

Para além do Atlântico: ideias e inspirações do poeta Aimé Césaire

MARCOS RAFAEL ANDRADE DE MELO*

Resumo: Este trabalho tem como principal objetivo negritar a trajetória do poeta Aimé Césaire (1913-2008), como um crítico anticolonialista, pioneiro na crítica antirracista e fonte de inspiração para movimentos de emancipação e libertação africana. Primeiro, traz a discussão sobre o contexto histórico-social da Modernidade e Colonialidade, na qual Césaire está inserido, à luz de teóricos que fazem oposição ao pensamento hegemônico. Em seguida, os caminhos percorridos pelo martinicano que nos permite caracterizar o lugar social do nascimento, percurso formativo e profissional, evidenciando sua inserção no ensino superior. O que se tem é a atuação protagonizada por Césaire e pela camada negra na luta contra a empreitada moderno/colonial, constituindo redes de afeto e de sobrevivência nesses ambientes.

Palavras-chave: Modernidade; Colonialidade; Negritude.

Beyond the Atlantic: ideas and inspiration of the poet Aimé Césaire

Abstract: This article has as main objective to point the trajectory of the poet Aimé Césaire (1913-2008), as an anticolonialist critic, pioneer in anti-racist criticism and source of inspiration for African emancipation and liberation movements. At first, it brings up the discussion about the historical-social context of Modernity and Coloniality, in which Césaire is inserted, through theorists who oppose hegemonic thinking. Then, the paths taken by the Martinican that allows us to characterize the social place of birth, a formative and professional path, emphasizing his insertion in higher education. What is known is the operation starred by Césaire and the black layer in the fight against the modern / colonial enterprise, constituting networks of affection and survival in these environments.

Key words: Modernity; Coloniality; Blackness.



* **MARCOS RAFAEL ANDRADE DE MELO** é graduando do curso de Licenciatura em História pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás - Campus Goiânia. Membro do Núcleo de Estudos em Gênero, Raça e Africanidades (NEGRA/IFG).

Introdução

“Eles combinaram de nos matar, mas nós combinamos de não morrer”. Essa frase é um trecho do conto “A gente combinamos de não morrer”, da escritora e poetisa Conceição Evaristo. Dentro das várias maneiras possíveis de interpretação, a partir dela pode-se afirmar que a modernidade engendrada como tal, foi uma combinação possível de matar os corpos negros - e aqui corpos negros se referem a sujeitos subalternizados durante este processo – das mais diversas formas possíveis, como por meio da escravização, do colonialismo, das políticas de extermínio, do sexismo, do epistemicídio, entre outras.

A modernidade como invenção do Ocidente carrega consigo a violência, eixo norteador do colonialismo protagonizado pela Europa, como responsável pela missão civilizatória. Feito isso, correspondeu ao mecanismo articulador da imposição dos ideais eurocentrados de caráter totalizante, essencializante, linear e unidirecional. A essência do colonialismo se reveste de dois aspectos: “o de um regime de exploração desenfreada de imensas massas humanas que tem a sua origem na violência e só se sustém pela violência, e o de uma forma moderna de pilhagem. Sendo o genocídio a lógica normal, o colonialismo é portador de racismo” (ANDRADE, 1978, p. 07). Maria Paula Meneses (2007) reforça que sob o pretexto da “missão colonizadora”, o projeto da colonização europeia procurou homogeneizar o mundo, obliterando às diferenças culturais, às experiências sociais, a diversidade epistemológica, cultural e política do mundo. Mignolo (2005, p. 34) reforça que a colonialidade do poder é o eixo que organizou e continua organizando a diferença colonial, a periferia como natureza.

Diante disso, podemos reafirmar que o moderno é colonial, pois a modernidade é uma política de morte.

A empreitada colonial constrói um mundo racializado para construir a hegemonia europeia ao redor do mundo. Dessa forma, “a raça ganha uma dimensão estruturante do sistema-mundo moderno/colonial” (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2019). Como se sabe, o colonialismo foi um processo esmagador de culturas, de identidades, de países, estados, de sonhos, de famílias e assim por diante. “Às forças colonizadoras estão presentes e estão determinadas a ficar. Elas continuam a se tornar civilizadas, cada vez mais e mais perigosamente” (WALLERSTEIN, 2006, p. 12). Momento trágico que ainda se faz presente nos dias atuais, através do racismo em suas mais diversas facetas, do sexismo, do genocídio de jovens negros, das políticas de extermínio das populações pobres e pretas, da disputa por territórios, do epistemicídio entre outros.

