua abordagem, eram reforçadas as relações entre Brasil e África no candomblé nagô. Como pesquisador, Édison Carneiro, ao recuperar a concepção de Bonfim, deixava claro a sua relação de sociabilidade com esses agentes que se somavam à “necessidade” de reafirmar a relação de brasilidade e africanidade nessa matriz ritual, como ele mesmo disse:

A saudade da África persiste nos netos dos negros escravos, possivelmente com a mesma força com que agia sobre os negros crioulos. Talvez mais, já que o candomblé representa a forma de ligação entre a África e o Brasil, já que a África continua a ser a grande terra da vida onde demoram as esperanças melhores do negro. Atualmente, ao contrário, a saudade da África é uma saudade ativa, um estímulo para o afro-brasileiro. Ora, ele sente o chamamento angustiante do continente africano. Ora, ele sabe que a sua saudade encontra eco naquelas partes do mundo, sabe que os negros de lá são solidários com o seu destino na América do Sul. Esta solidariedade se estabelece e se mantém por cima do Atlântico, por cima da suposta cultura do branco. Daí o apego dos negros ao candomblé. A repressão policial desde vários anos que se tem desencadeado, no sentido de esmagar as formas religiosas de origem africana no Brasil. Entretanto, não tem conseguido grande coisa. Os negros defendem, a todo custo, o seu patrimônio intelectual. O candomblé, apesar de ser a força predominante, não é o único elemento de ligação com a África. Não será, nem mesmo, o único elemento de ligação espiritual com ela (CARNEIRO, 1937).

Ao discutir essa relação inventada entre África e Brasil no candomblé nagô, Andreas Hofbauer não tem dúvidas de que muitos intelectuais que

seguiram a linhagem interpretativa da “pureza” ou superioridade nagô estavam intencionados em reforçar o vínculo África e Brasil nesse candomblé (HOFBAUER, 2012, p. 103-119). Essa herança intelectual presente na obra de Édison Carneiro pode também ser entendida através do espaço que Martiniano Eliseu do Bonfim ocupou em suas redes de relações pessoais, como ele mesmo afirmou:

Martiniano do Bonfim foi a figura masculina mais impressionante das religiões do negro brasileiro. Filho de escravos estudou em Lagos, esteve na Inglaterra, conhecia algumas cidades e falava inglês fluentemente. Podia passar horas inteiras a conversar em nagô, que conhecia não de ouvido, mas por tê-lo aprendido nas escolas missionárias da Nigéria (CARNEIRO, 2008, p. 128).

Ainda que tenha exercido uma atuação política em um momento de repressão policial aos candomblés baianos, Édison Carneiro não foi consagrado como um intelectual de grande prestígio se o compararmos com outros daquele mesmo momento, como Arthur Ramos ou Gilberto Freyre, que ocuparam postos nas universidades brasileiras. Para Mariza Corrêa, Édison Carneiro pode não ter conseguido um posicionamento na academia pelo seu engajamento em defesa dos direitos religiosos dos negros baianos, além do fator de sua origem ser negra (CORRÊA, 1998, p. 3). Não somente um estudioso das religiões de matrizes africanas, Carneiro foi um folclorista conhecido. Por essa razão, intende-se buscar e acompanhar, ainda que breve parte dessa trajetória para compreender como ele realizou uma leitura em torno dessas religiões em suas pesquisas de folclore.

### **As religiões de matrizes africanas e o folclore: a abordagem de Édison Carneiro**

Em 1933, Gilberto Freyre publicou *Casa Grande & Senzala*, obra que lançou uma nova compreensão acerca da formação racial brasileira. Nela,

o conceito de mestiçagem teve uma nova semântica, ganhava contornos positivos e se tornava símbolo de nossa identidade nacional. Existe um debate consolidado acerca de que os ensinamentos de folclore foram os locais em que essa relação com a mestiçagem teve evidência (ABREU; DANTAS, 2007, p. 122). É exemplo desse pensamento a obra *O Folclore negro do Brasil*, de Arthur Ramos, de 1935, que já sinalizava ser a cultura negra mestiça.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial e o surgimento da Unesco, órgão da Organização das Nações Unidas, os estudos de folclore foram institucionalizados no Brasil, sendo uma resposta às teorias raciais do século XIX, que não deram conta de explicar a diversidade cultural. O folclore exerceu uma função de destaque na construção das identidades nacionais e compreensão das diferenças (OLIVEIRA, 2008, p. 15). Foi nesse momento que a identidade brasileira passou a ser pensada sobre novos contornos, como assinalado por Jefferson da Silva:

Em outras palavras é a passagem da concepção biologicista, a qual conferia ao negro a alcunha de ser inferior, para a concepção culturalista que via o mesmo não como inferior, mas como igual aos outros segmentos étnicos, não havendo relação imediata entre natureza e cultura. (SILVA, 2014, p. 20).

A institucionalização do folclore em 1947 deveu-se à sua vinculação ao Instituto Brasileiro de Educação Ciência e Cultura – IBECC, que representava a Unesco no país. Arthur Ramos, Basílio de Magalhães, Gilberto Freyre, Renato Almeida, Édison Carneiro dentre outros, que já vinham produzindo conhecimento sobre a cultura negra como folclore, se destacaram nessas pesquisas. Esses estudiosos foram fundadores e integrantes da Comissão Nacional de Folclore, que, desde 1958, com base no decreto 43.178 de 05 de fevereiro, se tornou conhecida como Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, entidade associada ao Ministério da Educação e Cultura. Desde o século XIX, os estudos de folclore no Brasil já o relacionavam

com o tema da identidade nacional, contudo, naquela época, os saberes eram espontâneos. Logo, o que é chamado de folclore, nessa análise, se refere a um campo de atuação profissional inserido no projeto Unesco, cujo objeto de investigação era a cultura do povo (VILHENA, 1997, p. 30). A realização das atividades intelectuais desses autores não excluía os costumes de matrizes africanas que eram integrados a cultura nacional nascida de três raças, como dito por Arthur Ramos:

É difícil, hoje, no folclore brasileiro, identificar exatamente o que pertence exclusivamente ao africano. As práticas supersticiosas acham-se num tal estado de fusão que esse trabalho discriminativo vai se tornando de quase impossível realização (RAMOS, 1935, p. 27).

Folcloristas como Renato Almeida, por exemplo, chamavam as religiões de matrizes africanas de folclore, sendo essa associação uma forma que integrá-las a um ideal de tradição e unidade. E era dessa maneira que elas ganhavam importância como objeto de pesquisa, e pela via do folclore eram consagradas como célula da nacionalidade:

Há no Brasil grande diversidade de manifestações folclóricas, que em parte se acham ameaçadas de extinção, com as transformações gradativas dos costumes. Essas práticas folclóricas muito vivas na música e na dança populares se diferenciam não raro, segundo as regiões do país, marcando-as com o seu selo, e impressionam profundamente os especialistas que as estudam. São danças dramáticas como congadas e bumba-meu-boi, danças coletivas como o frevo, danças de par como o nosso samba, rituais afro-brasileiros como o candomblé, e inúmeras outras exteriorizações da alma popular, sujeitas aos influxos regionais que se somam na unidade nacional. (CORREIO DA MANHÃ, 1965).

Em 1961, o presidente Jânio Quadros, entendendo o valor do folclore na construção da nacionalidade brasileira, explicitou:

Não podem os governos ser indiferentes à cultura popular. Por isso, entendi necessário incentivar os eruditos e os pesquisadores que se vêm empenhando num labor fecundo para o levantamento desse patrimônio, seu estudo e exegese, e dei à Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, não só uma estruturação mais adequada aos seus propósitos, bem como meios para bem cumpri-los (QUADROS, 1961).

Durante o seu mandato presidencial, Quadros nomeou Édison Carneiro para dirigir a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. O estudioso substituiu o músico Mozart de Araújo, que administrou a entidade de 1958 a 1961, ano de sua posse. Em seu discurso de admissão, reforçou o lugar dos estudos de folclore na nacionalidade, pois, para ele, essas pesquisas temáticas estariam a cargo do especialista e das pessoas comuns. Assim, seria possível a compreensão do brasileiro enquanto povo e como nação:

Ao assumir a direção desta Campanha a qual me honrou o senhor Presidente da República, desvanço-me pensar que estamos vivendo uma nova era de esplendor para o folclore brasileiro. Este parece, pois, o momento, de tentar a reinstalação do folclore na vida cotidiana da nacionalidade. Daremos proteção e estímulo às manifestações características do nosso povo. Mas não seremos apenas promotores nem espectadores. Os estudiosos dos problemas brasileiros, nos mais variados campos de predileção ou interesse, estão a exigir dados e informações de base para enriquecer a contribuição que vem dando ao entendimento da nossa sociedade. Assim, a partir deste momento, a Campanha de Folclore reúne governos, intelectuais, cientistas, homens do povo, cidadãos esclarecidos de todas as classes, além de folcloristas, no mesmo empenho comum de preservar e honrar aqueles modos de pensar, sentir e agir que nos identificam e distinguem como nação, como povo, como gente (JORNAL LEITURA, 1961).

Dentre a diversidade de temas estudados pelos folcloristas, as religiões de matrizes africanas, por exemplo, tinham como destaque o nome de

Édison Carneiro, consagrado pela imprensa como especialista (O ESTADO DA BAHIA, 1948). Trata-se do ponto de maior interesse do presente trabalho, e, para a pesquisadora, não há forma de compreender como essa religião foi inscrita no debate da nacionalidade, segundo Édison Carneiro, sem considerarmos o seu conceito de folclorização. Em *Candomblés da Bahia*, publicado em 1947, o interlocutor do trabalho foi Raimundo Nina Rodrigues, momento em que analisou as religiões de matrizes africanas, estabelecendo uma relação entre as mesmas e o folclore. Usando esse termo, propôs uma discussão sobre o sincretismo religioso.

Para Carneiro, a associação das religiões de matrizes africanas ao folclore deveria ocorrer pela sua folclorização e/ou sincretismo compreendido como aculturação. Explicitando em detalhes o seu entendimento acerca desse conceito, afirmou que a capacidade nagô em resistir à dominação católica impediu o processo de desafricanização<sup>3</sup> de seu ritual. Contudo, à medida que essas crenças perdiam a sua coesão, o seu destino seria o folclore. O que seria esse casamento entre folclore e mestiçagem, afinal?

Vejamos a definição de Édison Carneiro:

O processo de fusão de várias crenças de que nasceu a divindade brasileira das águas se torna discernível à luz da preeminência do candomblé nagô da Bahia, como modelo e paradigma, em relação a todas as demais formas de expressão religiosa do negro brasileiro. Uma vez fundidas no candomblé nagô as crenças

---

<sup>3</sup>Em *Candomblés da Bahia*, Édison Carneiro, ao falar sobre o sincretismo, recuperou o conceito de “Ilusão da Catequese”, de Nina Rodrigues, e, quando fez menção a esse termo, concordou com Nina, fazendo uso da expressão *desafricanização*. Isso porque, para ele, o catolicismo não conseguiu *desafricanizar* o negro no âmbito religioso, posto que, o rito nagô, enquanto se manteve homogêneo, preservava as suas raízes africanas (p. 28-29). No campo da Antropologia, Andreas Hofbauer, ao discutir sobre o sincretismo nos candomblés nagôs e a reapropriação do discurso em torno da ideia de pureza, era para reafirmar uma africanidade na esfera religiosa. Os candomblés considerados *dessincretizados* seriam os nagôs. Quanto menos sincretizados fossem os candomblés, mais próximos estariam da ancestralidade africana. Ver: HOFBAUER, Andreas. Pureza nagô, (re) africanização, dessincretização. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 4, p. 103-119, 2012. Entende-se, assim, que na medida em que o folclore afirmava que as religiões de matrizes africanas se *folclorizavam*, mais distantes elas estariam de uma africanidade, favorecendo a reafirmação de um discurso mestiço no folclore.

dominantes, todas e qualquer crença de outra origem por acaso emergente não se apresenta em rebelião aberta contra o modelo aceito, pelo contrário, se acomoda dentro dele e muitas vezes de modo tão sorrateiro (CARNEIRO, 1968, p. 147).

No pequeno trecho retirado de um artigo publicado em 1968, da *Revista Brasileira de Folclore*, de autoria de Édison Carneiro, afere-se que, ao discorrer sobre Iemanjá, divindade das religiões de matrizes africanas, o pesquisador, em sua perspectiva de folclore, substituiu o conceito de mestiçagem por fusão. Nele, mostra o nascimento de inúmeras crenças cuja referência é o candomblé nagô da Bahia. Nessa dissolução cultural, quaisquer que fossem as crenças, elas não entrariam em conflito, mas se adaptariam. Para a época, essa abordagem foi ambiciosa por inserir a cultura negra em um projeto de uma nação mestiça de acordo com o discurso oficial. Entretanto, para o folclorista, nesta inclusão não haveria tensões étnicas. Isso porque, se pensarmos na relação texto e contexto, será identificado que, quando esse trabalho foi escrito e difundido no ano de 1968, o Movimento Negro Unificado confrontava o discurso da mestiçagem, denunciando o racismo estrutural no país e o mito da democracia racial (PEREIRA, 2013, p. 39). O que foi chamado de folclorização e/ou fusão nada mais era se não a mestiçagem da cultura nacional brasileira germinada por três raças distintas. Para Carneiro, quanto mais o sincretismo tornava mestiças essas religiões, mais capacidade em compreendê-las teria a sociedade brasileira:

Essas crenças já estão encaminhando parcialmente para o seu destino lógico – o folclore. Festas outrora celebrada no recesso dos cultos, como as de Iemanjá e dos gêmeos, conquistam a Bahia, como as cerimônias propiciatórias do Ano Novo tomaram para si as praias cariocas. As formas lúdicas, estendendo a novos setores da população as crenças e práticas básicas dos cultos de origem

africana, se contribuem para desagregação deles como unidades religiosas relativamente compactas, também, reforçam, tornando-os mais compreensíveis e aceitáveis, a predisposição geral que ajuda a sua manutenção e multiplicação na região dada (CARNEIRO, 2008, p. 26).

Essa ideia de folclorização das religiões de matrizes africanas, cunhada por Édison Carneiro, ocultava a noção de progresso: para ele, quanto mais mestiças elas fossem, mais próximas estariam da civilização, fato que pode ser constatado se observarmos como classificou o candomblé nagô que ao ser chamado de arcaico, foi considerado por ele, o “pedaço da África no Brasil”, e, quanto mais enraizados naquele continente os cultos estivessem, mais atrasados em cultura estariam:

Esses cultos, seja qual for o modo em que se apresentem, são um mundo, todo um estilo de comportamento, uma *subcultura*, que pode ser vencida somente através de alterações profundas e substanciais das condições objetivas e subjetivas arcaicas de que são certamente reflexo (CARNEIRO, 2008, p.29).

Quando esse candomblé deixasse de ser “genuíno”, caminharia para a evolução devido ao seu contato adaptativo com as outras religiões, gerando a mestiçagem. Em 1957, Édison Carneiro publicou *A Sabedoria Popular*, e explorou melhor essa relação entre religião, folclore e mestiçagem. O livro foi dividido em capítulos, merecendo destaque a seção “O folclore do negro”. Nessa, refletiu acerca da influência das culturas de matrizes africanas na composição do folclore brasileiro. Para ele, enquanto os candomblés nagôs se mantinham “puros”, não era folclore, mas, à medida que isso se perdia pelo sincretismo, eram incorporados ao debate da identidade nacional. Ora! Carneiro vem de uma tradição intelectual que, como Nina Rodrigues, acreditava na ideia de originalidade nos candomblés nagôs. Quanto mais o sincretismo deixava mestiça a religião de matriz

africana (a nagô), mais possibilidades de integração à identidade brasileira elas tinham:

Devo declarar que não considero folclore as religiões do negro. Por mais absurdo que pareça, há tendência a considerar folclóricos esses cultos, que são, em qualquer estado em que os encontremos, uma atividade hierarquizada, com base em concepções intelectuais que, embora não escritas – ou não escritas no Brasil –, são, entretanto eruditas por terem passado, de um modo ou de outro, pela sanção oficial. Chegará o dia, certamente, em que poderemos mencionar esses cultos como folclore, mas por enquanto, mantendo, como mantêm, a sua homogeneidade e a sua força de coesão, são formas religiosas que coexistem com tantas outras na sociedade brasileira (CARNEIRO, 2008, p. 51).

A folclorização das religiões de matrizes africanas ocultava um projeto de branqueamento da cultura negra, que deveria ser vista como mestiça para serem socialmente aceitas de acordo com as explicações de Édison Carneiro. Na década de 1980, Beatriz Góis Dantas explorou um debate acerca dos usos da África no Brasil, traçando uma análise das apropriações das narrativas religiosas acerca do rito nagô, refletindo sobre o conceito de folclorização das religiões de matrizes africanas. Para ela, quando essas tradições se tornavam símbolo da nacionalidade, o seu significado cultural e religioso se perdia, fazendo com que se tornassem uma “mercadoria” do folclore:

Sintomaticamente a celebração é seletiva, limita a identidade do negro ao espetáculo ao transformar, involuntariamente ou não, sua produção simbólica numa mercadoria folclórica destituída do seu significado cultural e religioso. Este será no entender de Édison Carneiro, o “destino lógico” dos cultos de origem africana no Brasil e isto, se por um lado contribui para a desagregação dos cultos como unidades religiosas, por outro lado – diz ele – contribui para reforça-los, “tornando-os mais compreensíveis e aceitáveis, a predisposição

geral ajuda a sua manutenção e multiplicação na região dada” (DANTAS, 1988, p. 209).

Como Dantas, Sérgio Ferretti apresentou a mesma abordagem sobre a folclorização das religiões de matrizes africanas, explorando a literatura de Édison Carneiro. Identificou que a folclorização tornava os cultos mais “limpos” e socialmente aceitáveis: “a religião e outros aspectos da cultura negra passam por este processo de ‘domesticação’ e de folclorização, divulgado pelos meios de massa, transformando-se em espetáculo exótico para consumo turístico” (FERRETTI, 2013, p. 113). Essa ideia de mestiçagem e/ou sincretismo foi um meio de inserção das religiões de matrizes africanas no debate da identidade nacional, o que pode ser observado na leitura sobre o Deus *Olurum*, comparado com o do cristianismo, que, segundo Édison Carneiro:

Com as suas características de criador do mundo, de pai de todas as criaturas, de senhor dos destinos da humanidade, de ser eterno e imortal, justo e misericordioso, o deus dos negros iorubás facilmente encontrou um símile no deus do cristianismo (CARNEIRO, 2008, p. 63).

Martha Abreu e Renato Ortiz, em seus estudos de folclore, sustentam a abordagem de que foi por meio dele que o Brasil consolidou a sua imagem como um país mestiço. Outro debate necessário a assinalar é o de Kabengele Munanga. Para ele, atrás dessa nação mestiça, há uma narrativa que oculta os conflitos étnicos e raciais e perpetua uma visão dominante sobre a nacionalidade. A folclorização das religiões de matrizes africanas no discurso de Édison Carneiro fornece sinais claros de que o racismo está nas estruturas e na construção de uma narrativa sobre a cultura negra nanacionalidade. Quanto mais mestiças fossem as religiões de matrizes africanas, mais chances de aceitação pela sociedade brasileira elas teriam

segundo Carneiro. Com tal abordagem, essas heranças religiosas foram eleitas como elemento da identidade nacional brasileira pelo folclore, mas que apagou desses costumes, a própria presença africana pelo mestiçamento vigente.

