

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de História

Raissa Brescia dos Reis

***Négritude* em dois tempos:**

emergência e instituição de um movimento (1931-1956)

Dissertação de mestrado defendida na linha de História Social da Cultura, no Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, em 20 de janeiro de 2014, sob orientação da Prof.^a Dr.^a Vanicléia Silva Santos.

Belo Horizonte

2014

Agradecimentos

Agradeço primeiramente à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pelo auxílio financeiro que possibilitou a realização deste trabalho e ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) que foi o veículo deste vínculo. Sou grata ao Departamento de História da UFMG, professores e funcionários, pelos ensinamentos, pela compreensão, pela tolerância, pela formação e pelo reconhecimento. Em especial, agradeço à professora Vanicléia Silva Santos, minha orientadora, cuja presença foi literalmente resultado e condição para o estabelecimento e oficialização da História da África nesse universidade e garantia de interlocução e concretização de meu projeto de pesquisa. Obrigada, Vanicléia, pela leitura sempre atenciosa, pelos ensinamentos e pela ajuda constante e não restrita ao texto. Ainda no Departamento de História da UFMG, agradeço especificamente ao professor Luiz Arnaut, que foi quem me apresentou a temática da História da África e, mais exatamente, do pensamento Pan-africano e negritudiano e ao *Projeto República*: núcleo de pesquisa, documentação e memória, onde experienciei pela primeira vez a pesquisa e a escrita da história.

Por terem ajudado diretamente na pesquisa e no acesso ao material necessário à realização desta dissertação, agradeço à equipe da Biblioteca da Universidade Cândido Mendes. Sou profundamente grata também à colega Marina Silva Duarte por ter proporcionado a compra das Atas do Primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros, publicadas pela *Présence Africaine*. Agradeço imensamente ainda a Alexandra

Montes que promoveu o contato com os Archives Nationales d’Outre-mer nos quais se encontra um exemplar do jornal *L’Étudiant Noir*, absolutamente essencial para esta pesquisa.

Sou muito grata aos anos de formação na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas e àqueles que estiveram junto a mim nesses últimos seis anos como amigos, conselheiros e confidentes. Obrigada Taciana Garrido, Aline Lemos, Gabriel Amato, Gabriel Nascimento, Igor Cardoso, Guilherme Fernandes, Leandro Figueiredo e Thiago Prates pelos muitos encontros, desabafos e também pelas discussões/rusgas historiográficas e políticas acompanhadas sempre de ótimas comidas e finais felizes. Especialmente agradeço a Taciana, minha grande amiga e companheira de interesses e de jornada até aqui, juntamente a Aline e Amato, pela leitura de meus textos, projetos e capítulos. Obrigada pelo incentivo, pelas críticas e, principalmente, por acreditarem em mim.

Agradeço também a minhas amigas de toda vida, Flávia Mayumi, Paula Gabriela, Luiza Bastos, Anna Carolina Silva, Camila Scheid e Ayeska Lima por terem convivido comigo nesses últimos dez anos, ou até mais, e pelo apoio e disposição em me escutar e entender mesmo com todas as diferenças. A certeza de sua presença constante foi essencial durante mais esta etapa.

Muito obrigada também Thiago Lenine Tito Tolentino por toda a ajuda direta e indireta neste e em todos os meus trabalhos. Pelas incontáveis conversas e os constantes debates. Por ser sempre o meu maior e mais interessado interlocutor, leitor, incentivador, crítico e amigo. Por tentar sempre corresponder a minhas expectativas, sanar as dúvidas mais e menos importantes e se fazer presente e cúmplice nestes últimos cinco anos.

Por fim, mas de forma alguma com menor importância, agradeço a minha extensa família nuclear. A Sophia, Cauê, Plutão e Angel, pela presença e carinho. A Daniel, Giovanna, Fernando, Lucca e Denise pelo amor, atenção e por todos os momentos divertidos e mesmo por aqueles nem tão agradáveis. E, finalmente, a minha mãe, Juliana Brescia e meu pai Leandro dos Reis, pela ajuda dada de incontáveis e até inexplicáveis formas e por serem a segurança e a possibilidade primeira de minhas escolhas, inclusive desse trabalho.

Resumo:

Através da leitura e análise da bibliografia dominante, escrita desde meados do século XX, sobre o objeto central do projeto de mestrado, a saber, o movimento da *Négritude* pensado em seus dois momentos de constituição, no entre e no pós-guerras, entre 1931 e 1956, este texto procura dar forma à trajetória da institucionalização do movimento e do discurso homogêneo criado sobre ele e seu lugar de origem de uma Literatura Negro-Africana. Por meio da leitura e sistematização de obras canônicas ao movimento da *Négritude*, este trabalho concentrou esforços na percepção dos elementos centrais à fundação do grupo em sua relação com as redes de sociabilidades mobilizadas em torno do neologismo na década de 1930 e também nas décadas de 1940 e 1950, quando novos pensadores e novas causas e possibilidades de diálogo chegaram à cidade de Paris, institucionalizando e nomeando uma nova comunidade intelectual francófona.

Abstract:

Through the reading and analysis of the dominant literature written since the mid-twentieth century on the central object of this master's project, namely the movement of *Négritude* thought in two moments of its institutionalization, between and after the two World Wars, in the period of 1931 to 1956, this text seeks to shape the trajectory of the movement itself and also of a homogeneous speech made about it and its place of origin within the establishment of the field of a Black-African Literature. Through reading and systematization of the canonical works of *Négritude* movement, this paper has focused efforts on the perception of the central, founding elements of this group in its relation to the sociability networks deployed around the neologism in the 1930s and also in the 1940s and 1950s, when new thinkers and new causes and possibilities of dialogue came to the city of Paris, institutionalizing and naming a new French-speaking intellectual community.

Sumário

Introdução	8
Capítulo I - Camadas da construção de um movimento: literatura, engajamento, história.....	26
I.1 - Literatura e engajamento.....	27
I.2 - A fundação de um movimento.....	39
I.3 - Outras perspectivas e proposta teórico-metológica.....	56
Capítulo II – Emergência - Ser negro ou não ser? A experiência dicotômica da existência colonial em Paris (1931-1945)	69
II.1 – O <i>Bal nègre</i> : ser negro em Paris no entre-guerras.....	71
II.2 – Do político ao cultural: o engajamento intelectual negro no entre-guerras.....	92
II.3 – O que é <i>négritude</i> ? O neologismo e o mito de fundação de uma intelectualidade.....	115
Capítulo III – Instituição – O fardo do homem negro: “La conversation des peuples recommence” (1945-1956).....	126

III.1 – A conformação de novos espaços para a construção e expressão do intelectual negro. -----	128
III.2 – Do discurso da conciliação: da dispersão surge a unidade. -----	138
III.3 – Problemas na fundação de uma intelectualidade negra como heterotopia da <i>négritude</i>. -----	152
Considerações finais. -----	189
Índice dos principais nomes citados. -----	193
Referências Bibliográficas -----	195

Introdução

O trajeto que levou à escolha da temática do movimento da *Négritude* iniciou-se com a leitura de alguns escritores e historiadores africanos e afro-americanos, como Carlos Lopes, Anthony Appiah (1954-), Joseph Ki-Zerbo (1922-2006) e Frantz Fanon (1925-1961). Este seria o começo da incursão por textos e análises acerca dos intelectuais africanos e suas formas de representação, identidade e auto-inscrição no século XX. Dentre eles, aqueles pensadores que fizeram de seus escritos parte de uma luta por suas bandeiras e convicções políticas que acreditavam corresponder às esperanças de milhares ou milhões de pessoas pertencentes a um continente erigido em nação¹, logo chamaram a atenção. Sobre essa geração Lopes disserta em seu artigo “Pirâmide Invertida – historiografia africana feita por africanos”:

A esta tendência imposta pela geração de Ki-Zerbo gostaria de chamar de corrente da pirâmide invertida. A da tentação, quase emocionalmente justificável, de sobrevalorizar o argumento do **também temos** em vez de apenas **temos** História. (...) Tenho que justificar que se hoje é possível a um Historiador Africano abordar a presente temática neste prisma é porque existiram indivíduos como Ki-Zerbo, A. Ajayi, B. Ogot, T. Obenga, Tamsir Niane e Cheikh Anta Diop. [LOPES, 1995: 24]

Em seu texto, Carlos Lopes, sociólogo e historiador guineense, faz uma análise e descrição breve do que seriam as principais vertentes a serem destacadas numa história

¹ Aqui, o texto refere-se a discursos que procuraram pensar o continente africano a partir de uma ideia de unidade cultural e política, como o pan-africanismo ou o próprio *Négritude*. Essas teorias generalizantes partiam, muitas vezes, da inversão de construções estereotipadas da África e dos africanos para forjar, a partir dos elementos conhecidos de uma ciência histórica, enunciados que revertissem a estigmatização em valorização. Nesse sentido, Joseph Miller aponta que “Africans and African Americans adapted the progressive historiographies current at the end of the nineteenth century to write about Africa, while historians in Europe and the United States were laying out standards of the modern discipline.” [MILLER, 1999: 2]

da historiografia sobre África. Estas seriam: (1) Primeiro a corrente da “Inferioridade Africana”, iniciada com o crescimento da presença europeia no continente, ainda no século XV e feita basicamente por sujeitos não-africanos. Marcada por uma negação da historicidade dos povos africanos antes da chegada europeia. (2) A segunda vertente, que Lopes nomeia de “Superioridade Africana” ou de “Pirâmide Invertida”, teria surgido em meados do século XX com uma geração de historiadores africanos marcada pela afirmação da história africana e de suas glórias tomadas como equivalentes àquelas cantadas pela história europeia, invertendo os sinais da inferioridade anterior. Seu principal expoente seria Joseph Ki-Zerbo e sua concentração estaria num passado de grandes feitos, prévio ao imperialismo, ao qual se ligaria um futuro de glórias para o continente africano. Seria, nesse sentido, pois, uma versão da história mestra da vida, herdada do século XIX europeu. (3) A terceira, mais recente, é menos delimitada no texto, talvez pela proximidade temporal. No pós-independência, num cenário mais estável para o conhecimento em humanidades na África, ocupando espaços abertos pela militante “Pirâmide Invertida”, viria uma “nova escola” de historiadores dentre os quais o principal nome seria o do congolês Elikia M’Bokolo. Estes seriam ainda marcados por uma necessidade de predição do futuro, ou de sua construção informada pelo passado, mas agora sem a carga emocional e ideológica de gerações anteriores. [LOPES, 1995]

Dentre os principais nomes da Pirâmide Invertida estaria o do historiador e egiptólogo senegalês Cheikh Anta Diop (1923-1986), com seus esforços em transformar o Egito antigo em um emblema da coletividade negra e ponto de partida para projetos de unidade continental. Após pesquisa sobre a figura do referido cientista, este se desenhou como um articulador de elementos do movimento da *Négritude* com opções políticas que se aproximavam mais claramente do Pan-africanismo. Seus diálogos e filiações múltiplas foram, pois, como uma porta de entrada para uma série de referências a textos e sujeitos históricos cujos nomes, obras e objetivos não estão, ou tradicionalmente não estiveram, elencados nos currículos dos cursos de História no Brasil. À primeira vista, o que se abria era um mundo coeso de pensadores de humanidades cujas intervenções na academia ocidental envolviam um número limitado de escolhas possíveis e espaços de trânsito, restringindo-se ao campo do trabalho engajado em denúncia das mazelas do imperialismo. Porém, esta representação comumente afirmada, ainda que garantisse um lugar no imaginário constituído em torno

do intelectual no século XX para o intelectual africano, não dava a ver a diversidade e riqueza de intervenções, diálogos e mesmo de lutas e movimentos de contestação criados nesse século.

O que inicialmente apresentava-se como um grupo uno e unânime de pensadores africanos em busca de soberania individual, - reclamada em nome de uma coletividade racial, e nacional, esta última, por sua vez, com vistas a todo um continente, - que tomava para si uma identidade há muito usada como grilhão transformando-na em veículo de libertação, não se sustentava em um olhar mais demorado. Abria-se logo em história rica e matizada, cheia de embates, de diferenças e construções originais. Uma narrativa bem distante dos discursos políticos e identitários que algumas vezes tentaram e ainda tentam enquadrar intelectuais de meados do século XX constituía-se então. Apesar disso, na contramão das evidências, a participação, muitas vezes intensa e certamente bastante relevante, em movimentos de libertação colonial permanecia, em geral, a única entrada escolhida pela historiografia especializada para a análise de suas obras e trajetórias. O objetivo nobre de romper com um estereótipo do homem negro e africano submisso, sem voz e sem agência, parecia fazer menos relevantes as incursões destes intelectuais em posições polêmicas e mesmo em conflitos e ambiguidades que rondavam os programas e modos de ação aparentemente concordes dos grupos e movimentos que se formavam.

Na continuidade dessas explorações iniciais, diante da leitura de textos vindos da cena francófona de publicações e escritores autoproclamados como negros, ainda mais surpresas surgiriam.² A década de 1930, em Paris, durante os primeiros anos daquele que mais tarde seria apontado como o movimento da *Négritude*, - do qual o egiptólogo Anta Diop, que via o Egito antigo como uma civilização fundadora de um certo caráter africano, de uma certa negritude³, seria ao mesmo tempo herdeiro, crítico e expoente, - se mostrava especialmente interessante para os rumos que tomavam os estudos. Os

² Talvez a mais impactante tenha sido a leitura de textos de Léopold Senghor e Aimé Césaire da década de 1930. De certa forma, nestes trabalhos defendia-se pontos de vista que pareciam ecoar diretamente os preconceitos de uma literatura europeia do final do século XIX e início do XX: apologia de uma “alma negra” dominada pela sensibilidade, pela arte, pelo ritmo.

³ O uso de *Négritude* e negritude é proposital neste trabalho. A intenção é marcar a diferença entre o nome do movimento, substantivo próprio, escrito em francês, pensado como o conjunto de diferentes perspectivas cuja unidade é proclamada pelas classificações historiográficas citadas; e os elementos que são ditados pelos pensadores em questão como constituintes de um caráter específico do homem, da cultura e da civilização negros, substantivo comum, escrito em português e em letras minúsculas.

jovens afro-americanos e africanos, quase sempre lembrados por seu papel como militantes na causa da valorização cultural de elementos que reputavam como negros ou africanos, mostravam-se então menos preocupados com o destino de suas pátrias e visivelmente mais engajados em renovações estéticas e até políticas. Nas páginas do primeiro e único número de *Légitime Défense*, de 1º de junho de 1932, um dos jornais construídos pelo grupo de estudantes negros de cuja convivência fazia parte Léopold Sédar Senghor (1906-2001) e posteriormente Aimé Césaire (1913-2008), além de outros escritores antilhanos como Louis Thomas Achille (1909-1994), Paulette Nardal (1896-1985) e Jules Monnerot (1874-1942), essas afiliações vinham expressas logo em seu “Aviso”:

Nós nos reclamamos o materialismo dialético de Marx, subtraído de toda interpretação tendenciosa e vitoriosamente submetido à prova dos fatos por Lenin. Nós estamos preparados para nos conformar neste terreno à disciplina que tais convicções exigem. No plano concreto dos modos figurados de expressão humana, nós aceitamos igualmente sem reservas o surrealismo ao qual – em 1932 – ligamos nosso destino. E reenviamos nossos leitores aos dois ‘Manifestos’ de André Breton, e à obra inteira de Aragon, de André Breton, de René Crevel, de Salvador Dali, de Paul Eluard, de Benjamin Péret, de Tristan Tzara, sobre a qual devemos dizer que não é a menor das vergonhas desse tempo que esta não seja mais conhecida por todos os lugares nos quais se lê o francês. [Légitime, 1932: 1]⁴

Vinham à tona nesses escritos afiliações muitas vezes reportadas pela historiografia e a crítica como abstrações europeias e europeizantes, inimigas de um comprometimento profundo, mais ou menos distantes de causas correlatas ao anti-racismo e ao anti-colonialismo e definitivamente longe do pragmatismo do engajamento intelectual pós-guerra. Esse era o posicionamento visível em comentários como os que faz Jean-Paul Sartre (1905-1980) em seu prefácio ao livro *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Léopold S. Senghor, de 1948, intitulado “Orphée Noir”, no qual, ao comparar a obra de dois poetas antilhanos presentes na antologia, Étienne Léro (1910-1939) e Aimé Césaire, ambos detentores de declarada simpatia pelo surrealismo, desqualifica a obra do primeiro em relação ao

⁴ Avertissement: Nous nous réclamons du matérialisme dialectique de Marx, soustrait à toute interprétation tendancieuse et victorieusement soumis à l'épreuve des faits par Lénine. Nous sommes prêts à nous conformer sur ce terrain à la discipline qu'exigent de pareilles convictions. Sur le plan concret des modes figurés de l'expression humaine, nous acceptons également sans reserves le surréalisme auquel – en 1932 – nous lions notre devenir. Et nous renvoyons nos lecteurs aux deux ‘Manifestes’ d'André Breton, à l'oeuvre tout entière d'Aragon, d'André Breton, de René Crevel, de Salvador Dali, de Paul Eluard, de Benjamin Péret, de Tristan Tzara, dont nous devons dire que ce n'est pas la moindre honte de ce temps qu'elle ne soit pas plus connue partout où on lit le français. [Tradução minha] [Légitime, 1932: 1]

segundo devido a uma falta de combatividade própria a uma maior aproximação do que chama de “surrealismo branco”: “Mas, na verdade, se alguém aproxima Léro de Césaire, não pode deixar de ser atingido por suas dessemelhanças e a comparação nos faz mensurar o abismo que separa o surrealismo branco de sua utilização por um negro revolucionário.”⁵ [SENGHOR, 1948: XXV-XXVI] Tratava-se de um desdobramento de críticas anteriores feitas por Sartre ao surrealismo em seu *O que é a literatura?*, de um ano antes. Uma vez que Étienne Léro estaria limitado às “strictes imitations”, sem conceder espaço a seu caráter negro, sua obra apenas reproduziria os problemas que o escritor francês considerava basilares ao movimento, a saber, uma tendência à abstração, a uma escrita livre, meramente mecânica, espontaneísta, sem preocupação e sem diálogo possível com a sociedade habitada pelo poeta, uma escrita dos filhos de uma burguesia decadente, fazendo da arte a destruição da própria arte [SARTRE, 2004].

A abordagem historiográfica dominante acessada parecia comprometida, de forma semelhante a Sartre, com o discurso dos intelectuais negros mobilizados e com a transformação de toda a sua obra no século XX em um manifesto do modelo de engajamento político e social em dadas causas, adequando-os a um ideal de originalidade ou, ao menos, selecionando-os e qualificando-os por meio deste critério legitimador. Para este fim, obscurecia-se, pois, as multiplicidades e inconstâncias que prejudicariam a afirmação de uma tomada de consciência negra coletiva e unânime.⁶ E esse é, muitas vezes, o caminho que se vê traçarem estudiosos que atuaram e atuam por meio de uma tradição de análise do movimento da *Négritude* cuja tendência mais visível é a de homogeneização das ideias e textos de seus expoentes, bem como de uma minimização dos conflitos internos ao grupo. Nesse sentido, destaca-se o importante trabalho da historiadora belga Lilyan Kesteloot, cuja obra, *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*, de 1963, na esteira da valorização da literatura

⁵ Mais précisément si l'on rapproche Léro de Césaire, on ne peut manquer d'être frappé de leurs dissemblances et la comparaison peut nous faire mesurer l'abîme qui sépare le surréalisme blanc de son utilisation par un noir révolutionnaire. [Tradução minha] [SENGHOR, 1948: XXV-XXVI]

⁶ Este assunto será tratado de forma mais detida no 1º capítulo desta dissertação. Algo que se trabalha melhor é o papel ativo que os intelectuais negros têm, depois de 1945, na construção desse modelo do homem de cultura negro como um ator necessariamente engajado. É neste sentido, por exemplo, que Senghor afirma na comunicação apresentada no Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros (1956) que toda arte negro-africana é coletiva, funcional e engajada: “(...) o artesão-poeta está situado e engaja, junto com ele, sua etnia, sua história, sua geografia. (...) Porque engajado, o artesão-poeta não se preocupa em fazer obra para a eternidade.” [“(...) l'artisan-poète est situé et il engage, avec lui, son ethnie, son histoire, sa géographie. (...) Parce qu'engagé, l'artisan-poète ne se soucie pas de faire oeuvre pour l'éternité.”] [Tradução minha] [SENGHOR, 1956: 56-57].

como engajamento, inscreve o *Négritude* no campo dos movimentos literários da primeira metade do século XX, proclamando uma pretensa originalidade deste em meio ao que chama de literatura negro-africana. Promovia-se, pois, a construção de uma literatura negro-africana e a adequação de escritores africanos e afro-americanos e suas publicações a requisitos pré-estabelecidos pelo ambiente político e intelectual francês.⁷

Além de Kesteloot, outro autor a ser citado em um apontamento rápido da tradição de historiografia e crítica literária que constrói o movimento da *Négritude* tal como este é na maioria das vezes lembrado, é Abiola Irele. Desde 1965, o estudioso em literatura publicou inúmeros artigos a respeito do tema, trazendo desde pontos de vista mais gerais até análises mais específicas de obras centrais do *Négritude*, como *Cahier d'un retour au pays natal* (1939), de Aimé Césaire. Em “Négritude or Black Cultural Nationalism” e “Négritude – Literature and Ideology”, ambos publicados em 1965 no *The Journal of Modern African Studies*, o autor apresenta o assunto em uma perspectiva histórica na qual procura as origens do movimento da *Négritude* nas literaturas antilhanas, como no *Negrismo* cubano⁸ e no Indigenismo haitiano⁹, e também na *Harlem Renaissance*¹⁰ estadunidense. Apesar de apresentar uma perspectiva diferente da que constrói Kesteloot, até mesmo por ter uma formação na tradição anglófona de

⁷ Além de postular que a arte negra só é original quando engajada num movimento universal em direção à desalienação e emancipação do homem negro, o texto de Kesteloot, especificamente, estabelece ainda critérios raciais para a seleção dos autores a trabalhar. Ao estabelecer em sua introdução os critérios utilizados para selecionar os autores que analisa, a autora justifica assim a exclusão do poeta malgaxe Rabéarivélo: “Mas ele é de raça indonésia e, se sofreu a colonização, não experimentou, no entanto, os preconceitos contra os Negros e não participou da cultura africana. Nós não podemos, portanto, colocá-lo no interior do movimento negro!” [“Mais il est de race indonésienne et, s’il a souffert de la colonisation, il n’a pas l’expérience des préjugés contre les Noirs et n’a pas participé à la culture africaine. Nous ne pouvions donc le ranger dans le mouvement nègre!”] [Tradução minha] [KESTELOOT, 1963: 21]

⁸ O *Negrismo* foi um movimento de vanguarda artística, destacadamente literária, que procurava uma revalorização da cultura africana e do elemento humano negro e ganhou grande força em Cuba nas décadas de 1920 e 1930. Seu expoente mais famoso foi Nicolás Guillén.

⁹ O Indigenismo haitiano se estabelece na década de 1920 como um movimento de valorização cultural nacional em detrimento de posições identificadas como mimetismo de influências norte-americanas ou europeias. Surgido em um cenário de pós-invasão estadunidense em 1915, tratou-se de uma proposta de fundação do nacional em termos de uma pretensa autenticidade da ilha. Para isso condena as formas de um “bovarismo cultural” e procura afirmar elementos locais, dentre eles os afro-caribenhos. O termo indígena não tem a mesma carga que possui no Brasil, este seria uma referência aos nascidos na terra em contraposição a presenças externas históricas prejudiciais ao estabelecimento próspero do Haiti. Sua figura mais famosa foi Jean Price-Mars.

¹⁰ A *Harlem Renaissance* é um movimento artístico estadunidense datado das décadas de 1910 e 1920. O movimento se desenvolve a partir da grande migração de cidadãos negros do sul para o norte dos EUA nas primeiras décadas do século XX em busca do sonho americano. Em meio a este processo dá-se uma apropriação do bairro novaiorquino do Harlem, antiga zona nobre abandonada com as reformas urbanas e a reestruturação da cidade no mesmo período. Logo, esta região seria tomada por artistas, cantores, *jazzmen* e escritores negros e se tornaria um pólo cultural negro, nomeando o movimento de valorização e reconhecimento da cultura dita negra, fortemente marcada pela presença sulista.

estudos literários¹¹, Irele mantém a ligação necessária entre *Négritude* e engajamento político. Segundo ele, a tônica desses escritos é a contraposição à alienação na qual o escritor africano é colocado pela colonização e só consegue sair através da rebelião que representa a escrita de autores como Senghor e Césaire.

Ambos os trabalhos têm um ponto de partida semelhante e buscam elementos das origens do *Négritude* num processo de constante desalienação do homem negro (aquele ao qual o escritor é apenas incubido de representar) que culminaria em uma explosão de revolta diante do colonialismo. Nesse sentido, são parte de uma historiografia que estabelece uma relação íntima com o discurso negritudiano¹² ao reproduzir alguns de seus elementos centrais, como a naturalização da identidade negra¹³ e a racialização do conceito de cultura. Ao transformar vários movimentos literários com objetivos de valorização de ideais diferentes de África e/ou herança cultural africana ou negra em degraus na escalada mundial em direção ao *Négritude*¹⁴, processo contínuo de emancipação e tomada de consciência, esses escritos se inserem parcialmente nos códigos e representações próprios aos processos e fenômenos que descrevem e analisam. Com noções comuns ao campo literário ocidental de meados do século XX, como a valorização do papel político e social da literatura e a ênfase na importância do conteúdo do texto em detrimento a sua forma, colocando em evidência as pretensas causas por trás das construções poéticas de autores negros, essa é uma historiografia que constitui uma imagem do movimento da *Négritude* que persiste, que interessa e que é útil contemporaneamente para os intelectuais que a escolhem como uma espécie de fiadora de sua autoridade e legitimidade de intervenção política e cultural.

Muitas das obras vindas posteriormente atualizam noções retiradas destes mesmos autores e de outros que passariam a escrever nas décadas seguintes, como

¹¹ O autor é nigeriano, formado na Ibadan University e pós-graduado na Université Paris-Sorbonne.

¹² O neologismo “negritudiano” é usado aqui com vistas à constituição de um vocábulo específico e adequado ao objeto sem, no entanto, prejudicar a forma culta do texto. O termo será, pois, usado como um recurso para a minimização de repetições e para o esforço de objetividade.

¹³ Aqui, refiro-me a um mecanismo caro ao discurso identitário que promove a legitimação de seus elementos através da afirmação de sua pré-existência ou, até mesmo, de sua perenidade.

¹⁴ No caso de Irele, um papel primordial e em diálogo constante com o *Négritude* é dado também ao Pan-africanismo, que fica fora da análise de Kesteloot por sua concentração na literatura “negro-africana de língua francesa”.

Jacques Chevrier e Bernard Mouralis¹⁵, que também fazem parte da tradição de língua francesa de estudo das literaturas africanas e mantêm uma importante posição de militância por um lugar em evidência para o *Négritude*. Com o fim das independências em África e os processos de modificação na forma de se escrever História africana, novas interpretações passam a ser feitas na década de 1980 e, muito embora estas não recebam a mesma visibilidade da tendência anterior, vê-se o surgimento de apropriações críticas e filosóficas. Alguns autores passam a um balanço das ideias ligadas à identidade negra, bem como à identidade africana em relação às muitas nacionalidades e outros sentimentos de pertença locais. Há, ainda, uma revisão feita por autores de vertentes posteriores da escrita da História africana, como Carlos Lopes, Edward O. Ako e Guy Midiouhoan¹⁶, que acaba problematizando o conceito de engajamento pensado como principal critério de avaliação e delimitação das literaturas africanas e questionando a arbitrariedade da seleção de textos canônicos a partir de seu nível de comprometimento político e social na emancipação do pensamento negro. Para Lopes, as vertentes da historiografia pós-Pirâmide Invertida passam a lidar com questões trazidas por temáticas temporalmente mais recentes com menor ligação emotiva e radicalismo, mostrando-se, nesse sentido, mais aptas ao debate e à análise do devir histórico. “Surge agora uma ‘nova escola’ de Historiadores Africanos despojados das cargas emocionais dos seus predecessores e igualmente preocupados com a previsão.”[LOPES, 1995: 28]

Comparativamente, porém, se na tradição francófona e estadunidense dos Estudos Literários e da História da Literatura o movimento da *Négritude* possui um lugar, ainda que contestável, relativamente estabelecido como ponto crucial, senão primordial, na construção das literaturas africanas, ao sul do equador a situação é bastante diferente. No Brasil, o campo de estudos em Literaturas Africanas, assim como a sua confluência com o campo da História, têm sido voltados principalmente para os países africanos de colonização portuguesa, o chamado grupo lusófono. Logo, o

¹⁵ Jacques Chevrier é um estudioso e crítico das Literaturas Africanas em língua francesa, cf. *Littérature Nègre* (1974). Já Bernard Mouralis possui uma obra dedicada à crítica e à análise em literatura, na qual dá um lugar privilegiado para as Literaturas Africanas e, em especial, para o movimento da *Négritude*. Cf. *Les Contre-littératures* (1975) e *Littérature et développement* (1984).

¹⁶ Aqui me refiro a trabalhos como os artigos “A Pirâmide Invertida – historiografia africana feita por africanos.” (1995) de Carlos Lopes, e “L’Étudiant Noir and the myth of the genesis of the Negritude Movement” (1984), de Edward O. Ako e o livro *L’idéologie dans la littérature négro-africaine d’expression française* (1986), de Guy Ossito Midiouhoan.

Négritude é abordado geralmente de forma indireta ao ser trabalhado através dos diálogos travados por autores destes países com a literatura e o movimento negritudiano. Alguns dos poucos autores que produziram na temática, como Kabengele Munanga, com o seu *Négritude: usos e sentidos* (1986) e Zilá Bernd, com *O que é negritude?* (1988), o fizeram ainda na década de 1980, num cenário de luta democrática e arrefecimento de lutas civis, como do próprio movimento negro, produzindo trabalhos mais ou menos introdutórios e normativos, dotados de uma breve perspectiva histórica, uma crítica voltada a uma problematização dos significados e valores que acompanharam seus usos ao longo do tempo e uma avaliação de suas possibilidades e limitações de utilidade num cenário posterior. Uma abordagem mais propriamente historiográfica toma forma apenas recentemente com a dissertação de mestrado defendida por Gustavo de Andrade Durão na Universidade Estadual de Campinas, no ano de 2011. Trata-se, pois, de um objeto pouco explorado na historiografia brasileira.

E é sobre este objeto, carente em abordagens historiográficas no Brasil ou em interpretações que matizem as suas condições de enunciação, bem como das obras que são analisadas como suas manifestações e manifestos, que esta dissertação se debruça. Pretendendo ocupar um lugar de problematização da historiografia dominante e de aprofundamento da produção nacional, sua proposta parte de um olhar voltado para o *Négritude* como um movimento forjado em consonância com as práticas e representações de um grupo de estudantes e posteriormente de intelectuais negros unidos em Paris. Com ênfase em seus encontros e desencontros e sem intentar antever ou prescrever bandeiras e compromettimentos ideais.

A abordagem que se propõe aqui, portanto, é trabalhar o movimento da *Négritude* como um fenômeno marcado por dois momentos de fundação. Menos do que um esforço comparativo, como o título pode, à primeira vista sugerir, ainda que esta venha a ser uma metodologia utilizada, a ideia seria a construção de uma análise que tomasse o *Négritude* como um movimento que se constrói em dois processos diferentes. Um primeiro, relacionado à emergência de um discurso específico acerca da identidade e do caráter do homem negro e um segundo, marcado pela sua institucionalização e reconhecimento. Este último seria de construção de uma imagem ideal para o período anterior através de um discurso testemunhal e historiográfico; valendo-se para isso do fato de não ter se tratado de um movimento auto-proclamado no entre-guerras, bem

como do quase desconhecimento das publicações mobilizadas, o que estava relacionado às técnicas de repressão do governo colonial e à falta de articulação de intelectuais franceses em torno da temática.

A historiografia e os estudos literários que criaram e fortaleceram um discurso sobre a Literatura negro-africana, estabelecendo o *Négritude* como o seu ponto inicial foram, embora dominantes ainda em certa medida, alvos de críticas em um momento posterior de maturação do campo. Fora da área da história da literatura tradicional e canonizante, no entanto, existem poucas abordagens que, tomando o *Négritude* em sua faceta política, - levando-se em consideração que mesmo a adoção de uma posição proclamadamente a-política, ou de subvalorização da esfera política, é uma escolha sugestiva de negação de participação nos campos franceses tradicionais de representação e autonomização das causas negras -, de construção de um modelo e um repertório para uma intelectualidade em formação, matizem o peso da ideia de pioneirismo anti-racista e de autenticidade. Falta no cenário nacional uma análise que o insira em seu contexto de produção e informação ao invés de se concentrar em posicionar-se política e normativamente diante das propostas e do discurso do movimento.

Apesar do *Négritude* preferir, nas décadas de 1940 e 1950, inserir-se numa linha que parte da *Harlem Renaissance*, como um braço do chamado movimento *new negro*, suas ligações mais evidentes se dão, em seus primórdios, com as articulações políticas de uma elite negra antilhana assimilacionista e de discurso assistencialista em relação ao continente africano. Nesse sentido, o *Négritude* acaba adotando uma posição não só não radical mas historicamente contra mobilizações percebidas como tal, como aquelas ligadas a um discurso próximo ao partido comunista. Situação bem distante da que proclamam autores como a já mencionada Kesteloot.

Feita a desconstrução de uma historiografia engajada em engajar o *Négritude*, principalmente focada em seus escritos literários, restam mais perguntas do que conclusões. É realmente válido e/ou relevante pensar o movimento da *Négritude* como um único movimento? Abre-se, então, espaço para uma abordagem do ponto de partida seria a articulação desses estudantes e intelectuais negros em Paris no entre-guerras e no pós-guerra. Ponto de partida esse mais propriamente ligado a uma história intelectual ou

das ideias, a suas formações, ao estabelecimento de redes, forjadas tanto por ligações quanto por espaços vazios, a suas aproximações e distanciamentos no interior de um mundo intelectual negro francófono que passavam a construir.

Mais do que primar pela revelação de um movimento de libertação, de tomada de consciência, epicentro do qual se irradiaria a originalidade em uma dita literatura negro-africana, - o que envolve certa adesão ao discurso do objeto e a afirmação teleológica de um necessário percurso pelo qual teriam que seguir dezenas de escritores mesmo diante de suas distintas identidades, nacionalidades, afiliações e temporalidades, sempre em busca de um fim semelhante, a saber a desalienação de si mesmos e de seus compatriotas, - esta dissertação propõe uma abordagem que se desloque para o duplo momento de emergência e instituição de um grupo de pensadores e seus textos, em seu pertencimento a um tempo específico e em suas modificações ao longo do desenrolar do processo histórico que constroem. Esse quadro complexo de construção do *Négritude* seria formado pela confluência do período no qual surgem os primeiros esforços de intelectuais negros francófonos em Paris para pensar o lugar do homem negro num mundo em construção e desconstrução, forjando e reconhecendo-se por meio de discursos e práticas de identidade, com o posterior tempo de instituição do grupo em movimento, no qual uma esfera restrita se abre a uma nova gama de possibilidades e espaços a serem conquistados, etapa de auto-proclamação e revisão de um passado recente, selecionando e nomeando fundadores, parceiros, manifestos, origens e bandeiras.

O recorte temporal e espacial, a saber, de 1931 a 1956, em Paris, compreende desde o lançamento do primeiro jornal do grupo intelectual negro parisiense no qual transitaram Senghor, Césaire e Léon-Gontran Damas (1912-1978), *Revue du monde noir*, até a ocasião do Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros promovido pela editora *Présence Africaine*, em Paris, e procura dar conta deste objetivo tratando dos procedimentos de emergência do movimento, dos deslocamentos, radicalizações, e das possíveis permanências que constituem o *Négritude* no entre-guerras e, depois, no pós-guerra. Em uma primeira ocasião, a estadia na capital metropolitana francesa é crucial para a construção de sociabilidades intercontinentais. Aqui me refiro aos encontros dos intelectuais antilhanos e artistas e escritores

estadunidenses que tinham espaço nos anos de 1930, principalmente na casa de Paulette Nardal, na periferia de Paris, sobre os quais Jean-François Sirinelli afirma:

É, com efeito, durante esses anos estudantis que Léopold Sédar Senghor vai conhecer alguns desses estudantes num encontro que será decisivo para ele. (...) No centro desse pequeno círculo de intelectuais se encontrava o salão de Paulette Nardal. Essa última, professora de inglês, reunia em sua casa em Clamart, junto com suas irmãs Jane e Andrée, intelectuais antilhanos e negros americanos. [SIRINELLI, 1988: 82]¹⁷

São essas sociabilidades, conjugadas com incursões no mundo das vanguardas europeias e em seu “primitivismo” inovador, afirmado por uma elite artística, que favorecerão o surgimento de um sentimento de identificação racial e valorização cultural, bem como de elementos a serem enfatizados e assumidos como contribuições africanas, tudo isso mobilizado para o forjar de negritudes. Já em um segundo cenário, o desenrolar da Segunda Guerra Mundial que desemboca em um acirramento do ideal de engajamento político do intelectual de esquerda europeu, forjando um conceito de altruísmo e alteridade, de (re)-conhecimento e respeito do Outro, fortalecido pela publicização dos crimes de guerra nazistas, culmina em apoio à radicalização de movimentos pela independência em África, tanto em termos pan-africanistas como em termos locais, e aos esforços pela autonomia política dos países asiáticos e africanos já soberanos, que se encontram representados na Conferência de Bandung. Os mesmos escritores e outros, então recém-chegados à França, passam à construção de novos caminhos.

Em alguma medida, trata-se aqui, de uma história “trans-cultural negra”, nos termos em que explicita Paul Gilroy, pensada não como uma unidade automática e inata, mas forjada a partir dos trânsitos, tendo como metáfora concretizadora a imagem da vida marítima, “que se movimenta e que cruza o oceano Atlântico, fazendo surgir culturas planetárias mais fluidas e menos fixas.” [GILROY, 2001: 15] Neste caso, porém, as relações privilegiadas se dão em solo francês através do encontro de estudantes e escritores negros vindos de colônias e antigas colônias, com um olhar local para a construção desses diálogos. Portanto, trata-se da união entre a imagem da água e

¹⁷ “C’est, en effet, durant ces années étudiantes que Léopold Sédar Senghor va faire la connaissance de certains de ces étudiants, et cette rencontre sera pour lui décisive. (...) Au centre de ce petit cercle d’intellectuels se tient le salon de Paulette Nardal. Cette dernière, professeur d’anglais, réunissait dans sa maison de Clamart, avec ses soeurs Jane et Andrée, intellectuels antillais et noirs américains” [Tradução minha] [SIRINELLI, 1988: 82]

a do solo, que Gilroy aponta como um espaço de construção do nacional, em oposição ao oceano. A estadia em Paris une e mune de experimentação da identidade e alteridade negra, dando o tom de um discurso racialista e pensado como negro e, ao mesmo tempo, intelectual, forjado a partir da aproximação entre elementos de uma comunidade dita francófona. Aqui, o que se busca é dar conta não apenas de um diálogo na dispersão cultural, como nos traz o conceito de “diáspora”, também assumido por Gilroy em seu empreendimento de uma história trans-local e relacional dos movimentos negros no século XX, mas também da dispersão na pretensa unidade do discurso de uma raça negra e uma África pensado por uma comunidade intelectual que se reconhecia negra e transnacional, munindo-se pelas sociabilidades concretizadas em solo francês e pelo conceito aglutinador de “raça” que assumia o lugar do sentimento nacional.

A cidade de Paris, enquanto recorte espacial, está presente no entre e no pós-guerras e tem relevância profunda na produção intelectual desses escritores. Mais do que um simples ponto de encontro, o que já seria por si só importante para a pesquisa, Paris está presente nas opções identitárias desses grupos de pensadores negros como espaço no qual noções racialistas e diferencialistas do homem negro e africano ganham sentido empírico e fundamento discursivo. Desde a exposição colonial, de inícios da década de 1930, culminando em saraus de *jazz* e poesia e em apresentações de Josephine Baker (1906-1975), o aprendizado do que era ser negro para esses estudantes se fez sob as luzes e sombras dessa cidade. No pós-guerra, as influências e diálogos perpetrados na capital francesa mudam, mas permanece a constituição de coletivos negros. O número de intelectuais e estudantes negros já é bem maior neste período e, além disso, o trânsito com sujeitos em outras partes do mundo, como a América, se intensifica por meio da fundação da editora e revista *Présence Africaine*. Os encontros não são mais os saraus na casa de Paulette, Jane e Andrée Nardal, mas se fazem nas páginas dessa revista-movimento, que escolhe sugestivamente Paris para sua fundação, em 1947, e para o Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros (1956).

A partir de vivências de alteridade e identidade que são propiciadas pela saída de intelectuais africanos de sua terra natal e pelo encontro fora de seus países de origem é que teria se estabelecido um campo fértil para a construção de noções identitárias racialistas. Segundo Anthony Appiah, foi a partir destas experiências de formação de

unidades e redes que os atores envolvidos “tomaram por verdadeiro, assim como todo o mundo, que esse sentimento comum estava ligado a sua ‘africanidade’ compartilhada e, em sua maioria, aceitaram a visão europeia de que isso significava sua raça comum” [APPIAH, 1997: 28]. Já antes de Appiah, o líder da independência de Gana e nome central do pan-africanismo africano, Kwame Nkrumah (1909-1972), ressaltava a importância da estadia fora da pátria para a formação dos intelectuais e políticos africanos e seu sentimento de comunidade. No caso de Nkrumah, a relevância da estadia em solo estadunidense tem outros pesos, mas vale a afirmação do autor de que “existe – e muito particularmente entre os que fizeram os estudos no estrangeiro – um certo *esprit de corps*”. [NKRUMAH, 1977: 40]

Trabalhando com essa dupla fundação do que se nomeia como *Négritude*, uma das principais preocupações desta pesquisa é lidar com um movimento que não se auto-proclama na década de 1930, mas apenas no pós-guerra, - e, no entanto, é tomado como uma continuação de mobilizações anteriores, - sem utilizar-se dos mesmos elementos que em outras ocasiões acabaram por desembocar em ilusões de origem. Tendo em vista esta inquietação, a leitura de críticos do uso de uma noção metafísica de “origem” em história levou ao conceito de “emergência” forjado por Michel Foucault em uma apropriação de parte da obra de Friedrich Nietzsche¹⁸. Ao dar aos estudos das origens o peso da explicação dos acontecimentos presentes, sob a tentação de ver no começo já a imagem imaculada do objeto encontrado posteriormente, os historiadores que primeiro escreveram sobre o fenômeno buscaram em textos de 1930 a explicação para os caminhos futuros, baseando suas expectativas e trajetórias analíticas nos ideais e modelos de intelectuais do pós-1945, tomando a direção sobre a qual nos alertava Marc Bloch,

Em suma, nunca se explica plenamente um fenômeno histórico fora do estudo de seu momento. Isso é verdade para todas as etapas da evolução. Tanto daquela em que vivemos como das outras. O provérbio árabe disse antes de nós: ‘Os homens se parecem mais com sua época do que com seus pais’. Por não ter meditado essa sabedoria oriental, o estudo do passado às vezes caiu em descrédito. [BLOCH, 2001: 60]

Através da noção de “emergência”, procura-se neste texto pensar o *Négritude* a partir das fissuras, dos debates e da imprevisibilidade das ideias na medida em que são enunciadas e em que passam a fazer parte de um todo investido de um sentido de grupo,

¹⁸ A escolha, delimitação e adaptação do conceito foucaultiano são melhor explicadas no capítulo I desta dissertação. Cf. FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. IN: _____, _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

de um sentido de constelação. [BENJAMIN, 1986] Toma-se, nessa perspectiva, dois instantes distintos de uma enunciação em seus diálogos e permanências, sem, no entanto, dissolver as diferenças e particularidades que tornam o *Négritude* um pensamento forjado em dois tempos. Aqui, o sentido é menos o de uma origem e mais o de um “agora” como nos coloca Walter Benjamin. Na medida em que a experiência do tempo não é homogênea e sim saturada de “agoras”, essa deve ser a matéria bruta da história, formada não apenas pelo fato histórico restrito a seu tempo, mas também por sua (re)construção pelo tempo que o analisa, que se detém, costas para o progresso, a revirar os escombros das guerras que já se foram.

As fontes a serem analisadas a partir destas perspectivas procuram dar conta destes lugares de sociabilidade constituídos por estudantes e homens de cultura, em Paris, na década de 1930, em torno da identificação e valorização cultural de uma dita raça negra, nos quais estiveram os estudantes que mais tarde se tornariam os celebrados pais do *Négritude*: Léopold Senghor, Aimé Césaire e Léon Damas; e, posteriormente, do novo espaço de encontro intercontinental, agora menos físico e mais editorial, na estrutura da editora de Alioune Diop (1910-1980), *Présence Africaine*, fundada em 1947. Para isso, o trabalho dedica-se à análise dos primeiros números dos periódicos *Revue du monde noir* (1931), *Légitime Défense* (1932) e *L'Étudiant Noir* (1935), todos desenvolvidos em meio ao grupo de estudantes e escritores que se encontravam então na capital francesa e se congregavam em torno de noções de solidariedade e pertença cultural/racial e, também, às Atas do Primeiro Congresso de Artistas e Escritores Negros, e a outros textos publicados pela produtora do evento, *Présence Africaine*, em periódico homônimo. Além dessas obras coletivas, são levados em consideração artigos e obras publicadas no período já sugerido pelos autores selecionados como os pontos centrais deste trabalho, a saber, Aimé Césaire, Léopold Senghor, Frantz Fanon e Cheikh Anta Diop. Estas seriam: Aimé Césaire - *Cahier d'un retour au pays natal* (1939), *Discours sur le colonialisme* (1955), *Lettre à Maurice Thorez* (1956); Cheikh Anta Diop - *Nations nègres et culture* (1955); Frantz Fanon - *Peau noire, masques blancs* (1952), artigos publicados na revista *Esprit*, “Le ‘syndrome nord africain’” (1952) e “Antillais et Africains” (1955) e duas cartas abertas “Lettre à un Français” e “Lettre au Ministre Resident 1956”, todos textos novamente publicados no livro póstumo *Pour la révolution africaine. Écrits politiques* (1964); Léopold Sédar Senghor - “C’est que

l'homme noir apporte” (1939); *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (1948). Optou-se por não tratar da obra em verso de Césaire e Senghor, com exceção do livro *Cahier...* cuja leitura e análise é indispensável por ser o primeiro registro que se conhece do termo “*négritude*”.

Esse trabalho propõe ainda um olhar historiográfico para o *Négritude*, pensando-o como um ponto de inflexão e emergência de noções que constituíam representações consagradas acerca do intelectual no entre e no pós-guerras, procurando tomar os discursos então construídos como performativos¹⁹, partes da instituição de identidades culturais/raciais para os homens de cultura do continente africano e da diáspora. Fazendo, nesse sentido, análises de textos publicados por escritores europeus centrais na formulação de um modelo de intelectual no período, como André Breton (1896-1966) e Jean-Paul Sartre. O prefácio de Breton é referente à segunda edição da obra de Césaire publicada em Nova-Iorque, *Cahier d'un retour au pays natal*, de 1947, e se intitula “Un gran poète noir”. A introdução de Sartre é o conhecido prefácio a *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, intitulado “Orphée Noir” (1948).

Entende-se, ainda, que reforçar noções como a coesão do *Négritude* e sua correspondência com um movimento de descoberta quase etnológica e até naturalista dos “reais” significados de ser negro e ser um intelectual negro em um mundo que liga estas afiliações a sentidos e valores negativos seria um trabalho não de compreensão e historiografia, mas sim um discurso de afirmação e reatualização dos processos de construção identitária perpetrados por Senghor, Césaire e tantos outros nomes, e este não é um dos objetivos da análise que aqui se inicia. Muito embora o trabalho com a escrita da história seja também um processo de legitimação e informação de identidades culturais e dos lugares de sua enunciação, portanto um recurso dotado dos limites próprios de seu tempo, de suas características discursivas e do sujeito que o escreve, este trabalho entende que ao partir do “informado” e não do “encontrado”, do que é

¹⁹ O discurso será trabalhado como *performativo* na medida em “(...) que tem em vista impor como legítima uma nova definição das fronteiras e dar a conhecer e fazer reconhecer a *região* assim delimitada – e, como tal, desconhecida – contra a definição dominante, portanto, reconhecida e legítima, que a ignora”, e ainda na medida em “(...) que pretende fazer sobrevir o que ele enuncia no próprio acto de o enunciar (...)”. [BOURDIEU, 1989: 116].

construído e não descoberto, do conflito, dos escombros e dos embates feitos por e pelo *Négritude*, promove uma interpretação mais justa²⁰.

Nessa perspectiva, o caminho a ser percorrido inicia-se, no primeiro capítulo, em uma visita a algumas interpretações do movimento em questão, às quais é proposta uma visão problematizadora. A percepção da forma pela qual este grupo de escritores é investido de um determinado modo de atuação e de um dado papel em uma emancipação do homem negro, para além do colonialismo, mas passando necessariamente por este, na década de 1960, por obras seminais como as de Lilyan Kesteloot é o ponto de partida para abordar um conjunto de representações e práticas construídas em torno de “ser intelectual” que davam à literatura um papel de engajamento político e social. Verificando diálogos e intercâmbios entre o acirramento do comprometimento político de intelectuais negros e seus pares europeus, este capítulo propõe uma análise que parte do trabalho de Sartre de 1947, e sua participação na informação de um *Négritude*, a um processo de uniformização e modelação do movimento num ideal de engajamento negro-africano correspondente a anseios, esperanças, bandeiras, práticas e representações constituídos no pós-guerra.