O “eurocentrismo” da Modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemônica pela Europa como “centro” (DUSSEL, 2005, p. 28). Essa hegemonia encontrou sua oposição crítica, pois combinamos de não morrer. Dessa forma, este trabalho intenta negritar, tornar visível e compartilhar a trajetória intelectual e política do poeta Aimé Césaire que foi um dos grandes críticos culturais do século XX, e um dos pioneiros na crítica antirracista e inspiração de emancipação para movimentos negros e libertação nacional africana.

Negritar essa trajetória faz-se também pela ausência “de acesso à representação, sofrida pela comunidade negra. Não é que nós não tenhamos falado, o fato é que

nossas vozes, graças a um sistema racista, têm sido sistematicamente desqualificadas, consideradas conhecimento inválido” (KILOMBA, 2019, p. 51). Sendo assim, entra em cena a experiência histórica de Aimé Césaire, um homem negro que se destaca como um intelectual visionário que participou ativamente dos processos de descolonização, em diversos aspectos, do século XX. Considerado pioneiro nas lutas antirracistas, na crítica ao eurocentrismo e do movimento comunista (GROSGUÉL, 2006, p. 147). Afinal, nós combinamos de não morrer.

Modernidade e Colonialidade

A modernidade ocidental é entendida como a época da mais avançada forma de civilização. Para Boaventura de Sousa Santos (2009), a modernidade ocidental é caracterizada como a divisão entre a coexistência da sociedade civil e estado de natureza. Entre eles existe o que ele denomina de uma linha abissal, na qual a sociedade civil tem como base um olhar hegemônico, e o estado de natureza passa a ser o não-existente, o que se torna invisível a esses olhares hegemônicos. Assim,

Pensamento abissal consiste num sistema gerador de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o ‘deste lado da linha’ e o ‘do outro lado da linha’. A divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece como realidade, torna-se inexistente e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer modo de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção de inclusão considera como o ‘outro’. A característica fundamental do

pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. O universo ‘deste lado da linha’ só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante: para além da linha há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética (SANTOS, 2009, p. 71).

As ideias de universalidade e homogeneidade culturais, oriundas do que a própria Europa nomeou de modernidade, se alimentaram com as dominações violentas de um povo sobre o outro. Segundo Nelson Maldonado-Torres (2012), é importante discutir a modernidade ligada à experiência imperial e colonial: o primeiro tem a ver com o tempo (o moderno), enquanto o outro faz referência ao espaço (expansionismo e controle de terras). Acrescenta ainda 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. Nesse sentido,

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 tende a adotar uma perspectiva universalista que elimina a importância da localização geopolítica. Para muitos, a fuga ao legado da colonização e da dependência é facultada pela modernidade, como se a modernidade enquanto tal não tivesse estado intrinsecamente associada à experiência colonial (MALDONADO-TORRES, 2012, s/p.).

O autor indica ainda que o “colonialismo pode ser compreendido como a formação histórica dos territórios coloniais” e no contexto moderno ele “pode ser

entendido como os modos específicos pelos quais os impérios ocidentais colonizaram a maior parte do mundo desde a ‘descoberta’” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 35). O colonialismo é além de uma configuração geopolítica por meio da mundialização, mas que isso, é os estados moderno-coloniais em todos os continentes, inclusive, europeu. A colonialidade é geradora das relações sociais e de poder do sistemas-mundo nas mais diversas escalas (CASANOVA, 2007).

A colonialidade é constitutiva das relações sociais e de poder do sistema-mundo nas suas mais diferentes escalas. Segundo Quijano (2010), a colonialidade é uma estrutura de dominação/exploração entre distintas identidades, em que uma das envolvidas exerce controle da autoridade política, dos recursos de produção, do trabalho, da sexualidade, do gênero, da religião e demais aspectos que englobam o universo cultural. A colonialidade também é fruto do padrão mundial do poder capitalista, que constrói mecanismos de poder que colaboram com a perpetuação das desigualdades e impõe severamente postos econômico-políticos discrepantes com base em critérios étnico-raciais ao redor do globo. São essas dominações de poder, de desigualdade, de classificação racial/étnica que Aníbal Quijano (2010), classifica como a colonialidade do poder, colonialidade do saber e colonialidade do ser. Piza e Pansarelli (2012), complementam que,

Tais categorias serão suficientes para perceber que não existe modernidade sem colonialidade. Em nome da colonialidade do poder, do saber e, portanto, do ser, avança-se para a modernidade, ou seja, substitui-se, gradativamente, todo um repertório epistêmico de ordem econômica, social e ética (antigas e tradicionais) por uma nova visão de mundo que

aparecerá como única realidade existente. Uma mudança de paradigma que rejeitará toda e qualquer anomalia aos padrões, leis e valores internos (PIZA; PANSARELLI, 2012, p. 31).