### **Considerações finais**

Édison Carneiro exerceu uma atuação única no cenário em que as religiões de matrizes africanas eram perseguidas pelo Estado Novo. Agiu em defesa das práticas religiosas e da liberdade de culto em alianças com pais e mães de santo. Foi herdeiro das ideias de seu tempo e acabou por ver no folclore um elemento para explicar as singularidades culturais do país geradas pela sua composição racial. Carneiro encontrou no folclore uma possibilidade de incluir as religiões de matrizes africanas no debate da nacionalidade. Naquela época em que a sua produção estava em ascensão a mestiçagem era um conceito usado pela intelectualidade para elaboração da brasilidade; contudo, sob uma ótica progressista e/ou civilizatória, já que ela representava a evolução desencadeada pelo entrelaçamento de nossas matrizes culturais.

Essa abordagem de Édison Carneiro perpassa a identidade nacional e a identidade negra, tendo em vista a sua marginalização pelo folclore, e este, ao reafirmar essa identidade mestiça, ocultava os conflitos étnicos e raciais que envolveram as lutas sociais e simbólicas da construção de nossa brasilidade; além disso, sepultava a raiz africana da cultura negra, consolidando um discurso dominante da nacionalidade. A identidade nacional brasileira foi inventada mediante disputas por memórias, sinalizando as relações de poder. Édison Carneiro, ciente dessa realidade e, interessado em dá um lugar para as religiões de matrizes africanas ao nacional encontrou na ideia de folclorização e/ou mestiçagem das religiões de matrizes

africanas um caminho possível para que elas fossem compreendidas pela sociedade brasileira.

## Fontes

BRASIL. Presidência da República. Senado Federal. **Projeto de Lei do Senado nº 31, de 1974**. Cria, na Justiça do Trabalho da Segunda Região, a Junta de Conciliação e Julgamento de Suzano, no Estado de São Paulo. Autoria: Câmara dos Deputados. Brasília, DF: Presidência da República, [1974]. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/19909>. Acesso em: 10 jan. 2020.

1º Congresso Afro-Brasileiro. **Diário de Pernambuco**, Pernambuco, n.p., 11 nov. 1934.

PINTO, Roquette. Prefácio. Estudos afro-brasileiros. *In*: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 1., 1934, Recife. **Anais** [...]. Recife: FUNDANJ/Massangana, 1988. n.p.

CARNEIRO, Édison. Cidade de Salvador. **O Estado da Bahia**, Salvador, n.p., 31 set. 1938.

CARNEIRO, Édison. O Negro no Brasil. *In*: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 2., 1940, Bahia. **Anais** [...]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. n.p.

FOLCLORE. Entrevista com Renato Almeida. **Correio da Manhã** Rio de Janeiro, n.p., 1965.

QUADROS, Jânio. **Defesa do Folclore**. Instituição, organização e execução da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Brasília: Ministério da Educação e Cultura, 24 de maio de 1961.

CARNEIRO, Édison. Campanha de Defesa ao Folclore Brasileiro. **Jornal Leitura**, Rio de Janeiro, n.p., abr. 1961.

CARNEIRO, Édison. Roteiro dos candomblés baianos. **O Estado da Bahia**, Rio de Janeiro, n.p., 3 jul. 1948.

CARNEIRO, Édison. Divindade Brasileira das Águas. **Revista Brasileira de Folclore**, Rio de Janeiro, n. 21, p. 147, maio/ago. 1968.

## Referências

ABREU, Martha; DANTAS, Carolina Viana. Música popular, folclore e nação no Brasil, 1890-1920. In: CARVALHO, José Murilo de. (org.). **Nação e cidadania no Império Novos Horizontes**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 122.

ABREU, Martha. **O Império do divino** – Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

CORRÊA, Mariza. Traficantes do Excêntrico os antropólogos do Brasil dos anos 30 aos anos 60. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 6, p. 1-9, fev. 1998.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô nagô e papai branco**. Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FERRETTI, Sérgio. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp, 2013.

HOFBAUER, Andreas. Pureza nagô, (re) africanização, dessincretização. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 4, p. 103-119, 2012.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intergrupais. Salvador: Corrupio, 2003.

MAIO, Marcos Chor. O projeto Unesco e a agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 4º e 50. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 14, n. 41, p. 1-18, out. 1999.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

- NASCIMENTO, Ana Carolina Carvalho de Almeida. **O sexto sentido do pesquisador: A Experiência Etnográfica de Édison Carneiro**. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **Cultura é patrimônio**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2008.
- ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- PARÉS, Nicolau. **A Formação do Candomblé: História e Ritual da nação jeje na Bahia**. São Paulo: Unicamp, 2007.
- PAZ, Clilton Silva da. **Um monumento ao negro: memórias apresentadas ao Primeiro Congresso Afro-brasileiro do Recife. 1934**. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- PEREIRA, Amílcar Araújo. **O Mundo Negro: relações raciais e a constituição do Movimento Negro Contemporâneo no Brasil**. Rio de Janeiro: Faperj, 2013.
- RAMOS, Arthur. **O Folclore negro do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- ROSSI, Luiz Gustavo Freitas. **O intelectual “feiticeiro”: Édison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil**. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.
- SILVA, Jefferson Santos da. **O que restou é Folclore: o negro na historiografia alagoana**. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.
- SILVA, Júlio Cláudio da. **O Nascimento dos estudos das culturas africanas, o Movimento Negro no Brasil e o Anti-racismo em Arthur Ramos (1934-1949)**. 2005. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). **Revista USP**, São Paulo, n. 55, p. 82-111, set./nov. 2002.

VILHENA, Luis Rodolfo. **Projeto e Missão**. O movimento folclórico brasileiro, 1947-1964. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997.

## **Lélia Gonzalez: contribuições para compreensão de representações racializadas na sociedade brasileira**

*Luciano Magela Roza*<sup>1</sup>

*Isis Silva Roza*<sup>2</sup>

### **Reflexões introdutórias - Sobre a intelectual negra Lélia Gonzalez**

Décima sétima filha em uma família com 18 irmãos, Lélia Gonzalez nasceu na capital mineira em 1935, filha de mãe indígena, que ganhava seu sustento trabalhando como empregada doméstica, e pai negro, trabalhador do setor ferroviário. Enquanto intelectual negra, é importante não enclausurarmos a grandeza e as potencialidades de Lélia Gonzalez e de suas produções. Concordamos com Barreto (2018) que se trata de uma intérprete do Brasil em uma perspectiva negra.

Tendo a branquitude<sup>3</sup> como basilar em sua formação escolar, foi fora do espaço acadêmico que construiu redes para compreender a negritude, ou seja, para positivar e politizar o ser negra e referendar suas

---

<sup>1</sup> Luciano Magela Roza é Professor Adjunto do DEHIS/UFOP. Licenciado em História pela UFMG e Doutor em Educação pela mesma universidade. Atua no curso de licenciatura em História e no Programa de Pós-graduação em História da UFOP. É membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UFOP. Atualmente, pesquisa temáticas relacionadas à História afro-brasileira pós-abolição, materiais didáticos de história, popularização do passado e música no ensino de história. Currículo Lattes: [http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4245584E6\\_lucianoroza@gmail.com](http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4245584E6_lucianoroza@gmail.com)

<sup>2</sup> Isis Silva Roza é Professora Adjunta do DESSO/UFOP. Graduada e Mestra em Serviço Social pela UFJF e Doutoranda em Educação pela UFMG. É membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UFOP e do Programa Ações Afirmativas da UFMG. Pesquisa temáticas na área das relações étnico-raciais, intelectualidade negra, e exercício profissional em Serviço Social e questão racial.

Currículo Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?metodo=apresentar&id=K4430117J5.isissroza@gmail.com>

<sup>3</sup> De acordo com Silva (2017, p.27-28), “a branquitude é um construto ideológico, no qual o branco se vê e classifica os não-brancos a partir de seu ponto de vista. Ela implica vantagens materiais e simbólicas aos brancos em detrimento dos não brancos. Tais vantagens são fruto de uma desigual distribuição de poder (político, econômico e social) e de bens materiais e simbólicos. Ela apresenta-se como norma, ao mesmo tempo em que como identidade neutra, tendo a prerrogativa de fazer-se presente na consciência de seu portador, quando é conveniente, isto é, quando o que está em jogo é a perda de vantagens e privilégios”.

ancestralidades. Este é um processo que não ocorre de forma solitária, mas com/nos movimentos sociais, onde Gonzalez forma e é formada. Merece destaque o protagonismo da autora na construção do Movimento Negro Unificado nas décadas de 1970-80.

A trajetória de Lélia Gonzalez perpassa intensamente por uma contraposição ao epistemicídio<sup>4</sup> do conhecimento não eurocêntrico, dando centralidade à experiência histórica negra. Reverte a lógica acadêmica, cada vez mais contestada e enfraquecida, de compreensão dos negros apenas como objetos de pesquisa, ao molde ocidental de coisificar tudo o que não é/era sua suposta imagem e semelhança. Mulher negra e pesquisadora, está interessada nas situações reais que atingem os sujeitos, não em conceitos vagos, sem viés social. Trará em seus textos aspectos que envolvem a vida cotidiana do povo preto.

As produções teóricas – acadêmicas e em outros espaços mais acessíveis –, a vivência política, o posicionamento teórico de denúncia e proposições, o compromisso com as classes populares, bem como as perspectivas antirracista, anticlassista e antipatriarcal fazem de Lélia Gonzalez uma intelectual negra que tensiona as estruturas.

Diante da colonialidade<sup>5</sup> que ainda perpassa a vida cotidiana dos sujeitos e as produções acadêmicas, Gonzalez se coloca de forma crítica. “O

---

<sup>4</sup> Sobre o epistemicídio, Carneiro (2005) dialoga com o conceito de Boaventura de Sousa Santos enquanto um instrumento eficaz e duradouro de dominação étnico-racial, ao negar a legitimidade da produção de conhecimento dos sujeitos que compõem os grupos dominados, assim, retira-lhes a afirmação enquanto sujeitos de conhecimento. Entretanto, a autora amplia o conceito, ao afirmar que: “Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc.” (p.97).

<sup>5</sup> De acordo com Quijano (1992, p.1) “El racismo y el etnicismo fueron inicialmente producidos en América y reproducidos después en el resto del mundo colonizado (...). Extinguido el colonialismo como sistema político formal, el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial”.

fato é que, enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar nessa reflexão, ao invés de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais” (GONZALEZ, 1984, p.225).

Assim, Gonzalez (2018a) critica o colonialismo europeu e a construção do racismo, que se solidificará através de um discurso de cientificidade, que justificará a violência contra os negros, diante da suposta superioridade branca. Ao mesmo tempo, a importância do negro na história é minimizada, bem como sua história apagada. Através da denúncia, da valorização da negritude e de uma leitura negra da história, o trabalho de Lélia está em diálogo com o que Gomes (2010) chama de repolitização e ressemantização da raça.

Os intelectuais negros, ao elegerem a ressignificação da raça, como categoria útil de análise para entender as relações raciais, colocam-se no terreno político e epistemológico de ‘desconstrução mental’, ressignificação e descolonização de conceitos e categorias. (...) os intelectuais negros repolitizam a raça e ressemantizam-na. (GOMES, 2010, p.504)

A escrita transgressora, engajada, que não cabe nas normas acadêmicas, compõe o âmbito de atributos que transcorrem por Lélia Gonzalez. Dispõe da escrita não-formal para questionar a universidade e seus conceitos de científico e, ao mesmo tempo, desnudar o conhecimento e atingir o público não acadêmico. Manuseia as palavras no sentido de reverter a lógica eurocêntrica, como é o caso do “pretuguês”. “Aquilo que chamo de ‘pretuguês’ e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil” (GONZALEZ, 2018a, p.322).

Por fim, é importante dizer da invisibilidade das intelectuais negras como algo socialmente e intencionalmente produzido. O conhecimento, em especial o científico, é parte estruturante do poder, ao mesmo tempo

em que a exclusão de sujeitos desta estrutura aparece como uma esfera indiscutível de subalternização. Romper com uma organização que dilacerava corpos negros, como a própria Lélia denuncia com veemência, é mais um elemento que confere grandeza ao trabalho da autora.

### **Lélia Gonzalez e as representações racializadas**

A teorização sobre representação aponta para a polissemia que o conceito possui. Apesar da ampla diversidade de filiações teóricas que considerem o conceito de representação como elemento central, no campo da história, as preocupações teórico-metodológicas de autores como Carlo Ginzburg e Roger Chartier ganharam uma ampla receptividade na produção acadêmica a partir dos 1990 (CAPELATO; DUTRA, 2000). De forma geral, os investimentos teóricos iniciais tinham o objetivo de elaborar arcabouços para desenvolvimento de uma história cultural ou história social da cultura. Assim, o conceito de representação social desenvolveu-se como uma possibilidade para a compreensão sobre como “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler” (CHARTIER, 1990, p.17), e as investigações giravam em torno de temas como as ações, expectativas perante a morte, as formas de trocas e trânsitos socioculturais, as práticas de leitura, as relações de parentesco, as crenças religiosas, etc. (BLÁZQUEZ, 2000, p.170).

Entendemos que a ideia de representação não se trata de um retrato da realidade, mas sim uma leitura, percepção, projeção desenvolvida a partir da ação reflexiva produzida em dado contexto temporal. No trabalho de criar representações, um determinado sujeito ou coletivo, a partir de suas experiências e posições, interpreta fenômenos sociais, culturais e históricos construindo leituras a partir de seu lugar no mundo social. Assim sendo, as práticas representacionais são dimensões do mundo social que

mantêm uma relação de interdependência entre o real e o representado, as formas como, simbolicamente, construímos sentido sobre a experiência humana no tempo.

Os apontamentos de Chartier (1990; 1991) sobre as articulações entre relações de poder e as práticas representacionais são importantes para a compreensão da interdependência apontada acima.

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza. (...) As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. (CHARTIER, 1990, p.17).

Apesar das contribuições apontadas, que não devem ser descartadas em investigações sobre representações, consideramos que seja necessário ao debate proposto o relevo da dimensão racial das representações, tendo em vista que, essa é uma dimensão estruturante das relações sociais. Neste sentido, especialmente a partir da modernidade, que entre os séculos XVI e XIX, em defesa de um projeto de emancipação advindo da luminosidade da razão, condenou “o outro”, sujeitos não brancos, às mais cruéis formas de violência e desumanização, criando representações pautadas na racialização para circunscrever tais grupos humanos.

E digo que da colonização à civilização a distância é infinita; que, de todas as expedições coloniais acumuladas, de todos os estatutos coloniais elaborados, de todas as circulares ministeriais expedidas, é impossível resultar um só valor humano. (CÉSAIRE, 1978, p.15-16)

Chamamos aqui de representações racializadas as forma de perceber, ler e interpretar elementos objetivos e subjetivos relacionados à indivíduos e à coletividades nas quais elementos de ordem étnico-raciais são colocados em evidência para a construção de representações, sendo que, tais elementos podem ser organizados discursivamente tanto com objetivo de estereotipar os sujeitos da representação, como para a criação de contra narrativas à tais estereótipos, evidenciando que a produção e reprodução de representações trata-se de um campo de disputa simbólica acerca de como imaginamos e damos sentido à vida social e seus agentes em diferentes temporalidades. Apesar da natureza apropriativa da representação, julgamos que seja importante que não seja desconsiderada a proposição inicial sobre as representações que elegeram a raça como um elemento determinante nas práticas de inscrever características “inerentes” a grupos humanos.

Inicialmente, as representações racializadas ganharam um grande impulso nos contextos da colonização e escravização modernas (séculos XV-XVI) e, posteriormente, no colonialismo e imperialismo dos séculos XIX e XX. Em tais contextos, foi desenvolvido um conjunto vasto de práticas representacionais voltadas para construção de um olhar educado para exaltações etnicamente referendadas pelos valores dos produtores de tais representações e para inferiorização e a invisibilidade de grupos humanos não inseridos nos mesmos valores civilizacionais. Estas representações se constituem a partir de um olhar complexo, repleto de expressões de uma sociedade branca, hetero, machista e racista, etnicamente orientada por valores ocidentais.

A produção de representações racializadas são desenvolvidas em momentos fundamentais para a constituição do modo de produção

capitalista, o que evidencia a dimensão estrutural da raça<sup>6</sup> como elemento do modo de produção em questão. Neste sentido, as formas pelas quais os negros foram percebidos pelo olhar e pelo discurso colonial foram importantes elementos para a criação de enredos narrativos e justificativas socialmente compartilhadas para o desenvolvimento do processo de escravização de negros, fundamental no financiamento/consolidação do capitalismo (McCLINTOCK, 2010; MBEMBE, 2014). A criação de estratégias de inferiorização dos negros, tanto em sua dimensão econômica, quando no imaginário social, garante a reprodução das desigualdades e a exploração de classe, no contexto brasileiro iniciado com a abolição legal do trabalho escravizado no país e que se prolonga até o século XXI.

A inferiorização racial, estratégia central da empreitada colonial, é apropriada enquanto projeto de nação em diversas realidades geográficas da diáspora africana, tal como ocorreu no Brasil. A efetividade de tal projeto se apresenta até mesmo nas representações da negritude em torno de si própria, pois, como afirma Fanon (2008), o complexo de inferioridade tem como fundamento o processo de subalternização econômica e de epidermização de uma posição de subalternidade construída pela branquitude, mas que também será interiorizada.

Assim, é possível compreender que há uma representação branca e elitista sobre os corpos negros, mas que também atinge de forma dilacerante o olhar dos negros sobre si próprios. São modos “de ver, pensar e ser que bloqueiam nossa capacidade de nos vermos em outra perspectiva, nos imaginarmos, nos desprevermos e nos invertamos de modos que sejam libertadores” (hooks, 2019, p.32-33).

Há nas representações racializadas uma dimensão política e sentimental complexa. A dimensão política manifesta-se pela conexão entre

---

<sup>6</sup> Vide Almeida (2018).

representação, diferença e poder. Sendo que nesta conexão, o poder do ato de representar consiste em um poder simbólico de estabelecer marcações, atribuir características e classificar sujeitos, práticas e objetos. Desta forma, representar a diferença racial significa, antes de tudo, exercer uma ação de violência simbólica sobre determinados sujeitos no interior de sociedades politicamente assimétricas no que diz respeito à distribuição de poder a partir do pertencimento étnico-racial.

Em relação aos aspectos sensíveis, Hall (2016a, p.140) afirma que a prática representacional da diferença racial “envolve sentimentos, atitudes, emoções e mobiliza os medos e as ansiedades do espectador em níveis mais profundos do que podemos explicar de uma forma simples, com base no senso comum”.

As práticas de imaginar grupos e sujeitos racializados, por acionarem várias dimensões do sensível, exercem relação direta com a criação de subjetividades socialmente compartilhadas. Neste sentido, as representações racializadas, inicialmente, utilizadas para delinear a diferença, estereotipar e negar a humanidade de tais coletividades e indivíduos, tal como realizada nos projetos de colonialidade do poder, podem ser também apropriadas como estratégia de dar visibilidade a experiência histórica de grupos humanos submetidos à lógica colonial de apagamento e a criação de políticas de posituação de tais experiências e a criação de autoestima no tempo presente. A perspectiva de abordar positivamente aspectos da trajetória histórica negra destacando a dimensão racial realizada por Lélia será abordada na próxima seção deste texto.