O segundo capítulo inicia uma imersão mais detalhada nos textos dos autores centrais. Em Paris na década de 1930, tentar-se-á erguer as formas de sociabilidade e os diálogos que estiveram na formação de Aimé Césaire e Léopold Senghor, no processo de instituição de identidades raciais/culturais negro-africanas, bem como de suas negritudes. Além dos diálogos com a *Harlem Renaissance* e de incursões no surrealismo, assim como a descoberta da África em livros de etnólogos como Léo Frobenius (1873-1938) e Maurice Delafosse (1870-1926) e em quadros de Picasso (1881-1973) e Salvador Dalí (1904-1989), o grupo de estudantes negros em Paris, reunidos em periódicas reuniões e saraus, e na realização de jornais e revistas, estava exposto a um processo de unidade e solidariedade que se faz presente nas afirmações e

²⁰ A justiça a que me refiro aqui não está ligada à ideia de um julgamento de valor dos atores históricos e de suas escolhas, o que de resto não me parece caber no ofício do historiador, mas, muito pelo contrário, à afirmação da subjetividade que permeia a operação historiográfica, que aqui reconhecida e até esperada, inclusive como necessária à escrita da história, cercada de lutas pessoais e por um movimento de empatia, poderá servir não como desculpa para os erros que se seguirem, mas como uma garantia contra a infalibilidade que geralmente é bandeira de grandes arrogâncias realizadas sob o nome da história. Sobre isso apoio-me em Marc Bloch: “Apreciaria que, entre os historiadores de profissão, os jovens em particular se habituassem a refletir sobre essas hesitações, esses perpétuos ‘arrepentimentos’ de nosso ofício. Será para eles a maneira mais segura de se preparar, por uma escolha deliberada (...)” [BLOCH, 2001: 49]

valorizações de uma ideia una de raça e cultura negras, mas mantem-se longe de uma crítica direta ao imperialismo, com um tom combativo mas otimista quanto às condições e à perpetuação da cultura dita negra.

O terceiro capítulo procura dar um tratamento semelhante ao momento do pós-1945, concentrando-se na forma pela qual o movimento se auto-nomeia e passa a delimitar-se como tal de forma mais clara. Com o surgimento de um novo espaço de sociabilidade intelectual fisicamente encarnado na editora *Présence Africaine* e com a ampliação do diálogo a novos autores negros, como Frantz Fanon e Cheikh Anta Diop, novas bandeiras emergem, em trânsito com leituras do Pan-africanismo, do movimento negro estadunidense e da Conferência de Bandung, em 1955. O surgimento de bandeiras independentistas e anticolonialistas tomam o lugar da antiga convivência, ainda que mais ou menos atribulada, com o imperialismo europeu. A radicalização e o embate tornam-se elementos centrais num projeto de luta pela emancipação, agora sim, de um homem negro subjugado e dominado politicamente pelas estruturas coloniais. No entanto, visões mais conciliadoras, como as de Senghor, encontram ainda seus enunciadores. O *Négritude* se estabelece já prestes a se esfacelar diante das multiplicidades inerentes a um projeto racial/cultural de sua magnitude.

Assim se encerra o percurso que procurará traçar as principais linhas de força constitutivas do movimento da *Négritude*. Trazendo à tona, ao mesmo tempo, os elementos que permitem chamá-lo através do epíteto de movimento, e aqueles que trazem a lume os embates em torno da informação da identidade negra e do papel do homem de cultura negro nesse processo, como partes complementares de um só cenário de diversidade. Por fim, retirar o *Négritude* do campo do natural, do mítico, do atemporal, daquele que não constrói, mas apenas descobre palavras e sentimentos dispersos e escondidos, mas já existentes numa proclamada “alma negra” é, pode-se dizer, aquilo que anima esta dissertação. Para além da descoberta, o lugar da criação.

I

Camadas da construção de um movimento: literatura, engajamento, história.

“[o escritor engajado] Sabe que as palavras, como diz Brice-Parain, são ‘pistolas carregadas’. Quando fala, ele atira.” Jean-Paul Sartre.²¹

“Parce que fonctionnels et collectifs, la littérature et l’art négro-africains sont *engagés*. C’est leur (...) caractère général.” L. S. Senghor.²²

“Trata-se de fazer da história uma contramemória e de desdobrar conseqüentemente toda uma outra forma de tempo.” Michel Foucault.²³

Neste primeiro capítulo, procura-se construir uma análise acerca da conformação de uma (auto)representação do movimento da *Négritude* que ocorre no pós-guerra e

²¹ SARTRE, 2004: 21.

²² SENGHOR, 1956: 56.

²³ FOUCAULT, 1977.

acaba, por meio de um olhar retroativo, inaugurando uma tradição de análise do grupo como uma permanência dos anos de 1930, nos quais se procura bandeiras, expectativas, valores e representações do mundo pós-1945. Dentre essas, a defesa do papel da literatura como uma forma de intervenção política e social, como necessário engajamento.

Analisa-se aqui, pois, os mecanismos de instituição de um grupo de intelectuais negros a partir de textos escritos por seus pares europeus e através da escrita historiográfica que funda no início da década de 1960 um campo da literatura negro-africana de língua francesa. Esse esforço buscava em tal movimento, pensado como o início de uma escrita comprometida com a emancipação dos povos negros, seu ponto de partida e o início de uma originalidade vinculada à atuação na cena pública.

I.1 - Literatura e engajamento.

A Segunda Guerra Mundial marca uma ruptura nos modos de pensar que vinham se articulando durante as décadas de 1920 e 1930. Se há durante a década de 1930 ainda a esperança e a crença no caminho inexorável da humanidade em direção à civilização e às luzes, os acontecimentos de 1939 a 1945 e a forma como são encarados trazem a certeza de que este caminho não está assim tão assegurado. Crescem, dessa forma, os esforços voltados para garantir que a humanidade continue trilhando sua marcha em direção à liberdade, ao esclarecimento, senão de forma natural, lenta e constante, agora impulsionada por aqueles que, por ocuparem um lugar privilegiado numa sociedade conflituosa, teriam o poder e a responsabilidade de responder por essa caminhada.

Diante dos horrores perpetrados pelo nazismo e pelo fascismo na Alemanha, Itália e nos países aliados ou invadidos, que se tornam públicos com o fim do conflito, questões acerca de quem culpar e quem punir fazem emergir um forte sentimento de

culpa daqueles que, não tendo participado diretamente ou mesmo tendo discordado do discurso e da marcha dessas ideologias e regimes políticos, nada fizeram de efetivo para evitar os crimes contra a humanidade. Até que ponto os intelectuais de esquerda europeus poderiam ser, eles também, culpados pela omissão acerca do crescimento do antissemitismo? Até que ponto podia-se alegar desconhecimento dos crimes que regimes fascistas praticaram durante cerca de uma década, fazendo milhões de mortos e desaparecidos? Essas questões tornavam ainda maior o sentimento de mal-estar que assolou as sociedades ocidentais no pós-guerra e, no interior destas, especialmente aqueles sujeitos que encarnavam o papel do homem de letras, de alguma forma a marca maior da civilização e evolução europeias.

Helenice Rodrigues chama atenção para a força desse “sentimento de culpabilidade” entre os intelectuais franceses após o fim da invasão alemã e diante da cooperação e adesão de parte significativa da população e do governo da França ao discurso e aos partidos nazista e fascista:

A tomada de consciência da barbárie do nazismo acentua, junto aos intelectuais franceses, o sentimento de contigência, de precariedade e do absurdo da existência. A Segunda Guerra Mundial torna-se, portanto, o ponto de partida para um questionamento das tragédias da História. Em decorrência do sentimento de culpabilidade (a impotência frente ao nazismo), ressentida por grande parte dos intelectuais, no imediato pós-guerra, uma outra maneira de se situar no seu tempo e de se posicionar no mundo é, então, reivindicada como forma (schème) intelectual dominante: o engajamento político. [RODRIGUES, 2005: 404-405]

É a partir destes questionamentos que se reforça o papel dos intelectuais e da arte à qual estes se dedicam, pensada no pós-guerra como possível instrumento para a construção de uma humanidade autoconsciente e crítica, capaz de se encarar, julgar-se, e, então, modificar-se. A partir da elaboração encabeçada por intelectuais franceses, dentre eles Jean-Paul Sartre, o plano era trocar a passividade e a observação, diagnosticadas por eles na década de 1930 e 1940, pela ação e participação na praça pública.

Para Sartre, a escrita em prosa implicava, conscientemente ou não, engajamento no mundo para quem escrevia e, de forma complementar, para aquele que lia²⁴. É,

²⁴ Isso não implica falta de liberdade individual na teoria da literatura engajada de Sartre. Esta está na própria escolha do ofício de escritor e, ao mesmo tempo, nas posições que são tomadas com a pena/arma na mão. Segundo Helenice Rodrigues, “É somente a partir de 1952/53 que o postulado da ação individual na doutrina do engajamento será questionado por Sartre. A conjuntura histórica (maccartismo, a guerra na

então, em 1947, em aparente resposta ao trabalho de Julien Benda publicado em 1927, *La trahison des clercs*, e às críticas perpetradas por este ao existencialismo e à insistência na necessidade do engajamento intelectual nas questões políticas e sociais da sociedade contemporânea, que o filósofo escreve o livro que seria um marco na defesa da literatura como uma arma política e do escritor como um ator que deve tomar partido e defender suas posições por meio de sua obra: *Que é a literatura?* (*Qu'est-ce que la littérature?*). Em suas páginas, defendia:

A cada dia é preciso tomar partido, em nossa vida de escritor, em nossos artigos, em nossos livros. Que isso se faça sempre conservando como princípio diretor dos direitos da liberdade total, como síntese efetiva das liberdades formais e materiais. Que essa liberdade se manifeste em nossos romances, nossos ensaios, nossas peças de teatro. E como nossas personagens ainda não podem usufruí-la, pois são homens do nosso tempo, saibamos ao menos mostrar o que lhes custa a sua falta. Não basta mais denunciar, com belo estilo, os abusos e as injustiças, nem descrever com brilhantismo e negatividade a psicologia da classe burguesa, nem mesmo colocar nossa pena a serviço dos partidos sociais: para salvar a literatura é preciso tomar posição *na nossa literatura*, pois a literatura é por essência tomada de posição. [SARTRE, 2004: 204]

Na obra em questão, Sartre se preocupa em estabelecer a validade de uma literatura engajada contra aqueles que, segundo ele, postulariam que essa seria uma forma de diminuir o valor da língua escrita enquanto fruição estética. Relegava, pois, a segundo plano a forma e o estilo que caracterizariam e qualificariam cada autor, em nome da supervalorização da importância do conteúdo para a definição da boa literatura. Mais do que a beleza das palavras dispostas em texto, importava, segundo o filósofo francês, a validade do argumento que expressavam como instrumentos transparentes utilizados pelo escritor para transmitir ideias e visões acerca do mundo. O estilo seria relevante, mas secundário; logo, uma vez que se tornasse mais visível que o próprio conteúdo, funcionaria como “vidro opaco”, prejudicando o acesso aos significados reais da obra.

Nesse sentido, no texto de Sartre, a literatura em prosa, e de certa forma, inclusive a poesia, são descritas como formas de arte em que o autor se dedica a desvendar o mundo, fazendo-o vir a existir em um ato de criação quase divino. No entanto, porém, a produção só se completaria com a participação do leitor, que ao ler um livro conferiria a este existência enquanto objetividade, separando-o finalmente da

Coréia, por exemplo), ou seja, a intensificação mesmo da guerra fria, o obriga a buscar uma maior aproximação política com a URSS.” [RODRIGUES, 2005: 408]

subjetividade daquele que o redigira. Na medida em que “escrever é apelar ao leitor para que este faça passar à existência objetiva o desvendamento que empreendi por meio da linguagem” [SARTRE, 2004: 39], o ato de construção perpetrado pela escrita só toma forma quando lido. Ao apelar, exigir, demandar do leitor que este termine por produzir a realidade que retrata em sua obra, o autor deve confiar na liberdade do sujeito que lê, requisitando-a e este leitor que, por sua vez, ao se dedicar à leitura do texto proposto pelo autor insere-se numa relação em que admite que o autor gozava de total liberdade ao escrevê-lo. Ou seja, que o desvendamento que promove do mundo não parte de seu simples alinhamento político ou social, nem de sua pertença a essa ou outra nação, raça ou classe, mas sim de sua busca pela verdade, pelo ato mesmo de desvendamento. Nesse sentido, portanto,

(...) toda a arte do autor consiste em me obrigar a criar aquilo que ele desvenda – portanto, em me comprometer. (...) E se esse mundo me é dado com suas injustiças, não é para que eu as contemple com frieza, mas para que as anime com minha indignação, para que as desvende e as crie com sua natureza de injustiças, isto é, de abusos-que-devem-ser-suprimidos. [SARTRE, 2004: 50-51]

A escrita não só convoca o leitor, em sua liberdade, a reconhecer a liberdade do outro que lhe fala, e dessa forma pressupõe a certeza da liberdade humana, mas lhe dá a desvendar um mundo em suas injustiças e desigualdades para que, em um segundo movimento, o leitor responda empenhando sua indignação e força transformadora. Dessa forma, a literatura, segundo Sartre, nomeia as injustiças, fazendo-as existir enquanto tal e submetendo-as a mudanças inevitáveis. Inevitável uma vez que, ao promover o ato de dar a desvendar, o texto exige uma ação daquele que desvenda. Mesmo que este escolha manter a situação de injustiça, esta deixa de ser uma ação inconsciente e passa a ser nomeada como tal, seu perpetrador tendo de aceitar que escolhe conscientemente o papel que lhe cabe como mantenedor da exploração do homem pelo homem. Inevitável pois “a função do escritor é fazer com que ninguém possa ignorar o mundo e considerar-se inocente diante dele.”²⁵ [SARTRE, 2004: 21]

De tal argumentação, decorre em Sartre que o estado de não liberdade, que o autor chama muito compreensivelmente de fascismo, é uma ameaça não apenas ao escritor enquanto homem, mas também, e principalmente, ao seu ofício. Para ser feita, a

²⁵ Ecoando aqui as questões já acima mencionadas acerca da culpabilização do intelectual passivo pelas atrocidades levadas à cabo durante regimes fascistas.

prosa de boa qualidade exigiria a confiança na liberdade de si e do outro, e isso só seria possível em um único regime: a democracia. Para proteger a própria possibilidade de escrever o autor seria impelido a lutar pela liberdade independentemente das posições que isso implicaria, ou não, em seu contexto político, histórico e social.

Assim, qualquer que seja o caminho que você tenha seguido para chegar a ela, quaisquer que sejam as opiniões que tenha professado, a literatura o lança na batalha; escrever é uma certa maneira de desejar a liberdade; **tendo começado, de bom grado ou à força você estará engajado.** [Grifo meu] [SARTRE, 2004: 53]

Portanto, nesse livro, Sartre acaba por sistematizar uma forma de ver a literatura como incapaz de ser separada do engajamento político. E, apesar de defender esta arte como um espaço de afirmação da liberdade do homem, abandona o campo do alinhamento simples às grandes verdades universais, aos valores inquestionáveis, que é com o que deveriam estar comprometidos os intelectuais segundo Julien Benda, por exemplo. Em oposição direta à definição que este autor dá daqueles a que chama de “*clerics*”, os clérigos, Sartre defende o engajamento “temporal” do homem de letras. Mais do que afirmar verdades retiradas dos grandes clássicos do iluminismo, - aos quais o mundo se apresentava de forma completamente diferente e que estariam, por isso mesmo, já incapazes de despertar através de sua leitura a paixão e a mobilização que fomentaram em seu público alvo há séculos atrás, - o intelectual proclamado por esta obra e personificado pelo próprio Jean-Paul Sartre deveria estar a par dos assuntos que mobilizavam sua sociedade no momento em que vivia e escrevia, e agir a partir disto. E, como o próprio autor não deixou dúvidas, não deveria temer tomar partido publicamente, mesmo correndo o risco de ser julgado posteriormente, mas sempre sob o desejo manifesto de lutar em nome da liberdade e da verdade.

Mais do que uma obra isolada, este livro fez parte de uma sistematização maior do papel do intelectual que polarizou as suas representações sociais do final da década de 1940 até, pelo menos, fins da década de 1960 ²⁶ e que vinha sendo formulada desde

²⁶ Para Helenice Rodrigues “1945-1980 seria o período no qual o modelo do intelectual engajado teria vigorado.” [RODRIGUES, 2005: 408]. No entanto, a mesma autora adota a diferenciação entre aqueles que seriam os intelectuais totais ou proféticos, de 1945 à década de 1960, interessados em sintetizar noções de passado e futuro que se encaixavam nas teorias marxistas da História, profetizando o devir de uma sociedade sem classes; e os intelectuais dissidentes ou específicos, a partir de fins da década de 1960, mas principalmente nos anos de 1970, encabeçados pela figura de Michel Foucault e por participações políticas pulverizadas em causas específicas e movimentos da sociedade civil organizada, a partir de noções de poder fragmentado e descentralizado. [RODRIGUES, 2005: 407-410]

fins do século XIX. Nas últimas décadas do oitocentos o *affaire* Dreyfus²⁷ inaugura o modelo de intervenção do intelectual por meio da petição e do uso público de sua posição de saber e poder como legitimadora de opinião política e crítica. [CHARLE, 1990] O homem de letras, ou homem de cultura, o *maître a penser*, detentor de um lugar privilegiado na sociedade da qual advém, mediador cultural, ocupante de uma categoria sem pertencimento de classe, deveria fazer valer sua influência também no campo das disputas políticas e sociais? Seria este um papel de responsabilidade do literato, inerente a seu ofício? A forma como responde Sartre a essas perguntas acaba imprimindo-se no comportamento de muitos intelectuais a ele contemporâneos, nomeando essa maneira de se portar como a própria definição do intelectual do pós-guerra para alguns.

Esse momento de delimitação e fortalecimento da literatura como um espaço de engajamento por excelência interessa no trabalho aqui iniciado por guiar em grande parte as primeiras leituras feitas acerca do *Négritude* enquanto movimento. Para transformar a produção de Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire e Leon Góntran Damas em um fenômeno literário condizente com as expectativas construídas no pós-Segunda Guerra Mundial sobre o que deveria ser encarado como a literatura legítima, “o modelo tradicional do intelectual ‘legítimo’ do pós-guerra, encarnado por Sartre” reconhecido por “uma participação na História, ou seja, o engajamento político [que] deve se traduzir por uma ação concreta” [RODRIGUES, 2005: 402], transporta-se essas noções, por meio do discurso historiográfico, para os primeiros anos de sua atividade,

²⁷ *Affaire Dreyfus* é como ficou conhecido o incidente no qual o capitão francês Alfred Dreyfus, judeu e de origem alsaciana, é expulso do exército e preso em nome de sua pretensa traição à República francesa e aproximação a planos de espionagem alemães na década de 1890. Diante da transformação de Dreyfus em bode expiatório do escândalo e da deflagração de inúmeras manifestações antisemitas na imprensa e nas ruas, um grupo de cidadãos franceses inauguram uma nova forma de intervenção pública. Por meio de uma petição, assinada coletivamente e legitimada pela atuação de seus autores, sujeitos liderados por Émile Zola se colocam na linha de frente da defesa do oficial e daquelas que seriam a “verdade” e a “justiça”, denunciando as raízes antisemitas e antigermanistas que teriam guiado as ações do governo francês e de seus apoiadores. Este caso marca o surgimento do intelectual moderno, inclusive do neologismo, relacionando-o à atuação pública engajada e em oposição às exações do poder central. Segundo Christophe Charle, o termo “intelectual” era usado de forma pejorativa pelos *savants* conservadores que se opuseram à iniciativa e ao formato em que esta foi realizada pelos *dreyfusards*, que traziam à tona uma nova forma de formação social. “Esse divórcio entre as antigas representações, ainda dominantes, e a nova situação criada pela expansão do campo intelectual dá conta da busca de um novo termo englobante que pode ser ao mesmo tempo um ideal profissional (portanto uma marca distintiva) e um ponto de encontro social, comportando, pois, uma dimensão coletiva.” [“Ce divorce entre les anciennes représentations, encore dominantes, et la situation nouvelle créée par l’expansion du champ intellectuel rend compte de la recherche d’un nouveau terme englobant qui puisse être à la fois un idéal professionnel (donc une marque distinctive) et un point de ralliement social, comportant donc une dimension collective.”] [Tradução minha] [CHARLE, 1990: 55]

no decorrer da década de 1930. Portanto, para a construção do *Négritude* e de um conceito de Literatura Negra, foi em noções então reconhecidas do papel e da forma como se deveria apresentar uma literatura engajada e autêntica que os primeiros divulgadores e sistematizadores das negritudes em *Négritude* buscaram suas armas.

Nesse sentido, muito embora este trabalho não se pretenda uma produção na área de História da Literatura, a incursão na tradição de pesquisa e crítica acerca da literatura, principalmente no recém-nomeado campo das Literaturas Africanas, se torna necessária por ter sido este um dos principais locais pelos quais o *Négritude* adentrou o discurso historiográfico. Isso porque, apesar da escolha deste trabalho pela análise restrita à produção ensaística dos já mencionados agentes históricos, não se pode ignorar que o *Négritude* toma suas formas também em obras literárias, poéticas e de dramaturgia, que são inclusive a faceta mais (re)-conhecida dos discursos aqui considerados. Além disso, quando as negritudes passam a ser delineadas como um movimento, este é classificado a partir de um conjunto de regras e convenções acerca de como deveria se manifestar um fenômeno cultural e literário. Nesse sentido, interessa notar que os trabalhos que se tornaram célebres e trouxeram a lume o pensamento negritudiano na Europa e nas Américas, já no pós-Segunda Guerra Mundial, na década de 1940, eram produções e antologias poéticas de autoria ou organização dos chamados fundadores e prefaciadas por intelectuais franceses como André Breton e Jean-Paul Sartre.

Mesmo a presença de textos destes autores europeus já consagrados, além de outros menos conhecidos, como Francis Jeanson (1922-2009), correspondente da célebre revista francesa *Les temps modernes*, no interior dessas edições, que são por vezes reedições, pode ser encarada como parte de um esforço por fazer públicas e (re)-publicadas as obras de Césaire, Senghor, Damas e, mais tarde, também Fanon, como elementos de um quadro da literatura engajada do pós-guerra em língua francesa. Essas articulações dizem de manobras que constroem uma imagem do periódico e, como partes de um pré-texto e de um para-texto, são levadas a cabo por aqueles que publicam, como os editores, e pelo público leitor. São elementos constituintes da leitura. Nesse sentido, Roger Chartier atenta:

Contra a representação, elaborada pela própria literatura, do texto ideal, abstracto, estável porque desligado de qualquer materialidade, é necessário

recordar vigorosamente que não existe nenhum texto fora do suporte que o dá a ler, que não há compreensão de um escrito, qualquer que ele seja, que não dependa das formas através das quais ele chega a seu leitor. [CHARTIER, 2002: 126-127]

Guy Ossito Midiohouan afirma que o sucesso da poesia negritudiana foi reforçado pela presença de nomes de peso como avalizantes de suas edições impressas.²⁸ A presença desses nomes já conhecidos do público francês nas capas e contracapas desses livros facilitava a entrada de seus escritores coloniais no mercado editorial da metrópole. E, por parte daqueles que emprestavam suas imagens, decerto conjugava bem com as noções de literatura engajada e das palavras como armas privilegiadas no jogo político. Essa relação estabelecida entre intelectuais negros e seus pares europeus é chamada por Bennetta Jules-Rosette de “mutually beneficial”²⁹, segundo a pesquisadora,

Ao colaborar com intelectuais negros, Sartre procurou forjar, promover e emprestar credibilidade a suas causas. Ele também usou o trabalho desses intelectuais como uma fonte de apoio para sua filosofia do oprimido.³⁰ [Tradução minha]. [JULES-ROSETTE, 2007: 267]

Ainda no sentido de uma contrapartida de fortalecimento da imagem dos intelectuais franceses envolvidos como modelos do engajamento *dreyfusard*, é bastante sugestivo que na *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue*

²⁸ “O sucesso da poesia foi reforçado pelo suporte que esta recebeu de vários intelectuais europeus eminentes. Como Robert Desnos fez por *Pigments*, de L. G. Damas, André Breton escreveu um prefácio para a nova edição de *Cahier d’un retour au pays natal* e Jean-Paul Sartre escreveu ‘Orphée noir’, prefácio à antologia de Senghor, todos os quais ajudaram na época a emprestar grande prestígio à poesia Africana. Se o tom dessa poesia é de exaltação e seu impacto foi considerável, na Europa, no entanto, sua produção permaneceu bastante magra.” [“Poetry’s success was reinforced by the support it received from several eminent European intellectuals. As Robert Desnos did for L. G. Damas’s *Pigments*, André Breton wrote a preface to a new edition of *Cahier d’un retour au pays natal* and Jean-Paul Sartre wrote “Orphée noir,” the preface to Senghor’s anthology, all of which helped at that time to lend great prestige to African poetry. If the tone of that poetry is exalting and its impact was considerable, in Europe its production nevertheless remained quite slim.”] [Tradução minha] [MIDIOHOUAN; MITSCH, 2002: 184]

²⁹ Nesse sentido, além de fazer parte de uma estratégia de publicização e afirmação do lugar de intelectual engajado que Sartre e outros a ele contemporâneos procuravam ocupar, a escrita do prefácio à obra de Senghor ecoa a sistematização presente no livro *Qu’est-ce que la littérature?*, e, portanto, numa fase de crítica intensa a uma intelectualidade ligada, ou presa, à ortodoxia do Partido Comunista. A esse respeito, Jules-Rosette afirma: “Sartre modifica uma abordagem marxista admitindo que a opressão subjetiva é um obstáculo de importância maior para grupos marginalizados e que a ação expressiva (escrita e arte) é um passo em direção à mudança revolucionária – um passo, ele argumenta, que é frequentemente negligenciado pelos tecnicismos econômicos da luta de classes.” [“Sartre modifies a Marxist approach by conceding that subjective oppression is an obstacle of major importance to marginalized groups and expressive action (writing and art) is a step toward revolutionary change – a step, he argues, that is often overlooked in the economic “technicalities” of the class struggle.”] [Tradução minha] [JULES-ROSETTE, 2007: 268]

³⁰ By collaborating with black intellectuals, Sartre attempted to frame, promote, and lend credibility to their causes. He also used their work as a source of support for his philosophy of the oppressed. [JULES-ROSETTE, 2007: 267]

française, publicada sob organização de Léopold Sédar Senghor em 1948, o texto de *avant-propos*, escrito pelo historiador francês de História da África, Charles-André Julien (1891-1991), destaque em suas linhas finais sobre o prefácio de Sartre que:

Em todos os países nos quais se coloca a questão do negro, o estudo de Sartre será lido e discutido com paixão. Ele mostrará que os escritores franceses, que seguem a tradição dos pensadores ‘engajados’ do século XVIII, sabem ainda colocar seu talento a serviço das grandes causas humanas.³¹ [Tradução minha] [SENGHOR, 1948: VIII]

Além disso, a presença de prefácios que ressaltavam o valor das obras numa luta do negro e do colonizado por seus direitos universais enquanto homens, guiando a leitura daqueles que se aventuravam, dava a estes livros um lugar junto às obras engajadas escritas em língua francesa. No interior das obras prefaciadas, os escritos dos intelectuais consagrados atuavam como convites à leitura, quase promovendo a “tradução” de seu conteúdo e intentos para o público francês e europeu. Textos que, embora fossem escritos no francês culto, diziam de uma realidade e de percepções encaradas como muito distantes da realidade da metrópole. A leitura prévia dessas introduções permitiria ao leitor metropolitano situar a obra no interior da literatura engajada, no movimento da *Négritude* e, ainda, em um cenário maior, correspondente à leitura marxista da História, com sentido único e redentor, em direção a uma sociedade sem classes. É dessa forma que Sartre pode falar a seu leitor, em seu “Orphée Noir”, o prefácio a que Julien se referia no excerto supracitado, de 1948: “Aqui estão homens negros que nos encaram de pé e eu lhe desejo que sinta, como eu, o choque de ser visto.”³² [Tradução minha] [SARTRE, 1948: IX] Como uma espécie de manual de leitura de literatura negra, e da própria negritude, para brancos, o texto continua:

Em uma palavra, eu me dirijo aqui aos brancos e quero lhes explicar aquilo que os negros já sabem: porque é necessariamente através de uma experiência poética que o negro, em sua situação atual, deve inicialmente tomar consciência de si mesmo e, inversamente, porque a poesia negra de língua francesa é, em nossos dias, a única grande poesia revolucionária.³³ [Grifo meu] [Tradução minha] [SARTRE, 1948: XI-XII]

³¹ Dans tous les pays où se pose la question noire, l'étude de Sartre sera lue et discutée avec passion. Elle montrera que les écrivains français, qui suivent la tradition des penseurs ‘engagés’ du XVIII^e siècle, savent encore mettre leur talent au service des grandes causes humaines. [SENGHOR, 1948: VIII]

³² Voici des hommes noirs debout qui nous regardent et je vous souhaite de ressentir comme moi le saisissement d'être vu. [SARTRE, 1948: IX]

³³ **En un mot, je m'adresse ici aux blancs et je voudrais leur expliquer ce que les noirs savent déjà:** pourquoi c'est nécessairement à travers une expérience poétique que le noir, dans sa situation présente,

A partir do trajeto sugerido ao leitor no prefácio a essa edição, que acaba por se tornar um protocolo de leitura do livro de Senghor, inclusive extrapolando o espaço da obra do senegalês, publicado separadamente depois, como um guia de introdução ao movimento, é possível distinguir a tentativa de fundação de “paradigmas de leitura” que procuram adequar essas obras ao público europeu. Segundo Roger Chartier, “para além das clivagens macroscópicas, o trabalho histórico deve ter em vista o reconhecimento de paradigmas de leitura válidos para uma comunidade de leitores, num momento e num lugar determinados (...)”. [CHARTIER, 1990: 131] O caminho de construção de uma escrita engajada, revolucionária, fazia parte de um projeto de ampliação do lugar de fala desses intelectuais negros, que deveriam ser encarados a partir de então como detentores de uma mensagem universal e dizia, ao mesmo tempo, do público que se queria atingir, habituado aos modelos e à ação intervencionista como parte do conceito de “intelectual”. Nesse sentido, Sartre propõe ao francês branco e metropolitano³⁴ que encare os poemas ali reproduzidos como “uma tomada de consciência” (*une prise de conscience*). O *Négritude* seria, nesta perspectiva, parte necessária para a Revolução final, que acabaria com a opressão do homem pelo homem; passo negativo, marcado por um “racismo antiracista” (*racisme antiraciste*); antítese da tese da supremacia branca; etapa a ser superada para alcançar a síntese de uma sociedade sem raças, na qual seria, enfim, possível que homens negros e brancos se unissem através da única forma válida de solidariedade para a vitória do proletariado: a classe. [SARTRE, 1948]. Poesia revolucionária por excelência, o *Négritude* ganha nessas páginas assinadas por Sartre um lugar na luta antirracista e anticolonialista e, em um sentido universal, de passo hegeliano no devir histórico. Assim, os assuntos ali tratados passam de especificidades do homem de raça negra para problemas universais a serem encarados em conjunto, com vistas a realizar o objetivo final de uma sociedade sem classes.

De forma semelhante, o prefácio de André Breton à segunda edição do livro de Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, publicado inicialmente em 1939 e reeditado em 1947, possui um tom de apresentação, embora não tão explicitamente

doit d'abord prendre conscience de lui-même et, inversement, pourquoi la poésie noire de langue française est, de nos jours, la seule grande poésie révolutionnaire. [Grifo meu] [SARTRE, 1948: XI-XII]

³⁴ Essa dicotomia, marcadamente racialista, é sugerida pelo texto de Sartre e Breton, dessa forma, achou-se por bem do argumento aqui apresentado manter essas classificações. No entanto, elas não refletem aqui, ou ao longo do texto, tentativas de classificar pessoas ou coletividades por meio de dicotomias raciais investidas de sentido a-histórico para a abordagem aqui realizada.

dedicado à tradução de poemas negros para um público branco³⁵, como tantas vezes ressalta Sartre em seu “Orphée Noir”. No texto do poeta surrealista francês, intitulado “Un gran poète noir”, escrito ainda em 1943, Césaire é apresentado como um artista da palavra engajada, capaz de recuperar a certeza da necessidade do papel do intelectual na sociedade francesa no pós-guerra e no pós-invasão alemã. Afirma, pois

(...) sobretudo o tom dessas páginas era desses que não enganam, que atestam que um homem é completamente engajado na aventura e, ao mesmo tempo, que ele dispõe de todos os meios capazes de fundar, não somente sobre o plano estético, mas ainda sobre o plano moral e social, que digo, fazem necessária e inevitável sua intervenção.³⁶ [Tradução minha] [BRETON, 1983: 78]

Descrevendo Césaire como “(...) um Negro que maneja a língua francesa como nenhum Branco o faz hoje”³⁷ [Tradução minha] [BRETON, 1983: 80], Breton traz à cena da poesia francesa o escritor martinicano, classificando-o em comparação com os poetas metropolitanos e colocando-o virtualmente em primeiro plano. Dessa forma, o surrealista concorre para que o poema publicado em 1939 na revista *Volontés* seja reeditado em livro como obra de um escritor engajado da língua francesa como poucos outros o teriam sido, por mais três vezes nas décadas de 1940 e 1950. De poema desconhecido, o *Cahier...* transforma-se em obra-prima do martinicano e do próprio *Négritude*, primeira vez que o neologismo foi registrado na forma escrita. Prescrevendo ao leitor metropolitano maneiras de ler e interpretar a obra de Césaire, a apresentação parecia visar ao público escolado, familiarizado com a poesia, como demonstra a seguinte passagem, que apresenta Césaire como um estudioso erudito e também ele especializado, seguro pela legitimidade daqueles que cita: “(...) isso que ele exprimia não me era em nada estranho, os nomes de poetas e de autores citados me eram, em si

³⁵ “‘A Négritude Sartreana’, se se preferir, teve uma vida ao mesmo tempo dependente e independente da Négritude Césairiana e Senghoriana, em parte devido à popularidade de Sartre no interior dos círculos marxistas e esquerdistas brancos, especialmente de meados da década de 1950 até sua morte em 1980 e, em parte, porque a sua articulação da negritude foi intencionalmente orientada para uma explicação deste movimento para brancos e enfatizava sua alegada temporalidade e natureza transitória.” [“Sartrean Négritude’, if you will, has had a life both dependent on and independent of Césairean and Senghorian Négritude, partly because of Sartre’s popularity within white Marxist and leftist circles, especially from the mid-1950s until his death in 1980, **and also because Sartre’s articulation of Négritude was intentionally geared toward explaining Négritude to whites and emphasized its alleged temporality and transient nature.**”] [Tradução minha] [Grifo meu] [RABAKA, 2009: 112]

³⁶ (...) surtout l’accent de ces pages était de ceux qui ne trompent pas, qui attestent qu’un homme est engagé tout entier dans l’aventure et en même temps qu’il dispose de tous les moyens capables de fonder, non seulement sur le plan esthétique, mais encore sur le plan moral et social, que dis-je, de rendre nécessaire et inévitable son intervention. [BRETON, 1983: 78]

³⁷ (...) un Noir qui manie la langue française comme il n’est pas aujourd’hui un Blanc pour la manier. [BRETON, 1983: 80]

mesmos, como garantias de segurança.” [BRETON, 1983: 78].³⁸ E garantia àquele que abria o livro uma leitura segura de um erudito francês, um homem negro cujas referências teóricas eram as já consagradas e reconhecidas. Breton torna-se, desta forma, parte do processo de transformação do *Négritude* em literatura engajada, reconhecida como tal, e, ao mesmo tempo, da consagração da literatura preocupada com questões morais e sociais como aquela bela por excelência.

Essa definição e classificação do *Négritude* feita a partir das escritas e das leituras do pós-Segunda Guerra Mundial, marcadas por um projeto de intelectual e literatura engajados nas questões políticas e sociais, principalmente no anticolonialismo e nas independências africanas e lutas por direitos civis na América, acaba por se constituir, em grande medida, em um modelo de análise e leitura de todo trabalho relacionado ao grupo que estava a ser criado. Se, segundo Guy Midiohouan e R.H. Mitsch,

Antes da Segunda Guerra Mundial, o ‘movimento da Negritude’, ao qual Kesteloot situa na origem da literatura africana, era praticamente desconhecido, tanto na Europa quanto na própria África. L. G. Damas ficou sozinho, em 1937, com seu *Pigments* publicado de forma independente. *Le Cahier d’un retour au pays natal*, de Césaire, publicado em 1939 na revista *Volontés*, não foi noticiado, assim como os poemas de Senghor inclusos na mesma edição.³⁹ [Tradução minha][MIDIOHOUAN; MITSCH, 2002: 184]

No pós-Segunda Guerra Mundial, um novo espaço se abre e é galgado por esses homens citados e grande parte de suas obras. Promove-se, então, concomitantemente à construção de um discurso testemunhal dos chamados “pais fundadores”, de trabalhos ensaísticos, e de análises críticas ou historiográficas, um movimento de (re)-avaliação da produção desses escritores datada da década de 1930, que passa a ser tratada como uma origem essencial, detentora de elementos de uma rebelião que só mais tarde se

³⁸ [“(…) ce qu’il exprimait ne m’était en rien étranger, les noms de poètes et d’auteurs cités m’en eussent, à eux seuls, été de sûrs garants (...)”] [Tradução minha] [BRETON, 1983: 78]. Sobre a importância do reconhecimento dos pares acerca da validade da ação política perpetrada por meio da escrita no pós-guerra, Rodrigues afirma: “A figura dominante do intelectual engajado do pós-guerra responde a uma dupla definição por ele mesmo e pelos demais., afirma Edgar Morin. Em outras palavras, o intelectual se define não tanto pela sua participação a um grupo sócio-profissional mas, sobretudo, pela sua relação à cultura de seu tempo, ou seja, pela sua relação ao universo mental e político de um momento histórico. Produto dos acontecimentos históricos recentes, essa cultura intelectual se fundamenta nos valores progressistas.” [RODRIGUES, 2005: 402]

³⁹ Before World War Two, the ‘Negritude movement’, which Kesteloot situates at the origin of African literature, was practically unknown, both in Europe and in Africa. L. G. Damas stood alone, in 1937, with his self-published *Pigments*. Césaire’s *Le Cahier d’un retour au pays natal*, published in 1939 in the review *Volontés*, went unnoticed, as did the poems of Senghor included in that same review. [MIDIOHOUAN; MITSCH, 2002: 184]

manifestaria. De forma semelhante, tem lugar uma tentativa de prescrição de moldes para a produção a ser considerada como parte do ou em diálogo com o *Négritude*.

O importante papel que possuem a construção e a afirmação do *Négritude*, bem como as obras poéticas ou ensaísticas ligadas a esse movimento, inclusive aquelas assinadas por conhecidos intelectuais europeus, na formação e fortalecimento de um pensamento e de uma mobilização antirracista e anticolonialista em meados do século XX correspondem, certamente, a um fim nobre. No entanto, e talvez pela força que tal representação ganhou no discurso da independência e da afirmação de uma identidade negra nas décadas de 1950 e 1960, essa produção foi de tal forma incorporada aos estudos acerca do *Négritude* que muitas vezes acaba se tornando a sua única interpretação possível e, em muitos sentidos, limitadora. Essa construção do *Négritude* como movimento literário engajado após 1945 que procura afirmar o constante comprometimento deste nomeado movimento com uma “estética anticonformista” [MIDIOHOUAN; MITSCH, 2002: 182] acaba por monopolizar os esforços analíticos e incapacitar a uma historicização do *Négritude*, suas mudanças, diálogos e conflitos, para além do modelo do engajamento político na libertação colonial.

I.2 – A fundação de um movimento.

É em meio a esse momento de representação do intelectual como um sujeito político por excelência, capaz de mobilizar palavras como armas e agir por meio do texto, que o *Négritude* é constituído como um lugar de rebelião anticolonialista e engajamento antirracista. É então que é escrita e publicada uma das principais obras a classificar e instituir o *Négritude* como um movimento literário engajado, constituindo uma espécie de ponto de partida necessário para os trabalhos que o seguem⁴⁰. O texto

⁴⁰ Segundo Emmanuel Matateyou, a manutenção de textos tão antigos como cânones do conhecimento construído acerca das Literaturas Africanas reflete um estado de forças do campo acadêmico que se

em questão é o primeiro e mais conhecido livro da ampla produção da historiadora belga Lilyan Kesteloot na área: *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*, de 1963.⁴¹

Escrevendo em consonância com as noções vigentes e hegemônicas entre pensadores e escritores de língua francesa nas décadas de 1950 e 1960, a autora constrói um livro que sistematiza entrevistas de Damas e Senghor, fontes textuais correspondentes aos escritos em prosa e verso dos mesmos autores e outros ainda, como Aimé Césaire, e as publicações da comunidade de estudantes coloniais em Paris, na década de 1930, dentre as quais dá destaque como espaço dos primeiros sinais do *Négritude* ao *Légitime Défense* (1932) e ao *L'Étudiant Noir* (1935). Pensando o surgimento da literatura negra, a autora procura em sua origem o ato mesmo da rebelião, a contestação política e social da legitimidade do imperialismo e da inferiorização da cultura negra. Baseando-se em noções racialistas do campo de uma “literatura negro-africana”, como antecipa até a nomenclatura escolhida, tem-se a construção do *Négritude* como uma etapa na luta universal do negro por sua desalienação no mundo ocidental.

A obra é de grande importância por significar uma sistematização do campo da literatura negra que acaba por investi-lo do peso da originalidade e autonomia de um espaço de construção cultural, fundando-o em uma pretensa especificidade racial. Apontando a relevância desta sistematização para o reconhecimento de intelectuais negros de língua francesa, Guy Ossito Midiohouan e R. H. Mitsch afirmam que Kesteloot seria “uma das figuras mais marcantes da vida literária do mundo negro nos

constrói em torno dessa temática. Para o autor, “quando se faz um *tour* pelas bibliotecas e outros espaços de leitura, constata-se que os críticos da literatura africana mais renomados vêm, frequentemente, do Ocidente.”[“quand on fait un tour dans les bibliothèques et autres espaces de lecture, on constate que les critiques de la littérature africaine les plus renommés viennent souvent de l'Occident.”] [Tradução minha] [CHEYMOL, 2009: 109] Isso se daria devido ao lugar que permanessem ocupando as versões europeias das universidades, das academias de literatura, das editoras e dos prêmios dedicados à literatura como forjadoras de emblemas de legitimidade e reconhecimento no interior do mundo das literaturas africanas. Devido a esse lugar de excelência que ocupa a Europa como classificadora do mundo literário africano é que se explicaria, por exemplo, porque os estudantes de letras das universidades camaronesas “preferem, por vezes, analisar textos anacrônicos que já foram objeto de numerosos estudos em detrimento de textos africanos recentemente publicados.” [“préfèrent parfois analyser des textes anachroniques qui ont déjà fait l'objet de nombreuses études au détriment des textes africains récemment publiés”.] [Tradução minha][CHEYMOL, 2009: 110]

⁴¹ Em 2001, Kesteloot publicou outro amplo livro sobre a literatura a que chama de “negro-africana”. “Histoire de la littérature négro-africaine” é uma versão amplificada do livro de 1963. O tom quanto à literatura engajada se mantém o mesmo, bem como a estrutura da obra. As maiores diferenças se dão na última sessão do livro, intitulada “Situation Actuelle des Écrivains Noirs”.

últimos quarenta anos”⁴² [Tradução minha] [MIDIOHOUAN; MITSCH, 2002: 180]. Sua obra primordial, produto final de uma tese de doutorado defendida dois anos antes da publicação do livro, dedica-se a determinar, como o título indica, as origens da literatura negro-africana escrita em língua francesa, considerada então como a união de suas expressões dentro e fora do continente africano, pensado como representação geográfica de uma coletividade racial negra. Para tal, a autora estabelece primeiramente aquilo que considerará em sua obra como uma literatura a ser chamada africana. E o principal critério que utiliza como definidor é o engajamento, notadamente o político. Nesse sentido, já em sua introdução afirma:

A partir de uma tomada de consciência de sua condição de ‘negros’, os escritores negros, **levantados por um imenso desejo de exprimir essa condição e de fazer seus povos acessarem a liberdade, criaram uma literatura que tem seus caracteres próprios e nos convoca pela universalidade de seus valores.**⁴³ [Tradução minha] [Grifo meu] [KESTELOOT, 1963: 22]

Ao postular a validade universal da literatura que proclama, Kesteloot promove, além da afirmação de uma especificidade negra, sua inclusão num espaço que transcende as demarcações raciais/culturais através da ênfase dada aos valores de uma escrita negro-africana marcada por seu comprometimento com a luta pela liberdade dos povos negros e, por decorrência de uma leitura a que chama de humanista, de todos os povos cuja história é marcada por dominação cultural e política. O caminho de valorização que constrói passa, pois, necessariamente, pela homogeneização do *Négritude* e da literatura que fundaria sob a noção de engajamento tal como esta se apresentava nas redes de sociabilidade nas quais transitava parte da intelectualidade francesa e francófona.⁴⁴ Homogeneização esta que parte de um olhar que nivela as sociedades africanas e as comunidades negras na América, enxergando-as como agrupamentos aplainados pela pressão inexpugnável da unidade racial submetida a uma história de dominação e opressão europeias. Esta, a raça negra, seria, pois, o segundo

⁴² “one of the most defining figures of the literary life of the black world for the past forty years” [MIDIOHOUAN; MITSCH, 2002: 180]

⁴³ A partir d’une prise de conscience de leur condition de ‘nègres’, les écrivains noirs, **soulevés par un immense désir d’exprimer cette condition et de faire accéder leurs peuples à la liberté, ont créé une littérature qui a ses caractères propres et nous requiert par l’universalité de ses valeurs.** [Grifo meu] [KESTELOOT, 1963: 22]

⁴⁴ “Nous espérons démontrer que les écrivains noirs n’ont fait oeuvre vraiment originale qu’à partir du moment où ils se sont engagés.” [“Nós esperamos demonstrar que os escritores negros não fizeram obra verdadeiramente original antes do momento no qual eles se engajaram.”] [Tradução minha] [KESTELOOT, 1963: 22]

critério de delimitação dos trabalhos a serem incluídos no campo literário em construção.

Ao argumentar nesta direção, por mais de uma vez Kesteloot deixa claro o tom de sua tese: “no caso dos escritores negros, o engajamento foi a condição necessária do nascimento e do florescimento de um movimento literário inteiramente autônomo”⁴⁵ [Tradução minha] [KESTELOOT, 1963: 319]. Para a autora, uma literatura negra autêntica teria vindo à tona somente com o ato de rebelião diante da ordem colonialista estabelecida. Essa suposição mantém, ainda que com os sinais invertidos, o paradigma da historiografia a que Carlos Lopes chama de corrente da “inferioridade africana”, na qual a escrita da história africana tem como marco a presença europeia. [LOPES, 1995] Nesse caso, a originalidade e legitimidade “negro-africana” estariam sempre condicionadas a sua relação com a cultura europeia: se procura se inserir nesta, é alienada, pastiche; se a contesta e protesta, é autêntica.

O que se depreende do livro é que na origem desta mudança de imitação para novidade está a própria negritude, ou melhor, o movimento da *Négritude*. Além de dar lugar central a este movimento, a autora constrói uma origem para o grupo: sua mobilização, bem como sua auto-proclamação são, pois, circunscritos à década de 1930, inscrevendo-se nos idos de 1931 e 1932 os primeiros passos de uma consciência desafiadora ao jugo cultural e artístico europeu e afirmadora da matriz negro-africana. Transforma, pois, o *Négritude* na síntese dos intuitos políticos e estéticos de uma geração que seria fundadora da originalidade da literatura negra em língua francesa, congregando em um único “manifesto” os difusos interesses e veículos de informação construídos em meio à efervescente comunidade de estudantes negros coloniais, em Paris, na década de 1930.

O texto de Kesteloot, de 1963, promove a instituição de um grupo em movimento feita por meio do texto historiográfico validado, ao mesmo tempo, pelo peso testemunhal dos relatos de Léopold Sédar Senghor e Léon Gontran Damas, colhidos já na década de 1950 e 1960 por meio de correspondência trocada com a autora, e por textos datados do entre-guerras, como o editorial do *Légitime Défense*, periódico ao qual a autora dedica o primeiro capítulo, sugestivamente intitulado “Les origines”, e o

⁴⁵ “Dans le cas des écrivains noirs, l’engagement a été la condition nécessaire de la naissance et de l’épanouissement d’un mouvement littéraire entièrement autonome”. [KESTELOOT, 1963: 319]

jornal *L'Étudiant noir*, ao redor do qual se desenvolve o segundo capítulo, “Naissance de la Négritude”. Estes últimos lidos como autênticos porta-vozes do comprometimento tal qual preconizado por autores como Jean-Paul Sartre a partir da década de 1940. Nesse sentido, Midiohouan e Mitsch atentam para que a obra em questão baseia-se em uma perspectiva que é pressuposta à análise das fontes e acaba dando o tom das interpretações que se realizam:

A abordagem dela é baseada em um viés, uma vez que ela parte de uma ideia preconcebida do que a literatura deve ser. O trabalho de Kesteloot foi escrito em um tempo no qual as ideias de Sartre sobre engajamento (*Qu'est-ce que la littérature*, 1948) criavam uma fúria no mundo intelectual europeu.⁴⁶ [Tradução minha] [Grifo meu] [MIDIOHOUAN; MITSCH, 2002: 186]

Há um desejo de inscrever o *Négritude* na lista das vanguardas literárias e artísticas ocidentais da década de 1930 e torná-lo um exemplo da literatura usada como arma para modificações na sociedade em que se inscreve. Um movimento autêntico de contestação política desde seus primórdios, marcado por bandeiras que só mais tarde poderia levantar. E este intuito vinha, ao mesmo tempo, em consonância com o papel que começavam a ocupar os próprios intelectuais coloniais no mundo após 1945. Mobilizados em torno de questões de interesse mais ou menos coletivo escolhidas em nome de uma solidariedade pretensamente racial, esses autores, de forma semelhante ao pan-africanismo anglófono, reúnem-se em 1956 para a realização do Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros, em Paris, na Sorbonne, no qual proclamam que, em diálogo com a intelectualidade francesa, adentrarão o campo de batalha anti-imperialista com canetas na mão: “É dizer que na África negra, ‘a arte pela arte’ não existe; toda arte é social. O griot que canta o nobre na guerra o faz mais forte e participa de sua vitória.”⁴⁷ [Tradução minha] [SENGHOR, 1956: 57]

No entanto, tomar a literatura negra em língua francesa como um espaço especificamente engajado nas causas do pós-guerra enrijecia os critérios de classificação do campo nascente e acabava por silenciar autores que durante décadas escreveram material que positivava o imperialismo europeu como fonte de civilização ou

⁴⁶ **Her approach is based on a bias, for she begins from a preconceived idea of what literature must be.** Kesteloot's work was written at a time when Sartre's ideas on commitment (*Qu'est-ce que la littérature*, 1948) were creating a fury in the European intellectual world. [Grifo meu] [MIDIOHOUAN; MITSCH, 2002: 186]

⁴⁷ “C'est dire qu'en Afrique noire, 'l'art pour l'art' n'existe pas; tout art est social. Le griot qui chante le noble à la guerre le fait plus fort et participe à la victoire.” [SENGHOR, 1956: 57]

simplesmente não promovia uma reflexão voltada para estas questões. Além disso, no caso de textos negritudianos, transformava a atuação de estudantes negros inseridos em publicações críticas à modernidade e à razão europeias, em nome de uma valorização cultural do negro e de seu papel em um mundo civilizado, em ode à rebelião contra qualquer forma de jugo colonial e mesmo ao que se chama, em *Écrivains noirs...*, de valores ocidentais. Esse trabalho envolvia, pois, a construção de um espaço de origem e manifesto, e a classificação do *Négritude* como movimento sem a problematização de sua emergência difusa e não autoproclamada, imersa em embates em torno do que chamar de identidade, cultura e, até mesmo, raça negras. Desconsiderando também as profundas e perenes ligações afetivas, identitárias e políticas estabelecidas por alguns desses escritores com a cultura francesa. E é nesta direção que atua o texto de Kesteloot, situando-se no início da instituição dos trabalhos de poetas e escritores como Césaire, Senghor e Damas em um movimento uno e homogêneo, pensado como chave para o entendimento ou até mesmo como matriz da literatura feita por atores negros em língua francesa.