Como afirma Walter Mignolo, “a colonialidade do poder abre uma porta analítica e crítica que revela o lado mais obscuro da modernidade e o fato de nunca ter existido, nem poder vir a existir, modernidade sem colonialidade” (MIGNOLO, 2004, p. 670). E a ciência, também com desapontamentos a partir do século XIX, traz consigo a reafirmação e manutenção dessas relações de poder, justificando e considerando que o homem universal é o homem branco, europeu, civilizado, hétero, que silencia e inferioriza aqueles que são considerados outros.

A ciência, desse ponto de vista, controla os saberes. Assim, todos os saberes das sociedades tradicionais tornaram-se cada vez mais irrelevantes para a sobrevivência da sociedade, que relega a importância para os saberes que possibilitem a força e a tecnologia militar (MIGNOLO, 2004). Desse modo, as sociedades não-europeias são tratadas como inferiores, indesejáveis, fracas, atrasadas ou mesmo infantis. Podendo, portanto, ser objeto de conquista, de conversão aos valores da única e verdadeira civilização europeia.

Neste padrão de dominação, a ideia de raça e o complexo ideológico do racismo impregnariam todos os âmbitos da existência social e constituiriam a mais profunda e eficaz forma de dominação social, material e intersubjetiva. Associado a isto, o sistema de relações sociais materiais que se gestaram neste mesmo movimento histórico de produção e controle das subjetividades que deram origem aos exercícios classificatórios delineados e difundidos por esta

linhagem do modernismo (MARTINS, 2014, p. 204).

A primeira categoria social da modernidade é a ideia de raça e identidade racial, como forma de sustentação do cientificismo da ciência, da exploração, dominação, expropriação e extermínio de grupos tidos como inferiores. Essa perspectiva eurocentrista distorce, quando não bloqueia, a percepção das experiências histórico-sociais colonizadas, enquanto leva ao mesmo tempo a admitir-se como verdadeira (QUIJANO, 2009). Dessa forma,

A ideia de ‘colonialidade’ estabelece que o racismo é um princípio organizador ou uma lógica estruturante de todas as configurações sociais e relações de dominação da modernidade. O racismo é um princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas, pedagógicas, médicas, junto com as identidades e subjetividades, de tal maneira que divide tudo entre as formas e os seres superiores (civilizados, hiper-humanizados, etc., acima da linha do humano) e outras formas e seres inferiores (selvagens, bárbaros, desumanizados, etc., abaixo da linha do humano). (GROSGUÉL, 2019, p. 59)

O racismo é a engenharia de legitimação da máquina de governar. Uma vez que, “como princípio constitutivo estabelece uma linha divisória entre aqueles que têm o direito de viver e os que não o têm, e será um princípio organizador daqueles que podem formular um conhecimento científico legítimo e daqueles que não podem”. (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGUÉL, 2019, p. 11). Ao

reafirmar que o colonialismo foi também uma dominação epistemológica, Boaventura de Sousa Santos (2009) indica uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizadas, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade. É a partir dessa crítica à norma epistemológica dominante que o autor investiga e valoriza os saberes e as reflexões que resistiram e que denunciaram esses saberes da lógica dos dominadores.

De outra forma, o século XX inicia um processo de descolonização do conhecimento e “os pensadores negros pensando desde seu corpo, desde sua pele, desde o outro lado da diferença colonial” (MIGNOLO *apud* GROSGUÉL, 2006, p. 149, tradução minha) fazem oposição a este pensamento dito como hegemônico. O *locus* de enunciação não é marcado unicamente por nossa localização geopolítica dentro do sistema mundial moderno/colonial, mas é também marcado pelas hierarquias raciais, de classe, gênero, sexuais etc. que incidem sobre o corpo e que, quando afirmados, vão na contramão dos paradigmas eurocêntricos hegemônicos (BERNARDINO-COSTA, GROSGUÉL, 2016, p. 19). Sendo assim, é preciso adentrar as brechas e colocar em questão a “falácia desenvolvimentista” do processo de modernização hegemônico (DUSSEL, 2005, p. 29).