Na obra de Gonzalez, o conceito de representação é não apropriado como elemento investigativo ou reflexivo sobre o mundo social. Contudo, as diferentes formas de perceber e evidenciar a heterogeneidade de experiências históricas negras, tanto no passado, como no presente, desenvolvidas pela autora, podem ser compreendidas como estratégias de

evocar a presença de sujeitos negros e negras em sua multiplicidade de ações e promovendo uma ressignificação de tal presença para ação política no tempo presente. Neste sentido, as representações da e sobre a população negra são aspectos recorrentes nas produções de Lélia Gonzalez.

As percepções da experiência histórica negra desenvolvidas pela autora a partir das relações de raça, gênero e classe trazem originalidade às suas reflexões. Sobre a interseccionalidade em Gonzalez, Rios e Ratts (2016, p.395) afirmam que “De fato, a autora figura como uma das antecessoras do conceito de interseccionalidade como uma questão teórica e política”.

O conceito de interseccionalidade, cunhado pela afro-estadunidense Kimberlé Crenshaw, ganhou popularidade a partir da Conferência de Durban (2001), ao considerar que há um sistema interconectado de opressões, que se articulam através da raça, gênero e classe (AKOTIRENE, 2018). Merece destaque o debate realizado pelos movimentos feministas negros, ao denunciarem que a realidade da mulher negra não era relevante nem para o movimento negro, que desconsiderava o combate ao machismo como pauta política, nem para o movimento feminista, que não estava interessado nas opressões de raça.

Na reflexão sobre as representações racializadas elaboradas para a produção de percepções sobre a história negra de forma inferiorizada, Gonzalez (1987, p.2) chama atenção para o desenvolvimento de “um refinamento dos mecanismos de dominação” voltado para eclipsar o protagonismo da mulher negra na experiência histórica brasileira, transformando-a no principal contingente das camadas espoliadas da população.

Diante do apagamento histórico da atuação das mulheres negras, não passa de forma despercebida por Gonzalez a dinâmica do refinamento dos

mecanismos de dominação apontados, responsáveis pela elaboração de representações. Esta dinâmica, característica de diversos artefatos da modernidade ocidental, tais como o sistema educacional, os meios de comunicação de massa, a indústria cultural, a produção intelectual, etc., funcionam em conjunto com um regime de representações (HALL, 2016a) responsável pela criação de um grande arquivo (HALL, 2016b) de representações racializadas sobre os negros, responsável pela efabulação da percepção sobre os sujeitos negros (MBEMBE, 2014), que contribuiria para montagem, naturalização e perpetuação de uma estrutura política e social caracterizada pelo patriarcalismo racista. De acordo com Gonzalez (2018b):

Estamos cansados de saber que nem na escola, nem nos livros onde mandam a gente estudar, não se fala da efetiva contribuição da mulher, do negro e do índio na nossa formação histórica e cultural. Na verdade, o que se faz é folclorizar todos eles.

E o que é que fica? A impressão de que só os homens, os homens brancos, social e economicamente privilegiados, foram os únicos a construir esse país. A essa mentira tripla dá-se o nome de: sexismo, racismo e elitismo. (GONZALEZ, 2018b, p.119)

A efabulação acerca da mulher negra, tema substantivo na produção da autora, é evidenciado em Gonzalez (1984), destacando, especialmente, três modelos reducionistas e encarceradores da experiência existencial e histórica de tais sujeitas, a saber: a mulata, a doméstica e a mãe preta.

A representação racializada encapsula a mulher negra brasileira ao arquétipo da mulata, percebida por nossa autora no interior de uma tradição do olhar colonial, centralizado no exotismo e numa economia sexual da diferença. A representação da mulata diminui e assujeita a mulher negra a objeto hipersexualizado e animalizado do prazer sexual.

Em carta ao apresentador Chacrinha, Gonzalez (2018c) evidencia a apropriação simbólica e material do corpo feminino negro como objeto de fetiche representado pela profissionalização da mulata e a transmutação da cultura negra como produto nacional autêntico e tipo exportação, ou seja, corpos femininos negros e cultura negra disponível para o atendimento ao fetiche colonial da posse e dominação sexual e corporal. De acordo com Gonzalez (2018c, p.186):

O que não sacam é que a gente sabe muito bem quais são os seus interesses; que a gente sabe, muito bem, que o povo negro brasileiro tem sido massacrado, perseguido e espoliado. Que sua cultura tem sido comercializada, folclorizada e vendida como “autêntico produto nacional”. Que a mulher negra, ao exercer a profissão de mulata, por eles inventada, é apresentada como “produto de exportação” (não é Sargentelli?). Que as escolas de samba têm sido objeto de especulação financeira das “riotur” da vida.

Os sentidos cambiantes entre as representações da mulata e da doméstica são colocados a partir do uso que se quer fazer dos mesmos. Assim, a mesma mulher negra tem sua representação racializada apropriada tanto como mulata, imagem projetada da expectativa sexualizada pelo desejo colonial, quanto na condição de doméstica, em atendimento a imaginação sobre o lugar da mulher negra no mundo do trabalho, na mentalidade colonial, em continuidade em contexto pós-abolição.

O outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas. (GONZALEZ, 1984, p.228)

Em “Como alguém da família” (COLLINS, 2007), dispondo da analogia entre as empregadas domésticas e a formação identitária do estado nacional norte-americano, a autora afirma que a integração dos negros nos Estados Unidos ocorre de forma subalterna, uma incorporação marginalizada, como se fossem alguém da família. Este “como se fosse” comumente utilizado por mulheres brancas da elite para se referirem às suas empregadas domésticas negras, é um marcador que hierarquiza a mulher branca e a mulher negra. “Expressos por práticas como o colonialismo, o apartheid e a segregação racial, os racismos internos incluem e controlam os grupos raciais menos poderosos dentro desse espaço de privilégios domésticos” (COLLINS, 2007, p.31).

O “como alguém da família” está, ainda, diretamente associado à figura da mãe-preta, construída desde o período escravocrata, uma espécie de “reconhecimento” pelos cuidados com os filhos das famílias brancas. Sobre a mãe-preta, Gonzalez (1984, p.235) recusa dois estereótipos – “ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como querem alguns negros muito apressados em seu julgamento”. Era a “bá” quem exercia e em muitos casos ainda exerce o cuidar maternal. Enquanto cuida, muito de si, da sua cultura, também foi passado para as crianças brancas.

No texto supracitado da Collins (2007), a autora descreve a reação de uma empregada doméstica negra ao ser referenciada por sua patroa branca “como alguém da família”, que adora a sua filha branca, que a empregada preta ajudou a criar, o que se aproxima muito com a ideia da mãe-preta constituída no Brasil. Sem se deixar seduzir pela afirmativa, a doméstica Mildred afirma:

Em primeiro lugar, a senhora não me ama; a senhora pode gostar de mim, mas só isso... em segundo lugar, eu não sou como da família de jeito nenhum! A família come na sala de jantar e eu como na cozinha. A senhora empresta sua toalha rendada de mesa para sua mãe, e seu filho recebe seus amigos na sala de estar, sua filha dá uma cochilada à tarde no sofá da sala e o cachorrinho dorme na sua colcha de cetim... Então a senhora pode ver que não sou como se fosse da família. (COLLINS, 2007, p.48)

Agora, e outra coisa, eu não adoro a Carolzinha, acho que ela é uma criança amável, mas também é impertinente e atrevida. Sei que a senhora diz que ela é ‘desinibida’, e que é como a senhora quer que sua filha seja, mas felizmente minha mãe me ensinou um pouco de inibição, senão eu estaria dando umas palmadas na Carolzinha quando ela fala com a senhora como se a senhora fosse um cachorro, mas assim como é eu só me rio do que a senhora faz porque ela é sua filha e eu não sou como se fosse da família. (COLLINS, 2007, p.49)

A inscrição dos sujeitos negros em arquétipos estereotipados – que não atinge apenas as mulheres negras, mas que possuem particularidades –, é lembrado por Gonzalez ao considerar como esses estereótipos interferem na base material da sociedade e na distribuição dos bens materiais e simbólicos. Desta forma, a:

falta de oportunidades que uma sociedade racista procura reforçar segundo os mais variados estereótipos (“negro é burro, incapaz intelectualmente, preguiçoso, irresponsável, cachaceiro”, etc., etc.). Para as jovens negras, o trabalho doméstico nas casas de família da classe média e da burguesia ou, então, a prostituição aberta e aquela mais sofisticada dos dias atuais: a profissão de “mulata”. (GONZALEZ, 2018d, p.80)

A compreensão de Gonzalez sobre como a produção e circulação de representações estereotipadas acerca da população orienta simbolicamente oportunidades materiais é fundamental para o entendimento sobre como as relações étnico-raciais se consolidaram entre nós. A autora chama

a atenção para como a fabulação sobre a suposta inferioridade intelectual e os desvios de ordem comportamental atribuídos aos negros e negras os “compelem” às condições sociais e econômicas mais precarizadas. Nesta perspectiva, Gonzalez destaca também a organização do espaço urbano proposta pelas elites, na qual o “lugar de negro” encontra-se racialmente circunscrito, muito embora não tenhamos juridicamente determinações de organização de ocupação do espaço urbano organizado por critérios raciais. De acordo com a autora: “Já o lugar do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos ‘habitacionais’ (...) dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço” (GONZALEZ, 1982, p.15).

Assim, a incorporação da narrativa de inferiorização dos negros e negras se revela nas condições materiais, simbólicas e de acesso. Gonzalez destaca a saúde precária, o encarceramento e a violência policial sustentada no racismo e estereótipos sobre o negro como práticas presentes no modo de funcionamento estatal em sua relação com sujeitos negros. “Pressionado pela polícia, de um lado, e pelas péssimas condições de vida, do outro, o negro oferece a sua força de trabalho por qualquer preço no mercado de trabalho” (GONZALEZ, 1982, p.16).

Consideramos que estas reflexões trazidas pela autora sejam de suma importância para discutirmos como que as representações, neste caso, ancoradas em aspectos de raça, são fundamentais para o entendimento sobre como as formas como um determinado grupo social imagina, percebe uma dada realidade social, orienta ações e práticas com desdobramentos materiais no mundo social. No caso em relevo, como o modo sobre como os negros e negras são imaginados por amplos estratos da sociedade brasileira orienta desigualdades econômicas, sociais, culturais e políticas desiguais, acesso precarizado ao mercado de trabalho,

aos bens socialmente distribuídos e aos direitos constitucionais que deveriam ser garantidos pelo Estado.

**O imperativo do não-esquecimento sobre a experiência histórica negra e feminina e as potencialidades em reconstruir as representações racializadas**

A leitura da experiência histórica empreendida por Gonzalez, além da denúncia e crítica radical à constante reprodução e circulação de representações racializadas por meio dos sofisticados mecanismos de atualização do racismo na sociedade brasileira, apresenta outra característica importante, trata-se da preocupação com uma perspectiva emancipatória negra desenvolvida pela ação de rememorar, ressignificar e não deixar cair no limbo do esquecimento a agência negra em diferentes temporalidades.

No livro “Lugar de negro”, Gonzalez (1982) evidencia a agência política dos movimentos negros a partir do pós-abolição em uma perspectiva do dever do não-esquecimento das ações, demandas e expectativas desses coletivos, o que é também uma forma de lutar contra estereótipos que apontam o negro como elemento passivo na história brasileira. Ao mesmo tempo, denuncia a forma como os movimentos culturais da negritude sempre foram objeto de controle das autoridades, como é o caso das escolas de samba e das religiões afro-brasileiras.

Rememorando a Frente Negra Brasileira, a imprensa negra, através do Clarim da Alvorada, a atuação estética e política do Teatro Experimental do Negro, entre outros, Gonzalez (1982) contribui para o desenvolvimento de uma ação de justa rememoração acerca da história de luta e resistência do povo negro, negada pela história colonizada, marcada pela domesticação epistemológica-temporal, que expurgou para o não-lugar histórico o tempo do perspectivismo negro, como bem demonstrou Clovis Moura (s/d).

A tentativa proposta por Gonzalez de remissão da visão estereotipada produzida acerca dos negros, além da denúncia da produção e reprodução

das representações racializadas anteriormente destacada, é marcada também pelo desenvolvimento de um imperativo do não-esquecimento sobre a experiência histórica negro-brasileira, uma contra narrativa ao arquivo imaginário ocidental que aprisiona a multiplicidade de experiências das pessoas aqui destacadas, uma espécie de política de representação.

Desta forma, por meio de uma ação consciente e organizada com finalidade de criar outras representações em que as dimensões de raça são acionadas como estratégia política positivada e que coloquem em circulação social e pública representações outrora estigmatizadas e/ou invisibilizadas, Gonzalez problematiza, desloca, desnaturaliza e contribui para desconstrução do regime de representação que limita e aprisiona a percepção da experiência histórica negra ao discurso colonial da fabulação e invenção do negro como o antípoda da humanidade.

No trabalho de resistência no campo simbólico das lutas de representação, um ponto central para Gonzalez trata-se da convergência de elementos raciais, classistas e de gênero, e da relevância da experiência diaspórica, caracterizada pela brutal exploração econômica e submissão sexual e racial de corpos femininos negros, assim como a construção de estratégias de sobrevivência em tal contexto.

A noção de Amefricanidade elaborada por Gonzalez (2018a) é uma forma de compreender a experiência histórica negra nos territórios diaspóricos das Américas. Não sem ataque, estes movimentos diaspóricos resistem. As classificações eurocêntricas desqualificam as contribuições negras e africanas, tratando-as como primitivas, folclóricas, selvagens. A ideologia do branqueamento terá um papel fundamental na reprodução da superioridade branca ocidental e dos seus valores em detrimento do “outro”. Ainda assim, como afirma Gonzalez (2018a, p.324) “A chamada América Latina que, na verdade, é muito mais ameríndia e amefricana do que outra coisa (...)”.

Nos percursos de elaboração de resistências, é fulcral a interseção de elementos identitários e culturais negros e indígenas, o que coletivamente, seria uma expressão autêntica do trabalho de reescrita da própria existência e da narrativa sobre essa experiência afro-indígena no contexto diaspórico das Américas.

Por conseguinte, o termo amefricanas/ amefricanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. Ontem, como hoje, amefricanos oriundos dos mais diversos países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa Amefricanidade que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. (GONZALEZ, 2018a, p.330)

Outro aspecto da proposição da autora relativo ao trabalho de tirar do esquecimento um vasto rol de experiências negras e femininas é desenvolvido por meio de uma perspectiva transnacional, interseccional e num *continuum* temporal alargado, em que diferentes tropos temporais estão articulados. Uma ação desta natureza apresenta-se no prefácio “Yialodê Egbè Eleyè” escrito por Gonzalez (2018e) para o Livro de Alzira Rufino “Eu, Mulher Negra, Resisto”.

No texto em destaque, o tempo da justiça reparatória do não-esquecimento desconsidera as balizas temporais ocidentais, uma vez que a produção e reprodução de percepções e leituras sobre as mulheres negras, sejam elas diaspóricas ou africanas, não estão encapsuladas à recortes temporais precisos. A reparação sugerida fratura o tempo compartimentado entre passado, presente e futuro tal como os historicismos organizam o tempo. Para Gonzalez, parece existir um *continuum* temporal no que tange a compreensão do protagonismo das mulheres negras, em constante atualização. Nas palavras da autora:

Por isso mesmo, vejo nesta obra, tão importante para nós, mulheres negras, uma forma de resgate do nosso papel histórico, tanto em tempos livres de África, quanto de escravidão. E em ambos os casos, sempre nos recusamos ao submisso papel de coadjuvantes; exigimos aquele de protagonistas. Somos a rainha Amina, a guerreira Bazao-Turunku, Mudjadji 1ª, a ashanti Ohemaa, a Nyanya Mugabe e a Omunyanya Omugabe de Zimbabwe, sem contar com a grande rainha Nzinga tão presente nas lutas da nossa gente. Mas também pertencemos às inúmeras associações africanas, tão ativas e participantes, muito antes que as ocidentais pensassem em se organizar num movimento de liberação da mulher: Nimm, Akejuju, Sande e muitas outras, dentre as quais se destaca a Yalodê Egbè Eleyè das Yoruba. (GONZALEZ, 2018e, p.368)

Gonzalez reafirma e revitaliza no tempo presente a ancestralidade em mulheres que representam a luta do povo negro “somos Aqualtune, Dandára, Luiza Mahin, Tia Ciata, Mãe Aninha, Mãe Senhora, Dona Zica da Mangueira, Dona Ivone Lara, Maria Beatriz Nascimento, Benedita da Silva” (GONZALEZ, 2018e, p.368), e tantas outras mulheres anônimas, trabalhadoras do campo e da cidade, que estiveram e estão em luta em tantos movimentos e organizações.

Por fim, consideramos relevante dizer que os textos que trazemos para dialogar com Lélia a partir das perspectivas de representações racializadas – denúncias e ressignificações –, e a construção do imperativo do não-esquecimento, tratam-se de um recorte, entretanto, tais temáticas estão presentes no conjunto das suas produções. Foi assim que Gonzalez se constituiu enquanto intelectual negra.

### **Considerações finais**

O lugar imposto a uma menina preta no mundo, não é onde ela deveria estar. Excluída da delicadeza dada as suas coleguinhas de epiderme branca. E vista como submissa pelos garotos escuros, que foram obrigados a engolir o choro, para serem respeitados. A menina preta no mundo, não se vê. Não entende de

que lado está. Nessa perturbação, seu lugar no mundo se faz no silêncio. Quando podemos nos apropriar de escritos de Lélia Gonzalez é para que essa menina preta grite. Não grite de dor, mas de liberdade. (MULHERES DA UCPA, 2018, p.402)

Dizer de Lélia Gonzalez não é fazer referência a uma única mulher negra, mas a uma coletividade, das que vieram antes e das que virão. Era assim que Lélia se via e se colocava. A frequente presença, em seus textos, de mulheres negras como as quilombolas Aqualtune e Maria Felipa; Maria de Lourdes Vale Nascimento, que nos anos 1950, fundou o Conselho Nacional de Mulheres Negras; a sambista Clementina de Jesus, e tantas outras, é a expressão de que o imperativo do não-esquecimento é uma estratégia de manter viva a experiência histórica negra e o vínculo com a ancestralidade e o compromisso com um devir que não se faz apartado do pretérito.

Retomar as contribuições de Gonzalez, tanto no que diz respeito às denúncias da forma como a dominação eurocêntrica produz subalternidades materiais e simbólicas, bem como a ressignificação das representações racializadas, dando vida à história da população negra em diáspora, é um movimento importante para que avancemos nas análises da realidade social brasileira, estorvando as análises limitadas à qualificação dos conhecimentos acadêmicos à voz da autoridade centrada no imaginário da branquitude, que historicamente produziram e/ou se silenciaram diante dos apagamentos e negações das contribuições e resistências da história negra em diáspora.

Lembrar Gonzalez é contribuir para a justa memória dos negros e negras que atuaram na produção de reflexões sobre a sociedade brasileira em sua diversidade de sujeitos e experiências; é apostar politicamente num horizonte em construção incessante, sem, contudo, vir ao mundo apartado daqueles e daquelas que nos precederam.

## Referências

AKOTIRENE, CARLA. **O que é interseccionalidade**. Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

BARRETO, Raquel. Introdução: Lélia Gonzalez, uma Intérprete do Brasil. In: **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018, p. 12-27.

BLÁZQUEZ, Gustavo. Exercícios de apresentação: Antropologia social, rituais e representações In: CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir (org.). **Representações: Contribuição a um debate transdisciplinar**. Campinas: Papyrus, 2000, p. 169-194.