O “manifesto” de uma geração engajada na construção de uma literatura negra original seria, segundo Kesteloot, o jornal de número único, *Légitime Défense*, publicado em 1932. Com um olhar voltado para o nascimento de uma originalidade negra, a autora sublinha as posições tomadas pelo grupo de René Ménénil (1907-2004) e Étienne Léro contra uma elite antilhana marcada pelo mimetismo cultural e, conseqüentemente, por uma medíocre produção artística, como um ponto de partida que o *Négritude* extrapolaria. Em seu livro, endossa os argumentos publicados em 1932, reproduzindo poemas de escritores caribenhos do século XIX ao lado de poemas de escritores franceses a eles contemporâneos, como Victor Hugo, para comprovar o que seria comum ao meio artístico da região: o pastiche de obras da moda.⁴⁸ Por fim, comprova o veredicto, postulando, em um tom que em muito lembra aquele dos escritos vanguardistas do início do século XX, que à exceção do Haiti, no qual o movimento indigenista encabeçado por Jean Price-Mars (1876-1969) teria constituído “un terrain assez bien préparé”: “Nossas pesquisas nos conduzem assim à conclusão de que, antes

⁴⁸ “Não é, porém, que o talento lhes falte. Como esse Oswald Durand, celebridade local, que imita tão perfeitamente o estilo hugoliano, que se acreditava que seu poema *Idalina* havia sido escrito pelo autor de *Sara la baigneuse*.” [“Ce n’est pas, cependant, que le talent leur manque. Tel cet Oswald Durand, célébrité du cru, qui imite si parfaitement le style hugolien, qu’on croirait son poème *Idalina* écrit par l’auteur de *Sara la baigneuse*.”] [Tradução minha] [KESTELOOT, 1963: 32]

de *Légitime Défense*, não havia efetivamente nenhuma literatura original nas Antilhas.”

⁴⁹ [Tradução minha] [KESTELOOT, 1963: 35]

Para Kesteloot, a literatura antilhana anterior à geração da *Légitime Défense* seria construída por meio de um viés de exotização que reproduziria um olhar voltado ao pitoresco somente justificado no escritor estrangeiro que não acessa aquilo que é a autêntica manifestação da cultura local e acaba por construir relatos circunscritos ao espaço daquele que permanece sempre distante, sempre externo. A escolha de temáticas parnasianas, em louvor da natureza, da paisagem e do morador apenas na medida em que este passasse por um processo de “chosification” e equivalência entre seu comportamento e aquele descrito no mundo natural, só ocorreria devido a uma negação da cultura local por parte dos artistas caribenhos e a uma opção pelo mimetismo de tendências artísticas europeias.⁵⁰ Neste caso, a negação se confundiria, na argumentação de Kesteloot, com uma alienação não só cultural, mas de viés racial, elementos estes que se aliam e se encadeiam no texto: “Esse exotismo literário, adicionamos, não é senão um aspecto do preconceito de cor do Antilhano: ele baseia sua mescla de valores sobre aquela do Branco e é isso que constitui sua alienação fundamental (...).”⁵¹ [Tradução minha] [KESTELOOT, 1963: 41]

⁴⁹ “Nous recherches nous amènent ainsi à la conclusion qu’avant *Légitime Défense*, il n’y avait effectivement aucune littérature originale aux Antilles”. [KESTELOOT, 1963: 35]

⁵⁰ Entre os escritores que Kesteloot elenca como meros reprodutores de um discurso idílico e de exotização nas Antilhas está René Maran, escritor do romance *Batouala*: véritable roman nègre, que ganhou o prêmio Goncourt em 1921, pela primeira vez dado a um homem negro. Mais a frente na obra, a mesma autora considerará a importância de *Batouala* para a geração do *Légitime Défense* e do *L’Étudiant Noir*. Nesse sentido, afirma que Maran foi um administrador colonial em solo africano, em Oubangui-Chari, e construiu sua obra a partir de pesquisas acerca das populações locais. O livro foi, então, recebido de forma ambígua na França colonial e, embora tenha sido premiado e correspondesse a um esforço para melhorar a imagem da atuação da metrópole no continente africano, foi visto pela imprensa como um relato exagerado e ameaçador da relação entre administradores franceses e populações locais e teve sua venda proibida nas colônias. No entanto, apesar da recorrente referência a Maran feita pelos estudantes negros reunidos em Paris na década de 1930, Kesteloot não dá grande destaque ao autor por este não se encaixar em seu modelo de engajamento negro, do qual, ao que parece, a forma perfeita só se mostra com o *Négritude*: “Não há mais nele traço de um ‘temperamento negro’, nem de ‘sobrevivências ancestrais’: sua maneira de pensar, de sentir, é francesa. (...) Por que, portanto, essa ‘adoção’ de um escritor que não tem mais de um negro do que a cor pelo jovem movimento *néo-nègre*?” [“Plus trace chez lui d’un ‘tempérament nègre’, ni de ‘survivances ancestrales’: sa manière de penser, de sentir, est française. (...) Pourquoi dès lors cette ‘adoption’ d’un écrivain qui n’a plus d’un noir que la couleur, par le jeune mouvement *néo-nègre*?”] [Tradução minha] [KESTELOOT, 1963: 83] Aqui, a resposta que encontra para a pergunta feita é o papel político, menos do sujeito e mais da obra *Batouala*, no momento de sua publicação.

⁵¹ “Cet exotisme littéraire, ajouterons-nous, n’est qu’un aspect du préjugé de couleur de l’Antillais: il calque son échelle de valeurs sur celle du Blanc et c’est cela qui constitue son aliénation fondamentale (...).” [KESTELOOT, 1963: 41]

Em *Écrivains noirs...*, o momento de crítica aos valores ocidentais e ao papel de uma elite negra assimilada representado pelo jornal de 1932 e plasmado ainda no movimento estadunidense das décadas de 1910 e 1920 da *Harlem Renaissance* seriam promotores de um estado de espírito de questionamento e inquietação do qual teria decorrido o movimento da *Négritude* que, de certa forma, congregaria esses muitos sentimentos de negação na construção de um fenômeno positivo de descoberta e desalienação do negro. Transformava-se, assim, o *Négritude* no resultado final do afunilamento de um esforço coletivo/racial, desenvolvendo-se no limiar entre intuítos universais e pontos de partida particularistas.

Para marcar o nascimento específico do *Négritude*, Kesteloot aponta a publicação do jornal *L'Étudiant Noir*, no qual, sob a liderança de Aimé Césaire, de Léon Damas e de Léopold Senghor, pela primeira vez estariam congregados sob uma identidade racial acima de qualquer proposta nacional, artistas e escritores negros americanos e africanos em prol da liberdade pelas letras. Muitas das afirmações que a escritora belga faz sobre este jornal utilizando apenas os relatos dos supracitados escritores negros são, no entanto, facilmente contestáveis. Um dos pontos mais controversos é o da participação real de Damas no *L'Étudiant Noir*. Não há, em nenhuma das oito páginas do único número conhecido do jornal, um artigo sequer que seja assinado pelo guianense. Além disso, Senghor é o único africano que faz parte do grupo por trás desta breve publicação.⁵² Esta publicação que daria início ao que chama de movimento da *Négritude* estaria situada no ano de 1934. No entanto, além do ano correto do primeiro e provavelmente único número do pequeno jornal de apenas 8 páginas ser 1935, e não 1934, o relato da autora descreve mais os então contemporâneos interesses e memórias dos chamados pais fundadores da *Négritude*, cujas entrevistas são as principais fontes utilizadas para proclamar as origens do movimento e da própria literatura negra de língua francesa, do que as nuances e os embates ocorridos nos idos dos anos de 1930.

Para Edward Ako [1984], Kesteloot buscava inserir o *Négritude* numa longa tradição da análise literária e da história da literatura que vincula movimentos literários a uma práxis modelo, que envolve “apresentar as suas ideias em periódicos ou no que

⁵² Ler mais em AKO, Edward O. *L'Étudiant Noir and the myth of the genesis of the Negritude Movement. Research in African Literatures*. Vol. 15, No. 3 (Autumn, 1984). pp. 341-353.

no jargão literário anglo-americano são conhecidos como ‘pequenas revistas’⁵³ [Tradução minha] [AKO; 1984: 341]. Para além disso, a autora tem como intuito endossar a afirmação de que o *Négritude*, à imagem de outros grupos durante a década de 1930, seria um movimento auto-proclamado, com uma proposta estética e, nesse caso, um engajamento político pretensamente delimitados. Portanto, ao se deparar com afirmações de Léopold Senghor e Léon Damas que colocam as origens de um movimento literário na publicação de *L'Étudiant Noir*, a autora não resiste em dar ao jornal o papel de primeiro veículo da unidade do grupo que fundaria o *Négritude*. A partir das mencionadas entrevistas, no entanto, e sem ter acesso ao documento original, como ela mesma afirma na obra,⁵⁴ Kesteloot faz afirmações que não condizem com as informações visíveis no próprio periódico.

Ao que parece, as declarações feitas na década de 1960 por Senghor e Damas dizem respeito à intenção destes sujeitos de afirmarem a materialidade do *Négritude* como movimento literário surgido na década de 1930, inscrevendo sua atuação num autoconsciente grupo de poetas e escritores negros. O que decerto interessaria para esses literatos negros na década de 1960, com a voga mundial da luta pelos direitos civis dos negros norte-americanos e o crescimento do movimento negro em outros países da América e do anticolonialismo no interior desses movimentos e no continente africano. Havia entre eles o interesse de representarem suas atuações na década de 1930 como filiadas às mesmas causas que defendiam no pós-guerra. Isso sem mencionar o lugar que Senghor ocupa desde 1960, como primeiro presidente do Senegal independente, Estado no qual a negritude se tornaria o discurso corrente de fundação do nacional, sustentado oficialmente pelo governo central encabeçado pelo poeta que passa a ser reconhecido como um dos fundadores do movimento.

Somente nesta perspectiva explica-se a transformação de *L'Étudiant Noir* em um espaço primeiro de sobreposição da identificação racial sobre o sentimento de pertença pátrio como fator de mobilização dos estudantes reunidos em Paris na década de 1930, o que implica até em omitir ou desconhecer que o subtítulo da publicação era “Journal de

⁵³(...) put forward their ideas in periodicals or what in Anglo-American literary parlance are known as ‘little magazines’. [AKO; 1984: 341].

⁵⁴ “Nenhum dos escritores com quem me comuniquei pode fornecer um exemplar desse jornal. Então, eu não pude ler mais que alguns extratos seus.” [“Aucun des écrivains que j’ai touchés n’a pu me fournir un exemplaire de ce journal. Je n’en ai donc pu lire que quelques extraits.”] [Tradução minha] [KESTELOOT, 1963: 91]

l'Association des Étudiants Martiniquais en France". As afirmações sobre um jornal que a autora não leu e, no entanto, ocupa mais de cem páginas em sua obra, são perigosamente seletivas. Ao considerar o "grupo do L'Étudiant Noir", Kesteloot ignora ou não menciona que entre aqueles que contribuíram com textos para o jornal está o poeta martinicano Gilbert Gratiant (1895-1985), criticado pelos redatores de *Légitime Défense* e tratado por Kesteloot como um autor medíocre, inigualável a Césaire e Senghor, um produto ingênuo da educação francesa que optara por uma posição assimilada à cultura ocidental:

É perfeitamente compreensível que Gilbert Gratiant não seja um partidário da négritude e se reclame muito mais da cultura francesa: ele foi quase inteiramente educado na França e é, além disso, mestiço bem claro. Que se perdoe sua fé ingênua no idílio França-Colônias em desprezo da realidade, pode ser! Mas lhe dar um lugar igual àquele de Aimé Césaire não se pode explicar (...). A obra de Gratiant não escapa, infelizmente, à mediocridade (...).⁵⁵ [Tradução minha] [KESTELOOT, 1963: 35]

Considerando os autores que possuem textos na publicação, este grupo seria formado dos seguintes nomes: R. Sauphanor, com "Reflexions sur une reunion d'Étudiant Martiniquais"; André Midas, com "A propos de l'association"; Henry Eboué (1912-1972), com "Langage et Musique chez les nègre du Congo"; Paulette Nardal, com "Guignol Ouolof"; Aimé Césaire, com "Négreries: Jeunesse noire et assimilation"; Léopold Sédar Senghor, com "L'humanisme et nous: René Maran"; L. Sainville, com "Littérature antillaise - un livre sur la Martinique"; Gilbert Gratiant, com "Mulâtres...pour le bien et pour le mal"; L. Sainville, com "Simple questions à 'Je suis partout'"; e Charles Branchi, com "Sports"⁵⁶. [L'Étudiant, 1935: 1] A presença de Gratiant e de seu texto acerca de uma identidade mulata em *L'Étudiant Noir*, que ocupa duas páginas e meia do jornal de apenas oito, por si só demonstra que o conjunto era mais heterogêneo do que nos faz crer o texto da autora belga e talvez sinalize não uma continuidade entre o periódico de 1932 e o de 1935, mas uma ruptura. Esse rompimento fica claro em uma série de declarações feitas por Senghor de desdém à obra de Léro e Ménil nas décadas de 1960 e 1970, levando este último a se manifestar em 1978 de

⁵⁵ Il est certes parfaitement compréhensible que Gilbert Gratiant ne soit pas un partisan de la négritude et se réclame plutôt de la culture française: il a été presque entièrement éduqué en France et est d'ailleurs métis très clair. Qu'on lui pardonne sa foi naïve en l'idylle France-Colonies au mépris de la réalité, soit! Mais lui accorder une place égale à celle d'Aimé Césaire ne peut s'expliquer (...). L'oeuvre de Gratiant n'échappe pas, hélas, à la médiocrité (...). [KESTELOOT, 1963: 35]

⁵⁶ Os primeiros nomes de alguns dos contribuidores do jornal foram suprimidos na fonte e não foi possível determiná-los durante a pesquisa, o que prejudicou a busca de informações sobre esses autores para além dessa publicação.

maneira bastante crítica ao processo de institucionalização do *Négritude* nos termos aqui descritos:

Anacrônico, nesse sentido, é sem dúvida a leitura que Senghor faz hoje de *Légitime Défense* no qual ele reprova, entre outras coisas e de maneira inesperada, este não ter em 1932 ‘defendido a independência da África e menos ainda as independências nas Antilhas’. A razão desta falta imperdoável, segundo ele, seria que os signatários de *Légitime Défense* foram desviados para o marxismo. Há necessidade de indicar que, ainda que Senghor não tenha cometido o pecado de ser marxista, ele não cogitou mais do que os signatários de *Légitime Défense* durante os anos 1930 reivindicar a independência da África e, adicionemos, menos ainda aquela do Senegal. [Tradução minha] [MÉNIL, 1979: 4]⁵⁷

De resto, a proposta de um posicionamento em valoração da cultura negra e até em resgate de uma pretensa herança africana em detrimento a filiações estritamente nacionais é talvez mais presente na *Revue du monde noir*, publicada pela primeira vez em 1931 e excluída arbitrariamente por *Écrivains noirs...* do palco principal das publicações que vieram à tona em meio aos estudantes vindos das colônias e reunidos em Paris, do que na celebrada edição de *L'Étudiant Noir*. Nas primeiras páginas da revista lia-se:⁵⁸

O que queremos fazer: dar à elite intelectual da raça negra e aos amigos dos Negros um órgão no qual publicar suas obras artísticas, literárias e científicas. Estudar e dar a conhecer pela voz da imprensa, dos livros, das conferências ou dos cursos, tudo que concerne à civilização negra e as riquezas naturais da África, pátria três vezes sagrada da Raça negra. (...) E assim, os duzentos milhões de membros que possui a Raça negra, ainda que divididos entre diversas Nações, formarão, acima destas aqui, uma grande democracia, prelúdio da Democracia universal.⁵⁹ [Tradução minha] [Revue, 1992: 3]

⁵⁷ Anachronique, en ce sens, est à n'en pas douter la lecture que Senghor fait aujourd'hui de *Légitime Défense* auquel il reproche, entre autres choses et de façon inattendue, de n'avoir pas en 1932 “prôné l'indépendance de l'Afrique, encore moins celles des Antilles.” La raison de cette faute impardonnable, selon lui, serait que les signataires de *Légitime Défense* s'étaient fourvoyés dans le marxisme. Est-il besoin d'indiquer que, bien que Senghor n'eût pas commis le péché d'être marxiste, pourtant, pas plus que les signataires de *Légitime Défense*, il n'a songé dans les années 30 à revendiquer l'indépendance de l'Afrique et encore moins celle du Sénégal, ajouterons-nous. [MÉNIL, 1979: 4]

⁵⁸ Não se trata, aqui, de uma exclusão do papel de *L'Étudiant Noir*. Para além das críticas feitas à abordagem de Kesteloot, este trabalho não hesitará em apontar este jornal como um dos principais lugares de emergência de um espaço de construção de uma cultura negra francesa por estudantes negros na década de 1930, isso apesar de procurar fugir da ereção de um espaço canônico, senão mítico, no qual teria ocorrido o parto de um movimento de redenção universal.

⁵⁹ Ce que nous voulons faire: Donner à l'élite intellectuelle de la race noire et aux amis des Noirs un organe où publier leurs oeuvres artistiques, littéraires et scientifiques. Etudier et faire connaître par la voix de la presse, des livres, des conférences ou des cours, tout ce qui concerne la civilisation nègre et les richesses naturelles de l'Afrique, patrie trois fois sacrée de la Race noire. (...) Et ainsi, les deux cent millions de membres que compte la Race noire, quoique partagés entre diverses Nations, formeront, au-dessus de celles-ci, une grande démocratie, prélude de la Démocratie universelle. [Revue, 1992: 3]

Um outro importante autor que se situa na mesma linha de Kesteloot é Jacques Chevrier, com sua obra *Littérature Nègre* publicada pela primeira vez em 1974 e revisada e expandida em 1984. No texto, o autor francês procura instituir o campo literário que dá título à obra aproximando-se de discussões iniciadas pela autora belga. Sobre o papel destes dois textos na construção de uma literatura dita negra ou negro-africana, Justin Bisanswa atenta para sua atuação como elaborações fundamentais de uma crítica literária sistemática neste espaço⁶⁰, inaugurando uma tendência que até hoje seria homogênea e marcada pelas:

(...) monografias da literatura que seguem a ordem cronológica e interpretam a literatura em função de tempos históricos lineares (antes da independência, depois da independência, a partir dos anos 1980, etc.). **Ou os estudos – temáticos – que repartem a literatura de acordo com um critério racial, géographique, nacional.**⁶¹ [Tradução minha] [Grifo meu] [CHEYMOL, 2009: 28]

Nesse sentido, tanto Kesteloot quanto Chevrier fundamentariam suas conclusões em uma noção específica e essencialista de raça negra, transformando o campo nascente em um espaço de fala e combate de toda uma raça. Por meio de uma abordagem que procura entender o presente africano a partir de uma apropriação do passado, as obras em questão partiriam de uma análise de peças literárias tomadas como espelhos de uma realidade social e de um engajamento no político, pouco atentando a seus elementos, tendências e estruturas internas⁶². Assim, para Chevrier, por exemplo, cabe menção à

⁶⁰Para Bisanswa: “A literatura africana, de acordo com os trabalhos de Lilyan Kesteloot e de Jacques Chevrier, aos quais ela deve seu reconhecimento institucional, é primeiramente ligada à noção de raça ‘negra’.” [“La littérature africaine, selon les travaux de Lilyan Kesteloot et de Jacques Chevrier, à qui elle doit sa reconnaissance institutionnelle, est d’abord liée à la notion de race ‘noire’.”] [Tradução minha] [CHEYMOL, 2009: 28]

⁶¹(...) des monographies de la littérature qui suivent l’ordre chronologique et interprètent la littérature en fonction des temps historiques linéaires (avant l’indépendance, après l’indépendance, à partir des années quatre-vingt, etc.). **Ou des études – thématiques – répartissant la littérature selon un critère racial, géographique, national.** [Grifo meu] [CHEYMOL, 2009: 28]

⁶²Ainda em Bisanswa: “De acordo com essa tradição, o contexto de emergência socio-histórica do texto é o espelho fiel da sociedade africana à qual se deve prestar contas através de um texto transformado em pré-texto. Reduziu-se, assim, a análise do romance africano à missão contestatória da colonização, e depois à denúncia dos novos poderes africanos. Contenta-se em analisar as diferenças dos modos de colonização entre o Governo Indireto (colonização britânica) e o Governo Direto (colonização francesa), para explicar assim o combate da négritude pelo fato de que a colonização francesa, assimiladora, não permitia o florescimento das culturas autóctones.” [“Selon cette tradition, le contexte d’émergence sociohistorique du texte est le miroir fidèle de la société africaine dont il faut rendre compte au travers d’un texte devenu pré-texte. On a réduit, ainsi, l’analyse du roman africain à la mission contestataire de la colonisation, puis à la dénonciation des nouveaux pouvoirs africains. On s’est plu à analyser les différences de mode de colonisation entre l’Indirect rule (colonisation britannique) et le Direct rule (colonisation française), expliquant ainsi le combat de la négritude par le fait que la colonisation française, assimilatrice, ne permettait pas l’épanouissement des cultures autochtones.”] [Tradução minha] [CHEYMOL, 2009: 29]

obra de Paul Hazoumé⁶³ (1890-1980), de 1938, *Doguicimi*, apenas partindo do pressuposto de que esta guardaria uma visão crítica ao colonialismo, presente no discurso da personagem Toffa. No entanto, o autor silencia quanto ao lugar que ocupa tal ponto de vista no interior da trama do romance e parece ignorar que a personagem principal, cujo nome dá título ao livro, se pronuncia marcadamente em favor da colonização. [MIDIOHOUAN; MITSCH, 2002] Além disso, Chevrier desconsidera os meandros para a entrada no mercado metropolitano na década de 1930 e a necessidade de obras como este romance serem enquadradas em posições distanciadas ou “neutras” em relação ao colonialismo para se tornarem “publicáveis”. Cabe destacar, portanto, que esse livro específico entra no cenário editorial francês como literatura regional e, diante do pouco espaço existente para os escritores africanos, que só são aceitos e publicados mediante a adequação em alguns códigos pré-estabelecidos, dificilmente seria de se esperar que se enquadrasse nas mesmas bandeiras do mundo pós-guerras como quer Chevrier.

No entre-guerras, os livros escritos por africanos e publicados na metrópole vinham sob o rótulo de literatura de viagem ou de aventura, ou até como textos regionais, ao lado de textos da Bretanha ou Normandia. Isso ocorria porque a pouca demanda editorial que existia para textos assinados por africanos vinha sob o signo do exótico, do distante, do desbravamento colonial. Nesse sentido, a maior parte das obras publicadas dispunha então de um para-texto bastante substancial, que pretendia dar conta da situação colonial e assegurar a qualidade literária da obra ao leitor, esclarecendo o (não) posicionamento político do autor e garantindo sua distância de pretensões anti-colonialistas ou autonomistas. À diferença do momento pós-guerra, no entanto, esse lugar de apresentação era assumido na década de 1930 não por intelectuais engajados, mas por funcionários e ex-funcionários coloniais franceses, que faziam as vezes de vozes autorizadas para falar destes “sujets coloniaux”. No interior desta perspectiva, George Hardy, administrador colonial francês e etnólogo, em prefácio à mesma *Doguicimi*, na década de 1930, afirma, referindo-se a seu autor daomeano:

Os senhores o assustariam muito se o emprestassem a menor intenção autonomista. Mas, à maneira de muitos dentre nós, que sem cessar um instante de serem excelentes patriotas, reservam uma ternura particular à sua

⁶³ Paul Hazoumé nasceu em Porto Velho, no antigo Daomé, hoje chamado de Benin. Sua obra *Doguicimi* é considerada o primeiro romance histórico africano por ser ambientado em meio a importantes acontecimentos da história do Daomé no século XIX.

região natal, ele procura não se desligar inultimente do solo de seus ancestrais, do passado de sua família, dos hábitos de sua vizinhança, de todas as forças que concorreram para formar sua personalidade profunda.⁶⁴ [Tradução minha] [HARDY Apud HAGE, 2009: 85]

Nota-se, pois, que é preciso considerar uma série de elementos que faziam parte da edição, (não) publicação e (não) leitura dos livros de autores africanos na metrópole no entre-guerras, que iam além das pretensões políticas e dos níveis de melanina dos escritores em questão. Uma posição mais matizada do pesquisador poderia evitar a promoção, como muitas vezes fizeram Kesteloot e Chevrier, de um julgamento dos níveis de autenticidade/engajamento com bases nos critérios e no discurso instituído pelos movimentos intelectuais negros francófonos de 1940 e 1950.

No Brasil, o estudo de Gustavo de Andrade Durão, *A construção da Negritude: A formação da identidade do intelectual através da experiência de Léopold Sédar Senghor (1920-1945)*, dissertação defendida no ano de 2011 pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), que dá novo fôlego aos estudos na área no país, trazendo à tona um tema pouco visitado por um campo de História da África recentemente fortalecido e historicamente mais voltado aos séculos anteriores ao XIX, mantém também estreitas relações com a obra da historiadora em questão. A utilização por Durão de *Histoire de la littérature négro-africaine* (2001), releitura mais atual e, mesmo assim, pouco matizada, feita por Kesteloot de seu livro aqui trabalhado⁶⁵, como um texto chave de sua dissertação dá dimensão do lugar que ocupa até esta década a obra da pesquisadora belga, presença quase indispensável para a abordagem do tema.

O livro mobilizado, *Histoire de la littérature...*, é uma nova sistematização do mesmo objeto e baseia-se nos mesmos pontos de partida aqui criticados, endossando opiniões bastante semelhantes àquelas da década de 1960 sobre o pioneirismo do

⁶⁴ Vous l'étonneriez fort si vous lui prêtiez la moindre visée autonomiste. Mais à la manière de beaucoup d'entre nous, qui sans cesser un instant d'être d'excellents patriotes, réservent une tendresse particulière à leur région natale, il entend ne pas se détacher inutilement du sol de ses ancêtres, du passé de sa famille, des habitudes de son entourage, de toutes les forces qui ont concouru à former sa personnalité profonde. [HARDY, 1938: 10]

⁶⁵“Como já apontado, *Histoire de la littérature négro-africaine* (provavelmente teria sido mais exato ter adicionado aqui ‘d’expression française’) assume mais uma vez – para o período que começa com as origens até 1960, reestruturando o texto e, com um olhar pedagógico, tornando-o mais legível graças à sistemática definição de subcapítulos – os conteúdos básicos de *Ecrivains noirs de langue française*.” [“As already pointed out, *Histoire de la littérature négro-africaine* (it probably would have been more accurate to add ‘d’expression française’) takes up once again—for the period starting with the origins through 1960, by restructuring it and, with a pedagogical eye, making it more readable thanks to the systematic definition of subchapter—the basic contents of *Ecrivains noirs de langue française*.”] [Tradução minha] [MIDIOHOUAN; MITSCH, 2002: 191]

Négritude e de sua poesia na construção de uma literatura negro-africana. Esta é pensada como a “emergência da consciência negro-africana na França, assim como da imperiosa necessidade de a manifestar” [tradução minha]:

Nós poderíamos ter pegado também *Batouala* (1921) de Maran ou *Force Bonté* de Bakari Diallo (alguns já o fizeram) como ato de nascimento dessa literatura negro-francófona. Mas esses não são senão atos solitários, ainda que precursores. Os anos 1931-1932 foram, então, por nós escolhidos como ponto de partida porque *Légitime Défense* e a *Revue du Monde Noir* (com os autores que ali se encontram) encarnam, pois, a emergência repentina, clara e nítida, da consciência negro-africana na França, assim como a imperiosa necessidade de a manifestar.⁶⁶ [Tradução minha] [KESTELOOT, 2001: 323-324]

Partindo de Léopold Sédar Senghor para o mapeamento de uma rede intelectual que teria concorrido para a construção de um movimento de “Renascimento negro” de escopo quase atlântico, no qual estariam inseridas as articulações desses intelectuais negros de língua francesa, Durão acaba tomando conclusões semelhantes àquelas de Kesteloot. Afirma, nesse sentido, que o *Négritude* “(...) torna-se concreto em 1939 com a formação do periódico ‘L’Étudiant Noir’” [DURÃO, 2011: 139].

O trabalho chega a atentar para as armadilhas que podem existir em se situar a negritude de Senghor, Césaire ou outros, nos primórdios de uma literatura negra ou africana autêntica. Ressalta, pois, a importância dos encontros proporcionados pelo partilhar da língua e cultura francesas, ou pelo lugar que ocupava Paris nos anos de 1920 e 1930 como capital cultural que herda do Harlem uma cena artística rica em personagens e manifestações identificados como negros. Neste cenário, destaca a presença de escritores caribenhos como René Maran (1887-1960), Jean Price-Mars e Jacques Roumain (1907-1944), bem como de escritores participantes do movimento *New Negro* como Claude McKay (1889-1948), Countée Cullen (1903-1946) e James Weldon Johnson (1871-1938), como interlocutores e iniciadores de um discurso que o *Négritude* teria apenas aprofundado⁶⁷. Neste sentido, preocupado com uma abordagem

⁶⁶On aurait aussi pu prendre *Batouala* (1921) de Maran ou *Force Bonté* de Bakari Diallo (certains l’ont fait) comme acte de naissance de cette littérature négro-francophone. Mais ce ne sont là encore qu’actes solitaires encore que précurseurs. Les années 1931-1932 furent donc par nous choisis comme point de départ parce que *Légitime Défense* et la *Revue du Monde Noir* (avec les auteurs qui s’y rencontrent) incarnent alors l’émergence soudaine, claire et nette, de la conscience négro-africaine en France, ainsi que l’impérieux besoin de la manifester. [KESTELOOT, 2001: 323-324]

⁶⁷“Para que se possa compreender como ocorre a valorização do negro na **escrita literária engajada**, não se pode deixar de analisar como as obras de Jean Price-Mars (*Ainsi Parla L’Oncle*) e René Maran (*Batouala*) representaram a construção de um novo paradigma para o negro no mundo.” [Grifo meu] [DURÃO, 2011:20]

que coloca em evidência as trocas e trânsitos culturais, o autor chama atenção para que “muitos analistas do movimento não percebem que a trajetória de Senghor não se deu sozinha, que ele influenciou intelectuais negros, bem como foi influenciado.” [DURÃO, 2011: 93]

No entanto, e apesar de seu trabalho trazer a lume a necessidade de um trânsito maior de pesquisadores brasileiros de História da África pela tradição de análise da intelectualidade negra e africana de expressão francesa⁶⁸, o texto possui uma perspectiva de análise que por vezes se confunde com o próprio discurso do *Négritude*, mais precisamente de sua vertente senghoriana. A adoção naturalizada de termos como “tomada de consciência”, ou “retomada de valores dos negros”⁶⁹, guarda em si um tom ambíguo que prejudica a distinção entre o lugar do qual fala o autor e aquele no qual se situa seu objeto. Nesse sentido, a própria noção de retomada que Durão liga ao *Négritude* reiteradas vezes em seu texto nos leva a uma perspectiva no interior da qual a literatura, negritudiana e até anterior, aparece como espaço de engajamento pelo retorno, o que pressupõe a pré-existência da identidade que está a ser construída. Através de uma perspectiva inserida em uma espécie de empreitada de renascimento de elementos sociais, culturais e históricos do negro que, em algum momento durante a colonização, teriam se perdido, esse discurso, que em muito se assemelha aos textos de Césaire e Senghor, acaba transformando o *Négritude*, mesmo que não mais de forma isolada ou baseada nas bandeiras caras ao pós-guerra, como o faz Kesteloot, novamente em paladino de autenticidade. Agora fundamentada na afirmação de valores e de uma

⁶⁸“Cabe à historiografia realizar a pesquisa aprofundada das fontes produzidas por estes pensadores, que ainda não foram traduzidas e são vistas também com grande distanciamento por parte dos historiadores da África no ambiente intelectual brasileiro.” [DURÃO, 2011: 141-142].

⁶⁹ Ao falar da importância do primitivismo na arte europeia das primeiras décadas do século XX: “O primitivismo que se faz referência desde 1870 foi fundamental, pois, representou a tomada de um novo fôlego no ambiente intelectual europeu, ou seja, foi a expressão do exótico, essa retomada dos valores que permeiam a condição humana (...)” [DURÃO, 2011: 22] Sobre os escritores da *Harlem Renaissance*: “Tendo a certeza de que a inserção do negro na sociedade e a luta contra o preconceito não se fortaleciam somente com o resgate do seu passado histórico, eles investiram na re-descoberta dos seus valores, na sua personalidade e na sua beleza, enfim, na expressão de sua condição humana.” [DURÃO, 2011: 52] Ao analisar a obra de Jean Price-Mars: “De modo geral vê-se que o ensaio de Jean Price-Mars, além de ser uma importante escrita de divulgação de valores que qualificam os negros e retomada de algumas de suas tradições, pode ser considerado uma obra de maior referência para os pensadores da negritude.” [DURÃO, 2011: 99] Ainda sobre a importância de escritores antilhanos, agora mais precisamente Jacques Roumain: “De alguma maneira todos eles deram a sua contribuição, acrescentando suas experiências de vida e seus saberes sobre raça, sociedade e suas histórias pessoais no contexto de retomada dos valores do homem negro em todos os seus aspectos.” [DURÃO, 2011: 102] Sobre a radicalização do discurso de Senghor no pós-guerra: “A negritude era direcionada para cumprir uma nova função, fundamentalmente política e voltada para a tomada de consciência dos povos negro-africanos rumo às lutas de independência de seus respectivos países.” [DURÃO, 2011: 137]

especificidade e unidade cultural próprias ao homem negro, verdadeiros pois anteriores à colonização.⁷⁰

Ao que parece, para colocar a *Négritude* em meio ao pelotão de frente dos movimentos literários africanos e americanos do entre-guerras, muitos sacrifícios foram feitos. A diversidade dos pensamentos construídos em torno do neologismo negritude foi suplantada pelas estratégias e percepções dos atores envolvidos nesses jogos de fundação e reconhecimento, permeados por intelectuais africanos e antilhanos, bem como por consagrados intelectuais europeus e analistas e historiadores da literatura. A historiografia acerca do tema foi e, em alguns casos, permanece, baseada em premissas como a do comprometimento político como o ponto inicial de uma literatura negra ou africana, ou ainda, como a de um recorte que parte de critérios rígidos e essencializantes fundamentados em noções analíticas controversas e limitadoras como raça e/ou pertencimentos culturais pluri-continentais. Elementos trabalhados como dados e pressupostos mais do que como construções e retirados do discurso memorial feito por Senghor de forma indiscriminada e a-crítica:

Na conclusão será feito o balanço interpretativo de como um grupo de intelectuais negros se organiza e se coaduna em torno de princípios semelhantes. Além disso, realizar a compreensão de como em um momento histórico fundamental, o escritor negro se expressa através de todas as suas características culturais e étnicas, reunidas sob a denominação de negritude. **Assim, pode-se perceber que a negritude senghoriana não é uma bandeira ideológica, é um movimento intelectual de valorização do “espírito da civilização” do negro, segundo ele próprio.** [grifo meu] [DURÃO, 2011: 21]

Durão compra inadvertidamente também as posições de Kesteloot, defendendo, entre outras coisas, a existência no mínimo controversa de mais de um número para *L'Étudiant Noir*. As explicações dadas pela autora belga para se filiar não a uma leitura do periódico mas à escrita auto-biográfica de autores como Senghor sobre a década de 1930 para a realização da análise de sua importância, que Durão reitera, apenas

⁷⁰ Isso sem mencionar que promove ou reitera uma essencialização e homogeneização da cultura, tomando-a como representação e fator de unidade de um grupo imensamente múltiplo de atores históricos dispersos em diferentes continentes. Essa pressuposição de unidade parece construída a partir de noções racialistas de classificação humana, aqui tratadas como aspectos imemoriais a serem retomados, reconquistados, reencontrados. Ao falar sobre a aceitação da arte ligada à *Harlem Renaissance*, em Paris, na década de 1930, o autor afirma: “Outro ponto importante será a definição de que, com o fim da experiência do Harlem, o negro perde um espaço de produção e aceitação importante, se estabelecendo no continente Europeu onde se valorizou a estética das formas artísticas associadas aos valores africanos.” [DURÃO, 2011: 20] Tal uso da linguagem acaba aproximando o autor de seu objeto que, de resto, apresenta posições perigosamente a-históricas.

demonstram mais claramente a adesão a um discurso testemunhal do *Négritude*, feito a partir da década de 1960. No interior desta perspectiva é que Durão afirma que “há uma dificuldade de conhecer seus preceitos, pois os primeiros exemplares da revista foram perdidos e Leon Damas, que possuía toda a coleção dos escritos, perdeu tudo em um incêndio há poucos anos atrás.” [DURÃO, 2011: 115] Autores contemporâneos como os já citados Edward Ako, Guy Midiohouan e R.H. Mitsch, e ainda Gary Wilder⁷¹, bem como os próprios Archives Nationales d’Outre-Mer que guardam um exemplar do número único de *L’Étudiant Noir*, de março de 1935, ao qual se teve acesso na pesquisa realizada para este trabalho, discordam claramente das posições transcritas por Kesteloot e reproduzidas por Gustavo Durão.

Há, no entanto, uma historiografia mais ou menos crítica que toma a cena com a diminuição da influência de nomes como o do próprio Jean-Paul Sartre, já em fins da década de 1970 e início da década de 1980. Na história da literatura africana, a perspectiva passa do singular ao plural, do macro ao micro, e a diversidade dos escritos ou das oralidades que tomam forma ao mobilizar autores e culturas nascidos no continente ou por meio de sua influência entram em cena. Neste trabalho interessa, pois, a investigação breve acerca de outras formas de leitura do *Négritude* que poderiam abrir espaço para uma análise capaz de mobilizar a diversidade e, ao mesmo tempo, os pontos de confluência dos discursos que formam o movimento da década de 1930 à década de 1950.

I.3 - Outras perspectivas e proposta teórico-metológica.

No seio de novas versões e revisões acerca dos textos e contextos nos quais teria sido composto o movimento delimitado sob a denominação de *Négritude*, delineiam-se,

⁷¹ “O primeiro e muito provavelmente único número de *L’Étudiant Noir* apareceu em Março de 1935 e foi editado na Cité Universitaire.” [“The first and most likely only issue of *L’Étudiant Noir* appeared in March 1935 and was edited at the Cité Universitaire.”] [Tradução minha][WILDER, 2005: 187]

no entanto, outras possibilidades de interpretação e tratamento do grupo em questão. Cada vez menos influenciados por noções do intelectual como um ator necessariamente engajado e da literatura como o lugar por excelência da ação política desinteressada, marcada pelo altruísmo e pela universalidade das pretensões e dos valores, novos trabalhos são realizados a partir de meados da década de 1970 e início da década de 1980. Estes se mostravam mais críticos à historiografia hegemônica que situava o *Négritude* no ponto de destaque da literatura africana, dando a este o papel de protagonista em sua construção. Interpretação feita em detrimento de uma série de outras obras e gerações anteriores e posteriores ao *Négritude* que não possuíam o mesmo reconhecimento, pensadas ou como peças muito distantes de um engajamento ou como obras simplesmente seguidoras do grupo de Senghor e Césaire⁷².

Segundo Guy Midiohouan e R. H. Mitsch, um dos primeiros trabalhos a fornecer um ponto de vista que põe em questão a validade do conceito de literatura africana autêntica como um sinônimo de literatura engajada política e socialmente, é Bernard Mouralis, em seu *Littérature et développement*, de 1984. Já em 1975, em seu *Les Contre-littératures*, Mouralis problematiza o lugar do comprometimento na escrita da “literatura negro-africana” na medida em que este teria se constituído como uma espécie de modelo de atuação e especificidade do escritor africano nomeado e reconhecido nos espaços estabelecidos pelos próprios intelectuais como meios de instituição e validação do campo, como a editora e revista *Présence Africaine*. O engajamento aparece, então, como um discurso identitário de autorepresentação e delimitação do intelectual negro e/ou africano de língua francesa, cujo objetivo era promover um espaço de originalidade e legitimidade que garantisse uma zona neutra da influência e autoridade do pensador ocidental. Nesse sentido, afirma que

⁷² Ao mencionar o trabalho pioneiro de Pius Ngandu Nkashama, *Comprendre la littérature africaine écrite* (1979), na crítica à historiografia dominante, encabeçada por Lylian Kesteloot, Guy Midiohouan afirma: “Mas, de fato, ele é o primeiro a tentar corrigir os erros das tentativas iniciais da historiografia literária, dando à gênese e à evolução do romance toda atenção que estas merecem, e restaurando a importância e o lugar da primeira geração de escritores africanos. O nascimento e desenvolvimento da literatura africana aparece, então, em uma nova perspectiva, mais próxima da verdade, despojada da obsessão com o Négritude que nasceu da fascinação com o Harlem e o Quartier Latin.” [“But in fact he is the first to attempt to correct the errors of the early attempts at literary historiography, by giving the genesis and evolution of the novel all the attention that they deserve, and by restoring to the first generation of African playwrights their importance and place. The birth and development of African literature thus appear in a new perspective, one that is closer to the truth, divested of the obsession with Négritude that had been born of Harlem and the Latin Quarter’s fascination.”] [Tradução minha] [MIDIOHOUAN; MITSCH, 2002: 185]

A formulação, pelos Negro-Africanos, do preceito do ‘compromisso’ deve simplesmente ser tomada pelo que é literalmente, isto é, como a expressão de uma recusa. Recusa dos conselhos esclarecidos e da experiência dos outros. Recusa também de um imperialismo cultural que sempre soube enfeitar-se com as máscaras da modernidade e do universal. Assim o ‘compromisso’ aparece antes como o signo e o meio pelos quais os Negro-Africanos entendem afirmar claramente a sua iniciativa no domínio da produção literária e artística. [MOURALIS, 1982: 194]

No entanto, o autor permanece endossando que essa posição de negação das interpretações europeias e de suas literaturas seria a fonte necessária de originalidade da literatura negro-africana:

O protesto constitui o fundamento da literatura negro-africana moderna: na verdade, ele é a destruição necessária no termo da qual o texto negro-africano, deixando de estar subordinado à iniciativa europeia, se torna numa produção literária propriamente africana. [MOURALIS, 1982: 181]

A literatura africana seria uma contra-literatura por se colocar fora do campo da literatura canônica, se recusando a seguir suas regras e imposições, e realçando, assim, a dimensão arbitrária de seus critérios de seleção/exclusão e classificação/estabelecimento. Os escritores negros seriam a narrativa completa da alteridade, expressando o Outro longe da exotização e do lugar daquele que fala sobre o povo, que dá voz, uma vez que representaria as experiências e o testemunho do autor, este homogeneizado, falando em nome de seu pertencimento a uma especificidade cultural e histórica.

Em trabalhos mais ou menos contemporâneos a este de Mouralis ou ainda mais recentes, essa tentativa de problematizar a noção de engajamento e de unidade do movimento, dada pela própria empresa de construir uma ideia una e homogênea de literatura africana ligada ao comprometimento político, também aparece. O próprio Guy Midiohouan, ainda na década de 1980, efetua trabalhos importantes de crítica à linha de interpretação explicitada neste capítulo. Em *L'idéologie dans la littérature négro africaine d'expression française* (1986), esta é a linha argumentativa central. O texto é declaradamente combativo a uma historiografia europeia dominante na área da Literatura Africana francófona, como antecipa ao leitor a apresentação do livro em sua capa: “Uma redefinição necessária da literatura negro-africana de expressão francesa,

uma historiografia nova despojada do tropismo da *négritude* e da interpretação abusiva do conceito de *engajamento* (...).”⁷³ [Tradução minha] [MIDIOHOUAN, 1986]

Na obra, o silenciamento sobre as divergências internas e os embates perpetrados no *Négritude* é denunciado por meio de uma análise da recepção de textos de artistas e escritores negros entre seus pares no momento de sua publicação. Nesta perspectiva, a ideia de uma unanimidade da *intelligentsia* negra surge, nas palavras do historiador beninense, como um mito construído por um discurso institucionalizado pela crítica e historiografia consagradas à área, essa última identificada, então, com os escritos de Kesteloot e Chevrier [MIDIOHOUAN, 1986]. Para Midiohouan, escritores consagrados por esses estudiosos como protagonistas de um combate pelo despertar da consciência negra, como Léopold Sédar Senghor, seriam antes figuras duvidosas entre seus pares e em meio aos espaços de contestação anticolonial, vistos como propagadores de uma “ideologia colonialista”:

É dizer que no mundo intelectual negro-africano certos escritores conhecidos hoje como ‘engajados’ eram bastante suspeitos, não sem razão, aos olhos de seus pares e que a unanimidade militante não é, senão, um mito montado em todas as peças pela crítica.⁷⁴ [Tradução minha] [MIDIOHOUAN, 1986: 11]

Em 2002, no artigo aqui citado, “Lilyan Kesteloot and the History of African Literature”, o mesmo autor reforça e atualiza seus argumentos. Questiona, então, a possibilidade de se excluir importantes nomes da História das Literaturas Africanas, anteriores ao *Négritude*, simplesmente por esses autores não escreverem em verso, forma considerada em meados do século XX como o modo de expressão por excelência em literaturas emergentes, e por não apresentarem uma temática e uma posição condizente com a ideia de engajamento político nas décadas de 1950 e 1960.

Para Midiohouan, existe um amplo esforço, baseado na ascensão da ideia do intelectual atuante no campo público, e de causas tidas como legítimas, - como a independência da Argélia e a busca por igualdade civil do movimento negro estadunidense, - de enquadrar o *Négritude*, bem como outros movimentos, como a

⁷³ “Une redéfinition nécessaire de la littérature négro-africaine d’expression française, une historiographie nouvelle dégagée du tropisme de la *négritude* et de l’interprétation abusive du concept d’*engagement* (...)” [MIDIOHOUAN, 1986]

⁷⁴ C’est dire que dans le monde intellectuel négro-africain certains écrivains connus aujourd’hui comme ‘engagés’ étaient plutôt suspects, non sans raison, aux yeux de leurs confrères et que l’unanimité militante n’est qu’une mythe monté de toutes pièces par la critique. [MIDIOHOUAN, 1986: 11]

Harlem Renaissance, nessas expectativas. No mesmo artigo, Midiohouan e Mitsch chamam atenção para a maneira pela qual o autoproclamado engajamento cultural, encarado pelo editorial de *L'Étudiant Noir*, órgão no qual escreveram Senghor e Césaire e que Lylian Kesteloot aponta como o espaço no qual teria se iniciado o *Négritude*, como a bandeira de luta a ser levantada em detrimento das reivindicações de cunho estritamente político, é substituído no discurso da literatura negra engajada pelo comprometimento com questões mais diretamente político-sociais:

A verdade é que *Légitime Défense* não defendia os mesmo pontos de vista de *L'Étudiant Noir*; o primeiro afirmava a primazia do político sobre o cultural enquanto o último (em sua linha ideológica oficial) pregava o oposto. E, na verdade, numerosos intelectuais africanos se levantaram contra a última concepção que em sua visão não seguia na direção das aspirações dos povos colonizados.⁷⁵ [Tradução minha] [MIDIOHOUAN; MITSCH, 2002: 188-189]

Ainda a partir deste momento de novas propostas de interpretação do *Négritude*, passa-se a construir trabalhos que intentam mais do que uma revisão historiográfica. Nesses textos está presente o desejo de imprimir novas formas de autorepresentação para o homem negro, formas que não partissem mais de inversões de antigos argumentos racistas europeus, marcados por visões simplistas e estagnantes da cultura, dos saberes e das possibilidades das populações negras, seja no interior do continente africano ou fora deste. Esses trabalhos possuem um sentido nobre, de conduzir a uma reflexão menos racista e folclorista acerca das culturas africanas e das representações que se quer construir sob esse nome. No entanto, acabam por recorrer a um ponto de vista generalizador para tal. Partindo do pressuposto de que o pensamento do *Négritude* é simplesmente um momento a ser superado, esses trabalhos constroem visões unhas acerca deste, que acabam por não levar em consideração o momento de sua enunciação, e a atualidade, então, dos debates e rebeliões que se travava.

A crítica do cientista social Kabengele Munanga demonstra esse tipo de postura quando afirma que para a construção do *Négritude* “foram deixados de lado os problemas fundamentais do negro, históricos e sócio-econômicos”. Além disso, segundo o autor, é comum considerar “a *negritude* superada e ineficaz, pois a realidade

⁷⁵ The truth is that *Légitime Défense* did not defend the same viewpoints as *L'Étudiant Noir*; the former affirmed the primacy of the political over the cultural whereas the latter (in its official ideological line) preached the opposite. And precisely, numerous African intellectuals rose up against the latter conception, which in their view did not follow the direction of the aspirations of colonized peoples.” [MIDIOHOUAN; MITSCH, 2002: 188-189]

colonial que a provocou não existe mais”. [MUNANGA, 1986: 71]. Decerto, esse ponto de vista parte do pressuposto bastante interessante de que o *Négritude* naturaliza certas representações do negro, e mesmo das culturas africanas, promovendo o reforço de antigas marcas de estigmatização construídas e impressas pelo pensamento ocidental racista e racista e, ainda, que este favorece uma visão limitada da diversidade interna ao continente e ao mundo das pessoas e comunidades que se reconhecem como negras. Além disso, publicado no Brasil, o livro de Munanga, *Négritude: usos e sentidos*, é uma das únicas obras escritas no país que procura dar uma leitura do movimento, pensando *Négritude* e não negritude e, portanto, dando um tratamento histórico e crítico à naturalização e à racialização das identidades negras construídas no século XX. No entanto, do ponto de vista historiográfico, perde em riqueza quando desconsidera elementos importantes como a diversidade dos discursos listados como sendo parte do *Négritude*.