É a partir dessa conjuntura de pensamentos que se insere a trajetória intelectual e política do poeta Aimé Césaire que se tenta negritar e compartilhar aqui. É a partir do seu *locus* de enunciação que o poeta se reafirma como um crítico do pensamento eurocêntrico e cientificista.

Negro sou, negro ficarei: Aimé Césaire e sua dimensão política e poética

Aimé Césaire é notadamente uma figura expoente do seu tempo. Intelectual, poeta, político e ativo militante, ele encontra nas letras um espaço para criar possibilidades outras de resistência, combate e luta pela constituição da negritude como um campo teórico e político em que haja a libertação dos corpos negros anti ao colonialismo.

Para Immanuel Wallerstein (2006, p. 08) a trajetória de Césaire é constituída por três grandes eixos: primeiro, o combate ao colonialismo; segundo, o comunismo, a partir do qual ele pensou durante parte da sua vida e abandonou em busca de uma forma mais potente na luta contra o colonialismo; por fim, é nessa busca (e a partir dela) que o poeta institui o conceito de negritude. Esses três eixos de atuação tomam real valor, por exemplo, no trabalho feito pelo poeta como representante da Martinica na Assembleia Nacional Francesa, onde ele luta como líder pela descolonização das antigas colônias francesas. É também expressivo o trabalho como deputado na Assembleia Nacional em que se posiciona como um ativo opositor da guerra da Argélia e porta-voz dos oprimidos. Por fim, é pioneiro na luta antirracista e dos estudos pós-coloniais, a partir do Caribe, como fonte inegável de inspiração para os movimentos da contemporaneidade (GROSFOGUEL, 2006).

Aimé Césaire, nasceu aos 26 de junho de 1913 no seio de uma família numerosa que habitava na Basse Pointe, uma comuna do nordeste da Martinica, colônia francesa, limitada pelo oceano Atlântico. O seu pai era um pequeno funcionário, e a sua mãe era costureira. Segundo Carlos Moore (2010), Césaire havia crescido num ambiente composto de pessoas esmagadas pela certeza da

superioridade do mundo branco colonizador, solitário e minado pela incerteza de sua própria identidade.

Foi um aluno do *Liceu Schoelcher de Fort-de-France*, capital da Martinica, prossegue os seus estudos secundários como bolsheiro do governo francês no *Liceu Louis le Grand*, em Paris, para concluir seus estudos superiores. Ao chegar em Paris aos dezoito anos, em 1931, conhece o senegalês Léopold Senghor, que lhe despertou interesses para suas raízes africanas, para a visão do seu lugar de mundo, através da troca de conhecimentos sobre o passado dos povos do continente ancestral, um “passado especificamente negro” (MOORE, 2010, p. 14). Sobre o encontro e a rede de afeto existente entre eles, Gustavo Durão afirma que, “a amizade de Senghor e Césaire foi interessante, pois, de um lado, havia o estudante africano que precisava de um outro referencial intelectual não-europeu e do outro, um antilhano que buscava os saberes africanos para rever suas origens” (DURÃO, 2016, p. 34). E Carlos Moore (2010), complementa que:

O senegalês discursava sobre a necessidade de reconhecer os valores específicos desenvolvidos pelos povos de pele preta e ensina-lhes a amar a África de culturas milenares. Recupera-se aí, categoricamente, a existência de um “passado especificamente negro”. Um passado marcado ora pela glória, ora pelo trágico. Recuperar o passado negro: única maneira daqueles que foram marcados com o ferro quente da infame escravidão racial se encontrarem ontologicamente (MOORE, 2010, p. 13).

A desqualificação epistêmica se converte em instrumento privilegiado da negação ontológica (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 145), sendo assim, é cada vez mais necessário, afirmar a existência

como um ato de qualificação epistêmica. É com o recuperar das experiências do passado negro que eles conseguiram traçar estratégias de (sobre)vivência para um presente e também de um “futuro especificamente negro”, sem necessidade de se converter no Outro para ser (MOORE, 2010).

No ano de 1935, aconteceu a guerra ítalo-etíope, e com ela os estudantes negros e negras Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Jane e Paulette Nardal, Suzanne Lacascade, Suzanne Roussi e Léon-Gontran Damas lançam em Paris a revista *L'Étudiant Noir* (O Estudante Negro). Esses jovens intelectuais e militantes tinham como principal objetivo disseminar as vozes dos oprimidos. A revista era contra as políticas assimilacionista das potências europeias, com condenação do modelo cultural ocidental, ou seja, colonialista e a favor da liberdade criadora, cultural e emancipadora do negro. O periódico teve importância fundamental na reivindicação negra no mundo francófono e posteriormente ao movimento da negritude. É a partir dessa revista que estudantes negros reafirmam sua existência corpo-geopolítica para a produção do conhecimento.