CAPELATO, Maria Helena R.; DUTRA, Eliana Regina de F. Representação política. O reconhecimento de um conceito na historiografia brasileira. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir (org.). **Representações: contribuição a um debate transdisciplinar**. Campinas: Papyrus, 2000, p. 227-268.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. [Tese de doutorado]. São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2005, 339p.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Portugal: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa (Portugal): Difel, 1990.

CHARTIER, Roger. **O mundo como representação**. Estud. av. vol.5 n. 11 São Paulo Jan./Abr. 1991.

COLLINS, Patrícia Hills. **Como alguém da família**: raça, etnia e o paradoxo da identidade nacional norte-americana. *Gênero*. V.08, n.1, 2007. Disponível em: <http://www.revistagenero.uff.br/index.php/revistagenero/index>. Acesso em: 29 jun. 2018.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GOMES, Nilma Lino. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 419-441.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de Amefricanidade. In: **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018a, p. 321-334.

GONZALEZ, Lélia. De Palmares às escolas de samba, tamos aí. In: **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018b, p. 119-121.

GONZALEZ, Lélia. Carta ao apresentador Chacrinha. In: **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018c, p. 183-187.

GONZALEZ, Lélia. A juventude negra brasileira e a questão do desemprego. In: **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018d, p. 77-81.

GONZALEZ, Lélia. “Yialodê Egbè Eleyè”. In: **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018e, p. 367-368.

GONZALEZ, Lélia. Mulher negra: subversão silenciosa. **Jornal Raça e classe**. Comissão do negro do PT/DF, Brasília, ano 1, nº 2, ago/set. 1987.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244.

GONZALEZ, Lélia. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016a.

HALL, Stuart. **O Ocidente e o resto**: Discurso e poder. Projeto História, São Paulo, n.56, Maio-Ago. 2016b, p. 314-361.

HOOKS, bell. **Olhares negros**: raça e representação. São Paulo: Elefante, 2019.

MBEMBE, Achille. **A crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

McClintock, Anne. **Couro imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MOURA, Clovis. **As injustiças de Clio**: O negro na historiografia brasileira. São Paulo: Nossa Terra, s/d.

MULHERES DA UCPA. Posfácio. In: **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018, p. 402-405.

QUIJANO, Aníbal. **Raza, Étnia y Nación en Mariategui**: cuestiones abiertas. JCM y EUROPA: la otra cara del descubrimiento. Amauta: Lima, Peru, 1992.

RIOS, Flávia; RATTS, Alex. A perspectiva interseccional de Lélia Gonzalez. PINTO, Flávia Magalhães; CHALHOUB, Sidney (org.). **Pensadores negros - pensadoras negras**: Brasil, séculos XIX e XX. Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016, p. 387-403.

SILVA, Priscila Elisabete da. O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. **Branquitude**: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Tânia Mara Pedroso Muller, Lourenço Cardoso. - 1. ed. - Curitiba: Appris, 2017, p. 19-31.

## **Léopold Senghor: projetos políticos, visões sobre a história**

*Camille Johann Scholl<sup>1</sup>*

Este trabalho pretende problematizar criticamente o pensamento político de Léopold Sédar Senghor em uma perspectiva histórica. Pretende-se entender a construção dos argumentos de Senghor, intelectual senegalês considerado o “pai” do Movimento da Negritude<sup>2</sup>, cuja longa trajetória política foi destinada, ao seu modo, a questão da descolonização do continente africano, às independências políticas e ao desenvolvimento nacional no Senegal.

A longa trajetória política de Léopold Senghor inicia-se em fins da Segunda Guerra Mundial, quando ele adentra no espaço da política, eleito pelo Senegal como Deputado da Assembleia Nacional Francesa, participando da negociação em prol da cidadania e dos direitos nas colônias, que vão desembocar no processo de construção das descolonizações e independências (Cahen, 2012) das colônias francesas.

Este “poeta caído na política”, como se intitulava, foi um dos líderes que assume altos cargos políticos após a independência do que foi a Federação do Málí (1960), a qual, após curta duração, desmembra-se nas Repúblicas do Málí (liderado por Modibo Keita) e República do Senegal

---

<sup>1</sup> Agência Financiadora da Pesquisa: CAPES. Currículo Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?tid=K4426991T8>. ORCID: 2-7260-7181. Doutoranda do PPG História da PUC-RS. mille\_js@hotmail.com.

<sup>2</sup> Senghor construiu-se como figura pública dentro do Movimento da Negritude em Paris na década de 1930, na produção e defesa de um espaço para a literatura negra, junto ao martinicano Aime Césaire e o guianense Léon Damas.

(liderados por Léopold Senghor e Mamadou Dia). Senghor permanece no poder, como presidente eleito do Senegal, entre 1960 a 1980.

A pesquisa traz uma abordagem amparada pela perspectiva teórico-metodológica da história intelectual, tendo como cerne a análise do texto “Uma enfermidade infantil dos tempos modernos”, de Léopold Senghor, publicado em 1968. Pretende-se evidenciar como Senghor replica noções do “racismo anti-racista”, lançada por Jean Paul Sartre, no “Orfeu Negro”, prefácio do livro “Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache” (1948), as quais irão influenciar suas lutas políticas, evidenciadas nas últimas partes deste trabalho.

Desta forma, o texto aqui analisado é construído no contexto em que Senghor está há oito anos ocupando o cargo de presidente do Senegal, possuindo um trânsito internacional entre Europa, América e África, ao mesmo tempo em que carrega consigo um discurso a respeito da conciliação e do diálogo, trazendo à tona a defesa de uma “terceira via” – o não-alinhamento – em contextos de bipolaridade<sup>3</sup>.

Este trabalho olha para o texto em relação ao seu contexto, assim como na sua relação com outros textos<sup>4</sup>, observando como Senghor traz as perspectivas trabalhadas enquanto arauto do Movimento da Negritude na Paris entre as décadas de 1930 e 1940 para a sua atuação política como deputado na França e presidente do Senegal, ao mesmo tempo em que

---

<sup>3</sup> Senghor colocou-se em uma via média entre o que ele chama de “free enterprise” e os comunistas, vinculados a URSS e a China Maoísta, pensando um socialismo com democrata e resultado de uma africanização.

<sup>4</sup> Com esta inspiração teórico-metodológica, o contexto aparece como complexo pois não há uma relação direta ou simbiótica entre estes dois elementos, ou seja, o contexto é importante para entender o texto, mas não explica o texto em sua totalidade. Neste sentido, é relevante levar em consideração o que Dominick Lacapra (1983, p.36-60) explicita, na teoria, que o historiador deve levar em consideração alguns níveis de contexto: “as relações entre as intenção do autor e o texto, as relações entre da vida psicológica do autor e o texto, as relações sociais e o texto, a cultura e os níveis de educação dos intelectuais e o texto, a relação do texto com o corpus textual de um escritor ou de um conjunto de escritores, relação entre modos de discurso e o texto”. Portanto, este trabalho opera olhando para o contexto – em sentido amplo – aos quais os textos e os debates se inserem, pensando quais são as condições de enunciação dos textos – pois estes existem em relação a outros textos que condicionam a sua existência tal como é –, assim como procura pensar quais as temporalidades são articuladas no texto, ou seja, como articula evoca ideias de outros tempos, por fim, constituindo uma análise do texto na sincronia e na diacronia (Lacapra, 1983).

percebe deslocamentos em suas concepções sobre raça e cultura, abarcando sobretudo perspectivas a respeito do universal e da mestiçagem.

### **Uma enfermidade infantil dos tempos modernos: o racismo**

“Nesta segunda metade do século XX o racismo, mais que o nacionalismo, se recrudescer novamente com uma crescente violência” (SENGHOR, 1968, p.7), profere Senghor, ao iniciar a sua arguição a respeito do racismo como uma “enfermidade infantil” e “epidemia” da modernidade. Neste sentido, percebe-se que ele realiza uma análise do seu tempo presente, ou seja, trata-se de um olhar engajado politicamente em fins da década de 60.

Considera o racismo como “epidemia” pois assegura que este “tem alcançado aos povos de cor, precisamente aqueles que antes foram suas vítimas” (SENGHOR, 1968, p.7), alcançando até mesmo os regimes comunistas – dos quais Senghor era crítico, apesar de alinhar-se ao “socialismo”. Assim, diz que “até os russos, a quem julgar por seus feitos, são escravos e brancos antes que comunistas, e também aos chineses, que são mongóis e amarelos...” (SENGHOR, 1968, p.7).

Senghor tem um posicionamento *sui generis*, no entremeio das díspares posturas políticas dos líderes nacionalistas que emergiam nos diferentes estados africanos e de líderes afro-diaspóricos, os quais olhavam especificamente para a questão da violência do racismo contra o negro. Salta aos olhos que, um dos intelectuais e poetas que propulsionou o Movimento da Negritude e que influenciou fortemente o pensamento dos Movimentos Negros, desloca o seu discurso buscando um sentido amplificado para as visões sobre raça e cultura, impelindo o racismo para o debate da mestiçagem, ao mesmo tempo em que se torna o arauto de um “humanismo universal”.

O âmago de seu argumento é um olhar antropológico para o homem enquanto um ser que se aproxima pela cultura – “ideias, costumes e línguas” (SENGHOR, 1968, p.8) - e que passou, a partir da modernidade, a classificar a “relação do eu e do tu” (SENGHOR, 1968, p.8) pelo sangue, ou seja, pela raça. Segundo Senghor, a modernidade gestada na Europa – com o Renascimento – teria passado a se embasar culturalmente na racionalidade cartesiana e no cientificismo.

Ao analisar historicamente, identifica que há o avanço das empreitadas coloniais das diferentes potências europeias, a implantação do regime de escravidão, “o trato negro” no Atlântico como “maior carnificina na história” (SENGHOR, 1968, p.10). O tráfico de escravos teve abolição legal em 1848, muito embora, observa Senghor, este seja o marco do racismo, agora, como “ideologia”: “porque foi quase ao mesmo tempo quando o Conde Jose Arthur de Gobineau escreveu seu Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas” (SENGHOR, 1968, p.11) e após, o marco colonial do Congresso de Berlim (1885).

Senghor argui que toda a empreitada de domínio colonial no continente africano após o Congresso de Berlim é justificada, no plano intelectual, pelas teses de Gobineau, assim como permanências de suas concepções perduram, inclusive entre os abolicionistas, citando como exemplo Víctor Schoelcher. Senghor denuncia que também para os abolicionistas: “(...) como para os racistas, os negros não inventaram nada, não criaram nada de grande, nem de universal, ainda que reconhecessem – e isto não é desprezível – a antiguidade da sua civilização” (SENGHOR, 1968, p.11), ou seja, mesmo para os que se posicionavam contra a escravidão, os negros ainda tinham que ser “assimilados” e conduzidos “à luz da civilização” (SENGHOR, 1968, p.11).

As palavras de Senghor demarcam a maneira como o racismo adentrou na estrutura de diferentes culturas:

Quis destacar que a tese de Gobineau, unida a expansão europeia na África do Norte e na Ásia e essencialmente motivada pela pressão demográfica e a concorrência econômica, havia estendido o racismo a todas etnias não europeias, mesmo aquelas que não fossem brancas (SENGHOR, 1968, p.12)

Tendo o cenário e a presença do racismo, perpassando diferentes origens e culturas modernas, Senghor coloca um evento crucial, ao qual ele viveu e que demarca a crise da qual vai ascender novas ideias políticas: a Segunda Grande Guerra Mundial<sup>5</sup>. Para Senghor, esta irá marcar a falência da “razão discursiva” e os abusos do cientificismo, marcando a ascensão da “razão intuitiva” – o que para ele “transforma os fundamentos da gnoseologia e, antes de tudo, da arte” (SENGHOR, 1968, p.12).

Observa-se na sequência, que Senghor vai ressaltar, ainda utilizando a tese de Gobineau:

A tese de Gobineau ainda não resiste a análise (...) paradoxalmente, ao afirmar a primazia do negro no campo da arte – e não está aí a maior razão de viver – Gobineau nos proporcionou a arma mais eficaz quando o descobrimento do átomo ameaça aniquilar o homem. (SENGHOR, 1968, p.12)

Percebe-se que o autor se alinha ao argumento de Gobineau quando este trata de que o “negro” (para Senghor, a “civilização negro-africana”) tinha primazia no campo da arte (o campo da “razão intuitiva”) e que este seria o contributo da Negritude para o Universal. Sendo assim, o senegalês faz uma leitura da tese de Gobineau, traduzindo esta ideia, para o campo

---

<sup>5</sup> A Segunda Guerra Mundial para o Império Francês foi fortemente demarcada pela invasão nazista e pela implantação do “Regime de Vichy” e a Resistência, querela que teve forte impacto sobre as colônias francesas. Este curto período, em torno de 4 anos, foi significativo e representou o arrefecimento do racismo – ou tornou-o explícito em uma república que procurava o esconder em uma legislação considerada “*blind coloured*”. Ginio (2006) nos apresenta o fato de o regime de Vichy interpretar que a cidadania deveria ser baseada em laços de sangue e raça, o que faz com que esse governo rejeitasse a concessão de cidadania aos africanos.

político, quando dissemina a “Arte Negra” e promove eventos de grande porte visibilizando a produção artística de África e da diáspora<sup>6</sup>.

Ao deslocar-se para o discurso a respeito da “Civilização do Universal”, Senghor calca-se nos pressupostos do famoso texto de Jean Paul Sartre, “Orfeu Negro” e na ideia do racismo anti-racista, aproximando-se de um discurso a respeito da “conciliação” e do “diálogo” – dentro do escopo do socialismo pela via africana -, elementos trabalhados nas próximas partes deste trabalho.

### **O racismo anti-racista adotado por Senghor**

É no ano de 1948, que é lançado a “*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*”, obra que reúne uma coletânea de trabalhos de poetas negros – de Guiana, Martinica, Guadalupe, Haiti, “África Negra” e Madagascar – cujo prefácio foi feito pelo famoso filósofo Jean-Paul Sartre, intitulado “Orfeu Negro”. Edição comemorativa da Revolução de 1848 e da publicação dos decretos de abolição da escravidão por parte da França assim como a instituição do ensino gratuito nas colônias. Esta foi a obra que deu visibilidade internacional mais ampla à produção literária da Negritude, sobretudo, pelos comentários do afamado existencialista, Sartre.

É neste momento que a Negritude e seus significados são expostos em vitrine e levam as primeiras críticas públicas, tal como o “racismo anti-racista” arguido por Sartre no referido texto. Concomitantemente, o “Orfeu Negro” demarca as reciclagens que o próprio Senghor vai fazer em seu pensamento já na década de 50, muito com base nos apontamentos de cunho crítico presentes no “Orfeu Negro” e o aporte do viés marxista.

---

<sup>6</sup> Tais como congressos, festivais, associações, conferências, seminários e debates, com destaque para o Primeiro Congresso de Intelectuais e Artistas Negros em 1956 (Paris) e o Primeiro Festival Mundial de Artes Negras, em 1966 (Dakar).

O texto de Sartre remete, logo no título, à mitologia de Orfeu, pensando um jogo de olhares entre o negro e o branco. O autor abaliza o pensamento de uma esquerda intelectual em recomposição após a Segunda Guerra Mundial e a experiência francesa de *Vichy*. Logo no início, destaca o movimento da Negritude e a palavra proferida pelos poetas que se auto demarcavam como negros.

Este inicia o ensaio proclamando a “voz negra sem mordanças”, que fala aos negros e não aos brancos, alocando o seu olhar de observador do movimento literário. Em um segundo momento, recai em uma análise marxista, pensando a Negritude como uma tomada de consciência da opressão, comparando-a com a classe trabalhadora da Europa, também oprimida. Sobretudo, trata do tema da opressão como partilhado, entrando no debate a respeito da conscientização de classe e de raça. Diz que:

A unidade final, que aproximará todos oprimidos no mesmo combate, deve ser precedida nas colônias por isso que eu chamaria momento de separação ou da negatividade: este racismo anti-racista é o único caminho capaz de levar à abolição das diferenças de raça. (SARTRE, 1960, p.111)

Pensando a Negritude como tomada de consciência – demarcando as nuances entre a consciência do negro e do proletariado – reitera que o movimento busca a Negritude, pensada pelos seus poetas como a “essência negra nas profundezas de seu coração” (SARTRE, 1960, p.113), assim como uma “certa qualidade comum aos pensamentos e condutas dos negros” (SARTRE, 1960, p.112), ressaltando uma “atitude afetiva com relação ao mundo”. (SARTRE, 1960, p.131)

Definições que vai criticar no final da arguição, dizendo que estas são produtos do “ser e dever-ser; ela nos constitui e nós a constituímos” (SARTRE, 1960, p.143), portanto, produto histórico. Neste escopo, defende que a Negritude “insere o seu passado e o seu porvir na história universal”

(SARTRE, 1960, p.143), onde “o presente negro explode e se temporaliza”. (SARTRE, 1960, p.143)

Sartre apresenta o negro dentro da experiência histórica e não reitera a visão de uma essência imutável da experiência de ser negro (a Negritude). Segundo o filósofo existencialista, o negro seria o maior dos sofrendores e oprimidos – por isso, produtor de uma excelente poesia – conflagrando este e a sua Negritude como um dos emissários da revolução anti-capitalista. Em suas palavras, profere que “o primeiro revolucionário será o anunciador da alma negra, o arauto que arrancará de si a Negritude para estendê-la ao mundo, meio profeta, meio guerrilheiro, em suma, um poeta na acepção precisa da palavra vates” (SARTRE, 1960, p.143).

De forma que a Negritude, pelas lentes de Sartre, é expressão histórica do negro - traduzida como “não é um estado, mas é puro ultrapassamento de si mesma, amor” (SARTRE, 1960, p.147), ou seja, é elemento “para se destruir” (SARTRE, 1960, p.147). Diz que:

O tempo fraco de uma progressão dialética: a afirmação teórica e prática da supremacia do branco constitui a tese; a posição da Negritude como valor antitético é o momento da negatividade. Mas este momento negativo não possui autossuficiência e os negros que o usam o sabem muito bem; sabem que visa preparar a síntese ou a realização do humano numa sociedade sem raças. Assim a Negritude é para se destruir, é passagem e não término, meio e não fim último. (SARTRE, 1960, p.145)

Neste sentido, tanto Sartre como Senghor, acreditam na construção de um humanismo universal, porém este varia. O filósofo existencialista o tempo todo ressalta o caráter histórico da Negritude, combatendo qualquer tipo de essencialismo fora da história, pois, a sua filosofia percebe a prioridade da existência sobre a essência, ao contrário do argumento usado por Senghor, que pensa a Negritude como essência do negro. Esta

Negritude, para Sartre, vai ser contingente: é uma incorporação após a existência e este é o cerne de sua crítica filosófica.

O Orfeu Negro, como prefácio da Antologia Poética, alavancou a popularidade internacional da Negritude e de seus poetas, pois Sartre era um intelectual muito aclamado. O francês cria um debate em torno da Negritude, pensando, junto a isso, as liberdades e a revolução na relação com a noção de raça – problema também levantado por ele no ensaio “A questão judaica”.

Nos anos que encerram a Segunda Guerra Mundial, há turbulências políticas que assolam Paris: estabelece-se um governo provisório e a constituição da IV República. Neste contexto, dentro do grupo da *Présence Africaine*, ao qual Senghor fazia parte, as pautas do “intelectual engajado”, promotora de fraturas na esquerda francesa comunista, também vão emergir. Este cenário representa um ponto de virada na trajetória de Senghor em direção a personificação de um internacionalizado e reconhecido “poeta caído na política” – a opção pelo engajamento do intelectual – como passou a se apresentar.