Durante a década de 1980, no Brasil, há ainda a publicação do livro da pesquisadora brasileira em literatura Zilá Bernd, *O que é Negritude* (1988). De forma semelhante ao texto citado de Munanga, nota-se a tentativa de inserir a valorização da identidade negra como temática histórica apresentada como importante chave para o entendimento estrutural e conjuntural do Brasil. Por meio de uma diferenciação entre negritude como um substantivo usado para descrever o “ser negro” e “Negritude” como denominação de um movimento literário, a autora contribui, com Munanga, para a historicização do termo. [BERND, 1988] Nesse sentido, faz-se relevante a década em que esses trabalhos vêm à tona. Constituídos de forma semelhante, com uma descrição do tema e uma visita breve à historiografia, muito embora a autora brasileira demonstre menos disposição crítica e mais afiliação ao discurso sobre o qual discorre, estes textos estão inseridos num contexto de crescimento do movimento negro no Brasil e aumento da demanda por abordagens que dessem relevo à diversidade em um país que se encontrava em processo de democratização e abertura política. Processo no qual se viu um esforço maior por acessar as chamadas minorias políticas, e em que se fizeram ouvidas também reivindicações de grupos indígenas brasileiros.

De forma semelhante a Munanga, para Achille Mbembe, em artigo intitulado “As formas africanas de auto-inscrição”, de 2001, o movimento é mobilizado como o lugar do qual partem noções estagnantes do negro. No texto, o *Négritude* perde sua

identificação como precursor de engajamento político no campo das literaturas africanas e negras, sendo pensado como uma tentativa de congregar elementos universalistas acerca do lugar do homem negro como um igual em meio à sociedade francesa republicana, marcada pelo discurso da igualdade abstrata dos homens. Empresa conjugada à valorização de elementos folclóricos ligados a uma cultura negra dita tradicional que se pretende erigir em especificidade do negro, determinante, assim, de um lugar da negritude na humanidade. [MBEMBE, 2001] Nessa perspectiva, o autor compreende o *Négritude* como uma forma de apreender o mundo das culturas negras correspondente a um “discurso nativista”, marcado

Por uma tensão estrutural, opondo uma tendência universalizante que afirmava o pertencimento à condição humana (*igualdade*) a outra, particularista, que enfatiza a diferença e a especificidade, frisando não a originalidade, mas o princípio da repetição (a *tradição*) e os valores autóctones. [MBEMBE, 2001: 182]

Mbembe constrói, pois, uma visão generalista acerca do fenômeno em questão, que serve bem aos intuitos de seu texto, que se pretende, de forma semelhante ao de Munanga, uma crítica às formas de autoinscrição que privilegiam lugares essencializados para a cultura e a identidade negras. No caso de Mbembe, no entanto, isso não impede que o autor traga à tona alguns elementos acerca das divergências internas quanto ao conceito de negritude e suas implicações. Acaba, pois, por diferenciar e destacar o pensamento de Senghor, cuja obra é muitas vezes, como já dito, tida como metonímia do *Négritude*:

Versões mais leves deixam aberta a possibilidade de se ‘trabalhar em direção ao universal’ e de enriquecer a racionalidade ocidental, acrescentando a ela os ‘valores da civilização negra’, ‘o gênio peculiar à raça negra’. Senghor chamou a isto de *rendez-vous du donner et recevoir* (o ponto de encontro entre o dar e o receber), do qual se supõe que um dos resultados seja a *métissage* de culturas. [MBEMBE, 2001: 184]

Saindo do campo da História da Literatura ou do Pensamento Social, encontramos ainda outros trabalhos que reconhecem a maior complexidade das obras reunidas sob o nome de *Négritude*. Na linha de pensamento em “Teoria Africana Crítica”, temos a posição de Reiland Rabaka. Em seu livro *Africana Critical Theory: reconstructing the Black Radical Tradition, from W. E. B. Du Bois and C. L. R. James to Frantz Fanon and Amilcar Cabral* (2009), a literatura negra em língua francesa tem lugar de destaque como espaço de construção de uma tradição negra de pensamento radical. A aposta do autor é colocar personagens como Fanon, Césaire e Senghor como

precursores de uma *Africana Critical Theory*, uma forma de teoria crítica pensada nos moldes da Escola de Frankfurt, mas construída em diálogo com questões ligadas a reivindicações de minorias políticas, - como mulheres, negros e homossexuais, - cuja origem ele remonta ao conhecido cientista social estadunidense William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963)⁷⁶.

Embora o autor, bem como outros estudos situados nessa linha de pensamento, continue evocando o potencial político e de mudança social dos textos do *Négritude* e de outros movimentos e pensadores negros do século XX⁷⁷, a obra de Rabaka, filiada a uma linha de interpretação mais próxima à literatura em língua inglesa⁷⁸, tem o mérito de promover um trabalho de mapeamento das negritudes, em que define ao menos

⁷⁶ Segundo Angela Y. Davis, em entrevista publicada no livro de George Yancy, *African American Philosophers: 17 conversations*: “(...) teoria crítica não focaliza a filosofia em sua forma de engajamento abstrato ou geral com questões da existência humana; mas, antes, em suas relações produtivas com outras disciplinas – por exemplo, sociologia, estudos culturais, teoria feminista, estudos Africano-Americanos – e em seu uso em projetos de transformação radical da sociedade. Teoria crítica, como formulada e fundada pela Escola de Frankfurt – que inclui Horkheimer e Marcuse – tem como seu objetivo a transformação da sociedade, não simplesmente a transformação das ideias, mas a transformação social e, portanto, a redução e eliminação da miséria humana. Foi na base dessa insistência na implementação social de ideias críticas que eu pude ver uma relação entre filosofia e libertação negra.” [“(…)critical theory envisions philosophy not so much as an abstract or general engagement with questions of human existence; rather, it envisions a productive relationship between philosophy and other disciplines – for example, sociology, cultural studies, feminist theory, African American studies – and the use of this knowledge in projects to radically transform society. Critical theory, as formulated and founded by the Frankfurt School – which included Horkheimer and Marcuse – has as its goal the transformation of society, not simply the transformation of ideas, but social transformation and thus the reduction and elimination of human misery. It was on the basis of this insistence on the social implementation of critical ideas that I was able to envision a relationship between philosophy and black liberation.”] [Tradução minha] [YANCY, 1998: 22]

⁷⁷ “(...) este livro é sobre lembrar-se da tradição (ou antes tradições) de radicalismo, e sobre como lembrar-se dessa tradição (ou, novamente, dessas tradições) no século XXI; em meio à re-emergência do racismo anti-negro, do (neo)colonialismo, e de um novo estágio sem precedentes do imperialismo global capitalista; sob a luz dos avanços da teoria racial crítica, da filosofia da raça, da história da raça, da sociologia da raça, da psicologia da raça, da antropologia da raça, da geografia da raça e, especialmente, do anti-racismo e da crítica ao Eurocentrismo e à supremacia branca promovidas pelos estudos em Teoria Crítica Africana, temos uma oportunidade ideal não apenas para refletir sobre nossa herdada tradição(ões) de radicalismo, mas – e isso está no cerne da questão – uma rara ocasião para desconstruir e reconstruir a tradição clássica de pensamento radical e para criar e recriar uma tradição contemporânea.” [“(…) this book is about remembering a tradition (or, rather, traditions) of radicalism, and about how remembering that tradition (or, again, those traditions) in the twenty-first century; in the midst of the reemergence of anti-black racism, (neo)colonialism, and a new unprecedented stage of global capitalist imperialism; in light of the advances of critical race theory, philosophy of race, history of race, sociology of race, psychology of race, anthropology of race, geography of race and, most especially, Africana Studies’ anti-racism and critique of Eurocentrism and white supremacy, provides us with an ideal opportunity to not only reflect on our inherited tradition(s) of radicalism but – and this cuts to the core of the matter – it offers us a rare occasion to deconstruct and reconstruct classical and create and recreate new, contemporary thought – and practice – tradition(s) of radicalism.”] [Tradução minha] [RABAKA, 2009: 2-3]

⁷⁸ Dessa forma, em seu livro, vemos elencados, como figuras centrais e precursoras de uma tradição de pensamento em Teoria Crítica Africana, em sua maioria, escritores negros estadunidenses do século XIX e XX.

quatro versões. Estas seriam a de Aimé Césaire, mais radical e precursora da de Frantz Fanon; a de Léopold Senghor, conciliadora em sua maturidade e; de forma mais ou menos peculiar, a de Jean-Paul Sartre⁷⁹, incapaz de captar a importância dos discursos do *Négritude* para a autorepresentação do negro e seu potencial de rebelião em si mesmo, sem ter que estar conjugado a uma noção mais ampla de revolução socialista [RABAKA, 2009]. Partindo da perspectiva de que esses vários autores possuem diferentes e por vezes divergentes formas de perceberem a negritude e o seu papel em meio à construção de formas de intervenção na sociedade, o autor acaba evitando a generalização do grupo e a realização de rótulos amplos. No entanto, o porquê da importância de chamar de *Négritude* um conjunto de obras não fica claro, pois se torna mais um pressuposto para a mobilização de certos autores do que uma constatação através de suas semelhanças e encontros. Sua força aglutinadora se funda, novamente, na função política de seus escritos e no pretense e contestável compartilhamento de “raízes raciais”, fundadoras de uma unidade e comunidade cultural.

A dispersão não é a única tônica dos trabalhos pensados como parte do *Négritude*. É na tensão entre a dispersão e a identificação que este trabalho pretende se situar. Mais do que textos e poemas ligados apenas pelo contexto em que são escritos, as muitas negritudes que podem ser exaustivamente mapeadas através da leitura dos autores em questão e, inclusive, de outros menos conhecidos, guardam entre si semelhanças, intertextualidades e diálogos que vão para além da ideia de geração, configurando a produção de um movimento. Decerto, porém, não se trata tão simplesmente de um movimento literário auto-proclamado, pensado a partir de um manifesto e da reunião em torno de uma revista, e a busca incessante por adequá-lo a esses elementos esperados como via de regra para a sinalização de uma vanguarda literária, ou ainda da autêntica literatura negra, engajada, como querem alguns autores, se mostra limitadora. Talvez a questão premente para o estudo que aqui se realiza seja a afiliação a abordagens que não pendam nem para a tentativa de adequação a um conjunto apriorístico de regras e noções construídas acerca do que seria um movimento literário, e nem para o enfoque voltado apenas para as diferenças no interior de um movimento tomado como um pressuposto quase natural dos textos trabalhados, sem

⁷⁹ Essa divisão constitui uma exceção. A maioria dos trabalhos mapeados se atém a uma divisão entre Senghor e Césaire, entre uma negritude mais conciliadora e outra mais combativa. Dicotomia bastante superficial, como veremos.

esforço maior para pensar os elementos que compartilhados promovem a possibilidade de se pensar sobre o grupo por trás do *Négritude* enquanto coletividade.

No interior desta perspectiva, o conceito de “emergência”, proposto por Michel Foucault, pode vir a ser aproveitado para uma crítica à apropriação realizada em fins da década de 1940 por escritores coloniais e metropolitanos quando da transformação das negritudes em *Négritude* e de sua proclamação como movimento, e que ecoaria na produção acerca do tema por várias décadas, como parte de uma crítica ao estudo das origens. Ao mesmo tempo, porém, sua utilização forneceria subsídio para se delinear também maneiras pelas quais esses textos dispersos no tempo e, por vezes, até mesmo no espaço, podem vir a ser encarados e estudados como frutos de uma intelectualidade e de seus encontros e desencontros dentro e fora do papel.

Admitindo que a procura por inícios redentores seria baseada na busca a partir de um fim já delimitado e reconhecido de um início que contivesse em si mesmo um retrato acabado do fenômeno final, em seu estado de pureza anterior ao sofrimento de qualquer corrupção efetuada pelos homens ou pelo tempo, Foucault inicia seu argumento acerca da superioridade de um estudo das emergências sobre o das origens. Nesse sentido, promove uma problematização do lugar que ocupa a ideia de um passado original no pensamento ocidental:

(...) Gosta-se de acreditar que as coisas em seu início se encontravam em estado de perfeição; que elas saíram brilhantes das mãos do criador, ou na luz sem sombra da primeira manhã. A origem está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo; ela está do lado dos deuses, e para narrá-la se canta sempre uma teogonia. [FOUCAULT, 1979: 13]

No caso dos estudos do movimento da *Négritude*, para garantir o respeito a suas diferenças e conflitos internos e, ao mesmo tempo, partir do pressuposto de que os seus textos possuem uma certa unidade de interesses, temáticas e argumentações, é que este trabalho se propõe à adaptação e ao uso do conceito de “emergência”. Uma vez que são forjados a partir de noções de comunidade e solidariedade racial partilhadas em um grupo que se demarcava, mesmo que fluidamente, entre os estudantes negros coloniais em Paris e, num segundo momento, através de uma rede de sociabilidades de intelectuais negros, forjada pela certeza do partilhar de certas características ditas raciais e até históricas, é possível pensar estas várias obras literárias, em prosa e em verso, como perpassadas por linhas que as unem a partir do interesse em estabelecer uma

cultura e uma identidade dita negras. E, concomitantemente, em garantir a validade e o lugar destas no mundo ocidental, a partir de ideias de cultura, civilização, identidade e raça semelhantes. Além de ser forjada precisamente nos momentos de encontro desses vários escritores e artistas vindos de suas pátrias para a cidade de Paris.

Apesar disso, aquilo a que se chama *Négritude* no pós-guerra não pode ser confundido com o que na década de 1930 mobilizava sujeitos das colônias em estadia na capital da metrópole. Como vimos, esforços teleológicos no sentido de promover uma identificação absoluta entre o *Négritude*, pensado a partir das obras editadas e reeditadas depois de 1945, e as obras criadas e publicadas anteriormente, algumas delas assinadas pelos mesmos autores, acaba se pautando por uma essencialização do movimento e a reflexão dessa “essência” depurada num passado erigido como origem. Neste caso, a busca desta origem pensada como “a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo” [FOUCAULT, 1979: 13] incapacita a uma historicização do movimento, transforma-o em uma repetição de si mesmo e quase o naturaliza, transformando-o naquilo que dele entende o discurso construído anos depois.

O conceito que traz à discussão Foucault se opõe a esta sacralização da ideia de origem que acabaria por comprometer o olhar do pesquisador. Mais do que mascarar o acaso, o múltiplo, o diverso, os desencontros, as inversões e ressignificações que podem marcar os começos e emergências em que se configura a história enquanto processo, as “teogonias” de origem construiriam irrupções quase heróicas, encobrando os conflitos, os embates que são estabelecidos quando do forjar de movimentos como o *Négritude*. Para Foucault, portanto, esses discursos de verdade ligados a uma ideia essencialista de origem comprometeriam o nascimento de formas de conhecer o mundo capazes de colocar em tela espaços marcados pelo contraditório, forjados em meio a jogos de força e regimes de verdade em disputa. A “história efetiva” deveria, pois, estar baseada na construção de um discurso que fizesse

Ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena, e uma outra que faz sua entrada, mascarada. [FOUCAULT, 1979: 18]

A partir desta perspectiva, Foucault propõe o exercício de pensar, não a origem, mas a emergência, como o móvel da historiografia voltada para a delimitação da história em suas rupturas. A questão colocada não é a simples mudança de vocábulo, mas antes que esta nova palavra traz consigo um novo olhar que procura não a continuidade, a harmonia, a unidade e a identidade dos fenômenos no tempo, e sim o fragmentado, o contingente, o conflituoso, aquilo que emerge com o fim de antigas relações e o nascimento de outras, inscritas em novas formas de representação no mundo social. Nesta perspectiva, este trabalho entende que o momento no qual o *Négritude* emerge não é o de uma origem no sentido sacralizado do termo. Suas multiplicidades e desencontros não estavam então nem sequer unificados sobre o nome que mais tarde tornaria as obras então construídas, célebres. A década de 1930 encerra os trabalhos então escritos no quase anonimato no interior do restrito círculo dos estudantes e intelectuais coloniais em Paris e, além disso, está longe de privilegiar os mesmos objetos que mais tarde serão estabelecidos como as questões por excelência de uma literatura engajada e da própria literatura negra dita autêntica.

A “*entestehung*”, ou emergência, é descrita por Foucault como uma forma de estudo dos começos na qual o ponto final não deve ser o ponto de partida, transportado em seus valores, esperanças, percepções de passado e projeções de futuro para o lugar da origem por meio de discursos de saber cuja função é construir narrativas reconhecidas dos homens no tempo. Fundamentando-se na percepção do jogo de forças que então se configurava, nas inversões e remarcações que eram realizadas por meio do surgimento de discursos que acabavam por fazer sobrevir uma série de novos atos de fala, instituídos e posicionados em relação aos anteriores, o autor procura evitar que a busca por uma essência no início que condiga com as visões finais dos fenômenos limite a percepção das mudanças e cortes que configuram movimentos como o *Négritude*. Enquanto forjada na interrelação de elementos novos e velhos, em jogos de força no interior de antigas configurações, “Ninguém é, portanto, responsável por uma emergência; ninguém pode se auto-glorificar por ela; ela sempre se produz no interstício.” [FOUCAULT, 1979: 16]

Mas, para além da crítica às origens essencializadas, esse conceito foucaultiano voltado para o estudo do *Négritude* permitiria trazer a lume as diferenças e conflitos perpetrados no interior de um grupo em construção antes e depois da Segunda Guerra

Mundial, antes e depois do investimento do epíteto de movimento político e literário no termo “*négritude*” e, ao mesmo tempo, suas permanências e encontros em um jogo de forças específico. Levando em consideração os pontos de interseção e as ambiguidades e divergências perpetradas pelos diferentes atores envolvidos em sua construção, atentando ao caminho que aponta também Raymond Williams para um estudo completo das “formações” sociais:

Pode-se observar que formações dos tipos mais modernos ocorrem, tipicamente, em pontos de transição e de intersecção no interior de uma história social complexa, mas os indivíduos que ao mesmo tempo constroem as formações e por elas são construídos têm uma série bastante complexa de posições, interesses e influências diferentes, alguns dos quais são resolvidos pelas formações (...) e outros que permanecem como diferenças internas, como tensões e, muitas vezes, como os fundamentos para divergências e rupturas subsequentes, e para ulteriores tentativas de novas formações. [WILLIAMS, 2000: 85]

Através do conceito de emergência, portanto, pretende-se pensar as formas pelas quais certos discursos, inversão de significados e valores⁸⁰ e a tomada, na década de 1920-1930, dos meios de informação mesmo de uma identidade são, em muitos sentidos, diretamente ligados ao lugar que passa a ocupar o *Négritude* no pós-guerra, como literatura engajada nas lutas antiracistas e anticoloniais, tomando como bandeira os processos de independência das colônias francesas na África e na América. Urge, portanto, a visita ao momento de emergência do *Négritude*, através da leitura de textos e jornais então publicados, cotejados com a estadia e a unidade forjada em Paris no entre-guerras, para a análise dos movimentos negros que então ganhavam e perdiam repercussão e o lugar do qual falavam os atores do *Négritude* antes do *Négritude*.

⁸⁰ Ao falar de inversão aqui, refiro-me à afirmação da raça negra. Antigo estigma a ser suplantado ou mesmo negado, tornou-se alvo de uma “reivindicação pública” que, nas palavras de Pierre Bourdieu, “termina na institucionalização do grupo produzido” (BOURDIEU, 1998: 125) a partir do antigo estigma. Ocorre uma “inversão dos sinais” anteriormente aceitos que procura o estabelecimento de uma nova ordem, uma nova “di-visão”. Trata-se, pois, de uma “revolução simbólica”: “A revolução simbólica contra a dominação simbólica e os efeitos de intimidação que ela exerce tem em jogo não, como se diz, a conquista ou a reconquista de uma identidade, mas a reapropriação colectiva deste poder sobre os princípios de construção e de avaliação da sua própria identidade”. (BOURDIEU, 1998: 125).

II

Emergência.

Ser negro ou não ser?

A experiência dicotômica da existência colonial em Paris

(1931-1945)

“Qui colonise désormais? Qui est colonisé? Eux ou nous?” [Charles Maurras, 1931]

“-Je crois à la renaissance de la race, dit l’étudiant, mais pas par le retour à l’état sauvage.

-Plonger jusqu’aux racines de notre peuple et bâtir sur notre propre fonds, dit Ray, ce n’est pas retourner à l’état sauvage. C’est la culture même.”[Claude McKay, *Banjo*, 1929]

Para pensar a emergência de um movimento que só nas décadas de 1940 e 1950 ganharia o nome e a institucionalidade que lhe foram características, a cidade de Paris no entre-guerras é uma parada necessária. Neste cenário, em que se via pela primeira

vez uma presença significativa de coloniais no momento pós-Primeira Guerra Mundial, surgia uma comunidade heterogênea, mas marcada por uma forte racialização e estigmatização que seriam traduzidas em projetos de solidariedade e cultura negras. O cosmopolitismo de Paris na década de 1920 e uma busca por alternativas e caminhos artísticos que rompessem com um mundo anterior, ligado ao arcaico, abrem espaços para um tipo de cultura negra aceita principalmente pelo viés do exotismo e como inspiração à inovação estética. Essa mesma cidade, porém, era a capital de uma metrópole que promovia um amplo conjunto de restrições e constrangimentos que constituíam o estatuto dos homens e mulheres nascidos e criados no continente africano, curiosamente tão distantes do alvoroço que tomou as galerias de arte parisienses com exposições da “estatuária negra” desde antes da guerra, e com as apresentações de *jazz* e dança da *Revue nègre*, em 1925.

A França se tornara na década de 1920 um símbolo da tolerância e da liberalidade racial mundial, atraindo os dissidentes do cenário nova-iorquino que não mais possuía a efervescência de anos anteriores. No entanto, como muitos logo perceberiam, a aceitação do público francês estava condicionada a alguns espaços específicos em que a presença negra era permitida e até esperada, em que o “corpo negro” era símbolo e forma de beleza selvagem, de certo primitivismo, de certa subversão do cientificismo e racionalismo ocidentais ou mesmo símbolo de quebra de antigos costumes e conquista de novas liberdades. Essa aceitação não se traduzia em políticas de abertura à participação política na colônia e, decerto, não garantia para os súditos coloniais em solo metropolitano a cidadania e a equidade de tratamento típicas a um discurso republicano. Cabe, nesse sentido, pensar como estudantes e intelectuais negros ocuparam essa cidade e como seus textos tomaram parte e construíram redes intelectuais pungentes, ainda que marginalizadas.

É nesse período que chegam em solo metropolitano os principais agentes do que mais tarde será chamado de o movimento da *Négritude*. Levados a estudar na metrópole com a esperança de garantir seu crescimento profissional e social no retorno à colônia de origem, esses homens e mulheres acabaram se deparando com uma comunidade intelectual negra em formação. Em meio às contradições que podiam fazer parte da existência de um membro das periferias do império francês em estadia no epicentro metropolitano no entre-guerras, essas personagens passarão, então, a construir um lugar

do qual falar. Congregando a certeza de ser francês com a (re)construção do homem negro segundo termos positivos, ou através da revalorização de antigos estigmas, procurarão unir nacionalidade e transnacionalidade na criação de um discurso de construção daquilo que seria autenticamente “negro” e tentativa de integração ao conjunto nacional e ao concerto mundial.

Utilizando o epíteto de *movimento* dado ao neologismo não como um ponto de partida mas como um ponto de chegada de indivíduos e contextos organizados de forma muito mais fluida do que o termo aponta em um primeiro olhar, este capítulo pretende por em tela uma rede que congregava homens e mulheres através de um projeto de fundação do negro. Rede na qual e através da qual Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e outros discutiram, escreveram e criaram na década de 1930, inadvertidamente, o que nas décadas de 1940 e 1950, e mesmo depois, muitos se esforçariam para adequar ao nome *Négritude*.

II.1 - O *Bal nègre*: ser negro em Paris no entre-guerras.⁸¹

A primeira parte deste capítulo pretende responder a questões prementes para se pensar a emergência do *Négritude* em Paris no entre-guerras em meio a uma série de outros empreendimentos e engajamentos negros e não necessariamente intelectuais: como era ser um homem negro em Paris? E, extrapolando, como era ser um estudante ou mesmo um intelectual francês negro neste mesmo momento? Era possível ou desejável conciliar a identidade francesa com o sentimento de pertença a uma comunidade e a uma cultura transnacionais negras?

Nossos trabalhos começam, como já mencionado, no ano de 1931, em Paris, quando era publicado o primeiro número da revista de Paulette Nardal, Léo Sajous, Andrée Nardal e outras figuras da cena diaspórica que se formara na capital francesa desde o final da Primeira Guerra Mundial. *La Revue du Monde Noir* ou *The Review of*

⁸¹ *Bal nègre* representa aqui uma referência dupla. Diretamente ao estabelecimento que assim se chamava e era um dos pontos de encontro da intelectualidade negra africana e americana em Paris nas décadas de 1920 e 1930, e indiretamente ao ambiente e às redes de sociabilidade constituídas então e das quais este capítulo pretende tratar mais detidamente.

the Black World era uma publicação bilíngue que pretendia dar voz à “elite intelectual da Raça negra” abrindo suas páginas para artigos de opinião, poemas e gravuras de autores negros francófonos e traduções da produção do Harlem estadunidense. Em suas intenções, descritas em uma nota inicial no primeiro número, assinada coletivamente “La Direction”, destacava-se um intuito de constituição de uma solidariedade racial negra mundial que desse destaque à celebração das potencialidades artísticas e à construção de conhecimento sobre um continente africano descrito como “pátria três vezes sagrada” desta unidade proclamada. O pequeno texto, intitulado “Ce que nous voulons faire”, indicava ao leitor os objetivos da *Revue du monde noir*:

Criar entre os Negros do mundo inteiro, sem distinção de nacionalidade, uma conexão intelectual e moral que lhes permita se melhor conhecer, amar-se fraternalmente, defender mais eficazmente seus interesses coletivos e ilustrar sua Raça, este é o triplo objetivo que perseguirá “La Revue du Monde Noir”.⁸² [Tradução minha] [Revue, 1992: 3]

Este primeiro exemplar trazia junto a textos do haitiano Jean Price-Mars e dos martinicanos Paulette Nardal, Louis Thomas Achille e Léo Sajous, a tradução de um poema do escritor jamaicano radicado nos Estados Unidos, Claude McKay chamado “L’Amérique” e a reprodução de uma gravura do pintor estadunidense Aaron Douglas (1898-1979), reconhecido como um dos principais nomes do Harlem na década de 1920. O clima de transnacionalidade e pan-africanismo do empreendimento pareciam reproduzir o caráter dos encontros de domingo no apartamento das irmãs Nardal, em Clamart, subúrbio de Paris. Segundo Louis Achille, as tardes de domingo no número 7 da rua Hébert, próximo à estação de trem, eram passadas em uma sala-de-estar espaçosa ladeada pelo salão de jantar da modesta acomodação. As poltronas inglesas eram dispostas e logo ocupadas por filhos de burgueses e funcionários coloniais antilhanos que faziam seus estudos na metrópole, acompanhados por músicos, escritores e artistas negros estadunidenses e também por alguns estudantes africanos, ainda poucos naqueles primeiros anos. [ACHILLE, 1992] Tratava-se de uma pequena amostra da diversidade de atores que era então mobilizada em torno de uma fundação do negro em Paris e na França. Para além dos já citados artistas, escritores, jornalistas e estudantes, aqui pensados sob a categoria de intelectuais, seria preciso acrescentar ainda homens da

⁸² Créer entre les Noirs du monde entier, sans distinction de nationalité, un lien intellectuel et moral qui leur permette de se mieux connaître, de s’aimer fraternellement, de défendre plus efficacement leurs intérêts collectifs et d’illustrer leur Race, tel est le triple but que poursuivra ‘La Revue du Monde Noir’. [Revue, 1992: 3]

política e trabalhadores e operários para se pensar o cenário expandido de imigrantes coloniais na capital no entre-guerras, mas estes últimos não eram encontrados nos salões em Clamart.

Paulette Nardal, figura central nesses salões como sua promotora e articuladora, era a filha mais velha de uma família de funcionários coloniais martinicanos e havia se formado em Letras na Sorbonne, com especialização em Inglês, atuando como jornalista na capital francesa em jornais da comunidade antilhana, como *La Dépêche Africaine*. As outras irmãs que dividiam a casa com Paulette eram Jane e Andrée que possuíam também conhecimento da língua inglesa e seguiam seus passos como universitárias. Familiarizadas com as vanguardas artísticas negras estadunidenses, essas jovens mulheres faziam desses encontros uma oportunidade de aproximar os negros francófonos de figuras da *Black Renaissance* nova-iorquina e também de suas produções. Ainda de acordo com Louis Achille, sempre presente nos domingos,

Elas sabiam oferecer a ocasião de se exprimir livremente aos escritores vindos destas ilhas [antilhas anglófonas] e, sobretudo, àqueles dos Estados Unidos, pouco conhecedores do francês. Difundindo assim entre os haitianos e os africanos, pouco treinados em falar inglês, os valores revolucionários que lhes provinha da leitura de poemas, ensaios e romances americanos.⁸³
[Tradução minha] [ACHILLE, 1992: X]

Como um dos microcosmos do “petit monde nègre parisien”, como descreveu certa vez Aimé Césaire o ambiente intelectual negro no período, os encontros promovidos pelas irmãs Nardal fundavam uma intelectualidade negra na década de 1930. Ser um intelectual negro em Paris nesse momento significava estar ligado a uma ampla rede de relações ativadas e sustentadas por encontros como os de Clamart e como os que mais tarde se fariam no apartamento de Senghor e desde a década de 1920 ocorriam ao longo da madrugada na *Cabane Cubaine* ao som da *biguine*⁸⁴, ou nos *cafés* do Quartier Latin. Significava estar ligado a noções construídas acerca de uma cultura dita “negra” e, portanto, para além de identificações nacionais, entender-se parte de um circuito internacional de conteúdos, entendimentos, ideias, práticas e reivindicações políticas, culturais e sociais que criavam o que era o intelectual negro, figura que

⁸³Elles surent offrir l’occasion de s’exprimer librement aux écrivains issus de ces îles [antilhas anglófonas] et surtout à ceux des Etats-Unis, connaissant peu le français. Démultipliant ainsi auprès des Haïtiens et des Africains, peu entraînés à parler l’anglais, les valeurs révolutionnaires que leur livrait la lecture des poèmes, essais et romans américains. [ACHILLE, 1992: X]

⁸⁴ A *biguine* é um tipo de música que se dança à dois típica da ilha da Martinica e bastante popular na noite de Paris na década de 1920 e 1930.

passava a se tornar comum na capital. Clamart era um dentre outros lugares em que se encenava a tão aclamada “solidariedade racial” e, ao mesmo tempo, constituíam-se os laços e intercâmbios pessoais que davam forma às redes de sociabilidade de uma incipiente cena intelectual negra francófona. Decerto, era possível falar em um pequeno mundo negro parisiense em formação no entre-guerras.

Mas o “petit monde” de Césaire não representava nem de perto a maioria dos habitantes que, vindos das colônias, agora povoavam o hexágono. A França da Primeira Guerra Mundial vira crescer de forma sem precedentes a população identificada genericamente como colonial⁸⁵, da qual essas pessoas eram parte. Em cinco anos de conflito o país recebera em seu solo um número de “afro-caribenhos, de canaques, de malgaxes, de afro-americanos, de reunioneses (sem dúvida quinhentas mil pessoas) oito vezes superior aos três séculos precedentes.”⁸⁶ [Tradução minha] [BLANCHARD, 2012: 103] Fossem como soldados recrutados ou como trabalhadores que ajudaram a sustentar o esforço da guerra total, a França metropolitana tomara contato como nunca com os antes distantes sujeitos coloniais. E então, após o fim da guerra, mesmo com o esforço de repatriamento e de retorno, inclusive compulsório, à antiga separação entre metrópole e colônias perpetrado pelo governo metropolitano e a administração colonial, alguns milhares de antigos soldados, principalmente dentre os chamados *tirailleurs sénégalais*, permaneceram no Velho continente.

Como um legado dos tempos de batalha, a década de 1920, no imediato pós-guerra, viu tomar forma uma população negra metropolitana. Esta era constituída por estudantes e uma elite intelectual e administrativa colonial, principalmente antilhana, com alguns africanos, dentre os quais os representantes políticos eleitos pelas sociedades coloniais⁸⁷, e por uma grande maioria de homens senegaleses remanescentes do esforço de guerra que haviam se alojado principalmente em torno dos portos de

⁸⁵ Gary Wilder afirma que a forma de denominar a população negra na França, em sua maioria de origem colonial, respondia a um diferencialismo racial que se “atenuava” de acordo com a relação dos indivíduos com o sistema educacional metropolitano: “hommes de couleur (negros educados), noirs (negros recém assimilados), e nègres (os mais pobres e ‘indígenas’ negros colonizados).” [“hommes de couleur (educated blacks), noirs (newly assimilated blacks), and nègres (the poorest and most ‘indigenous’ colonized blacks).”] [Tradução minha] [WILDER, 2005: 180]

⁸⁶ Afro-Caribéens, de Canaques, de Malgaches, d’Afro-Américains, de Réunionnais (sans doute cinq cent mille personnes) huit fois supérieure aux trois siècles précédents. [BLANCHARD, 2012: 103]

⁸⁷ Os representantes eram tradicionalmente eleitos pelas antigas colônias francesas, cujos habitantes possuíam estatuto semelhante ao do cidadão metropolitano desde o início da Terceira República. Além disso, as Quatro Comunas do Senegal, na A.O.F., também elegiam um representante.

Marseille, Bordeaux e Havre, nos quais passaram a trabalhar. [NDIAYE, 2009] A permanência de ex-combatentes coloniais da Primeira Guerra Mundial em solo francês não era uma situação vista com bons olhos pela administração local das cidades mencionadas ou mesmo pelo governo central, que temia o potencial subversivo do contato dos *indigènes*⁸⁸ com os trabalhadores metropolitanos sindicalizados. É diante disso que, em 1923, é criado o *Service de contrôle et d'assistance en France des indigènes* (CAI), ligado à direção dos Serviços militares⁸⁹ e responsável pelo controle, vigilância e tutela desses grupos e de possíveis agitadores e catalizadores políticos em seu interior que pudessem promover uma ligação entre o cenário social metropolitano e o colonial.

Diante dos olhos da administração metropolitana e colonial, no entanto, nem mesmo a situação daquela camada à qual a *Revue du monde noir* chama de a “elite da Raça” era plenamente positiva ou livre da necessidade de controles. O “pequeno mundo” crescia mais ou menos apartado do palco central em que se encenavam os movimentos principais da política e, de forma semelhante, da intelectualidade francesa. Os estudantes vindos da África, principalmente da África Ocidental Francesa (AOF), como o próprio Léopold Sédar Senghor, podiam, inclusive, estar eles mesmos submetidos ao estatuto de *indigènes*. E até para os filhos das chamadas “antigas colônias”, que se gabavam de sua condição superior aos “selvagens africanos”, como mais tarde denunciaria Frantz Fanon em *Peaux noire, masques blancs* (1955), e que estava já no discurso de jornais da década de 1920, como *La Dépêche Africaine* e no romance *Banjo* (1929), de Claude McKay (1889-1948), tratava-se de uma cidadania francesa pela metade. Enquanto sua ação e presença interessasse à criação de uma imagem da colonização como justa e formadora de seus próprios quadros recrutados entre os frutos aperfeiçoados de uma bem sucedida assimilação e educação francesas,

⁸⁸ Além de ser a forma como os franceses se referiam normalmente aos nativos das colônias africanas, *indigène* é principalmente um estatuto legal que se referia à situação do sujeito que era francês, como o discurso da Grande França bem frisava, mas que não possuía os direitos de cidadania nem estava submetido ao código civil republicano. A antinomia entre a afirmada pertença ao conjunto nacional e a efetiva exclusão do lugar de cidadão e da participação política, seguida da racialização do indivíduo, o *nègre*, que atingia a imensa maioria dos nascidos no continente africano no entre-guerras é tratada por Gary Wilder de forma mais detida. O autor traz uma fecunda discussão acerca da importância deste aparente paradoxo na fundação e manutenção do Republicanismo francês no período e como uma lógica própria à modernidade, baseada no par universal/particular. [WILDER, 2005]

⁸⁹ Em 1941, passou a se chamar *Service de liaison avec les originaires des territoires français d'outre-mer*, ficando conhecido como Slotfom. Cf. <http://anom.archivesnationales.culture.gouv.fr/ark:/61561/ml790mgojkd>. Página consultada em 31/07/2013.

eram celebrados e chegavam a compor o “esforço civilizatório” no continente africano. No momento em que essa imagem era colocada em questão pela tentativa de denúncia, ainda que restrita e parcial, do colonialismo fosse na África ou mesmo na América, esses atores retornavam à condição de súditos coloniais, impossibilitados de exercer seus supostos direitos de livre associação e crítica.

Um caso que ficou célebre no interior da rede na qual transitavam Aimé Césaire e Léopold Senghor e representa bem essa situação é o do autor de *Batouala*, René Maran. O romance, escrito em 1921 pelo então administrador colonial não pareceu incomodar num primeiro momento, inclusive levando o prêmio *Goncourt*. No entanto, segundo apontam Kesteloot e Wilder, o prefácio escrito por Maran não gozaria da mesma aceitação e levaria ao estabelecimento de sanções governamentais à publicação da obra e à exoneração e expulsão do funcionário colonial do território francês de Oubangui-Charri no centro do continente africano. Ao denunciar o abuso e as exações do colonialismo no continente, Maran não perdera de vista uma França ideal e nem questionara os intuítos e a validade do sistema em si. Mesmo assim, a reação foi devastadora para o desavisado cidadão francês nascido na Martinica. Retornando a Paris após ter deixado o posto em solo africano, passou a escrever para jornais antilhanos fundados na metrópole, tornando-se uma figura emblemática para a rede intelectual que se fortalecia. Apesar de se manter em solo francês, o martinicano de família guianense não mais compartilharia da certeza de pertencer à comunidade política francesa. “Sua rápida mudança de colonial exemplar para pária político indicou abruptamente, mesmo para ele, os limites da prática cívica sem direitos civis.”⁹⁰ [Tradução minha] [WILDER, 2005: 164]

Com uma vida financeira bastante complicada em Paris, Maran seria cada vez mais integrado a uma comunidade negra local e, em contrapartida, exposto à exclusão e à uniformização promovida pelo olhar do cidadão metropolitano, sentindo-se ele mesmo na pele dos colonizados de Oubangui-Charri sobre os quais havia escrito antes.

Ele explicou para um velho amigo, ‘o francês acredita que não tem preconceito de cor...Mas, de fato, se eu sento em um ônibus, meu vizinho instantaneamente muda de lugar; crianças riem estupidamente, seus pais sussurram e parecem escandalizados diante de um casal unido que é, minha

⁹⁰ His rapid shift from colonial exemplar to political pariah bluntly indicated, even to him, the limits of civic practice without civil rights. [WILDER, 2005: 164]

esposa e eu, uma mulher branca e um negro.’⁹¹ [Tradução minha] [WILDER, 2005: 164]

No relato de Maran, ficam claras as dimensões racializadoras e guetizadas que a estadia na capital metropolitana e imperial poderia tomar. Gary Wilder aponta a categoria de “cidadãos-súditos” como uma definição do papel que ocupavam os antilhanos e, de forma ainda mais evidente e radical, os africanos na metrópole mesmo após a oficialização de seu estatuto de cidadania francesa:

Mesmo depois que seu estatuto de cidadão foi estabilizado sob a Terceira República, Antilhanos também permaneceram cidadãos-súditos (isto é, eles eram impedidos de participar completamente em auto-governo) mais do que súditos-cidadãos (para os quais não haveria distinção ontológica entre governantes e governados).⁹² [Tradução minha] [WILDER, 2005: 160]

Esse lugar politicamente precário em que se estabelecia o grupo intelectual negro tornava a possibilidade de associação e intervenção na sociedade civil limitada para seus membros. Enquanto sujeitos percebidos no interior da sociedade francesa de forma inferiorizada e inferiorizante, ainda que sua atuação pudesse se aproximar de práticas comuns aos cidadãos metropolitanos, - como a criação de associações estudantis, participação em sindicatos e mesmo engajamento intelectual, - esbarravam em entraves legais, políticos e mesmo no descrédito e na indiferença da opinião pública. Esses sujeitos não gozavam de “plenos direitos, igualdade genuína, ou de uma liberdade de associação civil não molestada”.⁹³ [Tradução minha] [WILDER, 2005: 160]

Na prática, esse grupo de coloniais escolarizados era também seguido de perto por agentes do CAI, infiltrados em reuniões e salões como o que iniciou a nossa discussão. A *Revue du monde noir*, que se estenderia por seis números entre 1931 e 1932, foi alvo da vigilância do Ministério das Colônias que identificou “tendências claramente hostis a nossa influência na África, embora em sua declaração de missão

⁹¹ He explained to an old friend, ‘the French believe that they have no color prejudice...But in fact, if I sit down on a bus, my neighbor instantly changes places; children laugh inanelly, their parents whisper and seem scandalized before a closely united couple who are, my wife and me, a white woman and a noir.’ [WILDER, 2005: 164]

⁹² Even after their citizenship status was stabilized under the Third Republic, Antilleans too remained subject-citizens (that is, they were prevented from fully participating in self-government) rather than citizen-subjects (from whom there would be no ontological distinction between rulers and ruled). [WILDER, 2005: 160]

⁹³ (...) full rights, genuine equality, or an unmolested freedom of civil association. [WILDER, 2005: 160]

declare apenas objetivos filantrópicos”.⁹⁴ [Tradução minha] [Ministre de la Guerre chargé de l’intérim du Ministère des Colonies to GG de l’AOF Apud WILDER, 2005: 179]. Provavelmente, também a *Légitime Défense*, criada em 1932, enfrentou problemas com o governo francês, que teria impedido a realização de seu segundo número já planejado. [WILDER, 2005] Como estudantes subvencionados pelo governo colonial, a situação dos jovens antilhanos e africanos que seguiam suas carreiras universitárias em Paris e criavam redes e publicações que pretendiam dar expressão a sua pretensa especificidade cultural se tornava ainda mais vulnerável. Essa condição é descrita no número único de *Légitime Défense* como um *noeud coulant*, uma corda no pescoço, a todo tempo prestes a ser puxada. [Légitime, 1932: 15] Em uma nota, o grupo de poetas antilhanos liderados por René Ménil e Étienne Léro expunha a suspensão, pelo Conselho Geral da Martinica, de todas as bolsas para o ano escolar de 1932-1933, devido à crise econômica de fins da década de 1920 e apontava a situação delicada à qual estavam submetidos os filhos da modesta elite colonial em estadia em Paris. Esta era uma preocupação constante e também está presente no jornal estudantil *L’Étudiant Noir*, de 1935, que como publicação oficial da Associação de Estudantes Martinicanos na França tinha como pauta central a suspensão das bolsas de uma série de jovens que se preparavam para as provas de ingresso nas grandes *Écoles* de estudos superiores. Um comentário publicado pela direção da Associação no jornal mostra bem como a condição de bolsistas do Estado reforçava a insegurança e o controle desses indivíduos:

Interpelou-se o Comitê sobre uma frase do artigo ‘Le Nouveau Comité’ do número 1 de ‘L’Étudiant Martiniquais’. Alguém estimou – não se sabe bem porque – que a expressão ‘isso que existia até aqui no estado esporádico’ era subversiva e poderia ser prejudicial à renovação de sua bolsa.⁹⁵ [Tradução minha] [L’Étudiant, 1935:3]

Os estudantes eram vigiados e sabiam que essa vigilância poderia acarretar em problemas diante de declarações consideradas “subversivas”. Havia uma percepção clara da precariedade de sua estadia e do lugar ocupado por eles no mundo metropolitano. Dessa forma não é difícil ver porque o projeto de um engajamento que fosse cultural e não político teria tanta força entre esses estudantes.

⁹⁴ tendencies that are clearly hostile to our influence in Africa, although in its mission statement it only declares philanthropic goals. [Ministre de la Guerre chargé de l’intérim du Ministère des Colonies to G.G. de l’AOF Apud WILDER, 2005: 179].

⁹⁵ On interpella le Comité sur une phrase de l’article ‘Le Nouveau Comité’ du numéro 1 de ‘L’Étudiant Martiniquais’. Quelqu’un estima – on ne sait trop pourquoi – que le terme ‘ce qui existait jusqu’ici à l’état sporadique’ était subversif et pouvait être préjudiciable au renouvellement de sa bourse. [L’Étudiant, 1935: 3]

Mas ainda que esta crescente presença metropolitana pós-Primeira Guerra Mundial não tenha se traduzido em um aumento das possibilidades de participação política para os súditos coloniais, muito menos em uma mudança da atitude da maior parte da população e da grande imprensa diante da população “nègre”, “noir” ou “de couleur”, é preciso apontar o rompimento que o momento evoca. Além da possibilidade maior de que um cidadão metropolitano trombasse com um homem negro nas ruas francesas após 1919, com o fim do conflito chamado então de a Grande Guerra, e a crise moral, intelectual, política e econômica em que se precipitou a França, as colônias surgiram como elementos de garantia para a continuidade e a estabilidade do país e passaram a fazer parte do imaginário nacional francês de forma cada vez mais palpável. Através da “abstração concreta” da *Plus Grande France*, “com uma existência social real que ao mesmo tempo expressava e obscurecia as relações econômicas, sociais e culturais de um estado-nação imperial”⁹⁶ [Tradução minha] [WILDER, 2005: 37], a metrópole criou um ponto de apoio para o cidadão francês durante a reconstrução do país e a iminência de um novo conflito, valorizando a imagem de um país grande e forte sem tocar em políticas de assimilação do *indigène* à cidadania.

A ideologia da Grande França (*La plus grande France*) era uma forma institucionalizada de tornar a colônia parte do imaginário nacional francês, fortalecendo e explicitando o que Wilder chama de um “estado-nação imperial francês” sem, no entanto, se desfazer do conceito racializado de nação e cidadão que vigoravam e davam forma à República desde o século XIX. Optando por incluir as colônias numa visão nacional expandida sem retirar seus moradores da condição de súditos cujas formações culturais seriam irreconciliáveis e inadequadas ao livre exercício da cidadania nos moldes republicanos, o discurso dava forma a “an increasingly imperial space” [WILDER, 2005]. O ponto ápice de encenação e objetificação desta abstração teria ocorrido também em 1931, com a Exposição Colonial Internacional realizada em Paris.

Essa ideia de uma Grande França casava bem com o humanismo colonial em voga nas décadas de 1920 e 1930 como um discurso administrativo principalmente nas colônias africanas, nas quais administradores etnólogos, como Georges Hardy, defendiam um governo que se baseasse no conhecimento e preservação das culturais

⁹⁶ (...) with a real social existence that both expressed and obscured the economic, social, and cultural relations of an imperial nation-state. [WILDER, 2005: 37]

locais para a conformação de uma colonização mais racional e mais humana, como aponta o próprio Wilder. E, como não dizer, com o estabelecimento de uma negritude como defesa daquela que seria uma cultura negra, sem tocar em temas mais claramente políticos e concretos como a ampliação da cidadania e de direitos civis entre os *indigènes* e, muito menos, a independência. Temas que, de resto, poderiam prejudicar fatalmente a estadia e o apoio financeiro aos estudos na metrópole.

Como uma espécie de materialização do mundo imperial francês que se encontrava e se replicava na capital, a Exposição de 1931 trazia os pontos-chave para pensar as aberturas e as fissuras nas quais transitavam os homens e as mulheres negras e, ao mesmo tempo, as restrições e os lugares específicos nos quais esse trânsito era tolerado. Os vários estandes representando velhas e novas colônias francesas, com destaque para a AOF, foram montados na capital. A visita ficaria aberta de março a dezembro do mesmo ano e traria centenas de nativos para trabalhar e representar suas terras natais.

Mais de quinhentos africanos participam da Exposição colonial (nos pavilhões franceses) assim como uma centena de caribenhos, e sua presença pretende dar a prova de um império pacificado e demonstrar que a missão civilizadora da France está em ação.⁹⁷ [Tradução minha] [BLANCHARD, 2012: 127]

A Exposição é uma interessante forma de compreender o cenário francês no período. Montadas de forma a dar relevo à grandiosidade das culturas dos povos colonizados, representando as mesquitas de Tombuctu e Djenné, e, ao mesmo tempo, dar conta do sucesso da presença francesa nesses lugares distantes, as atrações apontavam para a afirmação de um diferencialismo cultural conciliado pela realização de interesses econômicos e desenvolvimentistas. Essa posição, que então se replicava na administração colonial, mais visivelmente nas colônias africanas, dava ressonância ao antigo lema civilizacional francês sem, porém, comprometer o estatuto do indigenato e os abusos de autoridade promovidos em seu nome. Ser um intelectual negro em Paris era, também, estar no centro de uma capital imperial. Mais do que isso, era ser parte de um conjunto nacional racializado forjado na antinomia entre celebração cultural e exclusão política, distinção que se reforçaria cada vez mais ao longo dos últimos anos

⁹⁷ Plus de cinq cents Africains participent à l'Exposition coloniale (pour les pavillons français) ainsi qu'une centaine de Caribéens, et leur présence prétend donner la preuve d'un empire pacifié et démontrer que la mission civilisatrice de la France est à l'oeuvre. [BLANCHARD, 2012: 127]

da década de 1920 com a crescente crise econômica e o fortalecimento de posições e políticas oficiais anti-imigração.

A tolerância da elite francesa, principalmente da capital, se fazia valer quando o assunto eram os bailes e cabarés parisienses, ou as exposições de arte moderna. Nesses casos, o palco central era momentaneamente tomado por representações e vislumbres das “exotificadas” culturas coloniais e de uma nascente “cultura negra”, que vinha para unir em um só grupo culturas africanas e manifestações vindas dos Estados Unidos negro. A ideia de uma originalidade a ser preservada nas colônias francesas não era, pois, uma exclusividade do discurso político ou apenas uma característica da razão de estado do império francês do entre-guerras. Um elemento menos importante na análise de Gary Wilder do império francês nos anos de 1920 e 1930, mas claramente presente no cotidiano francês, principalmente parisiense, é o lugar que passa a ocupar a cultura dita negra e africana nos espaços boêmios e artísticos.