Em 1937 o poeta casou-se com a estudante martiniquesa Suzanne Roussi. Em 1939, regressa a Martinica, para ensinar, assim como a sua esposa. É se filia ao Partido Comunista Francês (PCF) de que era simpatizante e é convidado a ser candidato, representante, da ilha na Assembleia Nacional Francesa. Foi eleito e se tornou um dos defensores da departamentalização da Martinica e das colônias francesas. “Conheceu, por acaso, a André Breton¹, quando este passou pela ilha. Césaire descobriu que

era um surrealista sem saber” (WALLERSTEIN, 2006, p. 07).

É também nesse mesmo ano que como um grito de resistência contra a ordem racial exploradora e negação do negro, pelo Ocidente, Césaire escreve o poema clássico *Cahier d'un retour au pays natal* (Caderno de um retorno ao país natal). Segundo Moore (2010, p. 16), “o poema é belo, longo e telúrico ‘poema-manifesto’, essa conclamação consagrou de maneira formal, a existência da Negritude como movimento, ação, pensamento e noção”.

Sua reflexão poética definiria a própria práxis da busca identitária ao longo do século XX e na atualidade, bem como converteria-se em programa de combate e quase filosofia de emancipação dos movimentos para os negros do mundo inteiro. Pois, como afirma Alfredo Bosi (1977), “o poeta é o primeiro a dar, pela própria composição do seu texto, um significado histórico às suas representações e expressões” (BOSI, 1977, p. 121). Dessa forma, a poesia dá voz a existência simultânea, aos tempos do tempo, que ela invoca, evoca e provoca. Pois, “a palavra, se verbo, indica ação” (PORTO-GONÇALVES, 2005, p. 03). Neste sentido, Aimé Césaire (2010, p. 18) nos poetisa:

Minha negritude não é uma pedra,
surdez
arremessada contra o clamor do dia
Minha negritude não é uma mancha
de água morta
sobre o olho morto da terra
Minha negritude não é torre ou uma
catedral
Ela mergulha na carne vermelha do
solo
Ela mergulha na carne ardente do
céu

Césaire que o mesmo aceita escrever o prefácio da obra *Cahier d'un retour au pays natal*.

¹ André Breton (1896-1966) foi um escritor francês, poeta e líder do movimento Surrealista na literatura e na arte. É a partir deste contato com

Ela rompe o desânimo opaco com a justa paciência.

O poema do autor martinicano nos permite observar a diferença, pois como afirma Bosi (1977), a atividade poética, enquanto linguagem, pressupõe a diferença. Assim, complementa que falar significa colher e escolher perfis da experiência, recortá-los, transpô-los e arrumá-los em uma sequência fonosemântica. Isso Césaire faz com louvor. Utiliza das expressões do Surrealismo que em seu tempo está em auge na Europa como plano conceitual e estético, para expressar suas vivências e experiências. Pois, sabe que a linguagem é uma sequência e estruturas, movimento e forma, curso e recorrência (BOSI, 1977). A língua, por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e de violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade (KILOMBA, 2019, p. 14).

É nesse contexto que escrever é um ato político e também emancipatório. Uma vez que, a partir dele, Césaire parece implodir as formações de conhecimento e poder. Sua obra, aliando o trabalho poético/linguístico com a atuação política implicam em uma possibilidade de reconfiguração das muitas identidades negras marginalizadas. Grada Kilomba (2019) explicita que,

Escrever, portanto, emerge como um ato político. A oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou. [...] Escrever é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais tornando-se a/o escritora/escritor “validada/o” e “legitimada/o” e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada

erroneamente ou sequer fora nomeada (KILOMBA, 2019, p. 28)

Ao colocar a negritude em discurso, Césaire aponta que a sua materialidade é produto de uma realidade histórica (MOORE, 2010, p. 18). Logo, a negritude é oposição à modernidade/colonialidade. Assim, a fase inicial da negritude francófona, foi marcada pelo caráter cultural. A proposta era negar os conjuntos de padrões de comportamento, das crenças, das instituições e dos valores transmitidos coletivamente pelo Ocidente.