A ideia da Negritude como “ultrapassamento de si mesma”, ou seja, um caminho de questionamento do racismo – que é antítese – em direção a uma síntese, que é universal, é concepção adotada por Senghor para pensar suas teorias e formular o seu discurso político a partir de então. O racismo anti-racista, lançado por Sartre em “Orfeu Negro”, é fundamental para compreender como Senghor conforma suas concepções a respeito do racismo e assim, pode-se compreender os fundamentos da conclusão de Senghor, que traz em seu escopo o discurso a respeito do universalismo e da “mistura entre as raças”. Diz ele:

Longe de mim – e esta será a minha conclusão – as ideias de opor um racismo branco a qualquer pan-negrismo. Nossa Negritude não é outra coisa que uma

‘defesa e ilustração’ da civilização negro-africana. É uma ideologia certamente, mas aberta, que aceita as relações de todas as demais raças, especialmente os valores da civilização da Europa. Para todas as raças se trata de construir, juntos, a Civilização do Universal, que não pode existir de outro modo que não seja a obra comum de todas as raças. (SENGHOR, 1968, p.13)

É neste sentido que Senghor vai articular o seu discurso político em torno do direcionamento para a construção da “Civilização do Universal”<sup>7</sup>, pensando as culturas - noção muito próxima para ele à concepção das raças - organizadas em torno das distintas civilizações, por meio do processo de “simbiose” ou “mestiçagem”, até mesmo a “assimilação ativa”. Para ele, estes seriam procedimentos naturais de um processo maior de síntese da humanidade: o já referido “universal”. Assim, seria necessário referendar um “racismo não-racista”, que vem junto de um discurso político a respeito da “conciliação”, que será discutido na próxima parte deste trabalho.

### **A construção do discurso da conciliação em Senghor parte do “racismo anti-racista”**

A construção do discurso sobre a conciliação é fundamental para entender os posicionamentos políticos de Senghor no que tange a construção das descolonizações no continente africano, ao mesmo tempo em que traz à luz a discussão sobre a igualdade e o racismo na modernidade. Esta defesa traz à tona a construção de uma ideia *sui generis* e muito atacada por parte de outros nacionalistas africanos, que se trata da conciliação (ou, em

---

<sup>7</sup> A principal influência de Senghor ao tratar de leis que direcionam para a construção do universal é provinda do escopo cristão: trata-se do cientista, paleontólogo e filósofo jesuíta francês Teilhard de Chardin (1881-1955). Este intelectual francês, jesuíta, conforma uma filosofia que buscava conciliar a ciências e os dogmas cristãos, resultando em uma teologia mística, que muito circulou entre as universidades e a intelectualidade francesa católica na primeira metade do século XX. A obra de Chardin é vasta e referenciada por Senghor neste período, sobretudo no que tange o uso de uma teleologia que trata a história da humanidade como trajeto comum em direção a construção de uma “Civilização do Universal”, teoria construída na obra “O Fenômeno Humano” (1955).

um sentido cristão, o “perdão”)<sup>8</sup> do colonizado e o colonizador - e o reconhecimento das contribuições do “europeu” para a África pós-colonial.

Esta percepção desemboca na ideia do “contributo” de cada povo para a “Civilização do Universal”, discurso reiterado por Senghor em seus trânsitos internacionais. Para entender melhor uma arqueologia deste discurso, é necessário fazer uma digressão, observando o discurso que Senghor adota ao longo dos anos quando era deputado na Assembleia Nacional Francesa (entre 1945 a 1959), elementos que serão apresentados na parte que segue.

É no contexto do fim da Segunda Guerra Mundial, que Senghor passa a proferir um discurso a respeito da concepção de cidadania universalista e igualitária - com as particularidades das culturas africanas inseridas no escopo do império (COOPER, 2014, p.6). Em um recorte do texto *“Défense de la Afrique Noire”*, publicado pelo jornal *Espirit* em julho de 1945, Senghor escreve: “Estamos cansados de bons discursos - de simpatia depreciativa. O que nós queremos são ações ... Nós não somos separatistas, mas nós queremos igualdade. Nós insistimos: igualdade!” (SENGHOR apud GINIO, 2006, p.175).

Em 1945, Senghor pedia uma “solidariedade vertical” e uma ação comum entre a França e as suas antigas colônias. Para ele, no âmbito político, isto traduzia-se na defesa de um “federalismo ativo”. Por este, entende-se uma descentralização dupla: da França e dos governos gerais, em benefício das assembleias territoriais, democratizando o sistema (COOPER, 2014, p.6). Tal vai ser o caminho que dará a abertura para a constituição do referendo da Comunidade Francesa, possibilitando a independência negociada politicamente para os territórios da África Ocidental Francesa e África Equatorial Francesa.

---

<sup>8</sup> Uma das principais críticas feitas a essa ideia de Senghor foi a obra “The burden of memory, the muse of forgiveness”, de Wole Soyinka (1998).

Senghor adota, a partir deste momento político, o argumento da necessidade de transcender, no contexto, a antinomia assimilação-associação, muito discutida por ele em períodos anteriores, pensando agora o movimento dialético da cultura e advogando um “diálogo fecundo entre duas civilizações”, qual seja, “um colóquio entre amigos, diversos de espírito e de temperamento” (SENGHOR, 1964, p.95). Passa a arguir que a “civilização ideal” é aquela “que surge da mão de um grande escultor e que reúne as belezas reconciliadas de todas as raças” (SENGHOR, 1964, p.95).

No texto *“De la liberté de l’ame ou éloge du métissage”*, escrito em 1950 para a *Revue Liberté e l’Esprit*, Senghor vai definir como, para ele, nasceria a liberdade: “Nossa vocação como colonizados é superar as contradições da conjuntura, a antinomia artificialmente erigida entre a África e a Europa, nossa hereditariedade e nossa educação. É do enxerto deste para aquilo que nossa liberdade deve nascer.” (SENGHOR, 1964, p. 102)

Já em 1953, quando profere o discurso *“Les elites de l’Union Française au service de leurs peuples”*, em um congresso da União Francesa, Senghor acredita que são as elites que devem orientar os rumos do processo histórico em direção a criação de uma comunidade mestiça visando a “integralidade” e a “universalidade”, ou seja, a “congregação” das “três raças e dos cinco continentes” em uma “simbiose”.

A conciliação e superação – remetendo novamente o perdão ao colonialismo - são as propostas de Senghor no contexto da União Francesa, pensando na realização do que ele chama de “homem integral”. Tais concepções são a base para tratar futuramente um “humanismo africano” junto a construção do socialismo, dentro do escopo da construção do estado e das nações no continente africano, sobretudo no pós-1960, “ano de África” pela conquista das independências.

## O caminho do socialismo africano: mais além do racismo

“Não existe tábula rasa” (SENGHOR, 1965, p.15), profere Senghor quando trata da construção da nação entre o Sudão Francês e Senegal. Sua pretensão é a edificação de um projeto comum que leve em consideração um olhar sobre a história, desenvolvendo o que ele chama de uma “simbiose dinâmica” ou uma “mestiçagem” entre os elementos das diferentes culturas, que no século XX, conformam a “África Negra”<sup>9</sup>: entre elas, a civilização negro-africana, berbere e os europeus. Segundo o autor:

“Somos, para sermos precisos, negro-africanos misturados com berberes, nascidos em uma certa terra e sob um certo clima, com uma herança cultural original. Mas homens do século XX moldados, queiramos ou não, por uma civilização socializante, que está destinada a tornar-se planetária (...) é a realização da simbiose dos valores negro-africanos, mais exatamente negro-berberes, com os valores europeus, porque é a Europa que proporciona os meios teóricos da civilização em formação (SENGHOR, 1965,6-7).

Para Senghor o elemento aglutinador é a “vontade de ser nação” cujo objetivo é “realização de uma nação negro-africana, de língua francesa, da qual o estado federal, a Federação do Mali, constitui a primeira etapa” (SENGHOR,1965, p. 20). Ele assegura a concepção de uma “África Negra”

---

<sup>9</sup> Em 1939, Senghor publica no compêndio de textos “L’Homme de couleur” (Présences, Librarie Plon), a muito comentada arguição denominada “Ce que L’Homme Noir Apporte”. Texto escrito no início da Segunda Guerra Mundial, ao qual começa argumentando a participação de soldados de África nas tropas francesas como um exemplo de que o negro já está presente na elaboração do novo mundo e da demolição da antiga ordem. Senghor busca expressar neste texto quais seriam os elementos, no que ele entende por cultura negra e homem negro, que contribuiriam no contato com as outras culturas e civilizações. Este texto é fundamental e fundante para entender a defesa de uma presença negra e de um estudo do negro, ideia que perpassa o discurso de Senghor como político por muitos anos, pensando sobretudo o conceito de “Negro-africano” - junto ao “Negro-Americano”. Neste sentido, Senghor delimita que: “Civilização, ou mais precisamente, cultura, que nasceu da ação recíproca da raça, da tradição e do meio; que, emigrada para a América, permaneceu intacta no seu estilo, se não nos seus elementos ergológicos. A civilização desapareceu, esquecida; a cultura não se extinguiu.” (SENGHOR:2011[1939]:74). Portanto, o autor fala de uma cultura negra, que permaneceria incólume com a diáspora e que uniria os negro-africanos e os negro-americanos, na raça, tal foi o pensamento comum na Negritude. É um texto em que o autor reiteradamente busca “humanizar” o negro, ou seja, definir o Homem Negro dentro de uma escala de humanidade com paridade com outras raças - visto que Senghor reitera a noção de raça neste período.

como resultado de uma mestiçagem das diferentes matrizes de civilizações que a compuseram ao longo da história.

Em decorrência da simbiose, Senghor defende, portanto, a tese do “colonialismo necessário”, ou seja, um “mal necessário” (SENGHOR, 1965, p. 92), que arranja um “capítulo” do desenvolvimento histórico que a África Negra tem que passar para construir sua modernidade. Senghor argumenta que:

Faremos este salutar esforço de reflexão e construção se, reestudando o colonialismo, conseguirmos situá-lo no processo histórico do mundo e da África. Deixemos de acusar o colonialismo e a Europa e de atribuir-lhe todos os males. Além de não ser inteiramente justo, é um tratamento negativo, revelando o nosso complexo de inferioridade, o próprio complexo que o colonizador nos inoculou e que nós fazemos, secretamente, cúmplices (...) Será mais positivo para nós e para o nosso povo analisar objetivamente o fato colonial (SENGHOR, 1965, p.91).

Devido a esta concepção, ele defende a integração dos “valores” da civilização europeia nos processos de independência, dando ênfase aos oriundos da “Civilização Francesa”. O autor tem como parâmetro a história da construção nacional francesa e evidencia o marco da Revolução de 1789 para pensar as independências e o que ele mesmo denomina como “construção nacional”. Segundo Senghor, “a independência e a construção da nação exigem, principalmente e juntamente com autodeterminação, a liberdade de escolha” (SENGHOR, 1965, p. 93).

Portanto, para este intelectual, a nação é uma vontade consciente de construção sendo constituído por “pequenas pátrias”, ou seja, o substrato da nação são os diferentes grupos autóctones e tradicionais que povoam a

sua “África Negra” (Serere, Wolof, etc) e que, conscientemente e voluntariamente, engajar-se-iam na nação, enquanto produto de uma construção democrática e diversa. Ele diz:

A pátria é a herança que nos foi transmitida pelos nossos antepassados: uma terra, um sangue, uma língua – pelo menos um dialeto – hábitos, costumes, um folclore, uma arte, em uma palavra, uma cultura enraizada em um território e expressa em uma raça. (SENGHOR,1965, p.20)

Por outro lado, para Senghor, a nação:

Congrega essas pequenas pátrias para transcendê-las. Ela não é, como a pátria, uma determinação natural, portanto expressão do meio, mas vontade de construção, melhor diria, de reconstrução de um arquétipo (...) é uma reestruturação à imagem de um modelo exemplar, fé na nacionalidade de todos os seus membros, deve transformar os indivíduos em pessoas, quer dizer, vontade consciente: almas (...) a nação nelas [as pátrias] se apoiará, ou mais precisamente, apoiar-se-á nas suas virtudes, no seu modo de ver as coisas, na sua força emocional” (SENGHOR,1965, p.20-21).

Senghor apresenta que a “nação é superior a pátria” e “destila seus valores” e deixa bem claro que, no plano prático, a nação não pode ser construída sem o estado. Este é o meio mais importante de construção da nação, ou seja, é o “estado que realiza a vontade da nação e assegura a sua permanência” assim como “mescla a pátria e aperfeiçoa o indivíduo” (SENGHOR, 1965, p.20). Nas palavras de Senghor: “O Estado está para a Nação como o empreiteiro está para o arquiteto. Ele está representado pelas instituições: governo, parlamento, serviços públicos. Os funcionários são os operários.” (SENGHOR,1965, p.21)

Senghor articula a questão da mestiçagem, visando o estabelecimento de uma política de um estado, que resultado de uma “simbiose” ou

“mestiçagem”, abarcaria as diferenças e seria democrático em sua conformação. Neste sentido, Senghor é um defensor da estrutura federativa, argumentando o sucesso dos estados federados, como Estados Unidos da América, Canadá ou o Brasil, que seriam exemplos para a adequação da federação em território africano, a ser inserido dentro de uma estrutura política maior, a “Commonwealth à la Française”.

Neste escopo, Senghor profere a sua filiação ao socialismo com o adendo de que “Precisamos, sobretudo, fazer um esforço para repensar os textos básicos à luz das realidades negro-africanas” (SENGHOR,1965, p. 38), ou seja, propõe uma releitura, a partir de um olhar da história negro-africana para o socialismo científico e para o socialismo utópico, duas escolas de pensamento a qual vai apontar que devem ser “destiladas” e usadas como método para contribuir para a conformação de um socialismo africano.

Para ele, o socialismo é um humanismo assim como seria um método, pois é do conjunto de obras destes autores que lança um olhar para o método dialético como uma ferramenta que deve ser utilizada para a construção da nação e do estado federal. Assim, apreende o método dialético como “um esforço consciente e honesto de pesquisa, que analisa todos os dados do real no seu aspecto particular, suas reações recíprocas e seu futuro” (SENGHOR, 1965, p.53).

Por este caminho é que o autor vai propor a necessidade do tríplice inventário, ou seja, a encomenda de um estudo pormenorizado com fins de construir um plano de desenvolvimento para a federação, investigando “(1) civilização tradicional; (2) impacto do colonialismo e da civilização francesa; (3) recursos econômicos, necessidades e potencialidades” (SENGHOR,1965, p.59), arguindo que “desta forma, estaremos pondo em prática a lição do socialismo” (SENGHOR,1965, p.59) e ao mesmo tempo

levando em consideração um estudo histórico para a efetivação de um projeto político.

Senghor argui que a federação trará em seu seio a construção de um socialismo democrático. Esta tem um pressuposto: a independência cultural, que é “o requisito necessário para as outras independências” (SENGHOR, 1965, p. 81). É por este viés que vai defender uma tonalidade africana para o socialismo, negando modelos prontos: será um “fruto novo e suculento” (SENGHOR:1965:81), tal como o produto de uma mestiçagem e da história da civilização negro-africana.

Senghor defende que não se pode construir uma nação socialista sem articular a questão da Negritude, que para ele consiste em uma forma própria de uma civilização – a negro-africana. Ele retoma os argumentos construídos poeticamente, ao longo de sua carreira enquanto arauto da Negritude, reiterando que o negro-africano apreenderia o mundo a partir da sua “razão intuitiva”. Diz que:

o negro-africano toma o objeto em suas mãos vibrantes (...) é um campo puro de sensações (...) abandona a sua personalidade para identificar-se com o Outro (...) vive numa simbiose (...) é o ato de amor (...)

Vamos entender claramente: não falo da razão-olho da Europa, mas da razão sensorial (...) a razão europeia é analítica, discursiva por antecipação; a razão negro-africana é intuitiva por participação (SENGHOR, 1965, p. 84).

Assim, o socialismo africano seria uma espécie de deglutição dos elementos das vertentes de socialismos europeus e seria construído na experiência, levando em consideração que nem a religião e nem a liberdade pode ser desconsiderada, pois fazem parte – e são os elementos que operam - o processo de “fagocitose”. Por este aspecto deixa claro que assimilar é “transformar alimentos que nos são estranhos em nossa carne e

sangue: em uma palavra, negrificá-los e berberizá-los” (SENGHOR, 1965, p.94).

Senghor defende a conformação política da “Commonwealth Francesa”, ou seja, uma confederação multinacional ou multiétnica que abarcaria em seu seio diferentes estados democráticos que congregariam culturas e religiões das diferentes matrizes, sem muitas preocupações com questões étnicas ou identitárias, pois, para ele, há a defesa de um elemento maior – a síntese – que seria a humanidade como um todo – e a comunidade seria acomodada dentro desta teoria.

Em seu humanismo, as civilizações/culturas seguiriam um curso natural, sendo o socialismo a opção mais acertada em termos de sistema político e econômico, pois em tratando-se de um método, seria africanizado naturalmente no terreno – retomando a defesa da assimilação natural. Por esta via conforma, por fim, “uma nova civilização, em consonância com a África e o mundo do século XX” (SENGHOR:1965:112) a caminho da construção da “Civilização do Universal”.

Ao adotar este tipo de discurso, desloca seus argumentos colocando em evidência a questão da mestiçagem em detrimento da Negritude. Passa a olhar a questão racial pelo prisma da “mistura de raças” (ou, em suas palavras, a “simbiose”), ao mesmo tempo em que traduz tal perspectiva para o projeto político da nação, do estado e do socialismo africano, para ele, os edificadores da modernidade em África.

### **Considerações finais**

A reflexão sobre raça e cultura perpassa os escritos poéticos e políticos de Senghor ao longo de sua produção, deslocando-se daquelas vinculadas ao Movimento da Negritude, na década de 1930-1940, até o longo período em que foi deputado (entre 1945 a 1959) e presidente do Senegal (entre 1960 a 1980). Por intermédio deste trabalho, que propõe

um olhar a partir da história intelectual, em direção aos discursos e textos produzidos por Senghor em diferentes períodos, foi possível observar os deslocamentos de seu pensamento político em uma perspectiva histórica.

Ao partir de suas análises sobre o racismo como uma epidemia dos tempos modernos, ideias publicadas em fins da década de 60, foi possível destrinchar o texto olhando para como Senghor mobiliza as ideias vinculadas ao Movimento da Negritude, como a crítica produzida por Sartre e a ideia do “racismo anti-racista”, representando este um ponto de inflexão nas ideias políticas de Senghor ao mesmo tempo em que demarcam a proposição da ideia da “Civilização do Universal”, muito vinculada ao olhar sobre a mestiçagem, ou seja, ainda atrelado a uma perspectiva racial.

Desta forma, percebe-se que Senghor apresenta o racismo como uma epidemia moderna pois, a partir de sua percepção do momento, assegura que este balizaria a relação entre as diferentes raças, ou seja, atingiria até mesmo aqueles que originalmente foram suas vítimas: os negros ou a “Civilização Negro-africana”. Senghor sublinha e explora a questão da escravidão e de como o atrelamento do cientificismo com o colonialismo – expondo um dos ideólogos racialistas franceses, Gobineau – inseriram uma chaga na modernidade, o racismo.

Junto a este argumento, analisa que os próprios abolicionistas não desconstruíram o racismo ao defenderem o término da escravidão. Assim, mobiliza uma de suas pautas políticas quando deputado da Assembleia Nacional Francesa pela África Ocidental Francesa (Senegal), que é a questão da igualdade, antes da emancipação política. Coloca que é necessário reconhecer as contribuições de cada civilização (ideia esta que atrela a noção de cultura e raça), sendo a “razão intuitiva” ou a “arte”, o contributo da civilização negro-africana – em África e na diáspora – para o Universal.