A fama do espírito francês de tolerância e de reconhecimento diante de uma “cultura negra” cruzava o Atlântico atraindo para Paris grande quantidade de artistas e escritores estadunidenses desejosos de se sentir “livre de um sentimento ameaçador de mal-estar, de insegurança, de perigo; (...) livre de um desdém particular, de uma tolerância, de uma condescendência, de uma comiseração particular; livre para ser simplesmente humano”⁹⁸ [Tradução minha] [JOHNSON Apud BLANCHARD, 2012: 132], como deixaria claro o escritor estadunidense James Weldon Johnson⁹⁹ quando morava em Paris na década de 1930. Desde que, em 1925, a jovem atriz estadunidense Joséphine Baker se apresentara em grande evento no Théâtre des Champs-Élysées, no espetáculo *La Revue nègre*, acompanhada pela orquestra de *jazz* de Claude Hopkins, uma cultura dita negra, representada principalmente por artistas estadunidenses, passou a ser parte central da vida da elite parisiense. Sobre a relevância da recepção do espetáculo, William Wiser aponta:

Mesmo quem não pôde comparecer às sessões de La revue nègre tomou conhecimento da estrela no Théâtre des Champs-Elysées, Josephine Baker. A

⁹⁸ “libre d’un sentiment menaçant de malaise, d’insécurité, de danger; (...) libre d’un dédain particulier, d’une tolérance, d’une condescendance, d’une commisération particulière; libre d’être simplement humain” [JOHNSON apud BLANCHARD, 2012: 132]

⁹⁹ James Weldon Johnson foi um escritor e poeta estadunidense. Escreveu *The Autobiography of an Ex-Colored Man*, em 1912. Morou no Harlem durante os anos 1920 e foi um de suas mais proeminentes figuras.

Vênus de Ébano do espetáculo (...) aparecia num cartaz de Paul Colin colado em todos os quiosques de Paris. [WISER, 2012: 177]

La Revue nègre é um evento interessante pois coloca em evidência a forma como a “revelação” da possibilidade e da riqueza de uma “cultura negra” vinha à tona ao público parisiense. Finalizando o número criado por Jacques Charles, coreógrafo do Moulin Rouge, estava a “dança selvagem” protagonizada por Baker. A crítica e os espectadores aclamaram um primitivismo que só poderia ser visto na cultura *nègre*, remontada ao continente africano, e ser expressa por um corpo negro. O corpo de Baker foi inúmeras vezes relacionado a imagens animais como a de uma cobra e a própria dançarina se apropriava dessa ligação apontada pelo público para fortalecer sua fama na capital parisiense. Assumindo a identidade primitivista e naturalizante, a estadunidense apresentou-se no Casino de Paris em um saíote feito apenas com bananas e inclusive adotou uma cobra e um leopardo que passaram a ser constantemente vistos com a atriz. Sobre a relação feita entre Baker e o leopardo, chamado de Chiquita, Wisser destaca a animalização da representação do negro e de sua arte:

Saía [Josephine Baker] a pé com seu leopardo Chiquita e a coleira da fera era mudada todo dia para combinar com a roupa da dona – Chiquita e Josephine flanando pelos Champs-Élysées, **dois belos animais que aos olhos do público constituíam um só.** [grifo meu] [WISER, 2012: 180]

A recepção no mínimo irônica de *La Revue nègre*, criada por um francês metropolitano e protagonizada por uma dançarina estadunidense e uma orquestra de *jazz* diz muito do momento e dos termos em que a presença negra encontrava algum espaço em Paris. A arte, a música e a dança celebradas eram trazidas ou mesmo produzidas por agentes europeus que se apossavam de motivos e temáticas que identificavam como primordiais, rudes, formas privilegiadas de pensar modernidades alternativas ou alternativas à modernidade europeia, como os surrealistas o faziam na década de 1930:

A moda das artes nègres está então em seu apogeu, como o mostra o sucesso da venda no mês de julho, no Hôtel Drouot, de trinta peças vindas de coleções de Paul Éluard e André Breton, com um catálogo intitulado Esculturas da África, da América e da Oceania.¹⁰⁰ [Tradução minha] [BLANCHARD, 2012: 128]

Os olhos se voltavam para o corpo negro como um receptáculo de uma pretensa naturalidade e de centenas de anos de uma cultura não perturbada pelos artificialismos

¹⁰⁰ La mode des arts nègres est alors à son apogée, comme le montre le succès de la vente au mois de juillet, à l’Hôtel Drouot, de trente pièces issues des collections de Paul Éluard et André Breton, avec un catalogue intitulé Sculptures d’Afrique, d’Amérique et d’Océanie. [BLANCHARD, 2012: 128]

do mundo ocidental. Era como se permanecesse, intocado, no sangue e na criação artística dos indivíduos negros certo potencial estético específico, quase como uma positivação do elemento atávico do eugenismo europeu, concretizado no corpo negro em movimento, na arte e até nos esportes. Nesse sentido, a ideia de pureza, de ingenuidade e até certa infantilidade constroem uma imagem do corpo negro como, ele mesmo, uma obra de arte moderna. Mais uma vez aqui rompe-se o aparente paradoxo entre uma metrópole que valoriza certa presença negra e ainda assim é capaz de excluir seus membros do corpo político, mantendo um discurso paternalista e assistencialista em suas colônias africanas e em solo metropolitano. A fonte de ambas posições diante do negro podem ser rastreadas até uma mesma percepção fundadora: o negro e o continente africano/negro como crianças, incapazes de exercer racionalmente sua liberdade, precisamente a base da noção da necessidade da tutela e da invasão europeia aos países africanos no século XIX.

A chamada “vogue noire” era um fenômeno urbano que envolvia a criação de entretenimento voltado às elites e aos gostos mais refinados da capital, muitas vezes não se abrindo aos modestos estudantes africanos ou antilhanos. Estes homens e rapazes poderiam, no entanto, ser encontrados alí ao lado, perambulando pelas ruas de Paris, mobilizados, eles também, pelo encontro com uma cultura africana primitiva, original, inspiradora. Ou nos encontros em Clamart, discutindo as possibilidades de dar a ver o que produziam e identificavam como manifestações da “alma” e do “estilo” negros.

Nos encontros promovidos pelas irmãs Nardal desde inícios de 1930, de acordo com o que enfatiza curiosamente Louis Achille, não era o vinho, a cerveja ou a cidra que acompanhariam os convidados, mas apenas chás ingleses servidos durante a tarde e, ao máximo, até a hora do jantar. O escritor e professor de inglês martinicano que completava seus estudos em Paris, lembrando dessas ocasiões em texto de 1992, além de se importar em descrever uma “respeitável” residência familiar mantida apenas por mulheres, destaca esses encontros como momentos de intercâmbio e divulgação da cultura negra estadunidense no meio intelectual e estudantil negro francês. O apartamento em Clamart seria um espaço de concretização da possibilidade de se falar em um estilo e uma “alma negra” e de estabelecimento de ligações pessoais que davam forma a uma comunidade negra parisiense. O domingo era dia de discutir as possibilidades deste novo ambiente negro que se formava em Paris:

O domingo retinha no subúrbio esses antilhanos aos quais o acolhimento justificava o deslocamento de Paris. Evocava-se lá a atualidade parisiense ou mundial, evitando as eventuais escolhas políticas pessoais; refletia-se sobre os problemas coloniais e interraciais, sobre o lugar crescente tomado pelos homens e mulheres de cor na vida francesa, alarava-se diante de toda manifestação de racismo para ir ao combate depois, com os meios apropriados.¹⁰¹ [Tradução minha] [ACHILLE, 1992: XV]

No salão das Nardal alternavam-se poetas e poetisas que recitavam poemas de autores antilhanos como Gilbert Gratiant, alguns músicos e *jazz-men* e talvez até um pequeno coral de corajosos frequentadores assíduos que improvisavam os então célebres *negro-spirituals* estadunidenses e também músicas do *blues*. [ACHILLE, 1992] Povoavam a biblioteca do apartamento, bem como as páginas da *Revue du monde noir*, obras da literatura estadunidense que tanto impressionava a comunidade negra francófona de Paris. Entre os livros, o *New Negro* de Alain Locke (1885-1954) e poemas de Claude McKay, bem como nomes como René Maran, com seu *Batouala*. [ACHILLE, 1992] Por mais de uma vez Léopold Sédar Senghor, Léon-Gontran Damas, o próprio Maran, e também Aimé Césaire seriam vistos nos salões em Clamart em que as conversas se davam em francês e em inglês e a presença do movimento *new negro* vindo do Harlem era constante, fosse nos poemas declamados nos saraus ou em figuras como Mercer Cook (1903-1987).¹⁰²

Este salão que se destaca por ter dado forma à *Revue du Monde Noir*, não era o único a reunir a seleta comunidade de intelectuais, estudantes, artistas e políticos negros, que se concentrava então na capital francesa. Pululavam em Paris encontros promovidos por René Maran e, mais tarde, nos anos 1930 e início dos anos de 1940, pelo deputado senegalês Lamine Guèye (1891-1968), e também as associações de estudantes martinicanos e da AOF, que acabavam por promover o sentimento de comunidade e a sociabilidade necessária à concretização de uma ideia de solidariedade racial. A rede que se fundava nesses momentos era formada pela elite intelectual dos emigrados coloniais presentes na capital. Sédar Senghor, que havia chegado a Paris “sob

¹⁰¹ Le dimanche retenait en banlieue ces Antillaises dont l'accueil justifiait le déplacement de Paris. On évoquait là l'actualité parisienne ou mondiale, en évitant d'éventuels choix politiques personnels; on réfléchissait sur les problèmes coloniaux et interraciaux, sur la place croissante prise par les hommes et les femmes de couleur dans la vie française, on s'alarmait de toute manifestation de racisme pour aller la combattre ailleurs, avec des moyens appropriés. [ACHILLE, 1992: XV]

¹⁰² Gary Wilder descreve Mercer Cook como um importante intermediário na relação entre a cena negra parisiense e a estadunidense: “um professor americano de francês de Howard que promoveu a cena cultural negra em Paris.” [“an American professor of French at Howard who promoted the black cultural scene in Paris.”] [Tradução minha] [WILDER, 2005: 175]

o céu e a chuva fria de Outubro” de 1927, aos 21 anos, era em 1931 um de seus principais articuladores. O senegalês que recebera sua educação em uma missão católica em Joal, região próxima a Dakar, desde os sete anos de idade, e que chegara a iniciar os estudos para se tornar um padre, seria o primeiro africano a receber uma bolsa escolar governamental para se dedicar às humanidades na metrópole, estabelecendo-se como um veterano para os que o seguiriam, como Ousmane Socé Diop¹⁰³ (1911-1973).

Em 1931, Césaire chegaria também a Paris para tentar ir do curso preparatório à École Normale Supérieure (ENS), a instituição voltada para as humanidades mais prestigiosa da França. Esse era um caminho almejado por muitos. Senghor havia ido à capital com os mesmos intuitos, mas em 1931 se encontrava já matriculado na Sorbonne, a segunda via mais comum para realizar os estudos em *Lettres*, tendo fracassado duas vezes seguidas em adentrar os quadros discentes da ENS. Logo os caminhos desses dois estudantes se cruzariam no “petit monde nègre”. Jean-François Sirinelli aponta que “é provavelmente na Cité universitaire do boulevard Jourdan que os dois estudantes se conheceram.”¹⁰⁴ [Tradução minha] [SIRINELLI, 1988: 83] Mas, além de frequentarem a cidade universitária, havia entre os dois um amigo em comum. O já citado Louis Achille estava matriculado no último ano do curso preparatório do Lycée Louis-le-Grand quando Senghor passou a frequentar suas aulas. Foi através dele que o senegalês fez sua entrada no círculo antilhano de estudantes e intelectuais em Paris. Além disso, Louis Achille havia sido professor de Césaire ainda na Martinica e era figura importante para o jovem estudante. É possível, portanto, que a aproximação entre Césaire e Senghor tenha se dado também por influência deste.

Outra amizade que Césaire trará ainda dos tempos do Lycée Victor Schoelcher e que será bastante relevante para esta rede é a de Léon-Gontrán Damas. O guianense, quase sempre referido como um dos fundadores do *Négritude*, fez sua educação em Fort-de-France, capital da Martinica, e chegaria à França ainda em 1928 para terminar

¹⁰³Ousmane Socé Diop se tornaria depois um importante escritor e político senegalês. Seu primeiro e mais conhecido romance data ainda de 1935 e se chama *Karim, roman sénégalais*. Durante o governo de Léopold Sédar Senghor no Senegal, Socé Diop confirmou sua proximidade com o poeta estabelecida nesse período e no encontro na metrópole, trabalhando como embaixador do país nos Estados Unidos durante a década de 1960.

¹⁰⁴ “C’est vraisemblable à la Cité universitaire du boulevard Jourdan que les deux étudiants ont fait connaissance”. [SIRINELLI, 1988: 83]

seus estudos secundários em Lyon. Somente após ter se formado no Collège de Maux, mudou-se para Paris, chegando à capital também em 1931.

Sem ter uma bolsa de estudos, uma vez que já havia terminado os percursos previstos pelo auxílio governamental, Damas teria que dividir seu esforço entre as aulas durante o dia e os pequenos empregos noturnos, para se sustentar. Mas mesmo para os bolsistas, a situação financeira enfrentada em Paris não era fácil. O estudante malgaxe Albert Rakoto-Ratsimamanga (1907-2001), em sua “Hommage à Léopold Sédar Senghor”, lembra desses tempos difíceis: “Nós eramos os desprivilegiados do Quartier Latin: roupas modestas e puídas, sapatos gastos pelo uso, estômagos normalmente vazios, dedos trêmulos congelados pelo vento do inverno, gargantas ressecadas pelos verões severos.”¹⁰⁵ [Tradução minha] [RAKOTO-RATSIMAMANGA Apud WILDER, 2005: 154].

Essas relações forjadas na metrópole ou refundadas em outros termos nos ares parisienses e mesmo a dificuldade compartilhada por esses estudantes levava à descoberta de uma semelhança e de uma solidariedade que facilmente poderiam ser ligadas às noções de raça e cultura negras que povoarão seus escritos. Como uma espécie de “comunidade imaginada” forjada, aqui também, pela peregrinação, como a que Benedict Anderson pensa para as Américas espanholas nos séculos XVIII e XIX [ANDERSON, 2008], mas nesse caso a lugares específicos do império francês e de Paris, - como os salões, bares e cabarés que tocavam *jazz*, *biguine* e *rumba*¹⁰⁶ e também institutos e eventos voltados à educação, como o Lycée Victor Schoelcher na Martinica, o Lycée Louis-le-Grand em Paris, e depois a Sorbonne e a Cité universitaire, e os centro de estudos em culturas africanas, como o Institut d’Ethnologie - esse grupo se tornava cada vez mais “africano” e se identificava com as noções de comunidade, cultura e raça negras. Essa identificação era facilitada pela “cultura negra” essencializada que poderia ser encontrada em Paris desde a Exposição colonial até os escritos de etnólogos reconhecidos, passando pelos cabarés e os artistas de Montmartre.

¹⁰⁵ We were the underprivileged of the Quartier Latin: modest and threadbare clothes, worn out shoes, often empty stomachs, shivering fingers chilled by the winter wind, throats parched by the severe summers. [RAKOTO-RATSIMAMANGA Apud WILDER, 2005: 154].

¹⁰⁶ A *rumba* é um gênero de música e dança bastante popular na ilha de Cuba que, assim como a *biguine* martinicana, popularizou-se em Paris na década de 1920 e 1930.

Como descreve Senghor posteriormente, Paris era o “o maior museu do mundo de arte Negro-Africana”, escola “de valores da civilização ancestral” para “toda uma geração de estudantes nègres”¹⁰⁷ [SENGHOR Apud WILDER, 2005: 216]. Estar nessa cidade na década de 1930 dava a estes alunos do sistema educacional francês a chance de entrar em contato com a arte dita africana tanto quanto dava à população metropolitana. Decerto, no entanto, não bastariam as mostras de arte moderna para satisfazer esses recém-chegados em sua necessidade de se identificar com uma raiz africana ou negra que justificaria a especificidade recém-despejada sobre eles pela metrópole. Nesse sentido, é interessante a frequência de Senghor e Damas ao Institut d’Ethnologie, e a dedicação de ambos aos estudos de línguas africanas. A dupla tomava aulas com etnólogos como Paul Rivet (1876-1958) e Marcel Mauss (1872-1950), lendo as obras de estudiosos como Maurice Delafosse, Henri Labouret (1878-1959) e do político Robert Delavignette (1897-1976). Além desses nomes franceses, na mesma década de 1930, Césaire teria acesso ao livro do etnólogo alemão Léo Frobenius, *Histoire de la civilisation africaine*, escrito em 1933, que emprestaria depois ao amigo senegalês.

Em “Ce que l’homme noir apporte”, escrito em 1939, Senghor faz uso explícito das leituras de Delafosse e Frobenius, além de outros como Daniel Rops (1901-1965) e Georges Hardy (1884-1972). O texto mostra claramente o quanto sua incursão à etnologia seria decisiva para a sua abordagem da cultura e das artes negras que depois se identificariam fortemente ao *Négritude*. Muitos dos autores citados, como Hardy e Delafosse, estiveram diretamente ligados à administração colonial na África e ao estabelecimento de um sistema voltado à preservação e catalogação das culturas nativas, que foi base, - nem sempre autorizada, é certo, - para o discurso de manutenção da exclusão política dos súditos africanos.

Ao iniciar sua descrição do que seria o contributo do homem negro ao Ocidente, no texto de 1939, Senghor buscava na autoridade do relato de Frobenius, avalizado pelo discurso científico, a confirmação da existência de uma civilização que teria forjado uma “cultura una e unitária” em solo africano. Pautando-se pela descrição do alemão de uma grande sociedade sudanesa (nesse caso, o termo se refere à África Ocidental

¹⁰⁷ “(...) the greatest museum of Negro-African art”, escola “of the values of ancestral civilization” para “an entire generation of étudiants nègres” [SENGHOR Apud WILDER, 2005: 216]

Francesa, o dito sudão francês) antiga civilização que teria florescido e decaído antes da chegada europeia, Senghor justifica a crença numa “cultura africana”:

Sei que há, houve, uma cultura negra, cuja área compreendia os países do Sudão, da Guiné e do Congo, no sentido clássico das palavras. Ouçamos o etnólogo alemão: ‘O Sudão possui, assim, também ele, uma civilização autóctone e ardente. É um facto que a exploração encontrou, na África Equatorial, antigas civilizações vigorosas e viçosas em todos os lugares onde a preponderância árabe, o sangue hamita ou a civilização europeia não roubaram aos falenos negros a poeira das suas asas, outrora tão belas. Por toda parte! (...) A civilização desapareceu, esquecida; a cultura não se extinguiu. [SENGHOR, 2011: 73-74]

A afiliação aos estudos em etnologia tinha a ver com a construção de uma imagem pessoal que os retirasse do limbo do assimilacionismo cultural francês e, ao mesmo tempo, os reenviava para a criação de uma unidade que era, para além de nacional ou continental, negra. No entanto, o caminho escolhido, através de um conhecimento diretamente relacionado ao esforço colonialista e promovido por ele, um discurso fundado pelo olhar sobre o Outro e, de alguma forma, pelo poder sobre o Outro, tradicionalmente e mesmo neste caso feito pelo europeu que analisa sociedades não-ocidentais vistas como a realização de uma alteridade exemplar, aponta as ambiguidades das escolhas e do lugar de enunciação desses autores negros. Nos textos que mais tarde seriam cotados como fundadores do *Négritude*, a dicotomia entre a pertença a uma unidade francesa e a busca de uma existência negra e uma expressão cultural africana é fundadora. Assim como o conhecimento da África por meio da estadia em Paris, e a adesão a um país que ao mesmo tempo os fazia nacionais e coloniais, franceses *porém* negros, a experiência do que era ser negro e intelectual francês em Paris será marcada por essa dupla condição. Por vezes experimentada como contraditória, por vezes sentida como a junção de duas partes complementares, essa ideia é comum também em outros discursos que se importaram com os termos nos quais o homem negro adentrou a modernidade ocidental e que também eram lidos e discutidos pela rede intelectual negra em Paris.

Nos movimentos pan-africanos estadunidenses, o pensador W. E. B. Du Bois constrói a ideia de uma dupla consciência (*two-ness*) que permearia o homem negro nascido nos Estados Unidos,

(...) essa sensação de estar sempre a olhar para si mesmo através dos olhos dos outros, de medir a nossa alma pela bitola de um mundo que nos observa com desprezo trocista. Sente-se sempre essa dualidade – um Americano, um

Negro; duas almas, dois pensamentos, dois anseios irreconciliáveis; dois ideais em contenda num corpo escuro que só não se desfaz devido à sua força tenaz. [DU BOIS, 2011: 51]

Nessa formulação, publicada por Du Bois inicialmente em 1903, em seu *The souls of black folk*, o *two-ness* é o peso carregado pelo negro estadunidense em sua entrada na modernidade pela porta dos fundos, estigmatizado primeiro pela condição de escravo e depois de cidadão de segunda-classe. No livro, a situação do negro estadunidense deve ser resolvida a partir da construção de uma solidariedade racial, ligada a uma chamada conscientização e emancipação. Por meio deste sentimento de unidade é que o Negro deixaria finalmente de ser visto, como Du Bois sintetiza na primeira pessoa, como “um estrangeiro em minha própria casa” [DU BOIS, 2011: 51]. A resolução do conflito estaria no avanço da raça negra, sua entrada na universidade, o abandono do estigma da pobreza e ignorância, e sua participação ativa nas instituições republicanas estadunidenses, incompletas e mancas sem o contributo de uma das coletividades que a constituíam.

A comunidade negra que se formava na estadia na capital imperial francesa no entre-guerras se inscrevia na tensão do esforço de conciliação entre pensar-se ocidental e, ao mesmo tempo, não somente. Essa condição marginal e diferencial continuamente reforçada pelo olhar metropolitano, pelas instituições imperiais de uma França profundamente racializada trazia à tona esse discurso da profunda dualidade em que era criada a identidade negra no século XIX e XX. Essa dupla condição é um dos principais temas da literatura e de movimentos negros desde meados do século XIX e é também parte central do que se delineia como uma decorrência da adequação e adesão deste grupo a um conjunto de textos e práxis literárias reconhecidas como negras, vindas de além-mar. A emergência do movimento se dá, portanto, em um cenário, como aponta bem Paul Gilroy, em seu *Atlântico Negro*, que extrapola o campo nacional e mesmo continental, replicando e adotando posições que eram comuns e transitavam entre grupos e ambientes implicados na criação de uma tradição de “pensamento negro”. Nesse sentido, interessa que Césaire tenha apresentado seu trabalho de conclusão do curso de *Lettres* sobre o tema do sul na literatura negra estadunidense e que, junto a

Senghor, Damas tenha traduzido trabalhos de Sterling Brown, Langston Hughes (1902-1967), Claude McKay e Richard Wright¹⁰⁸ (1908-1960).

Senghor, Césaire, Damas e outros intelectuais que se identificavam como negros eram pessoalmente tocados por essa busca de unidade cultural e manutenção de um *ethos* negro em uma noção expandida da raça, para além de seu espaço original, identificado a uma ideia de África. A questão da manutenção de traços essenciais era ainda mais premente para estes sujeitos que se identificavam com formas de pensar e representar o mundo que o Ocidente há muito proclamara suas por excelência e, dessa forma, era uma dualidade central mesmo para indivíduos nascidos em solo africano. Essa ideia está na origem da criação de uma comunidade diaspórica assumida no entreguerras nas ligações multinacionais feitas por esses atores através de amizades, escolhas e apropriações temáticas e de práticas identificadas a movimentos como a *Harlem Renaissance*. Paris emergia, então, como a capital de um pequeno mundo negro, de um império e, ao mesmo tempo, de uma diáspora negra auto-proclamada e em construção. Assim Césaire afirmaria em entrevista na década de 1960, ao se lembrar do momento de criação de seu poema *Cahier d'un retour au pays natal* (1939):

Eu não nego as influências francesas. Queira eu ou não, como poeta eu me expressei em francês, e claramente a literatura francesa me influenciou. Mas eu quero enfatizar fortemente que – usando como ponto de partida os elementos que a literatura francesa me deu – ao mesmo tempo eu sempre me esforcei para criar uma nova linguagem, capaz de comunicar a herança africana. Em outras palavras, para mim o francês foi uma ferramenta que eu quis usar no desenvolvimento de novos meios de expressão. Eu quis criar um francês antilhano, um francês negro que, enquanto ainda francês, tivesse um caráter negro.¹⁰⁹ [Tradução minha] [DÉPESTRE, 1967: 25]

Aqui, mais do que as vivências em solo parisiense, destaca-se a forma como a escolha do uso da língua francesa era cercada de uma tentativa de “nativização” de suas

¹⁰⁸ Richard Wright foi um escritor estadunidense. Escreveu importantes romances como *Native Son* (1940) e *Black Boy* (1945). Teve relações com o partido comunista na década de 1930 e se exilou dos EUA em 1946, quando foi para Paris. Visitou Gana em 1953, esteve na Indonésia para a Conferência de Bandung em 1955. Teve ampla obra ficcional e não ficcional baseada na temática da vida e do lugar social ocupado por sujeitos e povos negros. Como Wright, Langston, Hughes, McKay e Brown foram importantes figuras intelectuais estadunidenses ligadas à Harlem Renaissance e à afirmação de uma cultura e uma arte negras neste país.

¹⁰⁹ I don't deny French influences myself. Whether I want to or not, as a poet I express myself in French, and clearly French literature has influenced me. But I want to emphasize very strongly that - while using as a point of departure the elements that French literature gave me - at the same time I have always strived to create a new language, one capable of communicating the African heritage. In other words, for me French was a tool that I wanted to use in developing a new means of expression. I wanted to create an Antillean French, a black French that, while still being French, had a black character. [DÉPESTRE, 1967: 25]

estruturas e, principalmente, seus usos. Era preciso conciliar os elementos e as soluções técnicas e artísticas apontados pela literatura francesa com a construção de uma “nova linguagem” que fosse capaz de expressar aquilo que o autor identificava como uma “herança africana”. De forma sugestiva, o poema de McKay escolhido para figurar no primeiro número da *Revue du monde noir* de Paulette Nardal trazia a mesma temática central relacionada a seu fazer poético:

Para a Améria

Embora ela me alimente com pão de amargura,
E afunde em minha garganta seu dente de tigre,
Roubando o fôlego da vida, vou confessar
Eu amo esse culto inferno que tenta minha juventude.
Seu vigor flui como marés em meu sangue,
Dando-me força contra seu ódio,
Sua grandeza varre meu ser como uma inundação.¹¹⁰ [Tradução minha]
[Revue, 1992: 42]

Ser um intelectual francês e negro em Paris no entre-guerras era estar no centro de um furacão cultural e de uma “vogue noir” sem ocupar o papel de seu protagonista. Afinal, o negro “assimilado” não concretizava suficientemente os desejos de primitivismo e exotismo que muitos buscavam na música, na dança e na arte ditas negras, o que surgia como um problema para esses autores e estava fortemente presente em sua escrita. Mas Paris é também palco de atos paralelos não menos importantes nos quais quem escrevia o roteiro e atuava era um “petit monde nègre”, articulando-se com inúmeros outros teatros e peças formados pela diáspora negra no mundo atlântico. E além de Senghor, Césaire, Damas, as irmãs Nardal, Achille, Maran e tantos outros negros franceses, é necessário destacar a atuação silenciosa porém determinante da cidade de Paris. A essa atuação alguns autores chamaram de espírito do tempo:

Se esta meditação nasceu de um encontro com alguns estudantes antilhanos, ela se nutria também do ar do tempo. Nesse começo de década, os surrealistas, de uma parte, e certos pintores da Escola de Paris, de outra parte, **emprestam** largamente da ‘arte negra’. É também a época na qual o jazz conhece na França uma primeira voga. Esse aprendizado da negritude feito na capital francesa se torna, quando olhado mais de perto, menos paradoxal: Paris é para o khâgneux* e depois para o estudante da Sorbonne, Senghor, ao mesmo tempo, um lugar de encontro com outros intelectuais se interrogando sobre as civilizações negras e uma caixa de ressonância na qual certos

¹¹⁰ To America/Although she feeds me bread of bitterness,/ And sinks into my throat her tiger’s tooth,/ Stealing my breath of life, I will confess/ I love this cultured hell which tries my youth./ Her vigor flows like tides into my blood,/ Giving me strength against her hate,/ Her bigness sweeps my being like a flood. [Revue, 1992: 42]

aspectos dessas culturas, mesmo que profundamente modificados e desenraizados de seu terreno cultural, tomam ainda um brilho particular. Sem contar que a Paris de 1931 é também a Paris da Exposição colonial. Durante essa primeira metade dos anos de 1930, Léopold Sédar Senghor gravita, portanto, o pequeno meio dos estudantes negros. E em novembro de 1933, quando é criada a Associação dos estudantes oeste-africanos, ele se torna seu presidente.¹¹¹ [Tradução minha] [grifo meu] [SIRINELLI, 1988: 84]

De muitas formas, algumas delas trabalhadas aqui, Paris é mais do que um plano de fundo para a emergência do que mais tarde seria o *Négritude* e a intelectualidade negra francófona congregada em seu entorno. Suas ruas, seus percursos, os salões, os teatros e exposições, a dialética de participação e exclusão promovida por seus moradores, por suas instituições educacionais, no interior de seus bondes e em seus cafés constituíam os corpos e as mentes negras coloniais que passaram a habitá-la e a imprimir em sua geografia a presença colonial, tornando-a capital de um império e, mais profundamente, um ponto de encontro, auto-conhecimento e inscrição para o intelectual e o artista negro. A cidade se constituía como um espaço de encenação e concretização de um império francês e, ao mesmo tempo, de uma comunidade negra mundial. Afinal, como deixou clara a pergunta feita no início desse capítulo, é impossível pensar o grupo que mais tarde seria identificado como *Négritude* fora de Paris no entre-guerras.

II.2 - Do político ao cultural: o engajamento intelectual negro no entre-guerras.

¹¹¹ Si cette méditation est née d'une rencontre avec quelques étudiants antillais, elle se nourrit aussi de l'air du temps. En ce début de décennie, les surréalistes, d'une part, certains peintres de l'Ecole de Paris, d'autre part, **empruntent** largement à l'art nègre'. C'est aussi l'époque où le jazz connaît en France une première vogue. Cet apprentissage de la négritude fait en capital française deviant donc, à y regarder de plus près, moins paradoxal: Paris est pour le khâgneux* puis pour l'étudiant en Sorbonne Senghor à la fois un lieu de rencontre d'autres intellectuels s'interrogeant sur les civilisations noires et une caisse de résonance où certains aspects de ces civilisations, quoique profondément modifiés et déracinés de leur terreau culturel, prennent alors un éclat particulier. Sans compter que le Paris de 1931 est aussi le Paris de l'Exposition coloniale. Pendant cette première partie des années 1930, Léopold Sédar Senghor gravite donc dans le petit milieu des étudiants noirs. Et en novembre 1933, quand est créée l'Association des étudiants ouest-africains, il en devient le président. [grifo meu] [SIRINELLI, 1988: 84]

*“*Khâgneux*” é um termo utilizado para se referir aos alunos das classes preparatórias literárias, que dedicam-se em formar dois anos aqueles que vão se submeter ao temido exame de admissão das Escolas normais superiores. Este termo se refere mais especificamente aos alunos do segundo ano. A sua origem é pejorativa, vem do francês “*cagneux*”, que significa “torto”, e era uma forma de tratamento que utilizavam os alunos das academias militares para se referir à compleição física dos alunos dedicados às letras, bem como aos universitários e até professores.

Paris era uma cidade exigente para aqueles que se pretendiam representantes das massas e das elites negras coloniais. Enquanto capital do império francês, tratava-se de um espaço óbvio de convergência dos súditos e cidadãos coloniais que gostariam de alcançar notoriedade ou mesmo melhores cargos e uma carreira administrativa. Mas, ao mesmo tempo, tratava-se de um campo de difícil locomoção para quem ultrapassasse os limites, muitas vezes restritos, impostos à atividade política e associativa do “petit monde nègre”. O estabelecimento e a atuação do CAI incomodaram e procuraram restringir o alcance das empreitadas vistas como ameaças à integridade do colonialismo francês. E, para além da atuação de órgãos de inteligência e controle, os intelectuais negros e suas bandeiras esbarravam na falta de legitimidade e reconhecimento por potenciais leitores metropolitanos. Tudo isso, conjugado ao tamanho ainda pequeno da população negra letrada e às restrições financeiras encontradas mesmo pela pequena elite intelectual no hexágono, comprometia o alcance e a duração das publicações antilhanas e negras na França. Elas não deixariam de pulular, no entanto, dando forma e nome às redes intelectuais e políticas negras que se estabeleciam.

De acordo com Jean-François Sirinelli, “o meio intelectual constitui, ao menos para seu núcleo central, um ‘pequeno mundo estreito’, onde os laços se atam, por exemplo, em torno da redação de uma revista ou de um conselho editorial de uma editora” [SIRINELLI: 1996, p.248]. No interior deste mundo estreito, noção curiosa e sugestivamente próxima à percepção de Césaire de um “petit monde nègre parisien”, algumas revistas se destacariam como pontos centrais de projetos específicos. Para o caso da comunidade e a intelectualidade negra que se formavam no entre-guerras, alguns órgãos procuraram posicionar-se como forças performativas de soluções e modelos de conciliação da atividade intelectual com a identidade negra, construindo cenários em que se ensaiou e produziu noções acerca da cultura e da arte africanas como elementos necessários de um engajamento negro e a certeza da existência de uma solidariedade e unidade raciais. Como elementos básicos da constituição de uma rede de sociabilidades intelectuais transnacionais na França, as revistas confeririam estrutura ao campo intelectual por meio do contraponto entre adesão e exclusão de atores e obras de suas páginas. Nas palavras de Christophe Prochasson,

Uma revista é muito mais que um simples conjunto de artigos: espaço de vida, de sociabilidade, de encontros, ela é o polo em torno do qual se constituem ambientes e redes. As amizades que são tecidas, as exclusões que são pronunciadas, os ódios que são nutridos numa revista são traços úteis à compreensão do funcionamento de uma sociedade intelectual.¹¹² [Tradução minha] [PROCHASSON, 1992: 44]

Seguindo o tom destas colocações, procurar-se-á pensar nas páginas que se seguem as formas pelas quais os periódicos aqui trabalhados constroem os laços de uma intelectualidade negra por meio da mobilização de elementos cruciais de um discurso da igualdade na dispersão em sua política editorial. Esses elementos são criados e pensados através de elaborações do que seriam as manifestações da “alma” e do “estilo” negro reconhecíveis e remanescentes ao longo do tempo e do espaço. A essa relação entre a criação intelectual e um fundo cultural negro chamaria-se, mais tarde, de movimento da *Négritude*.

Durante o período do entre-guerras, publicações estudantis efêmeras, - como a *Revue du Monde Noir* (1931-1932) com seis números, e o *Légitime Défense* (1932) ou o *L'Étudiant Noir* (1935), ambos com apenas um número, - deram forma a um repertório de escrita e mobilização pelo cultural, identificado em suas páginas com o que seria uma forma de expressão e intervenção negra por excelência. Como órgãos criados por estudantes e intelectuais antilhanos e africanos em Paris e com um discurso voltado para a construção de uma identidade negra e até pan-africanista, ou de fundação de uma produção literária antilhana original, essas edições encontravam leitores apenas no interior deste pequeno grupo e pouca relevância no espaço metropolitano, permanecendo mais ou menos incógnitas. Mas a apropriação de discursos e práticas pan-africanistas, vanguardistas e racialistas em suas páginas daria a ver noções e experiências que seriam mobilizadas, não por acaso, na ideia de negritude e nas práticas e códigos em disputa no campo intelectual negro francófono instituído e fortalecido no pós-Segunda Guerra Mundial.

A ideia de um engajamento por meio da mobilização das artes plásticas, da música, da poesia, ou do lugar de enunciação do intelectual não era uma unanimidade e nem mesmo uma opção da maioria no cenário negro francófono anterior à década de

¹¹² (...) une revue est beaucoup plus qu'un simple recueil d'articles: espace de vie, de sociabilité, de rencontres, elle est le pôle autour duquel se constituent des milieux et des réseaux. Les amitiés qui s'y tissent, les exclusions qui s'y prononcent, les haines qui s'y nouent sont autant de traces utiles à la compréhension du fonctionnement d'une société intellectuelle. [PROCHASSON, 1992: 44]

1930. Alguns ativistas e ex-combatentes senegaleses faziam a escolha, inclusive mais ruidosa entre as agências de controle, de se aliar ao Partido Comunista Francês (PCF) na tentativa de unir os trabalhadores negros na metrópole em torno de ideais da III^a Internacional. Essas iniciativas, no entanto, não aderiam plenamente à ideologia comunista por tentar vincular à luta pela Revolução reivindicações anti-racistas e, até, anticolonialistas. Nesse sentido é que Pap Ndiaye destaca a dificuldade, então, dos militantes negros em mobilizar os recursos necessários à consolidação de sua atuação como uma instância de representação legítima no espaço público francês, uma vez que essa legitimidade estaria vinculada a organizações trabalhistas de cunho sindicalista e mesmo partidarista que representavam um repertório de ação política reconhecido. [NDIAYE, 2009]

As tentativas de associação negras unidas a reivindicações operárias, iniciadas pelo *Comité de défense de la race nègre* (CDRN), criado em 1926 pelo senegalês ex-combatente da Primeira Guerra Mundial e antigo membro do PCF, Lamine Senghor (1889-1927), que atuavam, principalmente, na lógica destacada por Ndiaye, não encontraram o apoio dos órgãos análogos na metrópole nem foram capazes de mobilizar a solidariedade da opinião pública ou mesmo dos trabalhadores sindicalizados. Essas iniciativas eram acusadas de sobrepor questões secundárias, - como o racismo e o colonialismo, - ao ponto central do programa comunista, - de libertação do proletariado da exploração do capital – e dessa forma permaneciam no limbo de um discurso racializado e apartado dos temas universalistas que compunham o repertório político reconhecido na esfera pública francesa.

O CDRN teria ainda certo crescimento em seu primeiro ano, conseguindo cerca de 500 afiliados em Marseille, Bordeaux e Havre e o feito de enviar exemplares de seu jornal oficial, *La voix des nègres*, clandestinamente, para as colônias africanas. No entanto, dissensões internas entre uma ala “assimilacionista”¹¹³ e outra mais radical,

¹¹³ Aqui o termo “assimilacionista” diz respeito a um conjunto de reivindicações das décadas de 1920 e 1930 cuja principal característica era a demanda pela extensão da igualdade de direitos políticos a todos os membros do Império e a abolição do estatuto do indigenato, mas esta podia se aliar a uma defesa da valorização das especificidades culturais no interior da metrópole que não deveriam ser suprimidas em nome de uma participação política. É importante diferenciar estas reivindicações, encabeçadas por intelectuais antilhanos como Maurice Satineau e René Maran, de um discurso de preservação das identidades culturais que ganha força com o chamado discurso da Grande França no entre-guerras, defendido por políticos e jornalistas franceses como parte do processo de reconstrução e manutenção e envolvimento da opinião pública no empreendimento colonial no pós-Primeira Guerra Mundial, base da

anti-colonialista, e menor, embora fundadora do movimento, e mais próxima ao PCF, teria causado o seu desmantelamento já no ano de 1927. Da fração mais próxima ao Partido Comunista emergiria ainda a *Ligue de défense de la race nègre* (LDRN), em 1927, que, após a morte de Lamine Senghor passou à liderança de Tiémoko Garan Kouyaté (1902-1942), um professor vindo do então Sudão francês, atual Mali, designado para a Escola Normal de Aix-en-Provence em 1924 e estabelecido desde então na metrópole. Mas a LDRN encontraria obstáculos semelhantes àqueles que haviam desintegrado o CDRN, com o agravante de que a Internacional Comunista se tornava, a partir do fim da década de 1920, cada vez menos aberta a visões distoantes, o que fazia com que a *Ligue* tivesse cada vez menos espaço para manobras em seu interior. Também o sindicalismo francês fechava-se à bandeiras mistas de combate à exploração patronal e ao racismo dos órgãos oficiais, visível nas estruturas metropolitanas de regularização do trabalho.

A tentativa de Kouyaté de criar um sindicato negro em Marseille e Bordeaux, por exemplo, onde se concentravam os trabalhadores portuários senegaleses em finais da década de 1920, seria barrado pelos interesses da CGT e da CGTU que, no entanto, mantinham-se indiferentes aos marinheiros negros *indigènes*, uma vez que o escritório sindical deveria ser composto por cidadãos franceses. Logo, em 1931, a LDRN também se cindiria devido às discordâncias acerca do maior ou menor alinhamento ao PCF. Duas instituições de mesmo nome se formariam e a mais nova, feita por membros mais apartados do comunismo, ganharia na justiça o direito sobre o uso do nome e do título de seu jornal oficial, *La race nègre*. Logo depois seria criada a *Union des travailleurs nègres* (UTN), na qual as bandeiras próprias do movimento comunista negro se faziam ainda presentes, com o olhar voltado para a desvalorização do trabalhador negro devido a hierarquizações raciais que iam além da exploração da classe trabalhadora francesa. Diante da insistência no engajamento negro, o líder Garan Kouyaté seria, em 1933, expulso da UTN, que se dissolveria sem sua presença em um Partido Comunista cada vez mais ortodoxo.

realização da Exposição Colonial de 1931, mas que quase nunca se aliou à defesa do assimilacionismo político. Ao mesmo tempo, porém, esse respeito às multiplicidades culturais precisa ser relativizado nos dois casos porque ele vem aliado a uma demanda de manutenção do colonialismo e de legitimação de seu papel civilizador.

Entre os membros não-comunistas da primeira CDRN não havia uma ampla mobilização contra o racismo paternalista do aparato colonial francês e muito menos contra a empresa colonialista em si, como demonstravam as suas iniciativas. Em grupos como o *Comité de défense des intérêts de la race noire* (CDIRN) e em seu jornal oficial, *La Dépêche Africaine* (1928), articulava-se principalmente uma elite antilhana envolvida na administração colonial do continente africano e representada por um discurso “assimilacionista” no qual advogava-se não o fim do colonialismo mas a supressão dos exageros e da exclusão de quase todos os indivíduos colonizados do estatuto de cidadãos. Colocando-se do ponto de partida de uma defesa do republicanismo, o grupo que se articulava por trás do jornal mensal se estabelecia como francês e consciente da importância do colonialismo para o avanço da raça, falando de um lugar que mobilizava os elementos tradicionais do discurso político francês. A figura central da publicação era o político Maurice Satineau (1891-1960), que mais tarde seria eleito deputado por Guadalupe e possuía linha moderada de crítica ao colonialismo. Entre os que contribuía para *La Dépêche...* estava o já citado René Maran, martinicano e escritor de *Batouala: véritable roman nègre* (1921), no qual promove uma denúncia à violência e às exações da administração francesa em solo africano sem, porém, negar a necessidade da atuação europeia como promotora de progresso técnico e humano. Ainda assim, *La Dépêche...*, que duraria de 1928 a 1932, teve sua “rede de distribuição (...) desmantelada, e o CAI monitorou de perto seu editor, o futuro deputado Maurice Satineau”.¹¹⁴ [Tradução minha] [WILDER, 2005: 179] Isso aponta, mais uma vez, a posição precária que esses atores assumiam diante da administração metropolitana e colonial e da esfera pública do hexágono, afinal eram indivíduos negros excluídos do imaginário político nacional racializado.

Completando o cenário, a pouca repercussão das publicações e dos projetos comunistas e “assimilacionistas” negros na metrópole não encontrava sua contrapartida em solo colonial, fosse na África ou na América, uma vez que a atuação censora do governo francês se focava em impedir a circulação desses escritos para além da Europa. Em lugares nos quais o seu potencial questionador poderia ser maior e suas consequências mais significativas, esses panfletos e jornais não tinham autorização para serem distribuídos: “A essas dificuldades se unia aquela que havia, para os militantes

¹¹⁴ “(...) distribution network (...) disrupted, and the CAI closely monitored its editor, the future deputy Maurice Satineau”. [WILDER, 2005: 179]

negros, de se implantar nas regiões coloniais. Com efeito, apesar da circulação da imprensa negra [na metrópole], a repressão os cortava da base política larga das ‘massas negras’”¹¹⁵ [Tradução minha] [NDIAYE, 2009: 78]

O ano de 1931 é, então, um marco importante para a mobilização dos movimentos negros em Paris, pois representa uma renovação nos quadros estudantis coloniais parisienses e o fortalecimento de um novo tipo de engajamento, que estaria na base da emergência do *Négritude*. Esses novos elementos que tomam em parte a centralidade das articulações da cena negra na metrópole se nutrem dos fracassos da adesão ao marxismo por uns e ao “assimilacionismo” por outros, dos exemplos, da produção e da presença estadunidense e fazem novas escolhas e afiliações que buscam privilegiar o campo da intervenção cultural e estabelecer o meio intelectual e artístico como o modelo para adentrar a esfera pública francesa e promover mudanças reais na auto-representação do homem negro e em seu lugar na modernidade.

A revista que inicia nosso capítulo e justifica o recorte aqui feito, *La Revue du Monde Noir*, é uma das representantes desse “petit monde nègre”, certamente mais jovem e possivelmente mais certo de uma especificidade e uma potencialidade cultural negra, cantada a toda a altura por críticos parisienses encantados com o *jazz* e com o *cake-walk* de Joséphine Baker. É ao confiar nessa potencialidade artística do homem negro e na correspondência desta “essência” com as responsabilidades de sua elite intelectual que Paulette Nardal funda a *Revue du monde noir*. A publicação deveria ser um “lugar intelectual” engajado em “ilustrar” a raça negra. Fortemente ligada ao mundo cultural estadunidense, a *Revue du monde noir* procurava continuar em suas páginas o que via como um empreendimento cultural sem precedentes, a *Harlem Renaissance*. Este movimento da década anterior em Nova Iorque havia provado a eficácia da música, da poesia, da escrita e das artes plásticas em promover um lugar mais digno para o homem negro e sua entrada no cenário central estadunidense, geralmente tão hermético a outras formas de reivindicação vindas desta comunidade.

A *Black Renaissance*, como também ficou conhecido o movimento encabeçado por artistas negros reunidos no bairro nova-iorquino do Harlem apropriado por uma

¹¹⁵ À ces difficultés s’ajoutait celle qu’il y avait, pour les militants noirs, à s’implanter dans les régions coloniales. En effet, malgré la circulation de la presse noire, la répression les coupait de la base politique large des ‘masses noires’. [NDIAYE, 2009: 78]

população que havia migrado do sul do país interessada em aderir à crescente urbanização no final da década de 1910 e início da década de 1920, apesar de se filiar a idéias vindas dos movimentos Pan-africanos, se alinhava a uma tendência culturalista de expressão daquele que seria o Novo Negro, consciente de sua força e valor culturais. O movimento é descrito pelo crítico de arte e filósofo Alain Locke em seu livro *New Negro*, de 1925, como “laboratório de uma grande união racial” [LOCKE, 2011: 63]. Reconhecendo seus expoentes como parte de uma nova geração da luta começada há muito nos Estados Unidos, que descreve como um “sentimento abrupto que surgiu de repente e que agora invade os centros despertados”, Locke negava a tutela “mesmo a de tipo mais empenhado e bem-intencionado” [LOCKE, 2011: 64], que afirmava ser a estratégia dos líderes tradicionais do movimento negro, em nome de uma ação espontânea e artística. Para Locke tratava-se da construção de uma identidade negra em consonância com elaborações anteriores, mas inscrevendo-se num outro momento da história do homem negro e em uma forma mais ampla de tocar o mundo e se fazer ouvir: a arte. [LOCKE, 2011]

Paulette Nardal explicita em que consistia a certeza de que o caminho pela arte era o mais indicado em seu texto publicado no primeiro número da *Revue du monde noir*. A opção não se dava apenas devido à repressão que sofreram outras formas de intervenção negras mais evidentemente políticas na década de 1920 e às recentes abertura e busca parisienses por um gênero e uma estética que fossem “negros”. Em seu “Une noire parle à Cambridge et à Genève”, de 1931, ao escrever sobre seu encontro com Miss Grace Walker entre os jovens estadunidenses com os quais se relacionava em suas visitas ao velho continente, Nardal descreve e endossa o que seria o sentido da argumentação central de uma das conferências dadas por Miss Walker na Europa com a seguinte afirmação: “O Nègre, num meio violentado pelo maquinismo e a padronização, conservou sua sensibilidade profunda, sua fantasia, seu laço vital que fazem dele a verdadeira e única poesia da vida americana.”¹¹⁶ [Tradução minha] [Revue, 1992: 41]. De forma semelhante a intelectuais e artistas parisienses do período, Miss Grace lida e promovida por Nardal via no Negro uma predisposição à atividade artística e na *Harlem Renaissance* um conjunto de experimentações e identificações que deveriam ter sua

¹¹⁶ Le Nègre, dans un milieu où sévissent le machinisme et la standardization, a conservé sa sensibilité profonde, sa fantaisie, son élan vital qui font de lui la véritable et seule poésie de la vie américaine. [Revue, 1992: 41].

continuidade nas páginas da *Revue du monde noir*. A “sensibilidade profunda” faria desses indivíduos pessoas capazes de mobilizar sua identidade de forma mais completa através do recurso à “fantasia” e à “poesia”.

Baseando-se tanto nesta noção quanto no projeto de dar voz à “elite da Raça negra”, a *Revue du monde noir* construía em suas páginas o projeto de um espaço transnacional, aberto a todos os intelectuais e amigos da raça. Esse lema coloca em evidência a filiação a um discurso racialista que era a marca dos grupos que então se estabeleciam em torno do engajamento cultural. A cultura ganhava uma dimensão racial na medida em que era ligada a noções diferencialistas construídas em consonância com os discursos colonialistas e nacionalistas europeus contemporâneos e com esquemas de pensamento e lógicas retirados de tradições racializantes ocidentais anteriores. Aqui me refiro às teorias racialistas e eugênicas fortemente endossadas no século XIX ocidental e então “cientificamente” comprovadas:

(...) a categoria genérica de ‘raça’ ganhou corpo no pensamento ocidental europeu desde fins do século XVIII, tendo reforçado os seus pressupostos no XIX com o desenvolvimento da ciência, em especial da biologia e de uma forma ‘social’ de entender o evolucionismo de Darwin e Spencer. [HERNANDEZ, 2008: 132]

Anthony Appiah chama atenção para a filiação pan-africana ao pensamento racialista do XIX. Ao falar sobre a importância da estadia em solo europeu ou estadunidense para a criação do *Négritude* e do Pan-africanismo afirma que “esses africanos herdaram sua concepção de ‘raça’ basicamente de seus precursores no Novo Mundo (...)”. [APPIAH, 1997: 26] O pensamento racialista negro criado no Novo Mundo se fundou em premissas científicas e racionalistas que informaram também os empreendimentos racialistas do Velho Mundo no mesmo período, constituindo-se de forma paralela a esse discurso oitocentista.