A alternativa era enaltecer e resgatar os valores e símbolos culturais dos seus ancestrais, ou seja, da matriz africana. O conceito da negritude nasce como uma revolução cultural que tinha como principal objetivo ascender a consciência racial e conseqüentemente a proclamação das identidades negras. A negritude serve como forma primária de Outridade, pela qual a branquitude é construída (KILOMBA, 2019, p. 38).

Após a Segunda Guerra Mundial foi lançada em Paris a revista *Présence Africaine*² (1947), uma das revistas culturais mais respeitadas do século XX. Coordenada por Alioune Diop e sua companheira, Christiane Diop, com a colaboração e cooperação dos jovens intelectuais e principais nomes da negritude francófona, Aimé Césaire, Léopold Senghor, Léon-Gontran Damas, assim como a de intelectuais internacionais de destaque, como André Gide, Albert Camus, Emmanuel Mounier, Jean Paul-Sartre, Richard Wright e entre outros.

O principal objetivo da revista era restaurar a cultura africana em seu lugar no concerto das nações. É através desse veículo de comunicação que a África

² Revista *Présence Africaine* (1947), coordenada por Alioune Diop e Christiane Diop e demais

intelectuais. Disponível em: <http://www.presenceafricaine.com/info/9-revue>.

Negra e o mundo negro como um todo são expressos em uma ampla audiência. Neste sentido, Senghor (*apud* BARBOSA, 2019) afirma que a revista foi o primeiro instrumento de celeiro e de lugar de difusão de ideias da negritude francófona. Instrumento este de alcance nacional e internacional.

Présence Africaine age para dar continuidade ao trabalho presente na *L'Étudiant Noir*, bem como e disseminação do movimento da negritude. Segundo o pesquisador Petrônio Domingues (2005), a finalidade da revista era definir a originalidade africana e apressar sua inserção no mundo moderno, porém essa originalidade se limita ao cultural.

Por outro lado, como observa o antropólogo Kabengele Munanga (1988, p. 42-43), no imaginário dessas revistas, já pesavam alguns elementos marcantes, que seriam temas essenciais da negritude francófona: 1) uma visão diaspórica do negro; 2) necessidade do negro se colocar como ser autêntico, sujeito de sua ação social; 3) reivindicação da liberdade criadora do negro; 4) volta às raízes africanas. Estes eram os temas fundamentais que definiam a literatura negra, especialmente a francófona, enquanto literatura engajada, nas décadas de 1940 e 1950.

Para Petrônio Domingues (2005), o conceito de negritude é multifacetado, polifônico, polissêmico. Se no início foi marcado por um caráter cultural, quando o movimento ganha força e alcance internacional passa a ser observado como um movimento artístico, estético e político, que foi baseado no ativismo de poetas negros de expressão francesa.

Em 1950, escreve o *Discours sur le Colonialisme* (Discurso sobre o colonialismo) que tem como principal objetivo expor e aniquilar a falaciosa

argumentação dos grandes patriarcas do “saber universal”, além de trazer um protesto contra os vastos horrores da dominação francesa em África, em Madagascar, na Indochina e nas Antilhas. Em 1956, acontece a invasão das tropas soviéticas na Hungria. Césaire, por sua vez, se posiciona contrário ao Partido Comunista Francês, e com isso se desliga do Partido. Anos mais tarde, cria o Partido Progressista Martiniquês, que dominou a política durante o século XX (WALLERSTEIN, 2006, p. 07).

Em 1987 acontece a I Conferência Hemisférica sobre a Negritude, “Negritude, Etnicidade e Culturas Afro nas Américas”, evento em homenagem a Aimé Césaire, realizado na *Florida International University* (FIU), em Miami. Nesse evento, ele faz um discurso acerca da negritude e afirma que,

De fato, a Negritude não é essencialmente de natureza biológica. (...) A Negritude aos meus olhos não é uma filosofia. A Negritude não é uma metafísica. A Negritude não é uma pretensiosa concepção do universo. É uma maneira de viver a história dentro da história: a história de uma comunidade cuja experiência parece, em verdade, singular, com suas deportações de populações, seus deslocamentos de homens de um continente a outro, suas lembranças distantes, seus restos de culturas assassinadas (...) Vale dizer que a negritude, em seu estágio inicial, pode ser definida primeiramente como tomada de consciência da diferença, da memória, como fidelidade e como solidariedade. Mas a negritude não é apenas passiva. Ela não é nem da ordem do esmorecimento e do sofrimento. Ela não é nem da ordem do patético e da dor. Não é nem emoção, nem dor. A negritude resulta de uma atitude ativa e agressiva do espírito. Ela é um despertar, um despertar de

dignidade. Ela é uma rejeição, e rejeição à opressão. Ela é luta, isto é, luta contra a desigualdade. Ela é também revolta. (CÉSAIRE, 2010, p. 109)