Assim, faz sentido a construção do argumento de Senghor ao qual olhava o racismo como epidêmico, presente modernamente em diferentes

culturas e sistemas econômicos, explanando sobre um “racismo negro” assim como um “racismo amarelo”, para além. Tendo analisado a arguição de Senghor, que tem como *grand finale*, a pauta de que o meio de combater os racismos é que “os brancos renunciem ao seu”, percebe-se que, mesmo assim, Senghor desloca-se do debate do racismo.

Esse deslocamento do discurso sobre a Negritude em direção a uma defesa da mestiçagem, pode ser entendido pela leitura da ideia lançada por Sartre no “Orfeu Negro”, que olhava para a Negritude como “passagem”, proclamando o “racismo anti-racista” explicitado por este trabalho. Tal mudança no pensamento de Senghor se caracteriza por um foco imediato na questão da mestiçagem, em um discurso que positiva a mesma: ele passa a analisar a “mistura de raças” e a “simbiose” de culturas, a ser reconhecida e colocada como o motor da construção de um Universal.

Este viés também se traduz para o seu pensamento e arguição política, sobretudo em seus trânsitos internacionais, quando foi presidente do Senegal. Neste sentido, novas afinidades intelectuais e políticas são criadas, tais como a aproximação de Senghor com o discurso lusotropicalista, lançado pelo sociólogo brasileiro Gilberto Freyre ao pensar sobre o Brasil e sobre a colonização portuguesa. É ao longo da década de 60 que o Senegal vai aproximar-se do Brasil, em termos de política externa. Um dos marcos é a visita oficial que o Presidente Senghor fará, em 1964, lançando a ideia do Brasil como “Farol do Terceiro Mundo”, pois seria um modelo de harmonia racial para outros países e para a modernidade – “comprando” a ideia lusotropicalista.

De forma crítica, podemos entender que Senghor acaba por replicar a ideia do Brasil como modelo de sociedade miscigenada e harmônica, impulsionado por Freyre desde “Casa Grande e Senzala”. Imagem esta – deturpada e denunciada - que era impulsionada pelo governo brasileiro na

década de 60 e além. Entende-se esta aproximação e o tom elogioso à mestiçagem adotado por Senghor neste período, ao observar como ele modifica e modula o seu discurso político ao longo do tempo, deslocando-se das ideias impulsionadas pelo Movimento da Negritude em direção a ideia da “Civilização do Universal”. Por fim, por meio desta análise, também é possível perceber que na década de 60, houveram discursos paralelos, em uma visão global, que condenavam o racismo no rescaldo da experiência da Segunda Guerra Mundial e do holocausto, muito embora acabaram por adotar discursos que não foram capazes de desconstruir a noção de raça, atrelando a mesma à noção de cultura.

### Referências

- CAHEN, Michel. Anticolonialism & Nationalism: deconstructing synonymy, investigating historical processes: Notes on the Heterogeneity of Former African Colonial Portuguese Areas. In: MORIER-GENOUD, Éric (ed.). **Sure road? Nationalisms in Angola, Guinea-Bissau and Mozambique**. Leiden: Brill, 2012
- CHARDIN, Teilhard. **Le phénomène humain**. Paris: Ed. du Seuil, 1955.
- COLEMAN, JS. ROSENBERG, C. Jr. **Political Parties and National Integration in Tropical Africa**. California: University of California Press, 1964.
- COOPER, Frederick. **Citizenship between Empire and Nation: remaking French and French Africa 1945-1960**. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- DJIAN, Jean-Michel. **Léopold Sédar Senghor: Genèse d'un imaginaire francophone**. Paris: Gallimard, 2005.
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala – Formação da família brasileira sob o Regime da Família Patriarcal**. 18 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, [1933] 1977.

GINIO, Ruth. **French colonial unmasked: the vichy years in French West Africa**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2006.

LACAPRA, Dominick. Repensar la história intelectual y leer textos. In: PALTÍ, Elías José (org.). **Giro lingüístico e história intelectual**. Buenos Aires: Universidad nacional de Quilmes, 2012, p. 237-293.

LACAPRA, Dominick. **Rethinking intellectual history: texts, contexts, language**. Ithaca: Cornell University, 1983.

MANNING, Patrick. **Francophone sub-saarian Africa 1880-1995**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MARTIN, Nicolas. **Senghor et le monde: la politique internationale du Sénégal**. Paris: Afrique biblio club, 1979.

OSEI, Anja. **Party-Voter Linkage in Africa: Ghana and Senegal in Comparative Perspective**. Wiesbaden: Springer, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. **Reflexões sobre o racismo (Reflexões sobre a questão judaica e Orfeu Negro)**. São Paulo: Difel, 1960.

SENGHOR, Léopold Sédar. **Liberté I – Négritude et Humanisme**. Paris: Éditions du Seuil, 1964.

SENGHOR, Léopold Sédar. O contributo do homem negro. In: SANCHES, Manuela Ribeiro. **Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais**. Lisboa: Edições 70, 2011.

SENGHOR, Léopold Sédar. **Um caminho do socialismo**. Rio de Janeiro: Record, 1965.

SENGHOR, Léopold Sédar. Una enfermedad infantil de los tiempos modernos. In: SENHOR (et. al). **Los racismos políticos**. Barcelona: Editorial Terra nova, 1968.

SHEPARD, Todd. **The Invention of Decolonization:** The Algerian War and the Remaking of France. Ithaca: Cornell University Press, 2006.

SMITH, Andrew W. M.; JEPPESEN, Chris (org). **Britain, France and the Decolonization of Africa:** Future Imperfect?. London: UCL Press, 2017.

## “O caminho dos ancestrais” de Nuno Gonçalves: reflexões decolonizantes para a história

*Lucas Santos Café*<sup>1</sup>  
*Thiago Alberto Alves dos Santos*<sup>2</sup>

### Introdução

**O caminho dos ancestrais** é um conto que narra processo de invasão, conquista e colonização da América, focando na experiência dos sertões brasileiros/latino-americanos e no massacre dos povos indígenas e afro-diaspóricos, assim como a destruição de suas culturas e a implementação de uma cultura assassina dominante. Nuno Gonçalves utiliza os signos dos colonizados para revelar que as dores da colonização ainda não passaram, pois o que somos na atualidade é fruto do genocídio e do extermínio provocado por nossos ancestrais. Para Nuno Gonçalves, nossa cultura é resultado da dominação, da expropriação, da exploração e da destruição de outras formas de ser, saber e viver.

A importância do **caminho dos ancestrais** não se concentra na sua capacidade de “dar voz” aos indígenas, negros, aos sertanejos e a todos os grupos que sofreram com a dominação e a exploração colonial. Quando

---

<sup>1</sup> Lucas Santos Café é professor EBTB de História do Instituto Federal de Mato Grosso - *Campus Primavera do Leste* (IFMT). Mestre em História Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Cursa doutorado em História pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), desenvolvendo pesquisas sobre o Ensino de História da África e das populações em Diáspora no Brasil e a implementação da Lei 10.639/03. Foi professor e diretor da Escola Quilombola Colégio Estadual Onildo Raimundo de Cristo-BA, oportunidade onde iniciou seus trabalhos sobre educação antirracista e educação para as relações raciais e relações étnico-raciais. lucas.cafe@pdl.ifmt.edu.br.

<sup>2</sup> Thiago Alberto Alves dos Santos é professor EBTB Instituto Federal Baiano - *Campus Xique-Xique* (IF BAIANO). Mestre em História Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Especialista em Teoria e Métodos da História pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Atuou como professor na Rede Estadual de Ensino da Bahia (2013-2015) e do Instituto Federal de Mato Grosso (2016-2018). Tem experiência na área da História Social, com ênfase em História da Escravidão e do Pós-Abolição. thiago.alves@ifbaiano.edu.br.

falamos que um autor “dá voz” a alguém, ainda estamos presos aos paradigmas do eurocentrismo existentes na produção historiográfica. Em outras palavras, antes de “dar voz”, o conto citado “dá ouvidos” às narrativas e é sensível ao perceber os signos e os sentimentos das populações que a historiografia tradicional desumanizou e marginalizou. Em suma, ninguém pode “dar voz” ou falar por alguém. O que o Nuno Gonçalves faz em seu conto é falar com e não falar por.

Indo além, tanto por sua insurgência metodológica quanto pela abordagem temática, o conto nos fomenta a pensar sobre as continuidades das brutais ações colonizadoras na atualidade, naquilo que o sociólogo peruano Aníbal Quijano denomina de condição de colonialidade, determinante não só das relações sociais do atual padrão de poder mundial, mas influenciadora direta da produção historiográfica no Brasil e no mundo. Ainda hoje, por meio do fetiche pelo positivismo e pelas epistemologias eurocêntricas, a ciência histórica vem desprezando a tradição oral, as trajetórias, as memórias e, especialmente, as epistemologias das populações colonizadas, traduzindo na negação da experiência e no silenciamento histórico.

A narrativa de Nuno não se trata de uma história imaginária ou imaginada. O fato de estar apoiada na oralidade, ou seja, na tradição oral das populações subalternizadas, não elimina seu potencial de conhecimento histórico. Na verdade, é justamente o fato de dialogar com as poéticas orais dos oprimidos, é por ir à contramão da tradição historiográfica eurocentrada, é por fazer metodologicamente uma histórica à contrapelo, que faz com que o conto se aproxime da realidade histórica e da experiência das relações sociais no processo de colonização. Sem querer criar hierarquias entre áreas do conhecimento e da produção escrita e literária, defendemos que **O caminho dos ancestrais** não é simplesmente uma ficção literária desassociada de qualquer rigor metodológico histórico. A obra é, sem sombra de dúvida, uma combinação insurgente de métodos e epistemologias

plurais, que conseguem contemplar a memória e a história dos silenciados. É um manuscrito que permite decolonizar a escrita e as interpretações sobre a história, fugindo das métricas generalistas, reducionistas e racializantes, propondo assim, uma reflexão sobre a continuidade das relações coloniais na vida e na historiografia.

No texto que segue, buscaremos tecer algumas reflexões decolonizantes para a escrita e para a interpretação historiográfica. Primeiramente, faremos uma discussão sobre como o racismo e a colonialidade se relacionam com a produção historiográfica e como o conto nos ajuda a entender e tensionar essa questão. Em seguida, faremos uma análise do conto buscando as possibilidades decolonização que ele sugere. Por fim, faremos uma pequena reflexão sobre como o realismo mágico influencia a escrita e a interpretação insurgente do poeta, fazendo com que ele construa possibilidades não eurocêntricas para entender a experiência latino-americana.

### **Racismo, colonialidade e produção historiográfica**

“A África tem uma história” (KI-ZERBO, 2010, p. XXXI). Com essa frase forte e impactante, Joseph Ki-Zerbo começa a introdução do primeiro volume da coleção História Geral da África. Todavia, cabe para nós, refletir sobre os motivos que tornam uma frase que parece óbvia ser cheia de importância e de significado. Talvez, o primeiro ponto seja pensar se a frase é tão óbvia como parece, ou melhor, refletir sobre as visões predominantes na historiografia mundial eurocentrada sobre a possibilidade de existência de história no continente.

Tentando problematizar a frase de Ki-Zerbo, acreditamos que, ao afirmar que a “África tem uma história”, a pretensão do historiador era contrapor uma realidade constatada pelos estudiosos e pensadores africanos: que a história (historiografia eurocentrada) tinha uma África

representada a partir de métricas racistas e coloniais. Em outras palavras, estava em questão denunciar a visão hegemônica presente na historiografia tradicional de bases europeias, que defendia a ausência ou a impossibilidade de existir história no continente africano, utilizando como principal desculpa o argumento da inexistência de fontes e de documentos escritos no continente. Assim, a frase de Ki-Zerbo visa destruir uma tradição de pretensão científica, que invisibilizou e negou por séculos a tradição oral e a memória das populações africanas.

Para Ki-Zerbo, a negação da história da África pelo outro europeu acontecia devido aos interesses coloniais de exploração e dominação. Nesse ponto, devemos nos atentar para a ideia de que a produção historiográfica e o conceito de história estiveram a serviço da dominação colonial e tinham seus fundamentos em bases racistas. Por isso, para o autor, a história da África deveria ser “[...] reescrita. E isso porque, até o presente momento, ela foi mascarada, camuflada, desfigurada, mutilada. Pela “força das circunstâncias”, ou seja, pela ignorância e pelo interesse” (KI-ZERBO, 2010, p. XXXII). Todavia, para o autor, não bastava apenas reescrever uma nova história, antes, era preciso descolonizar a produção historiográfica, pois, só a partir da valorização de princípios africanos, seria possível fugir das generalizações e da nefasta tendência de alinhar a história da África à experiência histórica europeia.

A opção de trazer a problematização proposta por Ki-Zerbo sobre a negação da história da África por parte da historiografia tradicional eurocentrada se deu pelo fato de acreditarmos que essa mesma lógica racista é utilizada pela historiografia no que diz respeito aos estudos sobre as populações em diáspora e sobre os grupos historicamente subrepresentados no processo de colonização. Na América Latina, sobretudo, no Brasil, tivemos grupos que foram historicamente silenciados e lesados em suas memórias. Além disso, é perceptível que parte da história desses grupos

está diretamente atrelada à história da África, sendo impossível compreender as duas experiências de forma separada. Ainda hoje, tanto a história da África como a história de indígenas e negros brasileiros sofrem com as visões que estão a serviço não mais do poder colonial, mas da atual condição de colonialidade.

Em outras palavras, Nuno Gonçalves se aproxima da insurgência metodológica e epistêmica de Ki-Zerbo para construir uma narrativa histórica sobre a colonização que esteja desatrelada dos interesses coloniais. Todavia, o texto não está limitado a isso, pois visa também questionar a condição de colonialidade na qual estamos inseridos. Para Nuno Gonçalves, a opressão, a dominação e a exploração colonial permanecem entre nós travestidas em novas roupagens, pois somos como nossos “ancestrais”, “[...] Somos filhos de sua violência. Somos herdeiros de seu ódio. Somos uma consequência de sua brutalidade” (GONÇALVES, 2007, p. 86).

No artigo “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global” (GROSFOGUEL, 2008), Ramón Grosfoguel afirma que a expansão e a dominação colonial europeia significaram o genocídio e o epistemicídio de indígenas, de africanos e de mulheres. Além disso, o colonialismo realizou um enorme memoricídio, haja vista que a estrutura de conhecimento que domina as universidades de todo o mundo está atrelada à estrutura imperialista colonial de poder, que construiu narrativas históricas dominantes que buscam desvalorizar a história dos povos colonizados e subalternizados. Essa cultura de morte permanece atuante na atualidade, encontrando na universidade um espaço de excelência para sua reprodução e consolidação.

A História não fugiu à regra. Como Disciplina, a Ciência Histórica, concebida no decorrer do século XIX a partir de bases iluministas, contribuiu para o memoricídio e o extermínio da humanidade de várias

populações que foram racializadas em todo mundo, sobretudo, as populações negras, indígenas e em diáspora. O moderno conceito de História, muito influenciado pelas ideias de Hegel, maculou a trajetória das populações subrepresentadas ao criar métricas e métodos que impossibilitavam o reconhecimento científico de suas experiências históricas. De modo geral, durante o século XIX e boa parte do século XX, imperou na historiografia a visão de Hegel sobre a impossibilidade de história na África e nas comunidades de tradição oral.

Como já afirmamos, a visão hegemônica sobre a impossibilidade de história na África também pode ser estendida para as populações em diáspora e para os povos colonizados em todo mundo, que tiveram ou têm na oralidade a principal forma de eternização de suas culturas e vivências. Sendo assim, para escrever a história dos povos colonizados, é preciso decolonizar a escrita e a abordagem, fugindo do eurocentrismo, do positivismo e do mito das fontes escritas. Talvez seja essa a principal lição que **O caminho dos ancestrais** nos ensina: a necessidade de dialogar com as poéticas orais e com os signos próprios dos colonizados, pois, só dessa maneira, é possível entender que nós não somos tão diferentes dos nossos “ancestrais”.

Assim como é com a história da África, Nuno Gonçalves nos mostra que a história das populações afro-diaspóricas e indígenas só é possível a partir da inter e da transdisciplinaridade, do diálogo com várias fontes e do uso de diversas linguagens. Só com a pluralidade linguística e com a diversidade epistêmica é possível a construção de uma história que resgate a visão interior de identidade e autenticidade dos grupos subrepresentados e que fuja das generalizações das visões exteriores altamente preconceituosas.

Só consegue realizar uma crítica ao eurocentrismo e aos preconceitos existentes na historiografia tradicional eurocentrada, quem, antes, entende a permanência da lógica colonial no atual padrão mundial de poder. No Brasil, a lógica colonial não apenas buscou dizimar as narrativas ancestrais, indígenas, africanas e afro-brasileiras, mas também silenciou e tenta silenciar até hoje qualquer tipo de prática pedagógica e de narrativa histórica antirracista. É o homem ocidental, europeu, branco, heterossexual, cristão, quem decide o que é o melhor para as demais populações de todo mundo, sendo que, quase sempre, suas decisões são pautadas em racismo, sexismo e homofobia. Como afirmou Nuno Gonçalves, nossos ancestrais, aqueles brancos “rudes”, “trotando nos caminhos do inferno”, “trouxeram artes e mortes”, “[...] fizeram tantos filhos e desgraças que ninguém ousaria contar” (GONÇALVES, 2007, p. 85).

Segundo Grosfoguel (2008), autores homens, brancos, de cinco países do mundo formam os cânones da ciência desenvolvida em qualquer universidade do mundo. Isso revela um racismo e um sexismo epistemológicos iniciados com a modernidade e com o colonialismo. Na produção historiográfica, esse cenário não é diferente. São poucos os historiadores do mundo que conhecem e reconhecem a obra de Ibn Battuta e sua importância para a historiografia mundial. No Brasil, historiadores africanos, negros, indígenas e não europeus dificilmente aparecem nas ementas dos cursos de História, salvo raríssimas exceções para disciplinas muito específicas, as quais, na maioria das vezes, são disciplinas optativas. Dessa forma, é urgente decolonizar o pensamento para se reescrever uma nova história e, para isso, é necessário dialogar com uma diversidade epistêmica, buscando enriquecer a maneira de ver e interpretar o mundo.

No mundo acadêmico, nada é feito sem interesse. Nada é simplesmente técnico sem um interesse ideológico por trás. Vale para nós o que Nuno Gonçalves falou sobre nossos ancestrais no processo de dominação

e exploração: “[...] Ninguém era inocente, tudo que era vivo trazia a marca sagrada da culpa”. Sendo assim, ou decolonizamos a escrita e a abordagem histórica ou continuaremos a ser “[...] um bando de aventureiros sanguinários. Saqueadores. Mercenários” (GONÇALVES, 2007, p. 85).

Sem o diálogo com a diversidade epistêmica, é impossível romper com a lógica colonial que existe na historiografia tradicional hegemônica no mundo colonizado. A permanência desse tipo específico de colonialismo entre nós acontece devido ao atual estado de colonialidade em que vivemos. Falando da América Latina como um todo, Aníbal Quijano (2005) afirma que, apesar desta não ser mais uma colônia da Europa, apesar do colonialismo como período histórico ter chegado ao fim no início do século XIX, atualmente ainda sofremos com a dominação europeia e vivemos um momento chamado de colonialidade. Para Nuno Gonçalves, a condição de colonialidade é tão forte que, na atualidade, “[...] somos mais bárbaros e cometemos estupidezes com mais frequência. Nossa natureza é mineral, não temos raízes, abrigamos o calor do sol. Sabemos dizer coisas que não devem ser ditas. Sabemos matar”.