Desde meados do século XIX o discurso dito científico acerca da humanidade por meio de um viés racialista é também construído por aqueles a quem o mundo ocidental europeu relegou um estatuto de sujeitos sem história, sem passado e sem perspectivas de futuro. Os primeiros homens a se autoproclamarem negros, ou “de cor”, em busca da chamada “personalidade negra” e do lugar de direito desta no universo das coisas humanas ajudaram a encaixar um mundo de diferenças sociais em um espaço marcado pela discurso natural e naturalizante das raças. À diferença do discurso

defendido por autores como Arthur de Gobineau (1816-1882) e Gustave Le Bon (1841-1931), porém, os homens de cor falavam do lugar daqueles que não eram ouvidos. Portanto, ao contrário de perpetrarem desigualdades por meio de seu trabalho, intencionavam promover modificações nas sociedades às quais pertenciam¹¹⁷. Mudanças que permitissem a integração dos novos cidadãos negros, ou, até mesmo, a emigração em massa destes para países africanos onde poderiam, acreditava-se, exercer livremente sua personalidade e desenvolvimento autônomo.¹¹⁸

W. E. B. Du Bois começa a escrever ainda no final do século XIX, seguindo uma tradição de pensar o negro, seu lugar de marginalização e até mesmo de exclusão na modernidade ocidental através da afirmação da diferença e da inversão do estigma de ser negro em emblema de missão e contributo específico¹¹⁹. Este foi antecedido por figuras como Alexander Crummell (1819-1898) e Edward Blyden (1832-1912), nos Estados Unidos e, como não dizer, é também herdeiro da Revolução Haitiana, ocorrida ainda nos primeiros anos do século XIX, e logo erigida como evento transformador da antiga colônia francesa em espaço exemplar, imaginado como heterotopia da liberdade do negro promovida por sua própria ação.

Membros de nações ocidentais, formados em um mundo no qual a ciência erigida como espaço de esclarecimento e iluminação da verdade tomava para si a responsabilidade de dividir e classificar as sociedades humanas, aproximando o conhecimento construído acerca destas dos métodos ligados ao campo voltado ao mundo natural, homens da Europa e da América se comprometeram na construção de uma abordagem baseada em nomeações raciais para compreender e, paralelamente,

¹¹⁷ Interessante notar que a construção racial no Pan-africanismo é muitas vezes investida de uma noção de valorização da diferença sem hierarquização desta. O universalismo que procura informar não se confunde com aquele adotado pelo pensamento europeu do século XVIII, XIX e XX portanto, muito embora faça uso de categorias retiradas destes.

¹¹⁸ Alguns dos primeiros pensadores da “questão do negro” nos Estados Unidos, como Alexander Crummell e Edward Blyden, defendiam que a única forma de encontrar um lugar para o negro estadunidense era o “retorno” destes homens para o continente africano. No caso de ambos os escritores, o local escolhido foi a Libéria. Mas intelectuais de fins do século XIX, como o conhecido W.E.B. Du Bois, esperavam que o crescimento dos direitos civis e da escolarização da população negra garantissem a melhoria de situação no interior do país norte-americano. Sobre isso, ler mais em APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

¹¹⁹ O discurso pan-africano opera a transformação do estigma de ser negro em emblema de uma identidade cultural específica que informa e institucionaliza o grupo antes estigmatizado. Bourdieu analisa esse tipo de fenômeno de “revolução simbólica”: “o estigma produz a revolta contra o estigma, que começa pela reivindicação pública do estigma – segundo o paradigma ‘black is beautiful’ – e que termina na institucionalização do grupo produzido (mais ou menos totalmente) pelos efeitos econômicos e sociais da estigmatização”. [BOURDIEU, 1989: 125].

produzir um mundo social. Nesse sentido, é fácil entrever as semelhanças claras entre os fundamentos do discurso de uma figura central do pensamento racalista mobilizado para analisar e entender as sociedades humanas, como Arthur de Gobineau, e Du Bois, para quem em seu artigo sugestivamente nomeado como *The conservation of races*,

(...) a história do mundo é a história, não de indivíduos, mas de grupos, não de nações, mas de raças, e aquele que ignora ou procura passar por cima da ideia de raça na história humana ignora e passa por cima do pensamento central de toda a história.¹²⁰ [Tradução minha] [DU BOIS, 2006: 6]

Elementos bastante próximos já figuravam em *Essai sur l'inégalité des races humaines*, do racalista francês, publicado originalmente em 1855,

É então que, de indução em indução, eu tive de me convencer desta evidência, que a questão étnica domina todos os outros problemas da história, possuindo a chave para eles, e que a desigualdade das raças de cujo concurso se forma uma nação é suficiente para explicar todo o encadeamento dos destinos dos povos.¹²¹ [Tradução minha] [GOBINEAU, 1967: 30-31]

Os discursos possuem argumentação próxima em alguns momentos devido a sua forma de encarar a humanidade como um espaço dividido em raças, pensando-as como materialidades determinantes para a compreensão da história. Essa filiação correspondente, no entanto, não é suficiente para que Gobineau seja citado por Du Bois. Isso se deve, provavelmente, à carga política e ética que a obra sobre a desigualdade das raças humanas possui. Diferenciando e concomitantemente hierarquizando aquilo que identifica como raças, Gobineau justifica e fortalece a empresa imperialista como um imperativo quase natural da ação de “raças superiores”. Ao mesmo tempo, o autor francês não se atreve a fazer remissão a qualquer escritor negro a ele contemporâneo em seu famoso livro, admitindo, ao contrário, que estes não seriam capazes de atuar como seres “civilizados” sem que estivessem imitando a forma européia de se portar.

Considerando a proximidade do pensamento do *Négritude* com o Pan-africanismo, é importante notar a afiliação a uma visão racializada do mundo que havia sido em muitos momentos questionada mas que vigorava ainda como forma de organizar o império francês e estabelecia-se como elemento central de identificação e

¹²⁰ (...) the history of the world is the history, not of individuals, but of groups, not of nations, but of races, and he who ignores or seeks to override the race idea in human history ignores and overrides the central thought of all history. [DU BOIS, 2006: 6]

¹²¹ C'est alors que, d'inductions en inductions, j'ai dû me pénétrer de cette évidence, que la question ethnique domine tous les autres problèmes de l'histoire, en tient la clef, et que l'inégalité des races dont le concours forme une nation, suffit à expliquer tout l'enchaînement des destinées des peuples. [GOBINEAU, 1967: 30-31]

pertença para os intelectuais em questão. Mais do que experiências da materialidade dessas divisões e hierarquizações raciais, esses elementos faziam parte da formação educacional desses indivíduos e da afiliação às práticas e escolhas dos movimentos negros estadunidenses. W. E. B. Du Bois era figura central nos movimentos Pan-africanistas no entre-guerras. Apesar de não ter ocorrido nenhum Congresso Pan-africano durante a década de 1930, - em parte graças à crise econômica que assolava os principais patrocinadores negros nos Estados Unidos, e em parte porque o movimento negro passava por modificações profundas, marcadas por um processo de autonomização, internacionalização e adesão a uma agenda cada vez mais voltada para o continente africano, com a mobilização contra a invasão italiana da Etiópia constituindo a bandeira mais concreta, - as imagens construídas em torno de uma necessidade de união racial e entrada negra no concerto das grandes raças, fortemente ligadas à comunidade negra nas Américas, eram marcas recorrentes do discurso negro parisiense. O grupo envolvido na realização de encontros e na publicação da *Revue du monde noir* mantinha fortes ligações com o pensamento negro vindo dos Estados Unidos e do Caribe e, através de um engajamento cultural, procuravam criar um lugar específico e valorado para a entrada da raça negra num universalismo aos moldes pan-africanos: fundado pelo encontro das diferentes e igualmente positivas raças humanas.

De forma semelhante, a *Légitime Défense*, criada em 1932, se inscreverá nesse projeto de legitimação de um lugar intransferível pertencente à raça negra e, assim como no caso da *Revue du monde noir*, defenderá os aspectos culturais e artísticos dessa especificidade. Proclamava-se, dessa forma, marxista e, ao mesmo tempo, filiada ao surrealismo. Este último emerge em suas páginas em vários momentos como uma forma de expressão identificada com as formas culturais negras ditas “originais”, baseadas na fantasia, no sonho, no rompimento do tradicional, na afronta, na destruição da língua por seu interior. O jornal dos estudantes e poetas martinicanos Étienne Léro e René Ménil, também frequentadores do círculo estudantil antilhano no qual transitavam Césaire e Senghor, bem como Nardal e Achille, só teve um número. Seu tom era o mais diretamente combativo entre as três publicações selecionadas neste trabalho, mas estabelecia-se também através de um programa e de um repertório de ação política que mobilizava como arma o potencial destrutivo e contestatório das artes, nesse caso especificamente da poesia. Esse ideal estará presente também em *Cahier d'un retour au*

pays natal, escrito por Césaire em 1938. Em suas primeiras páginas, *Légitime Défense* avisava:

E é rangendo horrivelmente os dentes que nós suportamos o abominável sistema de constrangimentos e restrições, de extermínio do amor e limitação do sonho geralmente designado pelo nome de civilização ocidental.¹²² [Tradução minha] [Légitime, 1932: 2]

Mantendo ainda a linha da *Revue du monde noir*, *Légitime Défense* era um jornal construído em torno de uma noção de elite intelectual mas, à sua diferença, esta elite não era convidada a fazer parte de suas propostas, e sim fortemente rejeitada. As provocações e críticas dos estudantes antilhanos se voltavam principalmente para poetas e escritores do Caribe francófono, acusados de cultivarem o que seria uma mediocridade cultural. Esses homens seriam vítimas da ilusão de pertencer a uma unidade francesa e se viam como superiores a seus “irmãos africanos”, o que comprometia a unidade e a solidariedade raciais. Apropriando-se de esquemas e do linguajar do marxismo o grupo acusava a “burguesia negra”, da qual seriam filhos subversivos, de traição ao mundo negro, de se negar em manter e valorizar a cultura negra da qual teriam vindo. A literatura produzida nas Antilhas seria, vítima de uma tentativa mal sucedida de mimetização, um retrato piorado e anacrônico da arte europeia dos séculos XVIII e XIX. Despida, portanto, de qualquer originalidade, como afirma Étienne Léro em seu artigo, “Misère d’une poésie”:

O estrangeiro procurará inutilmente nesta literatura um sotaque original ou profundo, a imaginação sensual e colorida do negro, o eco dos ódios e das aspirações de um povo oprimido.¹²³ [Tradução minha] [Légitime, 1932: 10]

O programa de atuação apresentado por esses jovens era apropriar-se da escrita poética surrealista e promover uma traição aos valores tradicionais da elite antilhana de distinção e aproximação a formas de expressão artística estrangeiras e distantes da realidade das pequenas ilhas e de sua população:

Vindos da burguesia de cor francesa, que é uma das coisas mais tristes do mundo, nós declaramos – e nós não voltaremos atrás sobre essa declaração – face a todos os cadáveres administrativos, governamentais, parlamentares, industriais, comerciantes, etc..., que nós entendemos, traidores desta classe, ir

¹²² Et c’est en grinçant horriblement des dents que nous supportons l’abominable système de contraintes et de restrictions, d’extermination de l’amour et de limitation du rêve généralement (sic) désigné sous le nom de civilisation occidentale. [Légitime, 1932: 2]

¹²³ L’étranger chercherait vainement dans cette littérature un accent original ou profond, l’imagination sensuelle et colorée du noir, l’écho des haines et des aspirations d’un peuple opprimé. [Légitime, 1932: 10]

o mais longe possível na via da traição. Nós cuspimos em tudo aquilo que eles amam, veneram, sobretudo sobre aquilo de que eles retiram nutrição.¹²⁴
[Tradução minha] [Légitime, 1932: 2]

O primeiro e único número do jornal é formado por um pequeno texto intitulado “Aviso”, como uma espécie de editorial, por artigos, pequenas notas informativas e poemas, todos escritos por estudantes antilhanos. Sugestivamente, um dos “artigos” é a tradução de um trecho do livro *Banjo*, de 1929, escrito por Claude McKay, no qual a personagem principal da trama conhece um estudante antilhano em Marseille e este o adverte sobre os perigos de se relacionar com os selvagens senegaleses, os “nègres”. A escolha de recorrer ao romance lança o jornal numa ideia alargada de raça negra, autorizando a percepção de seu programa não apenas como uma intervenção antilhana, mas negra e realizada em um cenário transnacional¹²⁵. O trecho é intitulado pelo jornal como “L’étudiant antillais vu par un noir américain” [Légitime, 1932: 13] e mostra a importância do autor e do exemplo da *Harlem Renaissance*, que aparece como um ponto irradiador de modelos para o estabelecimento de um discurso e de uma identidade racial negra. No romance em questão mais uma vez a temática de como conciliar o lugar na sociedade ocidental e a herança cultural africana é colocada em tela. Assim como na apropriação feita pelos cabarés e os bailes negros nascidos na França, a cultura dita negra aparece nas páginas de *Banjo* como uma forma niilista e iconoclasta de estar no mundo. Incompatível com as instituições e os apaziguamentos da civilização, esta é representada na obra por um grupo de senegaleses moradores de Marseille que se recusa a permanecer em um emprego fixo e vive em constante movimento, de baile em baile, briga em briga, em suma envolvendo-se em qualquer situação capaz de lhes permitir liberar sua “essência negra” em doses letais a um cenário branco hermético. [GILROY, 2001] Como seres sensuais e sexuais eles são um contraponto ao protagonista Ray, um escritor estadunidense em estadia na França que se encontra em conflito identitário.

¹²⁴ Issus de la bourgeoisie de couleur française, qui est une des choses les plus tristes du globe, nous déclarons – et nous ne reviendrons pas sur cette déclaration – face à tous les cadavres administratifs, gouvernementaux, parlementaires, industriels, commerçants, etc..., que nous entendons, traîtres à cette classe, aller aussi loin que possibles dans la voie de la trahison. Nous crachons sur tout ce qu’ils aiment, vènerent, sur tout ce dont ils tirent nourriture et joie. [Légitime, 1932: 2]

¹²⁵ Nesse sentido, cabe apontar que uma das duas notas que tratam de atualidades no jornal, intitulada “Civilisation”, é sobre um processo judicial nos EUA no qual oito jovens negros estariam sendo acusados injustamente do estupro de duas prostitutas brancas. O texto denuncia o descaso mundial representado pelo abandono desses rapazes pela opinião pública ocidental, inclusive na imprensa de cor estadunidense. Diante do silêncio de muitos, o jornal propõe que “Os nègres do mundo inteiro devem militar em favor de seus irmãos que a neurose sexual yankee ameaça injustamente com a cadeira elétrica.” [“**Les nègres du monde entier se doivent de militer les premiers en faveur de leurs frères** que la névrose sexuelle yankee menace injustement de la chaise électrique.”] [Tradução minha] [Légitime, 1932: 9]

Como uma espécie de romance auto-biográfico, a obra apresenta os embates de Ray entre sua pertença a uma cultura ocidental, num modelo de vida ditado por suas regras, e o desejo de se deixar levar pelo que é exposto como sua verdadeira raiz. A resposta de McKay no livro parece ser que os dois lados são irreconciliáveis, o que torna necessária a renúncia a um deles para se tornar um sujeito total. Apesar de reiteradas vezes apropriada e citada pelo grupo diaspórico francês, a resposta que afirmava a impossibilidade de unir os dois lados antagônicos que estariam envolvidos na experiência do negro ocidental, dada em *Banjo*, não é a única encontrada e nem exatamente a mesma escolhida por parte dele. Para Césaire e Senghor, como veremos, o conflito é resolvido com a conciliação com uma cultura africana descrita como sensual e emocional, ainda que de forma subjetiva e abstrata. Essa aproximação é permitida pela percepção de que o homem negro nunca perde os elementos essenciais de sua herança cultural, explícita na poesia de Senghor, no romance de McKay e nas danças de Baker. Para os jovens criadores de *Légitime Défense*, essa herança também estaria evidenciada em suas poesias, em sua atitude iconoclasta e destrutiva que, ainda que muito distante da imagem de uma horda de homens socialmente marginalizados e indesejados, é identificada com as tentativas de subverter costumes e tradições ocidentais apresentadas em *Banjo* como parte do “temperamento negro”.

As bases de ação que a *Légitime Défense* estabelece para a criação de relações de equidade entre trabalhador e patrão, bem como entre elite intelectual e cultura popular e, de forma mais ampla, entre cultura negra e cultura ocidental são literárias, principalmente poéticas. Mas, mais do que isso, para alguns de seus escritores, como Étienne Léro, a poesia era também fim, ou seja, parte das consequências desejáveis da tomada do poder pelo proletariado negro nas antilhas, classe normalmente identificada a uma noção de autenticidade que se confunde com a originalidade racial nas páginas da *Légitime Défense*. Já certos de que “um dia virá no qual os trabalhadores se revoltarão” [Tradução minha] [Légitime, 1932: 6], bastava apenas preparar o mundo para quando a revolução fizesse se erguer a massa da população à “vida do espírito”, momento no qual se instalaria uma verdadeira poesia antilhana:

A partir do dia em que o proletariado negro, que uma mulêtraille parasita vendida aos brancos degenerados suga nas Antilhas, ascender, quebrando este duplo jugo, ao direito de comer e à vida do espírito, e somente deste dia

em diante, existirá uma poesia antilhana.¹²⁶ [Tradução minha] [Légitime, 1932: 12]

Uma ideia romanticizada de povo se confunde com uma noção de raça essencializada na dicotomia organizadora do programa da *Légitime Défense*. A oposição entre ser um homem negro original e fazer parte de uma sociedade ocidental é traduzida para o abismo entre uma elite assimilada e falsa e uma maioria da população apartada e despojada de condições de vida dignas, mas ainda assim mantenedora de suas raízes, como mostra o artigo de Maurice-Sabas Quitman, ironicamente chamado de “Le Paradis sur Terre”. A preocupação fundamental com a poesia demonstrada pela figura central do grupo que criou a revista, Étienne Léro, traz também uma noção que depois será confirmada por André Breton e Sartre e que de alguma forma está aqui em construção. Essa forma de expressão poética, o modo como se articula, aparece como a escrita que mais se aproximaria e que melhor representaria a cultura africana e, portanto, uma maneira, ainda que letrada, capaz de acessar a “essência africana”.

A preocupação com a valorização da cultura negra tal como percebida por esses intelectuais e estudantes negros em Paris na década de 1930 se constrói também no jornal *L'Étudiant Noir*. A publicação, de apenas um número, de 1935, é muitas vezes apontada como o ponto de partida do que depois se chamará *Négritude* e aparece na historiografia que funda uma narrativa autorizada do movimento como o primeiro momento em que é possível ver os frutos do encontro entre Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire e Léon-Gontran Damas.¹²⁷ Embora esses frutos sejam mais resultado de extrapolações e manejamentos posteriores ao ano de 1935 quando o jornal vem a público, *L'Étudiant Noir* é aqui destacado por elevar o engajamento cultural a programa explícito. Apartado de críticas diretas ao colonialismo e mesmo à elite colonial, a publicação funda a forma de ação dos movimentos negros no entre-guerras como uma responsabilidade de escritores e artistas, uma atividade intelectual por excelência, aproximando-se mais diretamente da linha da *Revue du monde noir* do que da *Légitime Défense*.

¹²⁶ Du jour où le prolétariat noir, que suce aux Antilles une mulêtraille parasite vendue à des blancs dégénérés, accédera, en brisant ce double joug, au droit de manger et à la vie de l'esprit, de ce jour-là seulement il existera une poésie antillaise. [Légitime, 1932: 12]

¹²⁷ A temática da fundação do *Négritude* pelo discurso historiográfico francês é mais detidamente tratada no primeiro capítulo desta dissertação.

Mostra um grupo engajado com um programa cultural para as populações negras que envolvia a valorização de autores como René Maran e a união na mesma publicação de artigos de antilhanos, como Aimé Césaire e Gilbert Gratiant, e do africano Léopold Senghor. Apesar disso não ser novidade no campo da mobilização comunista negra, - o CDRN fora fundado de forma mista e a militância extrapolou tradicionalmente qualquer divisão nacional em nome não apenas do internacionalismo do movimento comunista, mas de um discurso “nègre” acima de outras formas de identificação, - tratava-se de uma novidade no espaço da atuação estudantil. Apesar do periódico manter-se como um órgão da Associação dos Estudantes Martinicanos na França (AEMF) e de Senghor ser na época líder da Associação dos Estudantes da AOF (composta então de 10 membros), a presença do senegalês era a concretização de um amplo debate estabelecido na década de 1930 em torno da necessidade de internacionalização da atuação intelectual negra em Paris e da derrubada de barreiras entre antilhanos e africanos, apartados inclusive e interessadamente pelo discurso imperial que deliberadamente colocava uns como superiores aos outros.

As primeiras páginas do pequeno jornal de apenas 8 páginas são dedicadas aos assuntos internos à Associação. Destaca-se a apresentação do periódico como um órgão oficial da nova gestão, eleita em 1934, com a responsabilidade de inaugurar uma nova era de equilíbrio e continuidade no interior da AEMF que se reproduzisse na criação de um órgão midiático com mais de um ano de duração. Segundo André Midas, integrante do novo Comitê, desde o momento em que foi imaginada, a partir “do eco dos jantares, dos bailes, das conferências”¹²⁸ [Tradução minha] [L'Étudiant, 1935: 2], até quando sua criação foi realmente concretizada, a AEMF foi cercada de grandes esperanças não realizadas.

Nós fomos entusiastas desde o início, sabendo que os estudantes que têm interesses comuns devem se reunir para defender, e nos surpreendemos que na metrópole uma minoria vinda de uma mesma ilha, senão de uma mesma raça não pôde encontrar em si esta harmonia, este equilíbrio sem o qual nada de sólido pode se edificar. Algumas vezes nós pudemos acreditar que um boletim – de bela aparência e que sairia regularmente – testemunharia as boas disposições da Associação. Mas qual de nossos boletins pode se vangloriar de ter vivido mais de um ano?¹²⁹ [Tradução minha] [L'Étudiant, 1935: 2]

¹²⁸ (...) l'écho des dîners, des bals, des conférences. [L'Étudiant, 1935: 2]

¹²⁹ Nous avons été enthousiastes dès l'abord, connaissant que des étudiants qui ont des intérêts communs doivent se réunir pour se défendre, puis surpris que dans la métropole une minorité issue d'une même île, sinon d'une même race ne put trouver en soi cette harmonie, cet équilibre sans quoi rien de solide ne se

O *L'Étudiant Noir* surgiria portanto como o símbolo de uma nova fase da AEMF, como parte de um “comitê formado de elementos jovens, nervosos, livres de todo preconceito e com desprezo de toda rotina” [Tradução minha] [L'Étudiant, 1935: 2]. Sem preconceitos, esse grupo liderado por R. Sauphanor, teria a marca de procurar tornar a AEMF mais próxima dos estudantes martinicanos e de suas demandas cotidianas, como o problema da suspensão das bolsas em 1934-1935, tratado em muitos dos comunicados das primeiras páginas, e, mais relevante para esse estudo, de transformar a instituição em uma promotora da cultura e da identidade negras. Nesse sentido, Midas afirma ainda “coisa capital, eles honram solenemente a política e não se deixam guiar por ela em sua atividade corporativa”¹³⁰. [Tradução minha] [L'Étudiant, 1935: 2].

Após os comunicados institucionais, vê-se o início da sessão que forma o corpo central do boletim, chamada de “Les idées et les lettres”. Sob este título encontravam-se reproduzidos artigos que mostravam bem a adesão do grupo por trás de *L'Étudiant Noir* a um discurso cultural, voltado não simplesmente ao estudante martinicano, mas à comunidade negra. A possibilidade de se falar em nome de uma coletividade está posta novamente mas, no caso de *L'Étudiant Noir* apresenta-se num mundo negro menos idílico e utópico do que o da busca por uma “África pátria três vezes sagrada da raça negra”, reverenciada pela *Revue du monde noir*, e menos focado no espaço antilhano como campo de irradiação de experiências e de modelos para pensar a Revolução do proletariado negro, lido na *Légitime Défense*. Além de se contar entre os articulistas um africano, os temas escolhidos por muitos se pretendem claramente abrangentes, incluindo um texto sobre “Langage et musique chez les Nègres du Congo”, de Henry Eboué.

Entre os autores publicados está Paulette Nardal com um breve texto sobre um encontro com um vendedor de doces negro em um *café* do Quartier Latin. Vestido com uma fantasia de “général d'opérette”, o homem desperta na antilhana um sentimento dúbio de revolta e solidariedade. A situação precária da presença negra em Paris é

peut édifier. Quelques temps nous avons pu croire qu'un bulletin – de belle apparence et qui sortait régulièrement – témoignait des bonnes dispositions de l'Association. Mais lequel de nos bulletins peut se flatter d'avoir vécu plus d'une année? [L'Étudiant, 1935: 2]

¹³⁰ (...) chose capitale, ils honnissent solennellement la politique et se défendent de se laisser guider par elle dans leur activité corporative [L'Étudiant, 1935: 2].

trazida à tona pela figura deste africano que, vestido como uma personagem cômica europeia, provoca o riso e supre as expectativas metropolitanas de uma falsa alteridade, dada através dos filtros do exotismo e da caricatura: “(...) este Negro caricatural está lá para a grande alegria dos consumidores brancos; e que magnífica publicidade ele representa para o estabelecimento em questão!”¹³¹ [Tradução minha] [L'Étudiant, 1935: 4]. Essa ambiguidade que cerca a vivência do negro francês em Paris é também assunto central em outros artigos da publicação, entre os quais destacam-se os textos de Césaire e Senghor que trazem à tona ponderações acerca da identidade negra e sua relação com o fazer literário.

O texto a abrir a sessão “Les idées et les lettres” é assinado por Aimé Césaire. O título do breve artigo evoca já seu assunto, um dos pontos nevrálgicos do estabelecimento dos estudantes e intelectuais negros em Paris, cujo alcance e talvez os limites são parte da própria possibilidade de se pensar uma escrita, uma poesia e uma arte negras originais. “Nègreries: Jeunesse noire et Assimilation” se lança diretamente no cerne da questão da dupla existência do homem negro na modernidade propondo uma resposta que mais tarde seria elaborada pelo mesmo Césaire sob o nome de *négritude*. O termo *nègreries*, que une o termo *nègre* ao substantivo “reveries”, associado a delírios, ilusões, dá conta da dimensão imagética do texto do martinicano: “Um dia, o Nègre se apropriou da gravata do Branco, se muniu de um chapéu-coco, se fantasiou e partiu rindo...”¹³² [Tradução minha] [L'Étudiant, 1935: 3]

Ao mesmo tempo, porém, a ideia de *nègreries*, delírios negros, está ligada à proposta de uma loucura como o caminho que Césaire preconiza ao homem negro em seu artigo. Além de contestatória, a loucura seria evocada como uma saída ao mundo ocidental repressivo à “alma negra”. Mais tarde, em *Cahier...*, o autor afirmaria: “Porque vos odiamos a vós e à vossa razão, reivindicamos a demência precoce a loucura flamejante o canibalismo tenaz” [CÉSAIRE, 2012: 35]. No texto de 1935, a loucura aparece envolta em uma certeza de si, uma auto-afirmação mesmo diante da reação negativa e coercitiva, como uma posição que faltaria ao homem negro: “(...) O Nègre que mata em si o Nègre, não tem nenhuma ‘fé em si’, e é por isso que ele se salva da

¹³¹ (...) ce Noir caricatural est là pour la plus grande joie des consommateurs blancs; et quelle magnifique réclame il représente pour l'établissement en question! [L'Étudiant, 1935: 4].

¹³² Un jour, le Nègre s'empara de la cravate du Blanc, se saisit d'un chapeau melon, s'en affubla, et partit en riant... [L'Étudiant, 1935: 3]

loucura.”¹³³ [Tradução minha] [L’Étudiant, 1935: 3]. A assimilação seria, nesse sentido, ao contrário da loucura, a negação de uma “essência natural”:

Se a assimilação não é loucura, é certamente, insensatez, pois querer ser assimilado, é **esquecer que ninguém pode mudar fauna; é desconhecer a “alteridade” que é lei da Natureza.**¹³⁴ [Tradução minha] [grifo meu] [L’Étudiant, 1935: 3]

Desse abandono de si decorre que a assimilação é sempre um processo falho. Tal como apresentado pela *Légitime Défense*, cria apenas manifestações culturais mimetizadas e medíocres, das quais se cansam colonizados e colonizadores. A posição do negro de antes da guerra, que deseja a “assimilação” e acredita matar o negro em si mesmo e tornar-se assim um ser superior, semelhante ao branco, era o caminho da eterna tutela, passividade e esterilidade. Mas, no entre-guerras, o cenário se modifica e “Os jovens nègres de hoje não querem nem servidão, nem assimilação, eles querem emancipação”.¹³⁵ [Tradução minha] [L’Étudiant, 1935: 3] Essa juventude negra que se reconciliava consigo mesma era a esperança de um novo momento na história do negro segundo Césaire. Ela desejava viver realmente e, para tal, era preciso ser ela mesma, era preciso se emancipar. A contradição entre ser negro e ser parte do mundo ocidental aparecia não como uma condição inerente ao negro, mas provocada por um mundo hostil e pelo decorrente desejo de se encaixar através da assimilação. A negação da assimilação no texto de Césaire não significava, portanto, nenhum retorno ao primitivo ou ao exótico, nem dizia de independência política e anti-colonialismo, era antes um processo de auto-conhecimento e auto-aceitação individual e subjetivo:

Emancipação é (...) ação e criação.

A juventude negra quer agir e criar. Ela quer ter seus poetas, seus romancistas, que responderão a ela, suas infelicidades e suas grandiosidades; ela quer contribuir para a vida universal, para a humanização da humanidade; e para isso, ainda uma vez, é preciso se conservar e se reencontrar: **é o primado do sujeito.**¹³⁶ [Tradução minha] [grifo meu] [L’Étudiant, 1935: 3]

¹³³ (...) le Nègre qui tue en lui le Nègre, n’a point ‘foi en soi’, et c’est par là qu’il se sauve de la folie” [L’Étudiant, 1935: 3].

¹³⁴ Si l’assimilation n’est pas folie, c’est à coup sûr, sottise, car vouloir être assimilé, **c’est oublier que nul ne peut changer de faune; c’est méconnaître ‘altérité’ qui est loi de Nature.** [grifo meu] [L’Étudiant, 1935: 3]

¹³⁵ Les jeunes nègres d’aujourd’hui ne veulent ni asservissement, ni assimilation, ils veulent émancipation. [L’Étudiant, 1935: 3]

¹³⁶ Émancipation est (...) action et création.

La jeunesse Noire veut agir et créer. Elle veut avoir ses poètes, ses romanciers, qui lui diront à elle, ses malheurs à elle, et ses grandeurs à elle; elle veut contribuer à la vie universelle, à l’humanisation de

Para ser ela mesma, essa juventude negra precisava lutar contra aqueles que desejavam ser assimilados, contra os que pretendiam assimilar e, por fim, contra si mesma e a indiferença diante de seu lugar e de suas possibilidades no mundo. Nesse sentido, portanto, essa juventude era portadora de uma “essência negra”, algo que resistiria a toda e qualquer tentativa de “assimilação”, algo com o que se reencontrar, uma força motriz criativa que faria vir à tona poetas, romancistas e que se encontraria na luta, mas não necessariamente na luta do proletariado ou por emancipação colonial, mas numa guerra silenciosa, auto-centrada, travada no campo das *nègreries*. Por não ser irreconciliável com qualquer outra identidade do homem negro, a “alma negra” não precisaria advir de nenhuma batalha por autonomia política. Essa posição condiz com o momento entre-guerras e seu proclamado transnacionalismo e engajamento cultural. Só bem mais tarde a crítica à assimilação ou, mais exatamente, a negação da assimilação será ligada às mobilizações por independência. Além do mais, como vimos, neste momento, era preciso escolher bem as palavras e as bandeiras se se pretendia permanecer em solo metropolitano.

O texto que se segue no jornal é “L’Humanisme et nous: ‘René Maran’”, assinado por Senghor. Neste pequeno artigo também o senegalês apontava o que mais tarde seriam as bases de uma negritude. Dedicando-se a analisar em que medida a escrita de René Maran representava a comunidade negra, Senghor estabelecia que o caminho para o conhecimento de si e, como decorrência, para uma escrita cada vez mais condizente com sua condição de negro era o humanismo negro, responsável “não por fazer morrer ‘o velho homem’ em nós, mas por o ressuscitar.”¹³⁷ [Tradução minha] [L’Étudiant, 1935: 4]. Claramente sintonizado com as propostas de Césaire, que é inclusive citado, definia esse humanismo negro como “um movimento cultural que tem o homem negro como objetivo, a razão ocidental e a alma nègre como instrumentos de busca; pois há necessidade de razão e intuição.”¹³⁸ [Tradução minha] [L’Étudiant, 1935: 4] Aqui, a contradição colocada por Claude McKay no campo de uma luta interna do negro entre uma origem africana e uma existência civilizada era transformada em

l’humanité; et pour cela, encore une fois, il faut se conserver ou se retrouver: **c’est le primat du soi.** [grifo meu] [L’Étudiant, 1935: 3]

¹³⁷ (...) non pour faire mourir ‘le vieil homme’ en nous, mais pour le ressusciter. [L’Étudiant, 1935: 4]

¹³⁸ (...) un mouvement culturel qui a l’homme noir comme but, la raison occidentale et l’âme nègre comme instruments de recherches; car il y faut raison et intuition. [L’Étudiant, 1935: 4]

conciliação e condição de emergência, através de auto-conhecimento, da própria escrita negra original. Seguindo este caminho, Senghor descreveu a ascensão de Maran em direção a uma arte cada vez mais negra cujo auge culminaria na obra *Le livre de la Brousse* (1934), com o qual o antilhano “chegou ao termo do humanismo negro. A facilidade do tom, a forte simplicidade da expressão, contribuem para salientar a verdade dos caracteres nos quais a nitidez do desenho não impede a nuance.”¹³⁹ [Tradução minha] [L'Étudiant, 1935: 4]

Descrevendo Maran, o senegalês deixa entrever a dicotomia fundadora presente em grande parte de sua obra. Razão *versus* intuição é não apenas a base de um humanismo negro, - fundado na fusão que só seria possível ao intelectual negro entre um saber e uma técnica europeus e a profundidade estética e sensorial negra, - mas a transformação das noções dicotômicas que estavam no discurso ocidental racista, fosse ele feito por homens identificados como negros ou hostis a uma raça negra inferiorizada. Afinal, através deste discurso conciliatório que toma elementos de elaborações hierarquizantes da dicotomia entre uma raça branca superior e grupos humanos inferiores, mas também de teorias construídas a partir de percepções da entrada do homem negro na modernidade de forma falha, pela metade, sempre marcado e pensado a partir da cor de sua pele e confuso entre pertencer a uma sociedade ocidental ou fazer jus a uma herança racial negativada em seu interior, Senghor coloca no mesmo patamar o que seriam lados complementares de uma equação humanista. Decorre disto, também, que o intelectual negro, capaz de como Maran mobilizar estes dois lados estava não confrontado por um *two-ness* destrutivo, fragmentário, mas por uma peculiaridade que lhe dava a capacidade de fazer uma arte original, negra, africana e, ao mesmo tempo, universal, humana, completa, total.

O homem é semelhante à obra. O pouco que nós sabemos de sua vida interior tão rica e tão complexa é ‘drama, duelo entre Razão e Imaginação, Espírito e Alma, Branco e Negro’, para falar como A. Césaire. Mas Maran conseguiu conciliar esses dois aspectos, pois não há antinomia entre eles.¹⁴⁰ [Tradução minha] [L'Étudiant, 1935: 4]

¹³⁹ (...) est arrivé au terme de l'humanisme noir. L'aisance du ton, la simplicité forte de l'expression contribuent à faire ressortir la vérité des caractères dont la netteté du dessin n'exclut pas la nuance. [L'Étudiant, 1935: 4]

¹⁴⁰ L'homme est semblable à l'oeuvre. Le peu que nous savons de sa vie intérieure si riche et si complexe a été ‘drame, duel entre Raison et Imagination, Esprit et Ame, Blanc et Noir’, pour parler comme A. Césaire. Pourtant, Maran est arrivé à les concilier, car il n'y a pas là antinomie. [L'Étudiant, 1935: 4]

Era o atestado da possibilidade do intelectual negro acessar sua essência “atávica” e, portanto, responder de forma autorizada por uma coletividade e, ao mesmo tempo, a garantia de sua pertença nada dicotômica a um mundo ocidental e ao uso da razão. Além de fundar a antiga dicotomia dilacerante em um confortável encontro de iguais, Senghor inscreve aqui uma ideia do intelectual negro como um agente privilegiado desse humanismo, lugar que mais tarde seria identificado e reconhecido por intelectuais como Sartre e reatualizado pela *Présence Africaine* em termos mais combativos do papel do intelectual negro no interior de sua comunidade e como seu representante. Complementando Césaire, Senghor dava a ver os termos do que depois seria nomeado como *négritude*.

O engajamento estritamente cultural que se funda no discurso na década de 1930 no grupo negro francófono em Paris marca uma autonomização do tema do combate ao racismo e da busca do estabelecimento de um lugar para o negro na modernidade em relação a formas mais tradicionais de manifestação na esfera pública. Trata-se, ao mesmo tempo, de um momento em que se estabelece uma preocupação em afirmar e estabelecer a importância de atores estritamente intelectuais na luta de fundação e valorização de uma cultura negra. Na década de 1920, as posições eram tomadas em nome de mobilizações partidárias, em nome de filiações ou discursos políticos específicos, como o comunismo ou o republicanismo. Na década de 1930, a filiação se torna cada vez mais explicitamente transnacional e pan-africanista¹⁴¹, voltada diretamente para a discussão e a tomada de posição diante da “questão do negro”, sem que esta fosse um meio ou uma necessidade para se ascender a uma Revolução ou a uma República mais justa e condizente com os ideais de 1789. No entanto, essas modificações continuam se inserindo no campo da intervenção política, mas agora mais ligado ao repertório construído pelo e em torno do intelectual moderno. Escolhas condizentes com o clima de acirramento da censura e do sentimento anti-imigrante na sociedade civil francesa.

¹⁴¹ Não se está aqui afirmando que o grupo em Paris era parte do movimento Pan-africano conforme ele se organizara desde 1900, com quadros vindos principalmente da América. A questão aqui é mais ligada a uma afiliação e a uma leitura que era feita deste movimento. As maiores repercussões diretas deste movimento organizado no continente africano se darão no pós-guerra, a partir do Congresso de 1945 e a mobilização política e cultural em seu entorno ocorrerá com mais relevância no mundo anglófono. O *Négritude* terá então um papel semelhante e até concorrente de articulador e organizador no campo intelectual e político francófono.

O conteúdo apresentado como “negro” nessas novas empreitadas que se diziam apenas veículos de propagação, mas estavam forjando conceitos de cultura e expressão negras por excelência, está nas páginas dessas revistas e nos interesses que mobilizavam os encontros e as redes que as fundaram: trata-se da certeza do compartilhamento de um fundo cultural historicamente transformado em forma de luta política e ligado de forma central à manifestação artística e sensual. Essa noção, que será chamada *négritude* por muitos, pode ser melhor trabalhada através de dois textos que fincam fundo os alicerces do programa intelectual que mais tarde se forjará como estrutura de organização da intelectualidade negra francófona.

II.3 - O que é *négritude*?: o neologismo e o mito de fundação de uma intelectualidade.

Dois elementos são fundamentais para se vislumbrar em quais termos se dá a formação do que será congregado sob o substantivo próprio *négritude*. O grupo ou movimento intelectual que será nomeado por este neologismo vai se basear, como veremos no próximo capítulo, na validação do lugar do homem de cultura negro engajado e no destaque de sua importância para um cenário de emancipação cultural e política negra e principalmente africana. Mas esses pontos de chegada só são possíveis devido a dois esquemas conceituais anteriores e aos termos nos quais eles se dão: (1) a posituação da dicotomia *razão x sensibilidade*, sendo a sensibilidade ligada ao fazer artístico e literário e transformada em formas de expressão inerentes ao homem negro, e (2) a decorrente negação da possibilidade de assimilação do homem negro. Neste trabalho, sustenta-se que estes argumentos são os elementos que garantem a unidade entre o momento entre-guerras e o pós-1945 no pensamento negro francófono. As novas bandeiras, radicalizações, implicações e práticas políticas alcançadas a partir de então possuem suas bases fincadas nesses dois pontos fundamentais. Os textos fundacionais do que mais tarde seria chamado de movimento da *Négritude* seriam, portanto, o artigo “Ce que l’homme noir apporte” (1939) de Léopold Sédar Senghor, e o poema *Cahier d’un retour au pays natal* (1939) de Aimé Césaire.

A noção de razão, ligada à de ciência e cognição, é chave da negritude que funda o senegalês e deve ser remontada à construção de uma originalidade e especificidade negras. É de sua abordagem da razão como um elemento do caráter europeu que vem à tona a dicotomia essencial a sua obra: emoção negra x razão branca. Em diálogo com movimentos de crítica à modernidade europeia e busca de um primitivismo autêntico em contrapartida, presentes tanto na Europa, quanto na América, o autor se preocupa em situar o homem negro como o potencial transmissor de um legado não só distinto daquele que traria o homem branco, mas também mais nobre e redentor de sua própria condição marginal na modernidade e, possivelmente, como uma saída à decadência do próprio Ocidente. Essa especificidade trabalhada em “Ce que l’homme noir apporte” (1939) é encarada como uma “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.” [SENGHOR, 2011: 74] Essa cultura, que se manteria mesmo após o esquecimento da civilização negra conforme descrita por Frobenius, é o objeto central do artigo que pretende dizer da peculiaridade e da possibilidade de um contributo negro. Tratava-se de um estudo da “alma negra”, da sua concepção do mundo, da qual derivavam, no texto, a vida religiosa e social e as artes que existiriam em função de uma e de outra e, portanto, seriam sempre coletivas e funcionais em uma comunidade negra.

Como tal, o próprio texto é fundado no lugar privilegiado do intelectual negro que, conforme apresentado por Senghor em *L’Étudiant Noir*, é capaz de congrega o método do saber europeu com a sensibilidade negra. Logo nas primeiras páginas, o autor deixa claro que é desse lugar que vêm suas credenciais para descrever uma “alma negra” que até então nunca fora acessada: “Quer se compreender a sua alma? Criemos uma sensibilidade como a sua.” [SENGHOR, 2011: 75] Essa sensibilidade capaz de abolir os intermediários entre o homem e o mundo, que constituía a especificidade em que o senegalês se reconhecia e identificava o próprio intelectual negro, seria o ponto de partida de uma séria de estruturas sociais e culturais. Essa dimensão da “alma negra” seria a responsável por fazer crer que o Negro era facilmente assimilado, cooptado, quando na verdade ele era mais tocado pelo som das palavras e a beleza da retórica do que convencido por seu conteúdo. “Daí o desalento súbito [do colonizador latino] perante uma qualquer revelação irracional e tipicamente negra (...).” [SENGHOR, 2011:

75] Decretando claramente os termos em que se daria a peculiaridade das estruturas cognitivas do homem negro, Senghor se baseia em termos de uma antiga dicotomia que aparece aqui valorizada: “A emoção é negra, como a razão helena” diz o senegalês.

Por mais nociva que esta noção possa parecer aos ouvidos contemporâneos e aos daqueles que procuraram afirmar o direito de autodeterminação dos povos da África no pós-guerra, não foi escrita fora de um contexto e de uma argumentação, como muitas vezes aparece citada pelos críticos do escritor senegalês. O conceito de sensibilidade que Senghor procura afirmar como a característica principal do Negro, da “alma negra”, dá forma ao que o autor chama de “animismo”, e que seria a origem de um “novo humanismo”: “Por ora, direi que o Negro não pode imaginar que o objecto seja, na sua essência, diferente dele. Empréstalo uma sensibilidade, uma vontade, uma alma de homem, mas de homem negro.” [SENGHOR, 2011: 76]

Uma sensibilidade que se inscreveria no profundo movimento de transcendência do homem no mundo, a partir do qual se daria o processo cognitivo do homem negro, sem a mediação ou deturpação de uma razão instrumentalista como a européia, “sem literatura entre o sujeito e o objecto, sem imaginação no sentido corrente da palavra, sem sujeito nem objecto”. Esse movimento de compreensão do mundo sem mediadores, sem representações e, dessa forma, sem falseamentos, seria o verdadeiro humanismo:

“Ei-nos, no cerne do problema humanista. Trata-se de saber ‘qual a finalidade do homem’. Deverá encontrar apenas em si a solução, como o pretende Guéhenno, segundo Michelet e Gorki? Ou o Homem só é verdadeiramente homem quando se supera para encontrar a sua realização fora de si e mesmo do Homem? Trata-se, efetivamente, como diz Maritain, na senda de Scheler de ‘concentrar o mundo no homem’ e de ‘alargar o homem ao mundo’” [SENGHOR, 2011: 79]

Mais do que uma simples crítica ao processo de assimilação como muitas vezes se aponta em estudos sobre o *Négritude*, dessa declaração decorre como consequência imediata a negação de qualquer possibilidade de assimilação do Negro. Isso se daria uma vez que, segundo as palavras de Senghor, “é ele que assimila” e, neste movimento, se apropria do mundo de acordo e a partir de sua “alma”, e não o contrário. O que, portanto, chancelava um lugar de equivalência para o autor e todos os homens negros, capazes de assimilar sem serem assimilados por aqueles que acreditavam fazê-lo, capazes de manter una a “alma negra”. “Poder-se-ia dizer eterna?” [SENGHOR, 2011:

74]. Além disso, o argumento guia ainda para uma conclusão mais universalista e transnacionalista, bem aos moldes desses primeiros anos de *Négritude*, de que o contributo do homem negro é a própria salvação do mundo Ocidental na medida em que o que “o mundo moderno esqueceu – e é uma das causas da crise actual da civilização – é que o desabrochar da pessoa exige uma orientação para além do individualismo(…)” [SENGHOR, 2011: 85].

Esses elementos propugnados como “alma negra”, ou seja, como parte dos mais profundos e perenes elementos constitutivos e delimitadores do que seria o “estilo negro” e a decorrente “cultura negra”, são visíveis também em *Cahier d'un retour au pays natal*, do mesmo ano, de Aimé Césaire. Também neste texto a ideia de uma especificidade do homem negro dada por sua presteza não em domar ou explorar o mundo mas em amá-lo e em se identificar com ele está claramente presente. E o homem branco, que acreditava assimilar o homem negro surge mais uma vez como vítima de seu “esforço imenso”, atravessado pelo “aço azul”, como a raça a ser salva pela sensibilidade desse “povo único” que não se deixa assimilar e prefere a loucura à simples adesão:

Escutai o mundo branco
horivelmente cansado de seu esforço imenso
o estalar de suas articulações sob as estrelas duras
sua rigidez de aço azul varando a carne mística
escuta suas vitórias proditórias trombetearem suas derrotas
escuta nos álibis grandiosos seu triste tropeçar
(...)
Eia para os que nunca inventaram nada
para os que nunca exploraram nada
para os que nunca domaram nada
(...)
Eia para a alegria
Eia para o amor
Eia para a dor com tetas de lágrimas reencarnadas
(...)
E eis no fim desta madrugada minha prece viril
que eu não ouça nem risos nem gritos, os olhos fixos nessa cidade
que profetizo, bela,
dai-me a fé selvagem do feiticeiro
dai às minhas mãos poder de modelar
dai à minha alma a têmpera da espada
não me esquivo. Fazei da minha cabeça uma cabeça de proa
e de mim mesmo, meu coração, não façais nem um pai, nem um
irmão,
nem um filho, mas o pai, mas o irmão, mas o filho,
não um marido, mas o amante desse povo único. [CÉSAIRE, 2012: 67-69]

O poema em prosa *Cahier d'un retour au pays natal* de Aimé Césaire é considerado como sua obra mais famosa, mas quando foi publicado em 1939 não causou muita repercussão. Escrito, segundo o próprio autor, a partir do tema de seu regresso à Martinica, mas iniciado anos antes de sua volta ao Caribe, o texto foi originalmente publicado na revista *Volontés*, na qual alcançaria pouca ou nenhuma repercussão. Segundo Lilian Pestre de Almeida,

Se considerarmos ainda que a versão de *Volontés* era, retomando a expressão de um outro poeta, o africano Léopold Sédar Senghor, o fruto de uma longa 'parturição' de quase três anos e que o texto bem menos extenso de 1939 constitui uma etapa posterior a um pré-texto, do qual só recentemente se tomou conhecimento, é forçoso admitir que Césaire escreveu, rescreveu e retomou o seu poema durante mais de vinte anos. [ALMEIDA, 2012: 94]

Escrito e reescrito pelo autor durante vinte anos o texto seria como uma matriz do conjunto da obra de Césaire, contemporâneo a uma série de outros trabalhos e basilar para outro tantos. *Cahier...* seria uma força articuladora interna à produção e ao pensamento do martinicano. Da mesma forma, o texto percorre quase todo o recorte aqui proposto tendo sido publicado em sua versão definitiva apenas em 1956, pela *Présence Africaine*. Uma escolha bastante sugestiva para se pensar a instituição do *Négritude* no pós-guerra. Quando da sua primeira aparição o poema reunia uma série de posições e imagens difusoras e organizadoras do "petit monde nègre parisien", elementos que mais tarde seriam reorientados e apropriados para a construção de um movimento. A começar pelo título, o texto explicitava noções caras à comunidade diaspórica parisiense dentro da qual foi inicialmente rascunhado. Como o diário de um retorno ao país natal evoca o distanciamento e o decorrente movimento de volta espacial e temporal à Martinica mas também, de forma mais metafórica, a uma terra idílica, uma terra que também era um pouco África e, portanto, a uma identidade negra/africana relacionada à antilhana. Nesse sentido, o poema evoca em muitos momentos o tema da dicotomia entre ser um homem negro e pertencer mesmo que parcial ou precariamente a um mundo feito contra e apesar de sua existência. Nesse sentido, a Martinica para a qual Césaire retorna é descrita de forma angustiante por imagens que apontam caminhos próximos aos tomados pela retórica marxista da *Légitime Défense*. Sobre ela Césaire afirmava:

Nessa cidade inerte, essa multidão desolada sob o sol, não participando de nada do que se expressa, se afirma, se libera à luz dessa terra sua. Nem da imperatriz Josefina dos Franceses, sonhando muito alto acima da negrada.