Destarte, Aimé Césaire (2010), afirma que a negritude é um caminho teórico especificamente negro na busca da identidade roubada, da humanidade negada e da emancipação e autonomia do ser humano. Kabengele Munanga (1988, p. 44) afirma que os contextos sociais e políticos alteraram o significado do conceito de negritude, até ganhar uma dimensão política próxima àquela do pan-africanismo: como luta simbólica pela emancipação dos povos negros do colonialismo ocidental. Assim, a negritude fornece nesses tempos de globalização, um dos melhores antídotos contra as duas maneiras de se perder: por segregação cercada pelo particular e por diluição no universal (CÉSAIRE *apud* MUNANGA, 2012, p. 21).

Sendo assim, “é preciso reafirmar que o colonialismo e o racismo coincidem. [...] A escravização e o colonialismo podem ser vistos como coisas do passado, mas estão intimamente ligados ao presente” (KILOMBA, 2019, p. 223). Pois, “a ferida do presente ainda é a ferida do passado e vice-versa; o passado e o presente entrelaçam-se como resultado” (KILOMBA, 2019, p. 158). Por isso é preciso evidenciar que, “se historicamente a negritude é, sem dúvida, uma reação racial negra a uma agressão racial branca, não poderíamos entendê-la e cercá-la sem aproximá-la com o racismo do qual é consequência e resultado” (MUNANGA, 2012, p. 08).

Portanto, é preciso descolonizar os pensamentos, o território, a ciência. É preciso escurecê-los. É preciso um processo de alteridade, de outridade. Um sistema-mundo que ecoa e evidencie os processos de resistências e de existência

da oposição aos pensamentos hegemônicos. É urgente a necessidade de traçar redes de conexões e diálogos com os que nos antecederam, assim como a afirmação de perspectivas do conhecimento e saberes de povos, homens e mulheres, que foram subalternizados e invisibilizados dentro da lógica da modernidade colonial.

Considerações finais

A história dos povos africanos e da diáspora possui um fator em comum: “vítimas das piores tentativas de desumanização e de terem sido suas culturas não apenas objeto de políticas sistemáticas de destruição, mas, mais do que isso, de ter sido simplesmente negada a existência dessas culturas” (GOMES, 2012, p. 09). Pois, “a modernidade produz um mundo onde somente um único mundo é possível e os demais são impossíveis” (GROSFOGUEL, 2019, p. 65). Sendo assim, é preciso romper com a história única, eurocêntrica, sustentada pelas metanarrativas, que legitimaram o processo de colonização, pois é a partir delas que podemos traçar estratégias de sobrevivências e resistências nesses espaços. Reportando e reforçando críticas às teorias totalizantes e universalistas, que visam a superação dos binarismos simplistas e o resgate dos elementos, sujeitos e territórios não privilegiados pelas narrativas e práticas do poder hegemônico.

É preciso romper com o projeto civilizatório da modernidade, e é a partir dos processos de descolonização do conhecimento que iremos reafirmar e reinventar esse poder que por anos foi branco, hegemônico, universal e tradicional. É preciso um deslocamento do lugar de enunciação, de geopolítica, de episteme e assim proporcionar que outras interpretações possíveis da história sejam enunciadas e evidenciadas. Narrativas outras, de resistência, mas também de

esperança e reexistência. Faz-se necessário “direitos iguais e de múltiplas formas e realidades culturais de existir, prosperar, florescer e contribuir para um universal constituído pela interação recíproca de todas às singularidades” (WALLERSTEIN, 2006, p. 12).

A trajetória negra do poeta é marcada pela “busca pela igualdade e da proclamação da identidade negra”, assim como seus processos de questionamentos e denúncias contra o momento histórico em que estava inserido (WALLERSTEIN, 2006, p. 09). Ecoar a voz de protesto do intelectual martinicano Aimé Césaire, contra um regime racial onde a hegemonia se dá no polo da branquitude edificada como poder eurocêntrico que oprime a consciência e existência política dos povos colonizados, é reafirmar seu *locus* de enunciação, como “sujeito e conhecimentos que buscam, interpretam, indagam, produzem e fazem a disputa por outras narrativas. Narrativas negras e diaspóricas”. Narrativas que se constroem a partir de “saberes em movimento” construídos na história e nas práticas e experiências (GOMES, 2019, p. 244).