A colonialidade faz com que “[...] enterramos os amigos com as próprias mãos e sem sinais de lágrimas nos olhos” (GONÇALVES, 2007, p. 85). Essa condição é percebida na persistente hierarquização entre os seres humanos, e também nas classificações e estratificações que são impostas a suas produções culturais e materiais. Essas divisões fazem com que, ainda hoje, os conhecimentos das populações historicamente marginalizadas sejam aliados dos cânones científicos, sendo considerados algo menor ou uma não-ciência. O abismo que separa as produções culturais e os saberes dos colonizadores dos saberes dos colonizados teve como ponto fundante o conceito de raça.

É da ideia de raça e do racismo estrutural e epistemológico que surge a naturalização da superioridade dos saberes, das práticas pedagógicas e

das concepções de história europeias sobre as demais. A construção mental de raça é o motor da criação de um imaginário social que despreza as produções culturais e a história das populações minoritárias em direitos e em cidadania, e essas populações, no Brasil, de longe, são a maioria.

O racismo é um problema global e não local. Compreendê-lo como um fenômeno mundial que, em cada espaço, desenvolve especificidades próprias é uma premissa essencial para superá-lo. Não podemos pensar o racismo como um fenômeno de determinados lugares do país ou de poucos espaços isolados no mundo. A partir da ideia de colonialidade, do conceito de raça e da história global, percebemos que o racismo é um fenômeno que estrutura sociedades de todos os continentes, que ajuda a determinar políticas públicas, econômicas e sociais, as quais afetam a vida de bilhões de pessoas em todo o Planeta. Esse mesmo racismo serviu de base para estruturação do moderno conceito de história e toda concepção de história hegeliana que inviabilizou a produção historiográfica por povos não-europeus de tradição oral.

Aníbal Quijano afirma que é impossível entender o racismo na América Latina e em todo o mundo sem entender a Globalização. “A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial” (QUIJANO, 2005, p. 117). Segundo Quijano, um dos eixos:

[...] fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo (QUIJANO, 2005, p. 117).

Essa classificação ou essa hierarquização tem uma origem e um caráter colonial. Porém, mostrou ser mais duradoura “[...] e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica, conseqüentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico” (QUIJANO, 2005, p. 117).

Para Quijano, a construção da categoria mental de raça foi essencial para a dominação europeia na América e, posteriormente, no resto do mundo. Essa mesma ideia vai ser determinante na concepção de história hegeliana. Dessa forma, não é possível entender o processo de dominação europeu que se reflete em nossa escrita historiográfica e no ensino da Disciplina História nas escolas sem entender a construção da ideia de raça. É, a partir dessa divisão social, que foi possível pensar e executar os processos de conquista e de exploração.

A cultura ocidental se sustenta em uma relação de dominação cujo maior trunfo é a colonização do imaginário do colonizado, que também foi racializado. Ainda para esse autor, ninguém consegue ser explorado se não for dominado. E a dominação se deu a partir do processo de racialização. Dessa forma, dominar ou controlar, ou seja, colonizar os conhecimentos e as formas de pensar do colonizado, constituiu-se como um papel essencial no processo de dominação (QUIJANO, 1992).

Avançando no conceito de colonialidade de Aníbal Quijano, a partir da perspectiva da História Global, Walter Mignolo (2017) afirma que a colonialidade era a pauta oculta ou o lado “escuro” da modernidade. Segundo o autor, pensar o conceito de colonialidade já é um ato descolonizador, pois é preciso partir de um olhar descolonial para observar a barbárie existente por trás do discurso civilizatório. “[...] Assim, ocultadas por trás da retórica da modernidade, práticas econômicas dispensavam vidas humanas, e o conhecimento justificava o racismo e a inferioridade de vidas humanas, que eram naturalmente consideradas dispensáveis” (MIGNOLO, 2017, p.

4). Dessa forma, a partir da visão de Mignolo, podemos pensar que, por trás do discurso de progresso e de desenvolvimento, estão práticas discursivas e representações que tiram vidas, dizimam memórias e exterminam culturas. Entre essas práticas, estava a historiografia.

Grosfoguel, Quijano e Mignolo concordam que a principal tarefa das teóricas decoloniais é quebrar com a colonialidade existente no mundo, colonialidade esta travestida de globalização/modernidade, conforme assinala Quijano:

Hay un hecho en la cultura de América toda, y en la de América Latina en particular, que implica a todo el mundo de hoy en su globalidad y que precisa ser reconocido, puesto en cuestión, debatido y evacuado: la colonialidad del poder. Ese es el primer paso en dirección de la democratización de la sociedad y del Estado; de la reconstitución epistemológica de la modernidad; de la búsqueda de una racionalidad alternativa (QUIJANO, 2014, p. 767).

E quebrar a colonialidade significa utilizar a diversidade epistêmica.

[...] Em ambos os casos, a geopolítica e a corpo-política (entendidas como a configuração biográfica de gênero, religião, classe, etnia e língua) da configuração de conhecimento e dos desejos epistêmicos foram ocultadas, e a ênfase foi colocada na mente em relação ao Deus e em relação à razão. Assim foi configurada a enunciação da epistemologia ocidental, e assim era a estrutura da enunciação que sustentava a matriz colonial. Por isso, o pensamento e a ação descoloniais focam na enunciação, se engajando na desobediência epistêmica e se desvinculando da matriz colonial para possibilitar opções descoloniais – uma visão da vida e da sociedade que requer sujeitos descoloniais, conhecimentos descoloniais e instituições descoloniais. O pensamento descolonial e as opções descoloniais (isto é, pensar descolonialmente) são nada menos que um inexorável esforço analítico para entender, com o intuito de superar, a lógica da colonialidade por trás da retórica da modernidade, a estrutura de administração e controle surgida a partir da transformação da economia do Atlântico e o salto de conhecimento ocorrido tanto na história interna da Europa como

entre a Europa e as suas colônias, como veremos a seguir. Escusado será dizer que nenhum livro sobre a descolonialidade fará diferença, se nós (intelectuais, estudiosos, jornalistas) não seguirmos a vanguarda da sociedade política global emergente (os denominados ‘movimentos sociais’) (MIGNOLO, 2017, p. 7).

A crítica decolonial, ao utilizar as ferramentas de análise da História Global, ajuda-nos a pensar o racismo no Brasil para além de um problema nacional, pontual e individual, mas como um problema global que ganha força graças à colonialidade, encontrando, ainda hoje, nas ciências e nos cânones universitários espaços de consolidação e reprodução. A decolonialidade nos ajuda a pensar como nossos ancestrais “mataram o passado” e “tornaram-se deuses”, como “instalaram o ódio entre nós”, como “[...] Em nome de Deus julgaram o mundo e escreveram a história” (GONÇALVES, 2007, p. 86).

Nuno Gonçalves propõe reflexões decoloniais para historiografia brasileira a partir de uma obra que propõe uma interpretação não eurocêntrica da formação da sociedade brasileira e visa romper com as fronteiras estabelecidas pelos métodos e pelas métricas positivistas que ainda hoje imperam na produção historiográfica. **O caminho dos ancestrais** é, sem sombra de dúvida, um grito em defesa da tradição oral, das memórias dos signos próprios dos colonizados. É uma reflexão sobre como as métricas eurocêntricas e a lógica colonial nos “matam” na atualidade.

### **O caminho dos ancestrais e o caminho da decolonialidade**

Insurrecto. Na escrita e na vida. Acreditamos não existir definição melhor na tentativa de compreensão do poeta cearense e de sua obra. A insurgência epistemológica é, sem dúvida, o principal motor da poesia de Nuno Gonçalves, sendo também, a nosso ver, um de seus principais atributos. Dessa forma, a narrativa rebelde construída pelo pai de Maria Alice

em **O caminho dos ancestrais**, apresenta-se como uma importante ferramenta reflexiva para entendermos “nossas histórias” a partir de um viés contra hegemônico decolonial.

Historiador de formação, o poeta utiliza a arte para questionar os conceitos tradicionais que fundam e regem a disciplina, ao propor uma história para além das métricas e das regras acadêmicas estabelecidas no XIX, auge da expansão colonial em todo mundo. Concepções de continuidade e descontinuidade se misturam no manuscrito para dar vida a um entendimento da compressão da história plural, diversa e rebelde. A insurgência epistemológica proposta por Nuno Gonçalves nos remete a pensar para além de uma história única, assim como para sua necessidade no exercício de enfretamento ao discurso dominante homogeneizador.

Nuno Gonçalves nos ajuda a refletir sobre a impossibilidade de os povos dominados/colonizados escreverem suas experiências históricas se estiverem presos aos conceitos de pretensa ciência criada pelo dominador/colonizador. Para as experiências históricas da América Latina, e assim, do Brasil, o conceito tradicional de história é uma armadilha teórico-metodológica que foi criada para legitimar e garantir a dominação e a exploração do “outro” não europeu, inclusive, de seus saberes e de suas histórias. Dessa forma, para se produzir narrativas plurais não basta apenas ressignificação de velhos conceitos, sendo necessário construir novos a partir de outros paradigmas, ou seja, a partir de uma experiência epistemológica que possa dialogar de forma independente e bem mais convincente com os nossos lados da história, em nosso lado da linha (SANTOS, 2009). Sobre a necessidade de dessacralizar o conceito de história e a superação a partir de uma desobediência epistêmica latino-americana, Nuno Gonçalves diria o que disse em seu conto “[...] Essa é a história verdadeira, sem invencionices” (GONÇALVES, 2007, p. 84).

Através do seu conto, Nuno Gonçalves revela que a superação do moderno/tradicional conceito de história é uma realidade possível. Consolidado e naturalizado como eterno a partir do século XIX, o conceito é, sobretudo, uma criação histórica. Suas origens nascem no mundo ocidental de forma polissêmica, emergindo na Grécia antiga no momento de consolidação da Pólis, como uma forma de preservar a memória e entender questões do presente (KOSELLECK, 2013). Tentando compreender um conjunto de acontecimentos, assim como, a construção desse conjunto, o conceito surge com o compromisso da verdade.

Surgindo como a memória dos homens, a história buscará uma certa racionalidade filosófica para se afastar dos mitos (memória dos deuses), todavia, esse pretense resgaste da verdade e sua impossibilidade metodológica, transformou a história em um recurso retórico. É inegável que, no passado e na atualidade, a materialização do conhecimento histórico se apoia em estratégias retóricas, uma vez que pensamos a partir da linguagem e esta é repleta de recursos retóricos.

Ainda na busca da veracidade, outras noções de história surgiram na Europa, tornando o conceito mais complexo. A noção cristã, por exemplo, trouxe a questão do “sentido histórico” e o transcendentalismo que só será superado no século XVIII. Os cristãos vão entender a história como um observatório da ação do divino, dessa forma, a ideia de fim também aparecerá. Em contrapartida, os renascentistas vão acreditar que estão vivendo um momento de ruptura na história, influenciando o conceito na medida em que agregou a história à ideia de ruptura, quebrando a noção de linearidade ou de continuidade.

No século XIX, após várias mudanças em seu sentido durante os anos que atravessaram o fim da antiguidade clássica, a Idade Média, a Renascença e o início da Idade Moderna, surge o moderno conceito de história que se consolida a partir de preceitos científicos.

Na Alemanha, Ranke liderou uma escola de historiadores conceituada na atualidade como “historismo alemão”, sendo esta a responsável por fundamentar e desenvolver o moderno conceito de história, além de criar as bases de uma nova ciência. Pouco depois, na França, uma corrente denominada “Escola Metódica” dialogou com o historismo ao pensar um conceito de história positivo.

Tanto o historismo alemão como os metódicos franceses pensaram em um moderno conceito de história a partir das influências da filosofia da História de Hegel. Sendo assim, para essas escolas, a história tinha um sentido, que se consistia em evolucionista e universal. A história era entendida como um processo contínuo, no qual os acontecimentos ou o “novo” não tinha importância, uma vez que tudo já estava definido por um sentido, por uma relação de causa e consequência. Na visão de Koselleck (2013), a criação desse conceito só foi possível graças à secularização da própria História, anteriormente ligada às ideias de providência divina. Essa secularização significou em termos metodológicos, a busca por uma rigidez científica que colocou o conhecimento histórico em oposição com a literatura e a tradição oral.

Koselleck aponta que, no final do século XVIII e durante o século XIX, quando se desenvolve o moderno conceito, a história se caracteriza principalmente pela autonomia e pela independência em relação aos outros campos do saber, como a Literatura e o Direito. A criação de métodos rígidos e o afastamento em relação à literatura e às artes são caminhos obrigatórios na tentativa de consolidar o saber histórico como científico e não ficcional. Objetivo dos historistas alemães era delimitar uma linha abissal entre a produção historiográfica entendida como ciência verdadeira e as demais narrativas que buscassem reconstruir outras experiências históricas, sobretudo, das populações de tradição oral e/ou colonizadas.

O moderno/tradicional conceito de História rompe com as concepções transcendentais de história, sendo que esta busca explicações imanentes, ou seja, a História explicando a própria história. A partir de Hegel, esse conceito moderno vai defender a história como processo, como etapas predeterminadas, como linear, contínua e teleológica. Esse conceito estará ligado à ideia de coletivo singular, que, em outras palavras, é a ideia de que na história tudo está interligado, tudo é contínuo e pode ser acessado. Sendo assim, o passado poderia não ser só acessado como totalmente reconstruído. Porém, a reconstrução do passado exige a utilização de determinados métodos, construídos a partir de interpretações eurocêntricas, tornando assim, a produção historiográfica acessível apenas aos europeus. As narrativas históricas produzidas pelos dominados/colonizados são deslocadas para a condição de ficção, folclore ou, no máximo, literatura, sendo assim, sem valor científico e sem veracidade.

O moderno/tradicional conceito de história naturalizou um entendimento da história como processual e universal, visão que ganhou força com o desenvolvimento de uma filosofia da história pelo marxismo ortodoxo, que acreditava que a história tinha um sentido, um caminho dado e inevitável. Para o marxismo vulgar, a história tinha um sentido linear, progressista, evolucionista, etapista e teleológico, sendo que, seu fim, também já estava determinado para tudo e para todos.

**O caminho dos ancestrais** nos proporciona uma compreensão e uma materialização do conhecimento histórico de forma diversa da proposta moderna/tradicional. A opção por construir o conhecimento histórico através de um conto já é uma ação subversiva. O mal positivista criado no século XIX ainda é uma realidade na produção historiográfica. A opção de Nuno Gonçalves por um conto que se afasta dos rígidos métodos de pretensão científica para descrever a história da América Latina é um ato insurgente e subversivo.

Romper com as pretensões positivistas e com o cientificismo é um desafio para todos os historiadores que desejem trabalhar com as populações de tradição oral. Todavia, libertar-se desses aspectos não é algo fácil para o historiador acadêmico moderno. Roger Chartier nos relatou o desconforto que Michel de Certeau, Hayden White e Paul Veyne criaram no meio da história, devido esta estar apoiada em uma tradição positivista e no cientificismo (CHARTIER, 2009). Para Chartier, os questionamentos realizados pelas obras de Certeau, White e Veyne “[...] permitiram o desenvolvimento de uma reflexão sobre a história, entendida como uma escritura sempre construída a partir de figuras retóricas e de estruturas narrativas que também são as da ficção” (CHARTIER, 2009, p. 11). Entretanto, ainda existe muita resistência na história no que diz respeito ao abandono do mito da reprodução da verdade das fontes escritas. Essa crença faz com que os historiadores se afastem da realidade histórica em nome de uma presunção de verdade.

Com o conto e a oralidade, Nuno Gonçalves se aproxima “dos seus” ao utilizar uma narrativa próxima das formas que as populações tradicionais indígenas, africanas e diaspóricas contavam suas experiências históricas e compartilhavam suas memórias. Com isso, o poeta despreza os valores, os padrões e os rigores da historiografia, buscando seu lugar de fala em seu lugar social: de latino-americano, miscigenado à força, dominado, explorado e colonizado, mas que, apesar da colonialidade, é capaz não só de resistir, mas de agir, pensar, construir, enfrentar e superar o sistema que está posto. Em outras palavras, **O caminho dos ancestrais** é a combinação de subversão da forma e do conteúdo.

Sabemos que a crítica ao moderno/tradicional conceito de história não é nova. Desde o século XIX, ela vem sendo realizada principalmente por filósofos e linguistas. O que se destaca aqui, a partir do conto de Nuno Gonçalves, é que a maioria dessas críticas foram desenvolvidas na Europa,

seguindo os mesmos paradigmas eurocêtricos. Dessa forma, elas não conseguiram superar o eurocentrismo e o racismo epistemológico implícito no conceito moderno/tradicional, sendo, na verdade, outras formas de sua reprodução, naturalização e perpetuação.

Por exemplo, em sua **II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida**, Nietzsche (2005) empregou duras críticas ao moderno/tradicional conceito de história. Sendo paritário da noção de história criada pelos gregos na antiguidade, o filósofo vai criticar os métodos e os valores empregados principalmente pelo historicismo alemão. O filósofo defende que o valor da história estaria na sua utilidade para a “vida”. Todavia, a vida para Nietzsche pode ser traduzida como a busca por uma grandeza, valor este, que não pode e não deve ser alcançado por todos. Só uma elite, um pequeno grupo de homens seriam capazes de viverem ao ponto de suas ações terem condições de entrar para a história.

Apesar de crítico da ciência moderna e do conceito moderno/tradicional de história, o filósofo alemão está imerso nos valores eurocêtricos. Por exemplo, para Nietzsche, a vida não é para todo mundo, sendo reservada apenas para uma determinada elite. A história surge então para servir à “vida”, sendo ela a busca constante por uma grandeza.

Nietzsche não consegue conceber a “vida” como algo acessível a todos, uma vez que ele defende uma busca por uma vida filosófica, ou melhor, a filosofia como estilo de vida. Isso poderia ser traduzido como a busca por um cenário no qual conhecimento e ação estivessem interligados. Dessa maneira, tanto a vida quanto a história não estariam acessíveis para todos, sendo restritas aos supra-homens, aos fortes, a uma elite que não é política, não é militar, muito menos econômica, mas uma elite que se define pela presença de aristocráticos valores filosóficos. A partir do exposto acima, podemos perceber que Nietzsche propõe uma crítica ao

conceito de história, porém, essa crítica não passa pela superação do eurocentrismo e não se preocupa em oferecer uma alternativa epistemológica que dialogue com as necessidades dos povos do sul global.

Crítica diversa ao conceito moderno/tradicional de história pode ser encontrada nas teses de Walter Benjamin (1985) que irá se aproximar de Nietzsche nas críticas à influência da Filosofia da História de Hegel na noção moderna de história, porém difere radicalmente no que diz respeito à utilidade e ao objetivo da história, assim como difere no papel desenvolvido pelos homens ao longo da história.

Benjamin defende que o historiador deve valorizar e conceder atenção à história dos oprimidos. Compreendendo que a função da história é participar da Revolução, movimento este que seria responsável pela redenção dos excluídos, o filósofo defende que o papel da história é rememorar as ações dos vencidos. Propõe que certos momentos da memória precisam ser rememorados, pois estes teriam uma energia revolucionária, uma potência transformadora, que serviria como exemplo para a redenção dos dominados no presente.