Nem do libertador imóvel na sua libertação de pedra esbranquiçada. Nem do conquistador. Nem desse desprezo, nem dessa liberdade, nem dessa audácia. [CÉSAIRE, 2012: 11]

Trata-se de um espaço que não participa “de nada do que se expressa”, que não toma parte naquilo que aparentemente lhe diz respeito. A imagem emblemática da imperatriz Josefina, esposa de Napoleão I, muitas vezes usada como um símbolo de orgulho para os martinicanos, é aqui apontada como a marca de uma terra apartada de suas fontes, construída por e para estrangeiros. E ecoando as palavras de Senghor e de outros tantos, Césaire conclama à revolta, mas à revolta interior, baseada em auto-conhecimento e no abandono de antigas posições de desdém e desvalorização da identidade originalmente martinicana, aqui diretamente relacionada a uma *négritude*:

E minha ilha não fechada, sua clara audácia de pé na popa dessa polinésia, diante dela, Guadalupe fendida em duas por sua linha dorsal e de igual miséria à nossa, Haiti onde a **négritude** pôs-se de pé pela primeira vez e disse que acreditava na sua humanidade e a cômica pequena cauda da Flórida onde de um negro se consuma o estrangulamento e a África gigantescamente arrastando-se até o pé hispânico da Europa, sua nudez em que a Morte ceifa com movimentos largos. [grifo meu] [CÉSAIRE, 2012: 31]

Era a primeira vez que o neologismo vinha à tona. A palavra *négritude* surgia como um conceito destinado a representar toda a atitude de auto-conhecimento e validação de uma herança africana. Mais do que isso, tratava-se de um termo que dava conta de uma nova forma de experienciar o sentimento de ser negro e a um novo modelo de ação na esfera pública francófona. Era parte fundamental da fundação de uma mobilização intelectual que se baseava na conciliação entre uma posição essencialmente negra, buscada subjetivamente, e a manifestação objetiva desta através da apropriação de meios e métodos derivados da razão branca, como a poesia e o ensaio. Sobre a criação de neologismos, Reinhart Koselleck, em *Futuro Passado*, atenta para que, através de seu “uso frequente, acabaram por transformar o campo de experiência política e social, definindo novos horizontes de expectativas”. [KOSELLECK, 2006:101]

Ao organizar os conceitos políticos e sociais em três grupos, Koselleck apontou os neologismos como parte de uma “batalha semântica” que extrapola o texto, constituindo-se pelo esforço em “definir, manter ou impor posições políticas e sociais” [KOSELLECK, 2006:102]. Os conceitos seriam classificados como (1) aqueles que viriam ao longo do tempo sem grandes modificações em seus “significados lexicais”,

(2) os que haviam se alterado de forma tão profunda que seus significados só poderiam ser recuperados historicamente, e, por fim, (3) como palavras “que surgem em certos momentos e que reagem a determinadas situações sociais ou políticas cujo ineditismo eles procuram registrar ou até mesmo provocar.” [KOSELLECK, 2006:106-107] Nesse sentido, o termo *négritude* publicado pela primeira vez por Césaire em 1939 se inscrevia nas disputas estabelecidas no entre-guerras pelo monopólio de informação e ação por meio de uma identidade negra, fundamentando e legitimando um modelo de ação artística e intelectual. Ao dar conta da conciliação entre o homem negro escolarizado e seu legado africano, a palavra era parte da mudança no campo de experiência e da abertura de um novo horizonte de expectativas, no qual era possível e desejável utilizar-se do encontro entre a razão e a sensibilidade e da atividade intelectual derivada deste para criar e fundamentar novos lugares e valores para a arte e a cultura identificadas como negras.

Césaire afirmava em seu texto a ação e a criação que haviam aparecido já em 1935 como uma marca da juventude negra. E os termos em que estas eras colocadas evocavam as palavras da *Légitime Défense* e do movimento Surrealista em seu desejo de implosão da linguagem através de seu uso poético, que Césaire identificava a uma herança e um caráter africanos:

É preciso começar.
Começar o quê?
A única coisa no mundo que vale a pena começar:
O fim do mundo ora essa. [CÉSAIRE, 2012: 43]

Em nome daqueles que nunca inventaram nada, que nunca exploraram ou domaram o mundo, Césaire propunha a construção de uma nova forma de representação do homem negro que valorizasse o que antes era negatizado e colocasse em evidência a relação entre a herança cultural negra e a luta pela liberdade, representada por Toussaint L'Ouverture, mas expressa no poema como um esforço externamente quase imperceptível em que o eu lírico é levado a uma batalha interna contra seus próprios conceitos e prioridades. Afinal, porque celebrar os que tudo fizeram e não aqueles que nunca inventaram a pólvora mas preferem a loucura a se perder em uma razão asséptica? Seguindo por esse sentido, a *négritude* de Césaire se inscrevia em termos semelhantes aos de Senghor mas estabelecia-se através de uma combatividade que extrapolava a conciliação e a transcendência do homem negro no mundo e no outro que

o senegalês, no interior de uma perspectiva cristã, descrevia como uma “comunhão” típica à “alma negra”. Proclamava:

minha negritude não é uma pedra, sua surdez lançada contra o
clamor do dia
minha negritude não é uma mancha de água morta sobre o olho
morto da terra
minha negritude não é uma torre nem uma catedral [CÉSAIRE, 2012: 63-65]

No momento de emergência de uma autonomia do pensamento negro francófono de outras formas políticas de reivindicação e ação, estabeleciam-se também os termos nos quais seria possível mais tarde uma crescente distância entre o pensamento dos dois grandes articuladores do *Négritude*. Embora partindo de pressupostos semelhantes, Césaire e Senghor trilhariam caminhos mais ou menos distantes ao longo do tempo.

Essa autonomização crescente acompanhava o surgimento de redes e de um incipiente meio intelectual negro em Paris. Ao mesmo tempo, aderiu a formas de atuação e a um repertório de intervenções públicas consagradas pela *Harlem Renaissance* e retiradas de vanguardas europeias que mobilizaram ou mobilizariam uma ideia de “cultura negra” específica. Emergem formas de ação que mais tarde seriam instituídas sob o nome de *Négritude*, mas que então correspondiam a um espaço muito mais fluido do que o termo “movimento” tomado como um ponto de partida nos permitiria acessar. As potencialidades da construção de uma “cultura negra” e sua essencialização por um discurso que a tornou a certeza da possibilidade da entrada também dos intelectuais no cenário das articulações do entre-guerras estavam na resolução conciliadora da dúvida recorrente acerca do alcance da “assimilação” e de suas repercussões reais na relação com uma “mãe África”. A ideia da existência de uma unidade negra dada pela transformação da percepção cotidiana da precariedade da estadia colonial em Paris e de suas vivências e trajetos experimentados em comunidade em índice de compartilhamento de uma raiz, de uma raça, de uma terra mãe, está no centro da articulação do “petit monde nègre parisien” no entre-guerras.

Esses intelectuais podiam utilizar-se de formas de expressão e da língua francesa sem abdicar de sua posição como negros e sem se tornarem simples imitadores. A originalidade que vinha de seus antepassados, ouvida no *jazz*, e lida nos poemas de Senghor e Césaire era negra, símbolo de uma *négritude*. A solução para o problema do

two-ness estava em assumir que esse nunca fora um problema realmente, mas a própria condição de fundação de uma intelectualidade negra. Essa não era, no entanto, a única conclusão possível, e problemas nesse programa não tardariam a aparecer. A tentativa de transformar, nas décadas de 1940 e 1950, a partir da instituição do movimento da *Négritude*, a revista e editora *Présence Africaine* e uma intelectualidade francófona organizada em torno da autoridade e dos cânones de uma literatura negra em heterotopia de uma solidariedade racial inata esbarrará em fissuras e concorrências inerentes à fundação de uma coletividade de tal amplitude.

No ano de 1939, porém, as atenções estavam voltadas não às disputas e mudanças no interior dos movimentos negros francófonos mas aos conflitos que iniciavam a Segunda Guerra Mundial. Césaire voltara à Martinica e Senghor se alistaria no exército francês no final daquele ano. Capturado em conflito no ano de 1940, ficaria preso por cerca de um ano em um acampamento de prisioneiros franceses estabelecido pelos alemães na França invadida. Durante o conflito, a participação das colônias francesas como palco central da resistência e dos esforços de concentração e organização de um exército para a retomada do território metropolitano inverteria momentaneamente a lógica de poder, que agora emanava também do solo africano, através do “governo” de Charles de Gaulle.

Em Paris, durante os anos de conflito, “a grande maioria dos artistas, dos estudantes e dos intelectuais negros, depois de algumas semanas de inquietação no decorrer do verão de 1940, retomam suas atividades”.¹⁴² [Tradução minha] [BLANCHARD, 2012: 143] Por mais que as condições não fossem ideais, os súditos coloniais que permaneceram na capital continuavam gozando do mesmo lugar contraditório de outrora. Durante a ocupação os alemães viam Paris como uma “ville de ‘divertissement’ dont les ‘Nègres’ font partie”. Nesse sentido,

À exceção de algumas medidas racistas (pouco seguidas de efeitos), a vida dos Afro-Antilhanos parisienses não era muito diferente daquela do entre-guerras. Só os Afro-Americanos, porque americanos, eram incomodados

¹⁴² La grande majorité des artistes, des étudiants et des intellectuels noirs, après quelques semaines d’inquiétude au cours de l’été de 1940, reprennent leurs activités. [BLANCHARD, 2012: 143]

pelos Alemães ou pelas autoridades francesas.¹⁴³ [Tradução minha]
[BLANCHARD, 2012: 145]

Durante os anos de ocupação, novos lugares foram criados nos quais os intelectuais e estudantes negros passaram a conviver e elaborar suas noções acerca da “alma negra” e da negritude.¹⁴⁴ Alioune Diop era um dos membros de uma nova geração de estudantes que chegara em Paris no fim da década de 1930. Após ser desmobilizado das tropas francesas nas quais também havia se alistado, o senegalês irá fundar em Paris, “um pequeno grupo de reflexão – ‘o círculo do pai Diop’ – que se reunia regularmente no Foyer des étudiants coloniaux”.¹⁴⁵ [Tradução minha] [BLANCHARD, 2012:] Os alemães incentivavam então a concentração dos estudantes coloniais em alojamentos próprios, como o Foyer, procurando afastá-los de espaços, convivências e discussões abertos à política em suas formas mais radicais e combativas, que levassem ou estivessem ligadas à resistência francesa. Ao mesmo tempo, porém, os encontros estabelecidos durante a Segunda Guerra Mundial, que Alioune Diop apontará como a ocasião na qual teria tomado forma a ideia da criação de uma força congregadora do pensamento e da ação negros francófonos, depois concretizada na *Présence Africaine*, extrapolavam, também como antes, as tentativas de controle e restrição. Nesse sentido, a figura de Senghor seria central, pois desde antes da Segunda Guerra Mundial, quando conseguiu sua *agrégation* como professor na França, o senegalês havia se tornado um mestre entre os novos estudantes africanos em Paris. Sua atuação diante do grupo de Alioune Diop seria fundamental para os caminhos e adesões feitos posteriormente e era parte do estabelecimento de um relato fundacional do

¹⁴³ À l’exception de quelques mesures racistes (peu suivies d’effets), la vie des Afro-Antillais parisiens n’est guère différente que pendant les années d’entre-deux-guerres. Seuls les Afro-Américains, parce qu’américains, sont inquiétés par les Allemands ou les autorités françaises. [BLANCHARD, 2012: 145]

¹⁴⁴ “Quando Senghor foi liberado de seu internamento e retornou para Paris durante a Guerra, estudantes negros se reuniam em seu apartamento na rua Lombardie. Sankalé recorda que eles discutiam cultura Africana e liam literatura Francesa (Gide, Sartre, Apollinaire, Breton, Proust, Valéry), escritos do New Negro (Langston Hughes, Richard Wright), trabalhos coloniais (Maran, Tagore), e pensamento Europeu (tanto Capital quanto Mein Kampf). Senghor visitava os Foyers des Étudiants Coloniaux para ensinar aos jovens estudantes as novas danças do blues e do swing.” [When Senghor was liberated from internment and returned to Paris during the war, black students would gather at his apartment on the rue Lombardie. Sankalé recalls that they discussed African culture and read French literature (Gide, Sartre, Apollinaire, Breton, Proust, Valéry), New Negro writing (Langston Hughes, Richard Wright), colonial works (Maran, Tagore), and European thought (both Capital and Mein Kampf). Senghor would visit the Foyers des Étudiants Coloniaux in order to teach younger students the newest blues and swing dances.] [Tradução minha] [WILDER, 2006:215]

¹⁴⁵ (...) un petit groupe de réflexion – ‘le cercle du père Diop’ – qui se réunit régulièrement au Foyer des étudiants coloniaux. [BLANCHARD, 2012:]

Négritude que teria na personagem do autor um de seus principais modelos e pontos de inflexão.

Senghor ajudou a animar outra rodada de salões culturais para uma nova onda de estudantes metropolitanos migrantes. Enquanto vivia em Tours, ele serviu como mentor para um grupo mais novo que incluía Mark Sankalé, Alioune Diop, Édouard Ndiaye, Sidy Mohamed Dioury, e Abdou Kader Guèye, que juntos criaram sua própria Associação de Estudantes da AOF.¹⁴⁶ [Tradução minha] [WILDER, 2006: 214]

A estadia no exército e as promessas ouvidas e não cumpridas de uma melhoria e abertura do sistema colonial como recompensa ao papel decisivo das tropas coloniais na retomada do território colonial, e mesmo na resistência, contribuiriam para a radicalização das posições defendidas pelos movimentos negros. Césaire que havia continuado o projeto cultural na Martinica através da revista *Tropiques*, formando novos intelectuais preocupados com as questões propostas através do conceito de negritude, como Frantz Fanon, esbarrará na censura que interditará a sua publicação em 1943. Voltará a Paris após a Segunda Guerra Mundial, como deputado eleito pela Martinica, optando pela ação política institucionalizada, assim como Senghor. No pós-Guerra, a imagem desses dois poetas será muitas vezes tida como modelo de uma intelectualidade a ser instituída, um mito sobre o qual se fundará o *Négritude*.

¹⁴⁶ Senghor helped animate another round of cultural salons for a new wave of metropolitan students migrants. While living in Tours, he served as a mentor for a younger group that included Mark Sankalé, Alioune Diop, Édouard Ndiaye, Sidy Mohamed Dioury, and Abdou Kader Guèye, who together created their own West African Student Association. [WILDER, 2006: 214]

III

Instituição.

O fardo do homem negro:

“La conversation des peuples recommence”. (1945-1956)

L'une des conséquences la plus remarquable de la 2^a guerre mondiale, c'est d'avoir ébranlé la croyance en la solidité du dogme, d'avoir obligé l'Europe elle-même à s'interroger sur la légitimité de son article de foi.

[RABEMANANJARA, 1956]

Its need to be recalled that *Présence Africaine*, after *L'étudiant noir*, has been the primary instrument of the Négritude movement.

[SENGHOR, 1988.]

O período do pós-guerra marca um acirramento de antigas posições e, ao mesmo tempo, o enriquecimento do movimento da *Négritude* e mesmo de um campo intelectual negro francófono. Se a emergência, conforme estudada no capítulo anterior, é marcada pela fluidez dos começos múltiplos, pelas tentativas pulverizadas de mobilização representadas por vários jornais e revistas de pouca vitalidade e restritas tiragens e distribuição, o momento que aqui proponho nomear como institucionalização se faz em um novo esforço de unidade, estabilidade e reconhecimento. Trata-se da fundação de um campo editorial africano francófono em Paris, atrelada à disputa em torno da consolidação de um conjunto de expectativas e imagens a respeito do intelectual negro e, mais relevante para esse trabalho, de informação do movimento da *Négritude*, carro chefe da legitimação da recém-nomeada literatura africana ou negro-africana.

Para mapear os caminhos deste processo, passando necessariamente pela nomeação, estabelecimento de cânones e de um mito de origem, dois marcos são considerados centrais neste capítulo: a criação da *Présence Africaine*, em 1947/1949 e a publicação do livro *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, de Léopold Sédar Senghor, em 1948.

A obra específica de Senghor aqui destacada não é, de certo, aquela que melhor explicita os preceitos de sua negritude mas, para efeito do processo de concretização do movimento, é um ponto de confluência crucial. Por ser uma antologia de poesia negra o livro é, antes de mais, um indício da instauração de um campo. Através da seleção de uma produção amplamente distribuída no tempo e no espaço, forjava-se então um corpo canônico e um mito de origem para além do continente africano e do cenário da década de 1940. E, em complemento, tem-se que o livro é prefaciado por Jean-Paul Sartre cujo texto não só afirma e trata o *Négritude* pelo nome, mas também concorre para sua universalização por meio de sua inserção numa filosofia da história aos moldes de Hegel (1770-1831) e Marx (1818-1883).

Incubida de constituir-se em centro de uma rede de atores e discursos que se voltavam para a “questão do negro” interessados em promover o reconhecimento de uma dita cultura negra e galgar o lugar de direito desta e de seus representantes no palco do século XX, a *Présence Africaine* completa o quadro aqui desenhado. Fundada como revista por Alioune Diop e endossada por uma ampla lista de patronos e editores

formada por nomes como Michel Leiris (1901-1990), Paul Rivet, Jean-Paul Sartre, Albert Camus (1913-1960), Paul Hazoumé, Aimé Césaire e Léopold Senghor, em 1947, transformada em 1949 em editora¹⁴⁷, a *Présence Africaine* tem um papel central na informação de uma imagem do intelectual negro e, mais do que isso, põe em prática a ideia da construção de um novo humanismo, aberto também ao contributo dos povos negros.

Entre os novos intelectuais mobilizados pela fortalecida cena parisiense estavam o martinicano Frantz Fanon e o senegalês Cheikh Anta Diop, ambos presentes, junto a Aimé Césaire e Léopold Senghor, na capital metropolitana por ocasião do Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros, em 1956. Este evento será aqui destacado como o ponto culminante da fundação do *Négritude* e, ao mesmo tempo, palco privilegiado para a verificação das fissuras inerentes a um movimento de intuítos transnacionais e racialistas contrastantes com a contemporânea ascensão e construção nacional dos países africanos.

III.1 - A conformação de novos espaços para a construção e expressão do intelectual negro.

O marco da Segunda Guerra Mundial não é uma novidade para a bibliografia especializada no desenrolar do pensamento negro ao longo do século XX. Antes pelo contrário, é quase uma constante afirmar a importância das mudanças que vieram à tona nas sociedades europeias em fins da década de 1940 para o acirramento do discurso anticolonialista e de afirmação cultural negra e africana. Para Anthony Appiah, destaca-se a relevância psicológica que a vivência da Segunda Guerra Mundial teria tido para intelectuais nascidos em países colonizados:

¹⁴⁷ E em 1962, a *Présence Africaine* se tornou também uma livraria através da qual, segundo Sarah Frioux-Salgas, assumiu a tarefa de, para além de publicar, tornar acessível um grande número de obras acerca do continente africano e do mundo negro. Cf. FRIOUX-SALGAS, Sarah. *Présence Africaine. Une tribune, un mouvement, un réseau*. IN: *Présence Africaine. Les conditions noires: une généalogie des discours*. *Gradhiva*, Paris, 2009/2, (nº 10). Pp. 4-21.

A lição que os africanos aprenderam com os nazistas – a rigor, com a Segunda Guerra Mundial como um todo – não foi o perigo do racismo, mas a falsidade da oposição entre uma ‘modernidade’ europeia humana e o ‘barbarismo’ do mundo não-branco. [APPIAH, 1997: 24]

Investe-se, em um novo contexto em construção, de forma cada vez mais contundente na denúncia da posição de países ditos civilizados diante daqueles considerados “primitivos”. Pap Ndiaye aponta essas mudanças de forma indireta ao mencionar as diferenças entre um anticolonialismo anterior aos anos de 1940 e aquele inaugurado pela intelectualidade negra (africana e antilhana) francófona nesse período. Para o autor, referindo-se às críticas que recebeu a Exposição colonial de 1931 em Paris, o discurso anticolonial comum no meio intelectual comprometido com a questão na década de 1930 se dava em nome de uma condenação não de seu pressuposto, o próprio colonialismo, - encarado como necessário processo civilizatório, - mas através da insatisfação quanto às exações, os exageros e os erros perpetrados em seu nome.

A Exposição colonial de 1931 foi severamente criticada: não em nome do anticolonialismo no sentido atual do termo, mas porque ela apresentava uma imagem grotesca e desvalorizada dos Negros da África. ¹⁴⁸ [Tradução minha] [NDIAYE, 2009: 71]

O fim da Segunda Guerra Mundial significava o início de um tempo de questionamento aprofundado das ações unilaterais e imperialistas das antigas potências europeias, agora vistas como razões centrais para o conflito. Nas palavras de Sartre publicadas em 1948 em seu prefácio a *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, de Léopold Sédar Senghor, a percepção da situação delicada e decadente do continente europeu por aqueles que haviam presenciado as mudanças da década de 1940 ficava clara:

Antes Europeus com direito divino, nós sentimos nossa dignidade ruir sob os olhos americanos ou soviéticos; a Europa já não era senão um acidente geográfico, a península que a Ásia possuía no Atlântico. Ao menos esperávamos reencontrar um pouco de nossa grandiosidade nos olhos domésticos dos Africanos. Mas não há mais os olhos domésticos: há os olhares selvagens e livres que julgam nossa terra. ¹⁴⁹ [Tradução minha] [SARTRE, 1948: X]

¹⁴⁸ L’Exposition coloniale de 1931 fut sévèrement critiquée : non point au nom de l’anticolonialisme au sens actuel du terme, mais parce qu’elle présentait une image grotesque et dévaluée des Noirs d’Afrique. [NDIAYE, 2009: 71]

¹⁴⁹ Jadis Européens de droit divin, nous sentions déjà notre dignité s’effriter sous les regards américains ou soviétiques; déjà l’Europe n’était plus qu’un accident géographique, la presque île que l’Asie pousse jusqu’à l’Atlantique. Au moins espérons-nous retrouver un peu de notre grandeur dans les yeux

Para além da queda da antiga certeza do “direito divino” europeu, como aponta ironicamente Sartre, alguns autores atentariam para que o germe da intolerância racial e da eugenia já estava perigosamente posto como guia das políticas oficiais dos governos europeus envolvidos na empresa neo-colonialista desde o século XIX, na África e em regiões da Ásia. Nesse sentido, parte da luta pelo fim de uma sociedade na qual podiam se estabelecer regimes fascistas ou nazistas passava por uma recusa ao imperialismo. Uma das mais conhecidas e repercutidas obras a tocar nesse assunto seria publicada ainda em 1951 pela autora alemã, Hannah Arendt, e chamada de *Origens do totalitarismo*.

Em um esforço de compreensão dos mecanismos que possibilitaram os episódios de repressão, perseguição e extermínio humano institucionalizados e perpetrados por forças estatais em meados do século XX, a cientista política judia, então exilada nos Estados Unidos, determina as origens e os elementos de definição desses regimes a que chama totalitários. Apontando a Alemanha nazista e a URSS de Stálin como os únicos exemplos desta forma de organização política extrema e acachapante das liberdades e diferenças individuais, Arendt constrói um relato pioneiro em dotar de sentido e retirar do campo do inominável um dos maiores traumas do Ocidente, traduzindo a certeza dos horrores da Segunda Grande Guerra em impulso transformador. Logo no prefácio à primeira edição de sua vasta obra, afirmava que:

O anti-semitismo (não apenas o ódio aos judeus), o imperialismo (não apenas a conquista) e o totalitarismo (não apenas a ditadura) – um após o outro, um mais brutalmente que o outro – demonstraram que a dignidade humana precisa de nova garantia, somente encontrável em novos princípios políticos e em uma nova lei na terra, cuja vigência desta vez alcance toda a humanidade, mas cujo poder deve permanecer estritamente limitado, estabelecido e controlado por entidades territoriais novamente definidas. [ARENDR, 1989: 13]

O potencial transformador do fracasso do projeto de modernidade e civilização europeu representado pela publicização dos crimes de guerra das décadas de 1930 e 1945 é ouvido nas vozes antes sufocadas pelas verdades excludentes de um continente que repousava impávido sob as luzes do século XVIII. Não se tratava de uma perda de prestígio pelo paradigma das Luzes, mas antes uma reafirmação da necessidade da

domestiques des Africains. Mais il n’y a plus d’yeux domestiques: il y a les regards sauvages et libres qui jugent notre terre. [SARTRE, 1948: X]

universalização de direitos e da dignidade humanos que, gosta-se de repetir, seriam, nos termos em que os conhecemos hoje, fruto de articulações iluministas. À diferença do mundo do entre-guerras e do questionamento às premissas da modernidade feito pelos próprios europeus, o que estava em questão aqui era o uso que havia sido dado ou o esquecimento sob o qual havia recaído o discurso das grandes verdades universais, e não a validade destas. Como parte integrante deste todo, lugar privilegiado era dado à razão e à ciência, tão maltratadas nas décadas anteriores.¹⁵⁰

Para dar conta de uma nova política mundial que se pretendia fundada em premissas de equilíbrio e diálogo e legitimada pela linguagem e o protocolo do direito internacional, é criada em 1945 a Organização das Nações Unidas. Não se trata aqui de um esforço de rompimento com os jogos de poder do mundo anterior à Segunda Guerra Mundial e antes um desejo de manutenção de antigas hierarquias, que é inclusive o que parece fortalecer a proposta e impulsionar o interesse no mecanismo. O sucesso e a permanência da ONU, ao contrário de sua breve e ineficaz irmã mais velha, a Sociedade das Nações¹⁵¹, comprovava o surgimento de novas necessidades e demandas.

A criação da ONU decorre, entre outras coisas, de um aumento da preocupação em promover o diálogo e a mediação entre países detentores de cada vez mais agressivo poderio bélico. O imaginário em torno do conflito armado na Europa havia sido em grande parte transformado pelas destruições massivas, tanto humanas quanto materiais,

¹⁵⁰ Um dos motivos para tal era a relação do fascismo e do nazismo com uma espécie de negação da supremacia da razão em nome da apologia de uma filosofia da ação, do movimento. Uma interpretação incompleta, uma vez que elementos de uma crítica à razão e ao instrumentalismo europeu estão na formação de movimentos bastante distintos do nazismo, como o próprio *Négritude*. Além do mais, o racionalismo iluminista não foi só fonte de grandes arrombos humanistas. Como nos mostra Mbembe, quando se tratava de pessoas que não se enquadravam no perfil do cidadão europeu, a liberdade, a igualdade e a fraternidade não pareciam alcançar um universo assim tão amplo. “De acordo com este lado mais sombrio do Iluminismo, os africanos teriam desenvolvido concepções particulares sobre a sociedade, o mundo e o bom que eles não compartilhariam com outros povos. (...) Por causa desta diferença radical, seria legítimo excluí-los, tanto de facto como de jure, da esfera da total e completa cidadania humana: eles nada têm que possa contribuir para o desenvolvimento do universal.” [MBEMBE, 2001: 178]

¹⁵¹ Em semelhança à ONU, a Sociedade das Nações, ou Liga das Nações, foi criada no imediato pós-Primeira Guerra Mundial, ainda em 1919, em Paris. Sua criação foi uma das propostas apresentadas pelo presidente estadunidense Woodrow Wilson em carta ao Congresso dos EUA, em 1918, que ficaria conhecida como os Quatorze pontos de Wilson. O documento baseava-se em noções de encontro e mediação internacional, mas não foi este o tom assumido pelo Tratado de Versailles, que instituiu a Sociedade das Nações, mas mantém um tom geral de vingança e reparação dos países europeus vencedores sobre os ditos perdedores, como Alemanha e Itália. As ações de retaliação levadas à cabo após o Tratado são apontadas por alguns como fonte de desigualdade e ressentimento que estiveram na base do conflito de 1939 a 1945 e de certo não contribuíram para a melhoria das desgastadas relações internacionais europeias.

que significaram o primeiro e o segundo conflitos mundiais.¹⁵² Em 1945, a tensão em torno de um potencial embate entre potências chega a um ponto crítico com a ameaça da tecnologia de fusão nuclear, apresentada pelos Estados Unidos da América ao mundo em um ato público de descaso humano, que de resto foi a tônica da política externa estadunidense no século XX. Como evitar o uso deste tipo de armamento senão promovendo um lugar oficial e seguro para o diálogo internacional? Trazendo para o campo da diplomacia o potencial bélico.

A reiteração da política de autodeterminação dos povos era um dos pontos mais importantes da pauta da ONU na construção de um cenário mundial mais equilibrado e a principal demanda que foi apropriada e utilizada por países considerados secundários em seu interior. Uma série de elementos fundamentais do discurso ocidental que haviam servido para a justificativa do imperialismo e de outras exações, como a primazia do pensamento científico na informação de políticas sociais, mantinha-se nas iniciativas da recém-criada agência, com a diferença não pouco relevante das verdades às quais esta passava a servir.

É possível constatar essas permanências a partir das tentativas da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) em articular uma declaração e uma política antirracista através da realização de um fórum acerca do estatuto científico do conceito de raça. O Encontro sobre Problemas Raciais, em 1949, em Paris, se daria na esteira da repercussão do genocídio nazista, numa tentativa de informar as sociedades humanas a partir da perspectiva de uma ciência neutra e construída através do acúmulo factual. A questão é que nem o encontro foi capaz de criar uma unanimidade acerca do total descarte da categoria, mesmo entre antropólogos e sociólogos, e nem a Declaração, publicada em 1950, foi amplamente aceita. O tom geral do documento, mantido mais por razões políticas do que devido a conclusões assumidas pelos especialistas convocados pela UNESCO, pode ser entendido pela passagem a baixo:

¹⁵² A própria Carta das Nações Unidas, como é conhecido o documento que dá forma à ONU, escrito em 1945 como resolução final da Conferência de São Francisco, que funda a organização, explicita o sentimento, principalmente europeu, logo em suas primeiras palavras: “Nós, os povos das Nações Unidas determinados em salvar as gerações seguintes do flagelo da guerra, que duas vezes em nossa vida trouxe incontável tristeza para a humanidade (...)” [“We, the peoples of the United Nations determined to save succeeding generations from the scourge of war, which twice in our lifetime has brought untold sorrow to mankind (...)”] [Tradução minha] [United Nations, 1945: 1]

Convém distinguir entre a “raça”, fato biológico, e o “mito da raça”. Na realidade, a “raça” é menos um fenômeno biológico do que um mito social. Esse mito tem feito um mal enorme no plano social e moral; ainda há pouco, custou inúmeras vidas e causou sofrimentos incalculáveis. Tem impedido o desenvolvimento normal de milhões de seres humanos e privado a civilização da colaboração efetiva de espíritos criadores. [UNESCO, 1950: parágrafo 14]

Segundo Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos, a Declaração sobre Raça da Unesco de 1950, que foi contestada e teve de ser seguida de uma segunda reunião, realizada no ano seguinte, devido à recepção negativa por parte da comunidade científica que não concordou com a total negação de raça como conceito biológico forjador de características individuais e coletivas, não foi, ao contrário do que esperava o órgão que a encomendou, ponto passivo desde a primeira vez em que foi discutida.¹⁵³ As divergências estavam principalmente na afirmação de que não havia ligações entre fatores biológicos e comportamentos sociais, culturais ou mentais.¹⁵⁴ A certeza de que o conceito biológico de raça estaria descartado, que teria motivado a convocação da reunião, só comprovava, para Maio e Santos, a forma pela qual a UNESCO seria

(...) influenciada por uma ‘perspectiva científicista’ baseada no pressuposto de que um acúmulo de fatos científicos seria o melhor caminho para sustentar uma agenda política contra o uso do conceito de raça e, por conseguinte, como um meio de combater o racismo. [MAIO; SANTOS, 2010: 148-149]

A ONU fora criada no interstício entre o fim de uma época e a voga de uma nova ordenação de forças internacionais na qual forjava-se a passagem do domínio europeu para o estadunidense em se mantendo os mesmos termos da legitimidade do discurso universalista ocidental. O eixo central, antes dominado pelo conjunto do oeste europeu e Inglaterra, havia sofrido um golpe do qual não se recuperaria tão facilmente, e certamente não sem a ajuda da nova potência liberal que então ascendia. Os Estados

¹⁵³ Em linhas gerais, as críticas direcionam-se a três aspectos: o documento não fazia a devida distinção entre ‘raça’ como um conceito biológico e ‘raça’ como um conceito racial, além de anular a primeira dimensão; ao contrário do sugerido no texto, não seria um fato cientificamente comprovado a inexistência de diferenças raciais quanto às capacidades mentais; seria infundada a afirmação de que estudos biológicos indicam que os seres humanos nascem destinados a uma fraternidade universal. [MAIO; SANTOS, 2010: 165]

¹⁵⁴ O biólogo inglês Julian Huxley teria apresentado como argumento para essa afirmação o seguinte exemplo: “é provável que haja alguns índices, com base na genética, para as diferenças fenotípicas de temperamento entre os diversos grupos, como, por exemplo, **o temperamento expansivo e afeiçãoado aos ritmos dos negros** e o temperamento fechado de muitos grupos ameríndios” [grifo meu] [HUXLEY Apud MAIO; SANTOS, 2010: 161]. Argumento, de resto, sugestivamente próximo à negritude de Senghor. De certo, e re-afirmando o argumento de Appiah já aqui citado, a Segunda Guerra Mundial não promove a queda do conceito de raça, mas antes o questionamento do lugar da Europa como enunciadora de suas implicações e explicações. Cf. APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

Unidos da América assumia um novo papel. Como credor do velho continente em sua reconstrução material e simbólica, trazia consigo uma nova política externa, fortalecida por um discurso que endossava o direito à auto-determinação dos povos e a ampliação do alcance dos direitos do homem, atuando sob as premissas de potência não-imperialista e responsável pela derrota nazista. Os anos que viriam provariam que o país era mais do que a sede neutra da instituição que coroaria esta nova conjuntura e, no entanto, não se deve diminuir a relevância simbólica da criação da ONU e mesmo a atuação direta de alguns de seus órgãos, como a própria UNESCO, para o fortalecimento e o evidenciamento do discurso do subalterno no pós-guerra.

Esse período via, ao mesmo tempo, os desdobramentos do acirramento da rivalidade entre os EUA e a União Soviética, que ficariam conhecidos como Guerra Fria e que, no entanto, parecem ter sido sentidos de forma bastante intensa por aqueles que viveram as suas idas e voltas. A política de apoio à independência de antigas colônias logo encontraria sua contrapartida na busca e no crescimento da influência de países como EUA e URSS que passaram a se empenhar em instituir zonas de desequilíbrio nas quais o poder pesasse na balança para um dos dois lados. Extrapolando a política da auto-determinação para o direito de não-alinhamento, o início da década de 1950 assistiria ao crescimento concomitante da chamada tendência terceiromundista, que envolvia a reação de países considerados neutros no novo embate como um esforço de manutenção de sua posição distante dos mandos e desmandos das duas potências emergentes. Nesse cenário se inscreve a Conferência de Bandung, realizada na Indonésia em 1955.

O encontro foi promovido por cinco países, Birmânia, Ceilão, Paquistão, Indonésia e Índia, aos quais se juntaram mais 24 países da África e da Ásia, e procurou estabelecer caminhos para a cooperação política, cultural e econômica entre eles.¹⁵⁵ A Conferência Asiático-africana, como foi oficialmente chamada, previa o estabelecimento de trocas de recursos e serviços, bem como de experiências entre os países envolvidos, mas sem a construção de um bloco internacional. Além disso, conclamava ao encontro e ao diálogo cultural no interior deste grupo, impossibilitados até então devido à condição colonial que assolava boa parte do chamado Terceiro

¹⁵⁵ Afeganistão, Arábia Saudita, Camboja, China, Egito, Etiópia, Costa do Ouro (atual Gana), Irã, Iraque, Japão, Jordânia, Laos, Líbano, Libéria, Líbia, Nepal, Filipinas, Sudão, Síria, Tailândia, Turquia, República Democrática do Vietnã, Estado do Vietnã, Iémen.

Mundo. “A Conferência Afro-Asiática tomou nota do fato de que a existência do colonialismo em muitas partes da Ásia e da África, fosse sob qualquer forma, não apenas impede a cooperação cultural mas também suprime as culturas nacionais do povo.”¹⁵⁶ [Tradução minha] [Asian-African conference, 1955: 2]

A declaração final redigida por ocasião do evento deixa claro o tom do discurso terceiromundista então sintetizado. A re-afirmação do direito de autodeterminação já anunciado na Carta das Nações Unidas, e agora acrescido da reivindicação por autonomia política dos países já soberanos, vinha unido a uma condenação do colonialismo e do racismo.

Liberdade e paz são interdependentes. O direito de autodeterminação deve ser desfrutado por todos os povos, e liberdade e independência devem ser garantidas, com o menor atraso possível, para aqueles que permanecem povos dependentes. De fato, todas as nações têm o direito de escolher livremente seus próprios sistemas políticos e econômicos e seu próprio modo de vida, em conformidade com os propósitos e os princípios da Carta das Nações Unidas.¹⁵⁷ [Tradução minha] [Asian-african conference, 1955: 5]

O alcance, ou os limites, da aplicabilidade das resoluções, bem como a indefinição e o baixo valor prático dos projetos e previsões de cooperação entre as nações envolvidas são desproporcionais ao valor simbólico da iniciativa. A Conferência de Bandung demonstra um conhecimento e adesão às resoluções da ONU por parte de países muitas vezes marginalizados do palco das decisões internacionais e, mais do que isso, trata-se da apropriação deste discurso. Nota-se o reconhecimento e o uso das práticas diplomáticas e do direito internacional como arma política pelo chamado Terceiro Mundo, utilização de uma senda aberta pela legitimação de órgãos como a Organização das Nações Unidas. Os mecanismos construídos no pós-guerra para a amenização das relações entre as potências mundiais e uma decorrente manutenção hierárquica haviam sido apoderados pelo grupo daqueles que seriam os subalternos. Trata-se da tomada da fala por uma parte do mundo que o Ocidente procurou, durante os séculos XIX e XX, emudecer. Ainda que às determinações do encontro não tenha

¹⁵⁶ The Asian-African Conference took note of the fact that the existence of colonialism in many parts of Asia and Africa, in whatever form it may be, not only prevents cultural co-operation but also suppresses the national cultures of the people. [Asian-african conference, 1955: 2]

¹⁵⁷ Freedom and peace are interdependent. The right of self-determination must be enjoyed by all peoples, and freedom and independence must be granted, with the least possible delay, to those who are still dependent peoples. Indeed, all nations should have the right to freely choose their own political and economic systems and their own way of life, in conformity with the purposes and principles of the Charter of the United Nations. [Asian-african conference, 1955: 5]

correspondido uma ampla recepção por parte da parcela empoderada deste cenário internacional, como os eventos subsequentes provarão¹⁵⁸, o mais interessante para este trabalho é a percepção de que o final da década de 1940 e a década de 1950 assistiam a uma auto-promoção de antigos figurantes ao papel de protagonistas, ao surgimento do chamado “espírito de Bandung”¹⁵⁹.

Mais especificamente na França, este clima vê uma abertura do mercado editorial a um novo campo da literatura, a literatura africana ou negra no pós-guerra. Se antes os escritores africanos ou coloniais eram logo alocados em coleções da chamada literatura de aventuras, de viagem, ou colonial, na qual o olhar voltava-se para o relato do exótico, do desconhecido, no pós-guerra tratava-se cada vez mais de um trabalho autoral e necessariamente engajado. A poesia galgava os espaços que o romance africano das décadas de 1920 e 1930 não havia conquistado e permitia que a escrita em prosa fosse revalorizada, retomada e até republicada. Intelectuais franceses renomados, como Sartre, Breton e Jeanson assumiam o lugar de introdutores e até tradutores das obras então publicadas, função antes ocupada por administradores coloniais incubidos de garantir que os homens que alí falavam não diziam de revolta ou subversão ao sistema colonial e sim das belezas de culturas exóticas a serem descobertas. [HAGE, 2009]

Essa conquista do mercado editorial em nome de uma conduta engajada e da autoria africana vinha na esteira do aprofundamento do questionamento da empresa colonial. Além disso, a ação dos intelectuais africanos encontrava respaldo também nas ações do governo francês no pós-guerra. Devido ao papel das colônias francesas no estabelecimento de um Governo da Resistência, bem como de uma luta em solo metropolitano pela libertação, o tom dos primeiros anos depois da invasão alemã e do fim dos conflitos foi de abertura do sistema. Bernard Mouralis destaca a constituição francesa de 1946 e o desaparecimento oficial da categoria de colônia do texto que suprimia também o código penal indígena e estendia o estatuto da cidadania a todos sob

¹⁵⁸ Guerra do Vietnã (1955-1975), Guerra Irã-Iraque (1980-1988), Guerra do Golfo (1990-1991), Guerra do Iraque (2003-2011).

¹⁵⁹ No Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros (1956) que foi chamado por seus delegados de “Bandung cultural”, a relevância simbólica dessa conjuntura e da realização de Bandung 1955, fica clara na comunicação que abre os debates no primeiro dia, do malgaxe Jacques Rabemananjara (1913-2005) : “Le coup de gong de Bandoeng a sonn  la fin spectaculaire d’un monologue de plusieurs si cles.” [Congr s, 1956: 21]

jurisdição da dita união, além de abolir legalmente a prática do trabalho forçado. Apesar do lento estabelecimento destas medidas, para o autor tratava-se da instalação de novas relações entre metrópole e colônias [MOURALIS, 1992].

Essas novas conversações, porém, não se estabeleciam na mesma velocidade e nem sempre no mesmo sentido em que se fortaleciam os discursos anticoloniais no mundo franco-africano. Em 1947, um movimento contestatório é fortemente reprimido em Madagascar pelo governo colonial francês e vê-se os primeiros passos das tentativas da metrópole de adiar ao máximo a independência de suas antigas colônias. O caso da Revolução Argelina, iniciada em 1954, será o cume de uma escalada do uso de violência, despertando ampla mobilização estudantil, intelectual e política nacional e internacional contra as ações francesas em África. Com o fim da Segunda Guerra Mundial o país terá que lidar com uma situação colonial conturbada, nada semelhante àquela que vivia antes de 1945. A certeza da incapacidade das sociedades ocidentais em manter as premissas teóricas de esclarecimento e universalismo reforçada pelo clima de crise e descrença europeia apenas aumentavam as lacunas por onde escapavam denúncias de um sistema colonial injusto e falido.

No começo dos anos 1950, paralelamente ao desenvolvimento do romance africano, no contexto da repressão de Madagascar (1947), da conferência de Bandung (1955), da independência de Gana (1957) e sobretudo da guerra da Argélia (1954-1962), os ensaios com tom cada vez mais polêmicos tomam posição em Paris contra o sistema colonial.¹⁶⁰ [Tradução minha] [HAGE, 2009: 94]

Nesse sentido, e com a nova força que ganha a ideia do necessário engajamento político do intelectual nas discussões e questões da sociedade à qual pertence e do dever de tomada de posição pública e não-omissão no mundo intelectual francês¹⁶¹, no caso específico do intelectual negro, principalmente na figura do escritor, há a abertura e instituição de novos espaços possíveis de enunciação e de intervenção. Consolidando-se como portador central deste discurso na França emerge a imagem do *Négritude*, tendo como seu veículo e divulgador a *Présence Africaine*.

¹⁶⁰ Au début des années 1950, parallèlement à l'essor du roman africain, dans le contexte de la répression de Madagascar (1947), de la conférence de Bandung (1955), de l'indépendance du Ghana (1957) et surtout de la guerre d'Algérie (1954-1962), des essais au ton de plus en plus polémique prennent position à Paris contre le système colonial. [HAGE, 2009: 94]

¹⁶¹ Sobre o reforço de uma ideia de escritor e literatura engajada no pós-guerra, principalmente na figura de Sartre, o primeiro capítulo desta dissertação se debruça mais longamente. A opção por separar os dois capítulos se justifica no interior do trabalho como uma forma de destacar a importância deste imaginário para a construção historiográfica do movimento, à qual este trabalho procura contestar e desconstruir.

Nesse campo fértil, o movimento da *Négritude* encontra mais condições de fincar raízes e o faz, mas não sem a ajuda da autoridade reconhecida de Jean-Paul Sartre e o peso da consolidação de uma imagem de intelectual africano irrevogavelmente ligada ao conceito de engajamento político, materializados pela antologia de Sédar Senghor. Como veículo do engajamento nas questões do mundo negro, a revista e editora *Présence Africaine* passa a atuar como ponto central na rede que então se articula, destacando-se as figuras de dois senegaleses.

III.2 - Do discurso da conciliação: da dispersão, surge a unidade.

Em fins da década de 1940 e durante a década de 1950 novos espaços passam a ser galgados pelo intelectual negro e, principalmente, pelo intelectual africano. Ao mesmo tempo, vê-se a constituição de um conjunto de noções, condutas e caminhos que passam a definir seu papel. Na linha de frente da definição dos cânones da escrita africana autêntica está a poesia e o movimento da *Négritude* e, sistematizando isto, a revista e editora *Présence Africaine*.

Em 1948, Léopold Sédar Senghor organiza *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, na coleção *Colonies et Empires. Collection Internationale de Documentation Coloniale*. Publicada sobre a direção e o nome autorizado de Charles-André Julien, conhecido historiador africanista francês, autor do livro *Histoire de l'Afrique du Nord*, de 1933, a coleção era composta, ao todo, de cinco séries: (1) *Études Coloniales*, principalmente sobre os territórios invadidos no século XIX; (2) *Les classiques de la colonisation*; (3) *Histoire de l'expansion et de la colonisation française*; (4) *Géographie des colonies et de l'Union française*; e (5) *Art et littérature*, na qual Senghor publicou a referida obra. [CHARLES, 1950] Ainda que inserido em uma coleção voltada para a colonização francesa, o livro significava o reconhecimento da existência de uma poesia negra e malgaxe e a autoridade de Senghor, como expoente do *Négritude*, para publicizá-la, confirmando a ligação e consagração do vocábulo ao conjunto da produção cultural negra francófona. Complementando a instituição e canonização do *Négritude*, o prefácio de Sartre vem

para apontar a revolta como sua marca registrada e ligar irrevogavelmente sua produção ao engajamento intelectual pós-guerra.

No “Avant-Propos” de Charles-André Julien lê-se já as marcas dessa fundação:

Essa coleção, Sédar Senghor constituiu não somente com gosto mas com amor. Filólogo erudito, ele conservou contudo uma jovem alma de poeta. **Nenhum preconceito de escola influenciou sua escolha que não foi inspirada senão por seu culto da beleza e sua fé na eminente dignidade da negritude.**¹⁶² [Tradução minha] [grifo meu] [SENGHOR, 1948: VII]

Além de destacar a atuação intelectual de Senghor, Charles-André se preocupa em sublinhar também a atividade política do senegalês, um preocupado membro do parlamento¹⁶³. Essas credenciais serviam para tornar o livro, mais do que uma antologia, dizia o historiador, um testemunho de um ator engajado há muito através dos meios oficiais previstos pela República, mas só agora escutado como tal. A autoridade de Senghor estava ligada à confluência entre sua condição de colonial e negro e sua atuação como poeta e intelectual francês.

Publicada intencionalmente no ano do centenário do decreto que abole oficialmente o trabalho escravo em todos os territórios sob o governo da França, a seleção de poesias de Senghor reúne textos de autores do caribe francês, - que separa entre Guiana, Martinica, Guadalupe, Haiti, - da África Negra – que permanece sem distinção mas traz apenas artistas francófonos e em sua maioria senegaleses, ou da AOF - e de Madagascar. Ao todo são 16 nomes divididos de forma desigual e, como afirmado pelo próprio Senghor, parcial. Segundo o senegalês, conforme solicitado pelo próprio Charles-André Julien, não foram escolhidos senão os nomes “de alguns entre esses que afirmavam, com seu talento, sua negritude.”¹⁶⁴ [Tradução minha] [SENGHOR, 1948: 2] Além deste critério, Senghor informa que achou por bem não excluir Madagascar, como muitas vezes se faz, uma vez que o cientista malgaxe Rakoto Ratsimamanga havia já

¹⁶² Ce recueil, Sédar Senghor l’a constitué non seulement avec goût mais avec amour. Philologue érudit, il a cependant conservé une âme de poète toute neuve. **Aucun préjugé d’école n’a influé sur son choix et ce choix est excellent qui n’a été inspiré que par son culte de la beauté et sa foi en l’éminente dignité de la négritude.** [grifo meu] [SENGHOR, 1948: VII]

¹⁶³ Senghor faz parte da pequena equipe de universitários que foi encarregada, na Escola da França no Além-Mar, de abrir os olhos dos futuros administradores sobre as realidades vivas do mundo colonial. No Parlamento, ele luta para salvaguardar seus irmãos negros da África. [“Senghor fait partie de la petite équipe d’universitaires qui est chargée, à l’École de la France d’Outre-Mer, d’ouvrir les yeux des futurs administrateurs sur les réalités vivantes du monde colonial. Au Parlement, il lutte pour la sauvegarde de ses frères noirs d’Afrique.”] [Tradução minha] [SENGHOR, 1948: VII]

¹⁶⁴ (...) de quelques-uns parmi ceux qui affirmaient, avec leur talent, leur négritude. [SENGHOR, 1948: 2]

provado que o fundamental do povo da ilha era racialmente compatível com o continente pois “melanesiano”¹⁶⁵.

Consagrando *Anthologie...* e, por conseguinte, o *Négritude*, está o prefácio de Jean-Paul Sartre, “Orphée Noir”. Neste breve texto Sartre não só introduz o leitor europeu à figura do “poeta”, encarnação da revolução negra, como institui o movimento como uma tomada de consciência. Mais do que ao mundo negro, o *Négritude* interessava a todo cidadão francês como a única forma legítima de poesia revolucionária ainda viva na pálida França do pós-1945. O testemunho de uma Europa pós-Segunda Guerra Mundial como construção da imagem de um continente decadente a ser salvo pela força transformadora de homens negros em afã revolucionário constitui o começo da exposição do papel universal dos poemas reunidos. “O Ser é negro, o ser é de fogo, nós somos acidentais e distantes, nós temos de justificar nossos modos, nossas técnicas, nossa palidez mal-cozida e nossa vegetação verdigris”¹⁶⁶ [Tradução minha] [SENGHOR, 1948: XI], afirma o filósofo francês.