Em tempos de tantas ideias conservadoras e racistas, é preciso continuar os processos de resistências e processos esses que ecoam as vozes de intelectuais negros que ainda são invisibilizados no ambiente acadêmico. Esses sujeitos, esses corpos-político do conhecimento precisam ser lembrados. Suas existências e resistências de luta contra as desigualdades, às opressões precisam ser expostas para às futuras gerações, a partir das outras narrativas que sejam capazes de construir um mundo possível, frente a políticas de extermínio e silenciamento. É preciso lembrar desses sujeitos, poetizar esses

lugares de resistências e vivências dos meus/nossos ancestrais.

Referências

ANDRADE, Mário de. Prefácio. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Noêmia de Sousa. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978. p. 5-11

BARBOSA, Muryatan Santana. O debate pan-africanista na revista *Présence Africaine* (1956-1963). **História (São Paulo)**, vol. 38, jul. 2019, p. 1-21.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Soc. estado**. Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, abr. 2016. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100015&lng=en&nrm=iso>. acesso em 26 de julho de 2020. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100002>.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Introdução: Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 09-26.

BOSI, Alfredo. **O ser e o tempo da poesia**. São Paulo: Cultrix/Ed. da Universidade de São Paulo, 1977.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre a negritude. In: CÉSAIRE, Aimé; MOORE, Carlos. (Orgs.) **Discurso sobre a negritude**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. P. 107-114

DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. **Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 10, n.1, pp. 25-40, 2005.

DURÃO, Gustavo de Andrade. *Négritude*, construção e contestação do pensamento político-intelectual de Léopold Sédar Senghor (1928-1961). In: MACEDO, José Rivair de. **O pensamento social africano no século XX: questões, debates e tendências de abordagem**. São Paulo: Outras Expressões, 2016, p. 23-52.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A**

colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

GOMES, Nilma Lino. Apresentação. *In:* MUNANGA, Kabengele. **Negritude:** usos e sentidos. 2ed. São Paulo: Ática, 1988.

GOMES, Nilma Lino. O Movimento Negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos. *In:* BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 223-246.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (uma redefinição). *In:* BORON, Atilio A (org.). **A teoria marxista hoje:** problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2007. p. 431-458.

GROSFUGUEL, Ramón. Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial. *In:* CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo.** Madrid: Ediciones Akal, 2006, p. 147-172.

GROSFUGUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. *In:* BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 55-78.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação:** Episódios de racismo cotidiano. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais.** Vol. 80, março-2008. p. 71-114.

MARTINS, Maro Lara. Identidade cultural e história: O problema da crioulação e da poética da diversidade. **Revista Expedições,** vol. 5, n. 1 2014, p. 208-222.

MENESES, Maria Paula. Os espaços criados pelas palavras - racismos, etnicidades e o

encontro colonial. *In:* GOMES, Nilma Lino (Org.). **Formação de professores e questão racial.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da 'ciência': Colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. *In:* B.S. SANTOS (org.), **Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências' revistado.** São Paulo, Cortez editora, 2004, p. 667-709.

MOORE, Carlos. Prefácio. *In:* CESAIRE, Aimé; MOORE, Carlos. (Orgs.) **Discurso sobre a negritude.** Belo Horizonte: Nandyala, 2010. p. 7-38.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude:** usos e sentidos. 2ed. São Paulo: Ática, 1988.

PIZA, Suze de Oliveira; PANSARELLI, Daniel. Sobre a descolonização do conhecimento – a invenção de outras epistemologias. **Estudos de Religião,** Vol. 26, Nº. 43, págs. 25-35, 2012.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. *In:* LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005, p. 3-6.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. *In:* SANTOS, S. Boaventura; MENESES, P. Maria. **Epistemologias do Sul,** 2 ed. Coimbra: Edições Almedina, 2010. pp. 73-118.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In:* SANTOS, S. Boaventura; MENESES, P. Maria. **Epistemologias do Sul,** 2 ed. Coimbra: Edições Almedina, 2009. P. 23-72.

WALLERSTEIN, Immanuel. Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud. *In:* CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo.** Madrid: Ediciones Akal, 2006. p. 07-13. p. 7-12.

Recebido em 2020-06-01
Publicado em 2020-11-13