Para Benjamin, ao assumir o compromisso com a Revolução, ao rememorar as ações dos oprimidos, o historiador estaria “nadando contra a corrente”, fazendo o que ele denominou de “uma história a contrapelo”. Em que pese seu eurocentrismo expresso na crença de que a Revolução é o único caminho possível, acreditamos que o conto de Nuno Gonçalves dialoga com os propósitos defendidos por Benjamin: nadar contra a corrente e fazer uma abordagem histórica a contrapelo.

Se Benjamin acreditava que, para cumprir seu papel social, que é o de estar ao lado da Revolução, o historiador deveria buscar um diálogo entre o materialismo histórico, teologia e outros bens culturais, Nuno Gonçalves acredita na construção de uma narrativa sobre as experiências

históricas latino-americana, sobretudo, dos sertões do Brasil, é preciso dialogar múltiplas epistemologias, ou seja, é preciso decolonizar o pensamento, decolonizar a mente, assumir uma postura decolonizadora, entre outras palavras, ser decolonial.

Sabemos que é impossível pensar e confeccionar narrativas no plural sem antes fazer o esforço de decolonizar o pensamento. Diante disso, não temos dúvida de que, para o poeta, desnaturalizar a história e sua escrita é uma tarefa imprescindível para a decolonização e, conseqüentemente, para a criação de histórias plurais. Em outras palavras, a insurgência de Nuno está na sua forma decolonial de pensar a história e sua escrita. Um dos principais trunfos dos seus manuscritos está na desnaturalização de narrativas dominantes triunfalistas que os cânones eternizaram em nossa forma de pensar.

Vários foram os estudos que propuseram críticas ao moderno/tradicional conceito de história. Para além dos citados por Chartier, podemos citar os estudos de Hannah Arendt, Michel Foucault, Keith Jekkins, Ranajit Guja e Gyan Prakash. O problema é que todos esbarraram na condição de falar a partir de paradigmas europeus, até mesmos aqueles que visavam superar o eurocentrismo, como os dos autores pós-coloniais indianos. Isso não significa dizer que suas contribuições não devam ser consideradas. Rejeitar a crítica desenvolvida por tais intelectuais não é uma opção decolonial. Antes, trata-se de dialogar e buscar a superação a partir da pluralidade e da desobediência epistêmica.

A naturalização da vida e das relações sociais contribui para a sacralização de uma história única, fazendo com que fiquemos limitados a entender o mundo a partir de uma realidade distorcida, porém entendida por nós como verdadeira e universal. O conceito moderno/tradicional de história é o conceito da história única. Superar esse conceito significa então

revelar, como faz Nuno Gonçalves ao desnaturalizá-lo, que ele é fruto da imposição colonial e da destruição cultural.

Na interpretação histórica clássica canônica sobre a América Latina, fomos obrigados a acreditar na existência de uma determinada realidade natural que justificou a dominação e posteriormente a exploração. A expropriação do trabalho, dos saberes, do sexo e da cultura dos dominados só foi possível por causa da criação da ideia de raça, utilizada para fazer “[...] passar por natural preconceitos, interesses e valores sociais e nefastos” (GUIMARÃES, 1999, p. 11). A racialização possibilitou a hierarquização entre os seres humanos, mas também a de seus saberes.

Assim como os seres humanos, o conhecimento também foi classificado, passando a ser compreendido a partir de linhas abissais. Sobre “nossos ancestrais”, Nuno relata que “[...] Em nome de Deus julgaram o mundo e escreveram a história” (GONÇALVES, 2007, p. 86). Acreditamos que essa afirmativa não é apenas uma licença poética, mas uma constatação histórica da forma que naturalizamos e racializamos as relações sociais.

Não é fácil encontrar na academia gritos dissonantes. Não por causa da inexistência desses ruídos, antes, devido ao silenciamento sistemático da diferença. A universidade opera a partir de linhas abissais nos campos do conhecimento, impondo seus cânones como modelos de culto e verdades universais, desconsiderando como saber a produção de mulheres e homens que foram racializados.

Tratando especificamente do Brasil, Jessé de Souza (2017) nos lembra que a interpretação dominante “culturalista racista”, que impera na mídia e no imaginário do brasileiro comum, triunfou no passado e no presente graças ao trabalho desenvolvido por alguns pensadores brasileiros. Intelectuais como Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda são exemplos

de trabalhos que construíram interpretações históricas a partir de naturalizações racistas eurocêntricas e que, ainda hoje, imperam no discurso midiático e no senso comum brasileiro.

No Brasil, desde o império, existia a ambição da construção de um projeto de identidade nacional que buscava sua base em valores europeus. Com a república, o esforço da construção de uma identidade baseada na visão do colonizador se consolidou, negando negros e índios, ou seja, a diferença, colocando-as como antinacionais. Entre outras palavras, através de seu conto, Nuno Gonçalves nos ajuda a entender a identidade nacional como uma tradição inventada, cruel, massacrante e excludente.

A construção de um novo discurso hegemônico sobre a miscigenação a partir dos anos de 1930 foi essencial para uma mudança na construção da nacionalidade, que passa de racista heterofóbica para uma baseada no mito da democracia racial e no discurso de que somos todos brasileiros, numa mistura perfeita e harmônica das raças, conforme Gilberto Freyre coloca em *Casa Grande & Senzala*. **O caminho dos ancestrais** labuta na desconstrução dessa falsa harmonia, propondo uma interpretação a partir da barbárie.

Nuno Gonçalves entende que o mito da brasilidade ajudou a criar uma nacionalidade que nasce de um projeto severamente elitista, que, segundo Guimarães (1999), como não foi resultado das lutas populares, essa “nacionalidade não estendeu a cidadania a todos os brasileiros. Ao contrário, o imaginário aspirou – nas suas versões mais liberais – a uma raça mestiça que incorporasse negros e índios” (GUIMARÃES, 1999, p. 58). O que revela como nossa miscigenação não se deu de forma harmônica e pacífica, mas através da corrupção, da escravidão e do estupro.

**O caminho dos ancestrais** é uma narrativa decolonial e antirracista na medida em que questiona as estruturas do racismo à brasileira, embora, não desconsidere por completa a percepção do outro europeu. A

questão que se coloca é que, a partir das interpretações que deram origem ao mito da democracia racial, o racismo brasileiro passou a se manifestar sem rosto, ou seja, passou a travestir e a se apresentar diante de si mesmo como antirracismo, num discurso sub-reptício. O que o conto nos ajuda a entender é que esse movimento é fraudulento, portanto, impede a existência de narrativas periféricas, posto que elimina, ao mesmo tempo que escamoteia, as diferenças, apresentadas como elementos antinacionais.

O conto nos ajuda a desconstruir a visão que carregamos sobre uma harmoniosa colonização portuguesa, sobre a existência de uma miscigenação pacífica e sobre o Brasil como um paraíso racial, denunciando à violência da dominação e da exploração imposta pelos nossos “ancestrais”. A ideia do brasileiro como um ser pacífico também é desmistificada, ao revelar que a destruição é o maior símbolo de nossa identidade, assim como, do capitalismo/colonialismo/patriarcado.

### **O caminho dos ancestrais e o caminho do Realismo Mágico**

Como afirmamos anteriormente, o poeta busca diálogos com teorias e epistemologias não eurocêtricas para interpretar a experiência histórica latino-americana. Entre essas epistemologias, destacamos o Realismo Mágico, que é marcante e explorado ao longo do texto. O Realismo Mágico forjou uma tradição literária de se contar a História da América Latina a partir de um ponto de vista em que o real se confunde com o imaginário e o mágico, a experiência vivida e material com os sonhos. Gabriel Garcia Marques, uma das grandes referências dessa literatura teria dito que tentava apenas imitar exatamente o tom com o qual sua avó materna contava histórias fantásticas (GAMA, 1967). Essa oralidade na escrita está presente no conto de Nuno Gonçalves, que, como falamos, remete a um lugar social e o lugar de fala dos colonizados. A referência, consciente ou não, é tão forte e quase literal, que a chuva todos os domingos remete à Macondo de

Gabo que “choveu por quatro anos, onze meses e dois dias” após o massacre dos trabalhadores insatisfeitos com a exploração sofrida por uma companhia estrangeira (MARQUES, 1967, p. 164).

É possível que o papel dos sonhos seja ainda mais importante. Segundo Freud, os dispositivos de censura dos indivíduos são ineficientes quando sonham, de modo a vir exprimir aquilo que se carrega de mais imoral e perverso (FREUD, 1996). No conto de Nuno Gonçalves, a história é contada de modo a revelar as entranhas da crueldade dos colonizadores, o caminho escolhido talvez seja o único possível para tal fim, pois a escrita oficial da história seja como um poder censor, que desperta o autor ao final das explanações para dizer “eles não são tão maus assim”.

O caminho percorrido pelos ancestrais é tortuoso. O autor constrói algo que parece ser o próprio caminho uma metáfora de um estupro. Um ato violento de penetração de um território sagrado e inviolado pelos povos que aqui já estavam. O sangue derramado e a insaciedade dos invasores demarcam uma característica fundamental da narrativa. Entretanto, essa violência tem um sentido que não é o de fazer “correr os rios de riqueza” para a metrópole, como escreveu, nos anos 40 do século XX, Caio Prado Jr. (2000). A história contada no conto dialoga com o ponto de vista daqueles que aqui estavam, que evidentemente compreenderam a partir de suas próprias concepções e cosmovisão de mundo, baseados nos presságios e crenças em deuses que viriam do mar.

Na escrita de sua história sobre ancestralidade e dominação do invasor europeu, Nuno Gonçalves estabelece a cosmovisão como arquétipo de compreensão dos motivos e subjetividades envolvidas nesse processo. Não desprezando totalmente o materialismo histórico, são as crenças o grande fio condutor das ações aventureiras e cruéis dos europeus, que, na busca de expandir a fé cristã e combater os infiéis, termina por encontrar aquele que seria uma experiência de “Jardim do Éden”. E assumir a cosmovisão

de mundo dos colonizados, sua narrativa é, sem dúvida, um ato decolonizador, pois quebra com a tradição hegemônica de se entender a história apenas do ponto de vista do colonizador.

Homens movidos pela fé não podem ser julgados. Toda perversidade de seus atos é justificável pela força que lhe move. Teologicamente não haveria de ter outro caminho, agiram seguindo o destino manifesto nesse encontro. Não eram, nem se tornaram maus cumprindo a missão imposta pela cruz e empunhada pela espada. O autor nos lembra das virtudes dos conquistadores que talvez tenham ficado cobertas pelo manto de sangue da sua cruzada, lembrando-nos outra obra do mesmo assunto, a música “Fado Tropical” de Chico Buarque e Ruy Guerra, na qual são recitados os seguintes versos:

Sabe, no fundo eu sou um sentimental

Todos nós herdamos no sangue lusitano uma boa dose de lirismo... (além da sífilis, é claro)

Mesmo quando as minhas mãos estão ocupadas em torturar, esganar, trucidar

Meu coração fecha os olhos e sinceramente chora... (HOLANDA, 1973).

Outra característica do conto é a oralidade. A marcação da pontuação possibilita ao texto o ritmo e as pausas de uma história contada verbalmente. O diálogo com o leitor exprime não a factibilidade do que é contado através de provas materiais e irrefutáveis, e, sim, a verdade existente numa história que é contada através da tradição da oralidade, exprimindo sentimento, sentido e significados subjetivos daqueles que foram parte, muito embora vencidos, da história retratada naquele texto.

O escritor Júlio Verne, célebre romancista do século XIX, que no auge do otimismo cientificista escreveu aventuras futuristas e desafios improváveis que se realizavam graças à ciência, arriscou contar em “Os Conquistadores” (2018) a saga da conquista da América por parte dos

aventureiros europeus, sem, no entanto, entregar-se a torná-los heróis como os personagens de seus outros livros. O conto de Nuno Gonçalves segue um outro caminho, aborda a história do ponto de vista dos que sofreram com a invasão europeia, sem, no entanto, transformá-los em vilões.

O mito de origem é comum em diversas culturas e serve como selo de identificação de grupos. A crença de um herói mítico, Heleno, constituiu o elo de diversas cidades-estados gregas, pois todos seriam seus descendentes, portanto, helenos. O lugar de partida para a escrita do conto é o do “homem do norte”, o sertanejo e provavelmente mestiço. Na antropologia, esse sujeito vem sendo visto categoricamente como o “não-branco”, isto é, aquele que mesmo não apresente o fenótipo negro, também não é representante da branquitude como esta foi construída no Brasil.

Uma espécie de karma lhe persegue, seus ancestrais que povoaram as terras férteis do Brasil vindos da Europa. Diante das condições tecnológicas em desigualdade com os povos nativos, fizeram-se mais do que reis, deuses. Da mesma forma que muitos presságios já haviam sido descritos. Portanto, não quiseram voltar, chegaram e ficaram. Contrariando a historiografia tradicional, o autor diz que os europeus pouco ficaram na areia e adentraram o continente, em evidente contradição à perspectiva famosa de Sergio Buarque de Holanda de que os portugueses eram que nem caranguejos na praia (HOLANDA, 1995). Chegaram pelo mar (deles) e violaram a terra pelos rios (nossos).

A visão do autor não se atém a uma história oficial, vai além e desnuda possibilidades interpretativas do processo histórico a partir de outros olhares. Como já demonstramos, há influência da “literatura fantástica” ou, como mais conhecido, “Realismo Mágico”, na forma de contar a história. Essa corrente literária e artística possibilitou outras formas de pensar a história da América Latina, e a emergência de novos sujeitos e narrativas

que melhor retratariam o sentimento do homem latino-americano e sua trajetória histórica de indígena, colonizado e liberto. Entretanto, comparado ao pós-colonialismo, tem seus limites de engendrados, ao passo que não consegue romper com o discurso fornecido pelo “outro” europeu (WALDE, 1998).

### **Mas eles não eram tão maus assim...**

Uma frase se repete por diversas vezes no conto de Nuno Gonçalves, forçando o leitor a refletir para além daquilo que está escrito. Referindo-se aos nossos ancestrais brancos, os colonizadores portadores da destruição, o poeta-historiador revela mais de uma vez, sempre depois de explanar suas atrocidades, que eles “não eram tão maus assim”.

Nuno Gonçalves acredita que o texto se transforma no contato com o leitor. Para o poeta, o texto sempre se renova. Sempre está numa constante reconstrução. Uma frase como esta, com convicção, aparece com a intenção de fazer provocações e propor reflexões no leitor. Com isso, ousamos a fazer duas interpretações sobre ela. A primeira surge do fato de o poeta utilizar a frase sempre depois de relatar a crueldade da colonização. Ao fazer isso, o autor utiliza a ironia para fazer uma crítica à história oficial e à memória hegemônica sobre nossos ancestrais.

No Brasil, impera no imaginário social, a ideia de que os colonizadores foram os bem-feitores da nação. Em todo o país, observamos monumentos e estátuas que homenageiam senhores de escravos, bandeirantes genocidas e outros assassinos. Nomes de ruas homenageiam torturadores e estupradores. Racistas são agraciados com honrarias no meio público, político e acadêmico. Entre outras palavras, o autor utiliza a ironia para criticar a visão oficial da deturpada história, que transforma “assassinos impiedosos” em “deuses”, como se eles “não fossem tão maus assim”.

A segunda interpretação diz respeito à continuidade das relações de dominação e exploração atuais. Ao dizer que eles não eram tão maus assim, Nuno Gonçalves chama a atenção para o presente, ou seja, faz uma comparação entre a colonização e a atualidade. Para o poeta, não é que os nossos ancestrais não tenham sido tão maus assim, mas que suas violências e atrocidades não são tão diferentes das que encontramos em nossa sociedade. O que difere nossos ancestrais dos defensores da necropolítica contra negros, indígenas, homossexuais e mulheres na atualidade? O que difere nossos ancestrais provoca o genocídio da população jovem e negra no Brasil? O que difere nossos ancestrais de nós que aceitamos o fascismo social como se fosse algo natural em nossa sociedade? O que difere nossos ancestrais de nós que continuamos a fazer história segundo métricas e regras racistas do século XIX? Como diz o poeta, “[...] Nossos ancestrais duelaram com o diabo. Seus corpos eram marcados. Seus corpos eram gigantes e monstruosos. Seus corpos ainda estão guerreando em nossos corpos” (GONÇALVES, 2007, p. 87). Se comparados a nós, nossos ancestrais, realmente não eram tão maus assim.

### **Considerações finais**

A partir das possibilidades decoloniais que o conto de Nuno nos apresenta, chegamos à conclusão de que é premente uma escrita e uma interpretação histórica radical, ou seja, decolonial, que possa contribuir para um entendimento do mundo para além da visão hegemônica. É preciso identificar e enquadrar as narrativas dominantes e triunfalistas que imperam no cotidiano, formando o imaginário social dos herdeiros dos colonizados e dos colonizadores. O conto nos ensina que é necessário desmistificar, dissecar, desconcertar e destruir essas narrativas nocivas e opressoras que não dialoguem com o ponto de vista dos subrepresentados. A escrita da história não é neutra, natural ou isenta.

O caminho dos ancestrais nos faz entender que a interpretação histórica é cheia de intencionalidades e é usada para forjar identidades. Dessa forma, entendemos que romper com a tradição eurocêntrica da história é necessário para superar o atual estado de colonialidade, projeto de dominação que determina e naturaliza as relações sociais em todo mundo. O conto nos faz pensar que superar a colonialidade passa também pela superação da história única e pela promoção de um fazer decolonial na história, para que a diversidade e a pluralidade de narrativas contribuam para o entendimento e para a construção de uma sociedade para além das visões simplistas, reducionistas e estereotipadas, as quais, ainda hoje, oprimem e massacram os grupos subrepresentados.

## Referências

- BENJAMIN, Walter. As Teses sobre o Conceito de História. In: **Obras Escolhidas**, Vol. 1, p. 222-232. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- COSTA SILVA, René Marc da. **O não-branco, o sertão e o pensamento social brasileiro**. PRISMAS: Dir., Pol.Pub. e Mundial., Brasília, v.3, n, 2, p 427-454, jul./dez.2006.
- FREUD, Sigmund. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GAMA, Rinaldo. Prefácio In: MARQUES, Gabriel Garcia. **Cem anos de Solidão**. São Paulo: Editora Record, 1967.
- GONÇALVES, Nuno. O caminho dos ancestrais. In: GONÇALVES, Nuno. **Encontros e desencontros**. Fortaleza: Edibar, 2007.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e antirracismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 1999.

GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais** [online], vol.80, p. 115-147, mar. 2008.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KI-ZERBO, Joseph. "Introdução Geral". In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História Geral da África** - Volume 1. Brasília: Unesco.

KOSELLECK, Reinhart; MEIER, Christian; GÜNTHER, Horst; ENGELS, Odilo. **O conceito de História**. Trad. René E. Gertz. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

MIGNOLO, Walter. **Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade**. São Paulo: RBCS, Vol. 32, n° 94, junho/2017.

NIETZSCHE, Friedrich. II Consideração intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida. In: **Escritos sobre história**. Rio de Janeiro: ed. PUC, Rio: São Paulo: Loyola, 2005.

PRADO JR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf)> Acesso em: 15 nov. 2019.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad y Modernidad/Racionalidad**. Peru Indígena, Lima, v.13, p. 11-20, 1992.

SOUZA, Jessé de. **A Elite do atraso: da escravidão à Lava Jato**. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

WALDE, Von der Erna. Realismo mágico y poscolonialismo. In: CASTRO GÓMEZ, Santiago. **Teorías sin disciplina**. San Francisco: University of San Francisco, 1998.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**  
**[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)**