Ironicamente, para Sartre, a luta em torno da consciência racial seria o primeiro passo em direção à fundação de uma sociedade sem classes, na qual as diferentes cores de pele não seriam mais do que um acidente. O *Négritude* aparece então como a “essência” do homem negro a ser (re)-capturada no momento imediatamente anterior ao seu desaparecimento total.

(...) a consciência de raça é primeiramente baseada na alma negra ou, ainda, uma vez que o termo retorna frequentemente nessa antologia, em uma certa qualidade comum aos pensamentos e às condutas dos nègres e que nós nomeamos de *négritude*.¹⁶⁷ [Tradução minha] [SENGHOR, 1948: XV]

¹⁶⁵ O critério usado aqui é também a pertença racial mas, ao contrário das conclusões que uma década depois tomará Kesteloot de excluir os malgaxes de uma literatura negro-africana, o argumento é aqui usado para justificar a presença de poetas vindos da ilha. Melanesiano refere-se à Melanésia, que é uma denominação usada no século XIX para indicar o conjunto de ilhas, como Nova Guiné e Nova Caledônia, localizadas no oceano Pacífico, a oeste da Austrália. O nome foi dado para marcar a semelhança da população local com os negros africanos, assim como os aborígenes, e a distância física dos nativos da Polinésia e Micronésia, que seriam mais parecidos com as populações do sudeste asiático. Uma classificação de cunho biológico-racial utilizada por Senghor para informar uma maior proximidade dos moradores de Madagascar do continente africano do que das ilhas do Pacífico que, sabe-se, tiveram um importante papel no povoamento deste território.

¹⁶⁶ L'Être est noir, l'Être est de feu, nous sommes accidentels et lointains, nous avons à nous justifier de nos moeurs, de nos techniques, de notre pâleur de mal-cuits et de notre végétation vert-de-gris. [SENGHOR, 1948: XI]

¹⁶⁷ (...) aussi la conscience de race est-elle d'abord axée sur l'âme noire ou plutôt, puisque le terme revient souvent dans cette anthologie, sur une certaine qualité commune aux pensées et aux conduits des nègres et que l'on nomme la *négritude*. [SENGHOR, 1948: XV]

Esta busca órfica, na qual o homem negro teria sido lançado pela dominação branca, que cria a necessidade da nomeação de uma negritude no momento mesmo em que promove sua alienação por meio da imposição cultural e psicológica do mundo e da técnica capitalista ocidental, seria o início do fim do racismo e o primeiro passo em direção a uma universalização real da luta do proletariado. Nesse sentido, antes de se unir à luta de classes, o homem negro precisava resolver os estigmas que havia herdado da dominação e da violência do racismo branco.

Mas, se a opressão é uma, ela se circunstancia de acordo com a história e as condições geográficas: o negro é sua vítima, enquanto negro, como indígena colonizado ou africano deportado. E porque ele é oprimido em sua raça e por causa dela, é primeiramente de sua raça que é preciso tomar consciência.¹⁶⁸ [Tradução minha] [SENGHOR, 1948: XV-XIV]

Para tomar consciência de sua negritude, o poeta teria dois caminhos, o objetivo e o subjetivo. Para Sartre, “existe, com efeito, uma negritude objetiva que se exprime pelos modos, as artes, os cantos e as danças de populações africanas.”¹⁶⁹ [Tradução minha] [SENGHOR, 1948: XXIII-XXIV] Essa negritude objetiva estaria no ritmo marcado pelos tam-tams, nas ruas de Dakar, nos modos de ver e ser de povos africanos e contrastaria com a forma subjetiva de sua percepção. Este último seria o método de Césaire que, mergulhando dentro de si mesmo em busca dos elementos subjetivos de sua própria negritude, a fabricaria a partir da exteriorização de si. Ao invés de procurar interiorizar uma negritude externa, Césaire a expulsaria de si próprio. Mas, para efeito de uma investigação da institucionalização, o que seria essa negritude que descreve Sartre? Objetiva ou objetivada, de onde partiria este conceito e como estaria ele relacionado a um movimento? Sartre nos dá uma pista quando afirma citando Senghor: “O que faz, segundo Senghor, a negritude de um poema, é menos o tema que o estilo, o calor emocional que dá vida às palavras, que transforma a palavra falada em verbo.”¹⁷⁰ [Tradução minha] [SENGHOR, 1948: XXIX]

¹⁶⁸ Mais, si l’oppression est une, elle se circonscrit selon l’histoire et les conditions géographiques: le noir en est la victime, en tant que noir, à titre d’indigène colonisé ou d’Africain déporté. Et puisqu’on l’opprime dans sa race et à cause d’elle, c’est d’abord de sa race qu’il lui faut prendre conscience. [SENGHOR, 1948: XV-XIV]

¹⁶⁹ Il existe, en effet, une négritude objective qui s’exprime par les mœurs, les arts, les chants et les danses des populations africaines. [SENGHOR, 1948: XXIII-XXIV]

¹⁷⁰ “Ce qui fait, dit Senghor, la négritude d’un poème, c’est moins le thème que le style, la chaleur émotionnelle qui donne vie aux mots, qui transmute la parole en verbe.” [SENGHOR, 1948: XXIX]

Mais do que uma disposição, a negritude seria um ato, um ato, afirma Sartre, de determinação interior, mas ainda assim uma ação, uma tomada de posição, um movimento¹⁷¹. Constituída a partir de tendências internas e, no entanto, objetivada por um desejo de tornar-se pública, notória e valorizada, a negritude se daria pois como “essência” perene do homem negro, como uma espécie de fundo subjetivo, e como ato de instauração e concretização destes elementos. Ao mesmo tempo negritude e *Négritude*. Enquanto “determinação interna”, a negritude seria uma apropriação do mundo sem, porém, partir da técnica, e enquanto esforço de concretização, seria uma ação no mundo sem ser, no entanto, criação.

Para Sartre, a manipulação ocidental da Natureza necessariamente a mata e o homem negro seria aquele que restaura a vida, aceitando pacientemente a ação da Natureza, sem submetê-la, sem ultrapassá-la. E renovando o polêmico par de Senghor, Sartre aponta: “Não se pode escapar, diante dessa leitura, de pensar na famosa distinção que estabelece Bergson entre inteligência e intuição.”¹⁷² [Tradução minha] [SENGHOR, 1948: XXXI] Compreensão por meio da simpatia, da transcendência, a negritude, ao contrário das formas de estar no mundo pela qual se expressa o homem branco, acessa a substância, a vida dentro das coisas. Numa metáfora bastante sugestiva Sartre aponta que “se quiséssemos dar uma interpretação social dessa metafísica, diríamos que uma poesia de agricultores se opõe aqui a uma prosa de engenheiros.”¹⁷³ [Tradução minha] [SENGHOR, 1948: XXXI] A especificidade a ser observada na negritude surge em uma frase que ecoa perigosamente textos racialistas europeus do século XIX: “As técnicas contaminaram o camponês branco, mas o negro permanece o grande macho da terra, o esperma do mundo.”¹⁷⁴ [Tradução minha] [SENGHOR, 1948: XXXII]

Ao contrário de um proletariado amordaçado pela dureza da técnica, do racionalismo, do materialismo, o homem negro é descrito como o espontâneo criador de

¹⁷¹A negritude é pintada nesses belos versos como um ato muito mais do que como uma disposição. Mas esse ato é uma determinação interior: não se trata de tomar os bens desse mundo em suas mãos e transformá-los, trata-se de um modo de estar no mundo. [“La négritude est dépeinte en ces beaux vers comme un acte beaucoup plus que comme une disposition. Mais cet acte est une détermination intérieure: il ne s’agit pas de prendre dans ses mains et de transformer les biens de ce monde, il s’agit d’exister au milieu du monde.”] [Tradução minha] [SENGHOR, 1948: XXX]

¹⁷²On ne pourra se défendre, à cette lecture, de songer à la fameuse distinction qu’a établie Bergson entre l’intelligence et l’intuition. [SENGHOR, 1948: XXXI]

¹⁷³Si l’on voulait donner une interprétation sociale de cette métaphysique, nous dirions qu’une poésie d’agriculteurs s’oppose ici à une prose d’ingénieurs. [SENGHOR, 1948: XXXI]

¹⁷⁴Les techniques ont contaminé le paysan blanc, mais le noir reste le grand mâle de la terre, le sperme du monde. [SENGHOR, 1948: XXXII]

mitos poéticos a partir de sua negritude. E estaria nestes mitos poéticos a materialização do potencial revolucionário presente na negritude como esforço de objetivação, como movimento. Enquanto negação do mundo tal como foi construído e aceito pelo Ocidente, enquanto subversão dos valores aceitos como verdades, das hierarquias estabelecidas, da técnica sobre a compreensão, é que a negritude de Sartre, construída a partir dos escritos de Senghor, torna-se, na atitude exemplificada pela figura de Césaire, *Négritude*. Uma ação que se dá necessariamente pela arte, uma forma de engajamento pelo universal que passa pela conformação poética e, portanto, destrutiva do mundo, forma imediatamente anterior à conciliação, à síntese. Enquanto materialização de uma “essência” do homem negro, o movimento da *Négritude* tomaria sua especificidade, sua capacidade de transcendência do homem no mundo, abandono de si no outro para uma compreensão além do superficial, transformando-se em tentativa de diálogo cujo ponto final é um universalismo renovado, agora aberto a todos os povos.

Em palavras que parecem o produto final da deglutição dos escritos de Senghor e Césaire de fins da década de 1930, Sartre produz um texto que liga a afirmação e a valorização da sensibilidade e primitividade do homem negro, reconhecido em sua particularidade racial, com as marcas de um profundo engajamento político e social, daquilo que de mais combativo existiria na Europa então. Aproximando o homem negro da imagem de um paciente vegetal, guiado pelo ritmo marcado pelos ciclos da natureza, o escritor francês parece ter se impressionado com os escritos de Senghor. Na construção arquetípica de Sartre, o homem negro se alia a tudo o que está ligado ao sensual, ao erótico. O trabalho no campo, a dança, o sexo¹⁷⁵, o sentimento, o ritmo, a intuição (primitivo?¹⁷⁶) são os elementos destacados. Enquanto isso, o homem branco se faz como um homem sofisticado, urbano, técnico, inventivo, transformador, construtor,

¹⁷⁵ Para nossos poetas negros, ao contrário, o ser vem do não ser como um falo em ereção; a Criação é um enorme e perpétuo coito; o mundo é carne e filho da carne (...). [“Pour nos poètes noirs, au contraire, l’être sort du Néant comme une verge qui se dresse; la Création est un énorme et perpétuel accouchement; le monde est chair et fils de la chair (...).”] [Tradução minha] [SENGHOR, 1948: XXXIII]

¹⁷⁶ Assim, o negro é testemunha do Eros natural; ele o manifesta e o encarna; se quisermos encontrar um termo de comparação na poesia europeia, é preciso remontar a Lucrécio, poeta camponês que celebrava Vênus, a deusa mãe, no tempo em que Roma não era ainda muito mais que um grande mercado agrícola. [“Ainsi le Noir témoigne de l’Éros naturel; il le manifeste et l’incarne; si l’on souhaitait trouver un terme de comparaison dans la poésie européenne, il faudrait remonter jusqu’à Lucrèce, poète paysan qui célébrait Vénus, la déesse mère, au temps où Rome n’était pas encore beaucoup plus qu’un grand marché agricole.”] [Tradução minha] [SENGHOR, 1948: XXXIV]

racional (civilizado?¹⁷⁷), mas incapaz de se mobilizar, congelado diante da certeza das atrocidades de uma Segunda Guerra Mundial, estagnado diante do questionamento do lugar que acreditava ocupar, incapacitado pelo fim de seu direito divino.

Se pensarmos este encontro entre Sartre e Senghor como o pontapé inicial da instituição de um movimento que se baseia na consagração de um e na frescura da imagem de um segundo, livre do peso de uma intelectualidade francesa marcada pela invasão alemã, tem-se já as linhas principais de sua instituição. O texto universaliza o *Négritude* ao torná-lo um passo essencial para a constituição final de um mundo mais justo, portanto alvo do engajamento necessário não de homens negros, mas de todos aqueles responsáveis pela instituição de um tal estado de coisas através do endosso às teorias racialistas e polêmicas de Senghor. Mais do que metonímia, apresenta-se a negritude de Senghor como uma descrição fiel da atitude do negro diante do mundo e tem-se nessa atitude a confiança da continuidade, a certeza da manutenção do engajamento, mesmo diante da imobilização de uma nação pálida. Nesse sentido, o lugar quase desconhecido das mobilizações estudantis negras em Paris da década de 1930 garante à imagem do intelectual negro uma posição privilegiada, na crista da onda do engajamento anti-racista e anti-colonial.

O livro propriamente dito, enquanto coletânea de poemas, demarca os alcances da *Négritude* e procura forjar um corpo de textos referenciais. Fundamentando-se em uma busca daqueles que reivindicam sua negritude, Senghor coloca em um mesmo conjunto poetas de diferentes décadas e filiações políticas como Aimé Césaire e seu contemporâneo Gilbert Gratiant, dando mostras do traço marcante de seu engajamento pelo *Négritude*: a conciliação. O primeiro poeta, interessado na afirmação da cultura negra na década de 1930, com tendências marxistas e fortemente envolvido na denúncia ao colonialismo no pós-guerra, e o segundo, mais interessado na naturalização de uma identidade mestiça, só poderiam figurar nas mesmas páginas por meio da ação conciliadora da negritude que enxergava Senghor.

¹⁷⁷ Esta unidade profunda de símbolos vegetais e de símbolos sexuais é certamente a maior originalidade da poesia negra, sobretudo em uma época na qual, como mostrou Michel Carrouges, a maioria das imagens dos poetas brancos tendem à mineralização do humano. [“Cette unité profonde des symboles végétaux et des symboles sexuels est certainement la plus grande originalité de la poésie noire, surtout à une époque où, comme l’a montré Michel Carrouges, la plupart des images des poètes blanc tendent à la minéralisation de l’humain.”] [Tradução minha] [SENGHOR, 1948: XXXIV]

Por meio desta obra o poeta senegalês não só demonstra como se apropriou do neologismo de Césaire, mas também como sua negritude, marcada pela imagem do encontro e, posteriormente, da mestiçagem e da civilização do universal, tem no elemento da assimilação, que Senghor liga mesmo ao temperamento do negro, seu ponto central e de vantagem sobre as versões radicais de um Césaire e um Fanon. Conjugada com a atuação de Alioune Diop, entende-se logo o porquê da negritude de Senghor se tornar, para o bem ou para o mal, uma espécie de metonímia do movimento ou mesmo sua forma mais acabada. O fortalecimento da *Négritude* a partir de Léopold Sédar Senghor está incompleto se pensado separadamente da figura centralizadora e articuladora de Diop que, por meio de suas negociações e cooptações em torno do estabelecimento, reconhecimento e legitimação de um órgão de construção cultural e declaradamente voltado para o mundo negro, concretiza o processo de estabelecimento do movimento.

A Présence Africaine como projeto de unidade africana.

Nas primeiras páginas do número inaugural da *Présence Africaine* de Alioune Diop, o discurso de uma “essência negra” construída pelo encontro se faz já presente. Em seu “Niam n’goura ou les raisons d’être Présence Africaine”, o periódico é colocado no centro de um esforço de colaboração em nome da publicização de uma “essência” do homem negro há muito negligenciada e necessária à construção de uma nova ordem mundial:

Essa revista não se localiza sob a obediência de nenhuma ideologia filosófica ou política. Ela quer se abrir à colaboração de todos os homens de boa vontade (brancos, amarelos ou negros), suscetíveis de nos ajudar a definir a originalidade africana e de acelerar sua inserção no mundo moderno.
¹⁷⁸[Tradução minha] [DIOP, 1947: 7]

Fundada em 1947 com o subtítulo de “Revue culturelle du monde noir”, a *Présence Africaine* logo se tornaria, em 1949, também uma casa de edições dedicada ao mundo negro. Sua imagem forte, estável e constante surgiram como um contraponto ao cenário fluido e disperso do entre-guerras, marca de uma nova era para a

¹⁷⁸ Cette revue ne se place sous l’obédience d’aucune idéologie philosophique ou politique. Elle veut s’ouvrir à la collaboration de tous les hommes de bonne volonté (blancs, jaunes ou noirs), susceptibles de nous aider à définir l’originalité africaine et de hâter son insertion dans le monde moderne. [DIOP, 1947: 7]

intelectualidade negra francófona. Ao contrário das pequenas empreitadas estudantis dos anos de 1930 ou, antes ainda, dos periódicos ligados ao movimento comunista negro da década de 1920, tragicamente suscetíveis às flutuações das relações de seus fundadores com o Partido Comunista Francês, a revista inaugura uma fase para os periódicos negros francófonos, marcada pela continuidade de suas publicações.

As bases para esta revolução na intelectualidade africana estavam dadas pela crescente importância do discurso do outro, não-ocidental, no cenário mundial e do intelectual colonial no interior da França, principalmente em Paris. Para Mouralis, a escolha de Paris como o lugar de criação da *Présence Africaine* seria premente para inscrever este projeto em um espaço de efervecência. “Um lugar ao qual os escritores africanos perteciam, porque a cidade era, a partir de então, um dos teatros onde o futuro político e cultural da África foi preparado.”¹⁷⁹ [Tradução minha] [MOURALIS, 1992: 4], Paris teria evitado que a *Présence Africaine* caísse em um lugar de marginalização, garantindo ainda um público alvo para as suas publicações, uma vez que, apesar do lançamento simultâneo em Paris e Dakar, no Senegal, as vendas em solo africano representavam apenas uma pequena parte do total.

No entanto, o discurso historiográfico acerca do periódico, intrigado com o caminho bem sucedido da revista, procurou explicações para além do marco do pós-guerra. Para o mesmo período teriam surgido outras revistas africanas no mundo francófono, acompanhando o crescimento de movimentos de independência, como *La Voix du Congolais*, criada em Léopoldville, no Congo belga, em 1945, sem, no entanto, terem alcançado a longevidade e estabilidade da *Présence Africaine*, *La Voix du Congolais* perece ainda em 1959. O caráter único da empreitada deveria estar para além do seu contexto de estabelecimento.

Já no calor das independências procurou-se afirmar que a explicação estava na linha editorial aberta e maleável prevista em sua proposta inicial. Em *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*, escrito por Lilyan Kesteloot, em 1963, e considerado como um dos marcos de fundação dos Estudos em Literaturas Africanas, a pesquisadora belga, ao estabelecer o movimento da *Négritude* como o marco de uma autêntica literatura negro-africana francófona, dedicava um capítulo

¹⁷⁹ “[A] place where the African writers belonged, because the city was, from then on, one of the theaters in which the political and cultural future of Africa was being prepared” [MOURALIS, 1992: 4]

inteiro ao fenômeno da *Présence Africaine*. A instituição tinha então treze anos de existência e Kesteloot apontava sua política de publicação como um “carrefour aux intellectuels”. [KESTELOOT, 1963: 267] Para a autora, era com razão que Alioune Diop podia afirmar que “sua revista agrupa os Africanos de todas as origens e de todas as opiniões, sobre uma base de ação comum”.¹⁸⁰ [KESTELOOT, 1963: 267] Esta característica seria tributária de uma história africana, apartada das guerras religiosas que permearam a criação da Europa e, portanto, fundada em relações humanas embasadas no convívio entre diferentes. E tem-se aqui que, extrapolando o campo da política editorial, a tal característica específica aparece inscrita nos mesmos espaços de uma negritude objetiva, delineando-se assim as formas profundas nas quais a *Présence Africaine* se torna um veículo e uma heterotopia do *Négritude*. Assim, “através de tonalidades múltiplas, a orientação fundamental de todos os intelectuais colaboradores da *Présence Africaine* permanece a emancipação total, política e cultural, de todos os negros da África, dos EUA, ou das Antilhas.”¹⁸¹ [Tradução minha] [KESTELOOT, 1963: 267].

Em “Niam n’goura...”, aqui já citado, Alioune Diop se baseia na busca de um humanismo verdadeiro, em termos bem semelhantes aos colocados por Léopold Sédar Senghor em sua descrição da negritude, para afirmar que os outros, os não-europeus, deveriam se “munir de questões que se colocam no plano mundial e as pensar juntamente a todos, afim de um dia nos encontrarmos entre os criadores de uma nova ordem”.¹⁸² [Tradução minha] [DIOP, 1947: 14] Para Diop, o papel desta revista, refletido no nome escolhido, era a concretização da presença africana no mundo e, para tal, o seu programa e política editorial deveriam estar além de qualquer pré-determinação filosófica ou mesmo política ou de qualquer diferença pessoal. Forjada, pois, em nome de um dito caráter comunitário inato ao homem negro, a *Présence Africaine* deveria se apresentar como uma concretizadora do discurso da unidade pela diversidade, congregada na imagem da conciliação, que apareciam como tônica compartilhada também com o Pan-africanismo. A dicotomia que no entre-guerras se

¹⁸⁰(...) sa revue groupe des Africains de toutes origines et de toutes opinions, sur une base d’action commune. [KESTELOOT, 1963: 267]

¹⁸¹(...) a travers des tonalités multiples, l’orientation fondamentale de tous les intellectuels collaborant à *Présence Africaine* reste l’émancipation totale, politique et culturelle, de tous les noirs d’Afrique, des U.S.A. ou des Antilles. [KESTELOOT, 1963: 267]

¹⁸²(...) saisir des questions qui se posent sur le plan mondial et les penser avec tous, afin de nous retrouver un jour parmi les créateurs d’un ordre nouveau. [DIOP, 1947: 14]

apresentava como um desafio à intelectualidade negra em formação, era representada pela empreitada de Alioune Diop como uma vantagem do caráter africano. A resposta forjada no final da década de 1930 era extrapolada por esse discípulo da negritude de Senghor e tomada como projeto editorial da nova publicação.

Mesmo Bernard Mouralis, que dá ampla relevância ao tempo e ao lugar no qual se estabelece a *Présence Africaine*, como foi visto, não consegue escapar à força que possui a representação da revista e editora como um ponto de inflexão de distintos discursos sobre África. Para o autor, a independência e a livre discussão teriam sido a escolha da *Présence Africaine* não só quando de seu estabelecimento, mas também num segundo momento de definição concretizado no início da década de 1960. Neste período, no qual se inscreve uma série de independências na África subsaariana e estas não se fazem de acordo com os princípios pan-africanos de uma unidade na dispersão, da construção de uma federação dos Estados Unidos da África, conforme proposto por Kwame Nkrumah, para Mouralis, a *Présence Africaine* precisa decidir entre tornar-se uma porta-voz dos interesses dicotômicos das novas forças nacionais ou atuar como um espaço especificamente intelectual, mantendo sua vocação para a pluralidade. A escolha teria sido se afastar da “realidade”, mantendo-se fiel a seus princípios pan-africanos como um espaço independente e aberto à discussão. Para o autor: “Nesse sentido, as políticas editoriais do jornal assim como aquelas da casa editorial revelam inegavelmente um desejo de liderar um debate em todos os problemas abordados.” E, ainda, “certamente não é uma coincidência que a “mesa redonda” é o conceito especialmente favorecido pela *Présence Africaine*.”¹⁸³ [Tradução minha] [MOURALIS, 1992: 9]

Ainda que a noção de fuga da realidade não seja das mais defensáveis acerca da posição da *Présence Africaine*, é interessante que Mouralis evidencie, mesmo sem apontar diretamente, as imbricações que o discurso do *Négritude* e da fundação da revista possuem.

Para Marc-Vincent Howlett e Romuald Fonkua, a *Présence Africaine* seria um caso único no interior do cenário intelectual negro francófono. Quando criada, teria sido

¹⁸³ In this respect, the editorial politics of the journal as well as those of the publishing house undeniably reveal a will to lead a debate on all the problems broached. (...) it is surely not a coincidence that the ‘round table’ is a concept especially favored by *Présence Africaine*. [MOURALIS, 1992: 9]

estabelecida sobre o pressuposto de ser um lugar no qual intelectuais pudessem discutir, estabelecerem-se, trabalhar a identidade africana e o lugar desta no mundo moderno sem preocupar-se em centralizar as tendências e as posições a serem tomadas. Não teria, pois, pretendido ser a unidade dos discursos negros, mas a soma de suas diferentes manifestações. [HOWLETT; FONKUA, 2009] Nesse sentido, segundo esses autores, o denominador comum da questão do homem, da cultura e das civilizações negras seria o único esperado pela revista que se estabelecera quase como força federativa. E esta forma de articulação em espaço de discussão, sem filiação partidária, seria a resposta para o porquê da vitalidade do órgão, que a tantos intrigou.

Nesse sentido, Howlett e Fonkua apontam a “contradição” como um móvel fecundo para a revista e, mais tarde, mesmo para as escolhas de publicação da editora. Como força motriz, a contradição primordial da *Présence Africaine* seria aquela estabelecida entre Senghor e Césaire que, junto à figura de Léon-Gontran Damas, são apontados como a matriz das crenças fundadoras da revista:

Não é tanto que Senghor e Césaire tenham contribuído muito para a revista (ainda que muitos de seus textos sejam editados pela *Présence Africaine*, com a notável exceção daqueles de Senghor, que preferiu as edições do Seuil), mas mais que o movimento da negritude que eles haviam iniciado no entre-guerras iria permanecer como o horizonte dos engajamentos da casa sem que cessasse um apaixonante declínio dos aspectos cultural e político dessa mesma negritude.¹⁸⁴ [Tradução minha] [HOWLETT; FONKUA, 2009: 112]

Mais do que contribuidores da revista e da editora que, como é sublinhado na citação, não era aquela de escolha de Sédar Senghor, estes dois poetas eram mobilizados no período como modelos de uma intelectualidade negra engajada. Conformada por uma ação legitimadora encabeçada por figuras como Charles-André Julien, Jean-Paul Sartre e André Breton, que prefaciou a segunda edição de *Cahier...* de Césaire, o *Négritude* havia se consituído em lugar simbólico de engajamento pela causa da presença negra no cenário intelectual e político francófono. Representados como as principais figuras de uma primeira geração do movimento, articulados e com trânsito garantido nos meios intelectuais franceses e ainda detentores de posições oficiais de representação política na Assembléia Nacional, Césaire e Senghor encabeçavam a

¹⁸⁴ Ce n'est pas tant que Senghor et Césaire aient beaucoup contribué à la revue (bien que nombre de leurs textes soient édités par *Présence Africaine*, à l'exception notable de ceux de Senghor, qui a préféré les éditions du Seuil), mais le mouvement de la négritude qu'ils avaient initié dans l'entre-deux-guerres allait rester l'horizon des engagements de la maison sans que cesse une passionnante déclinaison des aspects culturel et politique de cette même négritude. [HOWLETT; FONKUA, 2009: 112]

representação do homem negro comprometido com sua raça e sua pátria. O discurso acerca da conformação do intelectual negro francês como um ser privilegiado pelo livre trânsito entre a modernidade europeia e a herança africana, datado do entre-guerras, tinha então na imagem pessoal de Césaire e Senghor sua principal concretização e confirmação. No entanto, as posições dessas duas potências não eram as mesmas. Senghor representava uma linha mais conciliadora enquanto Césaire encarnava, tendo se filiado ao comunismo, o marxismo usado como arma pela negritude. Para Howlett e Fonkua, portanto, o pólo universalista e racialista de Senghor, embora polêmico, podia ser adotado pela *Présence Africaine* se se considerasse que o mesmo órgão congregava também as possíveis críticas, feitas por uma interpretação próxima à de Césaire.

Essa substancialização do pensamento negro suscitou múltiplas reservas e oposições e, nesse sentido, a reivindicação ‘marxista’ de Césaire pôde representar um polo menos aparentemente culturalista e mais claramente político para muitos colaboradores da *Présence Africaine*.¹⁸⁵ [Tradução minha] [HOWLETT; FONKUA, 2009: 113]

No entanto, a distância entre Senghor e Césaire, como já verificado neste trabalho, nem sempre foi tão grande e, mesmo com a radicalização da posição do martinicano, não responde, como é de se esperar, a todas as polaridades possíveis no pensamento negro do pós-guerra. Para responder a perguntas como o porquê de autores como Frantz Fanon não publicarem pela editora é preciso imaginar que mesmo na dispersão há uma linha que congrega as produções com o selo da *Présence Africaine*. A multiplicidade de interesses e demandas conjugadas sob a questão da presença africana no espaço de enunciação francófono estaria mesmo totalmente representada pela *Présence Africaine*?

A mesma bibliografia não titubeia em nos informar que a transgressão da norma da conciliação era fatal para aqueles que gostariam de publicar em suas páginas. A ausência de uma “ideologia filosófica ou política” parecia ter um limite e a radicalização de seu ponto de vista poderia acarretar no afastamento da revista. A diferença no interior da *Présence Africaine* era bem vinda desde que se estabelecesse no interior do campo do *Négritude*, ou seja, desde que não sugerisse uma transformação drástica de seu ponto de partida e fugisse à força conciliadora que se articulava por meio

¹⁸⁵ Cette substantialisation de la pensée noire a suscité de multiples réserves et oppositions et, à cet égard, la revendication « marxiste » de Césaire a pu un moment représenter un pôle moins apparemment culturaliste et davantage politique pour nombre de collaborateurs de *Présence Africaine*. [HOWLETT; FONKUA, 2009: 113]

deste nome. A editora parecia fundada sobre a certeza do compartilhamento e da solidariedade raciais, articulando-se para concretizar essas premissas. Discordar do pressuposto aglutinante da unidade racial poderia ser um complicador para o trânsito livre por sua rede de influências. Nesse sentido, tendo como pressuposto o *Négritude* na imagem de Senghor, a idéia da existência de uma unidade na dispersão era mais do que uma posição política ou editorial, apresentando-se como a crença numa condição biológica e psicológica que congregava uma coletividade negra. A concretização desta dispersão conciliada na figura de Alioune Diop era vinculada à seleção e ao estabelecimento de limites à multiplicidade.

A contradição não podia ser absoluta sem que aquele que a portava aceitasse o risco de não ser mais escutado no seio da casa. Nessa casa – porque não há nenhuma outra palavra para qualificar esse estabelecimento que detém tanto a família quanto a hospitalidade com o estrangeiro –, cada um sabia que participava de uma obra que o transcendia.¹⁸⁶ [Tradução minha] [HOWLETT; FONKUA, 2009: 108]

A certeza de estar vinculado à realização de um bem maior não parecia ser a única ação conformadora de uma unidade duradoura no caso da *Présence Africaine*. A figura de Alioune Diop, marcada pelo forte engajamento na causa do *Négritude* e, de forma semelhante, pelo necessário saber estratégico para a manutenção em funcionamento de uma editora declaradamente anti-racista e anti-colonialista na capital da França colonial¹⁸⁷ é um importante ponto de partida para a análise dos discursos, representações e práticas que a *Présence Africaine* conformava. [FRIOUX-SALGAS, 2009] A estratégia de reunião de múltiplas vertentes em um mesmo projeto seria a marca do político senegalês e a inflexão da tentativa de fundar a *Présence Africaine* como a herdeira do *Négritude*. Ao mesmo tempo, porém, ao contrário de uma linha editorial maleável, a revista e a editora homônimas pareciam apresentar uma tendência moderada mais ou menos bem delineada que foi decisiva para evitar o embate direto tanto internamente, quanto frente a uma possível repressão do governo francês.

¹⁸⁶ La contradiction ne pouvait être absolue sans que celui qui la portait prenne le risque de ne plus être entendu au sein de la maison. Dans cette maison – car il n’y a point d’autres mots pour qualifier cette demeure qui tient autant de la famille que de l’hospitalité de l’étranger –, chacun a su qu’il participait à une oeuvre qui le dépassait. [HOWLETT; FONKUA, 2009: 108]

¹⁸⁷ Em 1953, a *Présence Africaine* promove o lançamento do curta-metragem, *Les statues meurent aussi*, por ela encomendado aos diretores Alain Resnais e Chris Marker. O curta atinge boa repercussão na mídia, sendo indicado ao Festival de Cannes do ano seguinte. No entanto, o filme é severamente censurado e permanece interdito em território francês por 10 anos. Leia mais em FRONTY, François. *Les statues meurent aussi, histoire d’une censure*. <http://www.grecirea.net/textes/06TexteFF08.html> Página da internet consultada em 08/08/2013.

Há um processo de construção de uma imagem da revista como um espaço dedicado ao debate, que mobiliza, inclusive, a legitimidade de intelectuais como Aimé Césaire e Léopold Sédar Senghor, nomes presentes já em seu Comitê de Patronos. No entanto, ao que parece, existiam mais limites a essa abertura editorial do que deixava transparecer este mito constituinte que, de resto, dizia respeito não apenas à criação de um órgão que fosse estável, mas estava claramente ligado a uma ideia de África como um espaço de encontro da diversidade e, como especificado na *Négritude* e até no Pan-africanismo anglófono, como uma força de unidade na dispersão, uma força mesmo federativa, tanto interna ao continente, quanto externa e relacionada aos descendentes de africanos espalhados pelo globo. Portanto, resta saber até que ponto o discurso da *Présence Africaine* assumia as representações do mundo negro como um espaço unido na dispersão, - organizado por meio de uma “personalidade” ou de uma “alma negra”, como o próprio Alioune Diop apresenta em seu *Niam N’goura...*, com palavras retiradas de Léopold Senghor e Edward Blyden, - nas suas práticas editoriais¹⁸⁸. Afinal, a ideia de uma unidade de demandas no interior do movimento anticolonialista e até do movimento negro era cara a seus mitos fundacionais mas não parecia resistir quando colocada em questão.

III.3 – Problemas na fundação de uma intelectualidade negra como heterotopia da *négritude*.

¹⁸⁸ No primeiro número da revista são publicados trechos traduzidos para o francês de escritos do estadunidense Edward Blyden, criador da expressão “personalidade africana” consagrada pelo movimento pan-africanista. A relação com o senegalês Léopold Sédar Senghor, que em 1960 se tornaria o primeiro presidente do Senegal independente e então era um renomado cânone do *Négritude*, foi mais próxima e pessoal. Além da compartilhada pátria, Alioune Diop, de família islâmica, converteu-se na idade adulta ao catolicismo que teria grande relevância na sua vida intelectual, e passou a ter a mesma religião de L. Senghor, também cristão. Nesse sentido, é relevante que o primeiro livro publicado sob o selo da *Présence Africaine* seja *La Philosophie Bantoue*, de R. P. Placide Tempels. Um livro que ecoa, ao mesmo tempo, a idéia de uma alma negra, tão cara à *négritude* de Senghor e, ao que parece, para Alioune Diop, e a matriz de pensamento cristã europeia comum aos dois intelectuais. Outra figura importante para pensar essa inflexão é o filósofo cristão francês Jacques Maritain, cujas noções de um humanismo novo estão tanto nos escritos de Senghor, desde “C’est que l’homme noir apporte”, de 1939, no qual o autor é nominalmente citado mais de uma vez, quanto no “Niam n’goura...” de Diop, na ideia de criação de um humanismo mais inclusivo.

Ainda no mérito de uma especificidade, uma pista importante da diferença entre a *Présence Africaine* e suas irmãs efêmeras de uma década anterior pode estar na lista de grandes personalidades francesas e intelectuais renomados que assinam seu primeiro número como seus patronos e editores. Julien Hage aponta o caminho em seu artigo:

O apoio e o interesse crescente dos intelectuais franceses era reconhecível pela composição do comitê de patronagem que preside em 1947 ao lançamento do primeiro número da revista *Présence Africaine*: em torno de Alioune Diop, destacam-se os nomes de Georges Balandier, Albert Camus, André Gide, Michel Leiris, Théodore Monod, então diretor do Instituto francês do além-mar, e ainda aqueles do dominicano e antigo resistente Jean-Pierre Maydiou, de Emmanuel Mounier – que havia publicado em 1947, depois de uma viagem a campo, *L'Éveil de l'Afrique noire* –, do etnólogo Paul Rivet, diretor do museu do Homem, ao lado de Senghor, Césaire ou Hazoumé, e do americano Richard Wright, assim como o conjunto da direção da *Revue internationale* de Pierre Naville.¹⁸⁹ [Tradução minha] [HAGE, 2009: 93]

Apesar dos muitos nomes de peso que atuam como um trampolim para a jovem publicação e da relevância de sua presença nominal e de contribuições textuais, a figura mais forte por trás do projeto parece ter sido Alioune Diop. Articulador e fundador da *Présence Africaine*, o senegalês dirigiu a instituição desde a fundação até sua morte em 1980, quando sua esposa, Christiane Yandé Diop (1925-), assumiu a posição. Nascido em família muçulmana mas convertido para o catolicismo, atuou como mobilizador, mediador e promotor de um espaço editorial e intelectual para o escritor negro e africano. A partir de sua biografia, é possível articular ao menos duas tradições políticas e intelectuais que nos ajudam a compreender os caminhos que trilha a *Présence Africaine* como um veículo de institucionalização do *Négritude* e de uma imagem reconhecida e autorizada do intelectual negro.

A primeira inflexão biográfica aqui relevante está ligada a sua origem e vida política. Nascido no Senegal, em Saint-Louis, em 1910, Alioune Diop experimenta uma posição rara nas colônias francesas na África, como cidadão francês de uma das únicas quatro áreas reconhecidas pelo sistema de Comunas como possuindo um estatuto político e civil equivalente ao dos territórios constituintes do hexágono. Julien Hage

¹⁸⁹Le soutien et l'intérêt croissant des intellectuels français se retrouvent dans la composition du comité de patronage qui préside en 1947 au lancement du premier numéro de la revue *Présence Africaine* : autour d'Alioune Diop, on y relève les noms de Georges Balandier, Albert Camus, André Gide, Michel Leiris, Théodore Monod, alors directeur de l'Institut français de l'outre-mer, ceux aussi du dominicain et ancien résistant Jean-Pierre Maydiou, d'Emmanuel Mounier – qui avait publié en 1947, après un voyage sur place, *L'Éveil de l'Afrique noire* –, de l'ethnologue Paul Rivet, directeur du musée de l'Homme, aux côtés de Senghor, Césaire ou Hazoumé, et de l'américain Richard Wright, ainsi que l'ensemble de la direction de la *Revue internationale* de Pierre Naville. [HAGE, 2009: 93]

aponta o lugar diferenciado que possuía o país no conjunto dos territórios franceses no continente: “é o único país da África negra que, graças às Quatro comunas e ao conselho colonial, conhecia uma via política relativamente livre”¹⁹⁰ [Tradução minha] [FRIOUX-SALGAS, 2009: 7] O sistema de Quatro Comunas garantia que as cidades de Dakar, Gorée, Rufisque e Saint-Louis fossem consideradas municipalidades francesas, inclusive elegendo um representante local do poder executivo. Os habitantes desses territórios eram considerados cidadãos e possuíam acesso facilitado ao ensino francês e, ainda mais relevante, gozavam de certa liberdade e de vivência do sistema político nos moldes da República francesa, com representação local na Assembléia Nacional.

Mais pontualmente, Alioune Diop foi parte de articulações estudantis no entre-guerras ainda no Senegal. Entre os nomes do comitê de redação da revista *Présence Africaine* em 1947 estavam Mamadou Dia (1911-2009) e Abdoulaye Sadjí¹⁹¹ (1910-1961), ambos correspondentes do jornal *Dakar Jeune* durante a década de 1930, engajados pelo reconhecimento da especificidade e validade da cultura e dos valores africanos por meio do conjunto de estudantes criado em 1932 e chamado de “groupe de Saint-Louis”. Imerso neste clima de efervescência e participação estudantil, Diop seria acusado, ainda em 1934, logo após a realização de seu serviço militar obrigatório, em Thiès, no Senegal, pelo CAI, “de frequentar em Dakar ‘os meios extremistas, notavelmente a UTN’¹⁹².”¹⁹³ [Tradução minha] [FRIOUX-SALGAS, 2009: 8].

O antigo ativista seria membro da administração da África Ocidental Francesa (AOF) sediada em Dakar, chegando a chefe do gabinete do Governador Geral, e atuaria como *sénateur* eleito pelo Senegal na IV República francesa, entre 1946 e 1948, quando perdeu a reeleição para Mamadou Dia e passou a se dedicar exclusivamente à *Présence Africaine*.¹⁹⁴ Mas, além da tradição de participação política e intelectual senegalesa no império francês durante o século XX, na qual se inscreve e ajuda a construir, Alioune

¹⁹⁰(...) est le seul pays d’Afrique noire qui, grâce aux Quatre communes et au conseil colonial, connaît une vie politique relativement libre. [FRIOUX-SALGAS, 2009: 7]

¹⁹¹ Mamadou Dia e Abdoulaye Sadjí se tornariam importantes figuras senegalesas já na década de 1950. Dia seria o primeiro Primeiro Ministro do Senegal independente, ao lado do presidente Léopold Sédar Senghor, na década de 1960, e Sadjí foi escritor de obras que tocavam e construíam diretamente a identidade nacional senegalesa como *Nini, la mulâtresse du Sénégal* (1954).

¹⁹² UTN é a sigla para Union des Travailleurs Nègres, organização diretamente ligada ao Partido Comunista Francês, criada em 1932 por Tiemoko Garan Kouyaté, professor nascido no antigo Sudão francês, atual Mali, designado para a Escola Normal de Aix-en-Provence, no sul da França, ainda em 1924 e herdeiro da militância ao mesmo tempo comunista e negra de Lamine Senghor.

¹⁹³ (...) de fréquenter à Dakar ‘les milieux extrémistes, notamment l’UTN’. [FRIOUX-SALGAS, 2009: 8]

¹⁹⁴ Cf. página do Senado francês na Internet: www.senat.fr.

Diop possui fortes as marcas de sua escolha pelo catolicismo. Esta opção religiosa, sugestivamente compartilhada com Léopold Senghor, seu compatriota e figura chave do *Négritude*, constitui-se como uma tendência importante na linha da revista e da editora e em sua articulação do movimento.

Não por acaso, o livro que inaugura as prensas da recém lançada editora *Présence Africaine*, em 1949, é *La philosophie bantoue*, primeiramente publicado em 1945 e escrito pelo missionário franciscano belga Placide Tempels (1906-1977). A escolha por uma obra que não foi escrita por um africano e sim por um clérigo europeu envolvido na catequização do Congo, cuja história de colonização é especialmente violenta – em que a tentativa de imposição e perseguição religiosa teve também o seu papel – poderia ser visto como paradoxo. No entanto, além do pensamento cristão compartilhado, o livro de Placide Tempels é uma obra dedicada ao mapeamento daquilo que o autor nomeou como filosofia e descreveu como um conjunto logicamente organizado de estruturas básicas que animariam a percepção e a forma bantus de conhecer e se reconhecer no mundo. Dessa forma, encaixava-se nas pretensões de dar a ver uma originalidade africana e de fazê-lo por meio da comunhão com o outro, como propugnava a *négritude* que congregava Alioune Diop e Sédar Senghor.

De uma forma semelhante à proposta por Senghor, pressupõe-se no texto de Tempels a possibilidade de se desenhar um esquema de compreensão e cognição geral que explicariam e diferenciariam os povos negro-africanos de outros do mundo ou, nas palavras de Alioune Diop, a “originalité africaine”. Posteriormente, o livro passaria a ser conhecido como um dos fundadores da “etnofilosofia” por estabelecer que os povos bantu têm

um sistema de princípios, que é um conjunto de ideias, um sistema lógico, uma filosofia completa do universo, do homem e das coisas que o circundam, da existência, da vida, da morte e da sobrevivência. Em suma, ‘uma ontologia logicamente coerente’. [NGOENHA, 1993: 82]

E, diante destes pontos centrais, reverberam as intenções proclamadas ainda nas primeiras páginas da *Présence Africaine* que teria nascido de uma ideia de 1942-43 quando

Nós éramos em Paris um certo número de estudantes de além-mar que – no seio dos sofrimentos de uma Europa que se interrogava sobre sua essência e sobre a autenticidade de seus valores – nos encontrávamos para estudar a

situação e os caracteres que nos definiam (...).¹⁹⁵ [Tradução minha] [DIOP, 1947: 13-14]

Saber de si mesmos enquanto homens negros vindos de uma civilização que “vivia contudo de acordo com sua sabedoria e uma visão da existência na qual não falta originalidade”¹⁹⁶ [Tradução minha] [DIOP, 1947: 12]. Essa especificidade negra, marcada pela falta de um saber técnico mas, ao mesmo tempo, por uma sensibilidade fresca, que nos lembra mais uma vez o velho binômio senghoriano, que seria atualizado por Sartre no ano seguinte, precisava entrar na construção do mundo moderno. Seu convívio com o saber e a técnica ocidentais deveria extrapolar o espaço da intelectualidade negra se tornando uma questão universal e não mais restrita ao “petit monde nègre parisien”. Se era verdade que as populações negras precisavam tomar seus assentos no concerto internacional agora também como produtoras, como negar que também a Europa poderia aprender com sua capacidade de compreensão singular? Em suas palavras:

O negro que brilha por sua ausência na elaboração da cidade moderna, poderá, pouco a pouco, significar sua presença contribuindo à recriação de um humanismo à verdadeira medida do homem.¹⁹⁷ [Tradução minha] [DIOP, 1947: 13]

Em sua comunicação por ocasião do Primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros, em 1956, Senghor traz a obra de Tempels como um dos pilares teóricos e contedistas para a descrição que faz das culturas negro-africanas. Citando a obra de Tempels, Senghor chama atenção para os conceitos logicamente coordenados e motivados que constituiriam e ordenariam a vida social em toda a África:

No centro do sistema, animando-no como o sol ilumina nosso mundo, há a existência, isto é, a vida. (...)O Nègre identifica o ser à vida; mais exatamente, à força vital. Sua metafísica é uma ontologia existencial. Como escreve o Padre Tempels, ‘o ser é aquele que possui a força’, ou melhor: ‘o ser É força’.¹⁹⁸ [Tradução minha] [Congrès, 1956: 53]

¹⁹⁵Nous étions à Paris un certain nombre d’étudiants d’outre-mer qui – au sein des souffrances d’une Europe s’interrogeant sur son essence et sur l’authenticité de ses valeurs – nous sommes groupés pour étudier la situation et les caractères qui nous définissaient nous-mêmes (...)” [DIOP, 1947: 13-14]

¹⁹⁶(...) vit cependant selon sa sagesse et une vision de l’existence qui ne manque pas d’originalité. [DIOP, 1947: 12]

¹⁹⁷Le noir qui brille par son absence dans l’élaboration de la cité moderne, pourra, peu à peu, signifier sa présence en contribuant à la reconstitution d’un humanisme à la vraie mesure de l’homme. [DIOP, 1947: 13]

¹⁹⁸Au centre du système, l’animant comme le soleil notre monde, il y a l’existence, c’est-à-dire la vie. (...)Le Nègre identifie l’être à la vie; plus exactement, à la force vitale. Sa métaphysique est une ontologie existentielle. Comme l’écrit le Père Tempels, ‘l’être est ce qui possède la force’, ou mieux: ‘l’être EST force’. [Congrès, 1956: 53]

O texto, cujo nome, “L’esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine”, é já indicativo de seu tom generalizante, é apresentado no primeiro dia de trabalhos que seria dedicado a um inventário das culturas africanas. Dividindo espaço com outros autores africanos que apresentaram considerações sobre sociedades africanas localizadas, ou até sobre línguas africanas específicas, - como Paul Hazoumé, com uma análise dedicada aos costumes e à religião “animista” no Daomé, ou E. L. Lasebikan¹⁹⁹ com uma apreciação da língua yorubá e de seu uso em alguns poemas orais e músicas – Senghor apresenta uma explanação ampla sobre as culturas africanas e sua metafísica decorrente de sua fisiopsicologia, que formariam a ontologia responsável pelas bases da vida social e do lugar da arte e da literatura para as comunidades negras.

Esta tendência generalizante e conciliadora é parte central da negritude senghoriana, como pode-se perceber já em sua obra de 1939, “C’est que l’homme noir apporte”, e, ao mesmo tempo, figura como ponto central no artigo “Niam n’goura ou la raison d’être de la Présence Africaine” de Alioune Diop. A opção da unidade pela dispersão aparece na política editorial do órgão e mesmo no discurso construído sobre esta, e de certo demarca uma aproximação entre os dois autores. A contribuição do continente africano para a construção de um universalismo verdadeiro, aberto a mais povos que só apenas os europeus seria, tanto na definição senghoriana como da *Présence Africaine*, a imagem da transcendência, do diálogo, do encontro e compreensão do outro. Da comunhão entre diferentes, porém iguais, representada pelo modelo do intelectual negro francófono, forjada desde o entre-guerras. Traços que em Sédar Senghor dizem respeito também à reverberação do pensamento do filósofo cristão Jacques Maritain e sua proclamação da necessidade da ampliação do homem no mundo e do mundo no homem para a construção de uma forma de percepção mais compreensiva e sincera da experiência humana na terra, um novo humanismo.

Ao abrir os trabalhos no Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros, em 1956, Alioune Diop apontava: a degeneração que o colonialismo teria promovido nas culturas colonizadas assim como nas colonizadoras estava ligada à promoção da impossibilidade do encontro, da troca entre os elementos específicos e complementares das duas culturas. Nessa medida é que a re-abertura da conversação

¹⁹⁹ Na pesquisa não foi possível identificar ao certo o primeiro nome de Lasebikan, que aparece referido nas mesmas atas de duas maneiras diferentes, o que comprometeu sua identificação. É apontado como membro da delegação nigeriana.

entre os povos seria o legado do *Négritude* assumido pela *Présence Africaine* e encabeçada por uma intelectualidade negra. É assim que, afirmando que os homens de cultura negros não devem fugir de sua responsabilidade no mundo moderno, Diop evoca a necessidade do equilíbrio do diálogo entre os povos, à luz das resoluções oficiais de uma política internacional²⁰⁰ como o único caminho válido para a fundação de um verdadeiro universalismo:

Essa cultura, de vocação verdadeiramente universal, não saberá tomar forma senão através da livre intervenção das culturas particulares. (...)Nós temos então, nós do mundo não-europeu, de suscitar, com todos, novos valores, de explorar juntos os novos universos nascidos do reencontro dos povos.²⁰¹
[Tradução minha] [Congrès, 1956: 14-15]

Essa proximidade entre Alioune Diop e Léopold Senghor é parte constitutiva do discurso acerca da revista e da editora *Présence Africaine* e, ao mesmo tempo, da consolidação de uma noção de negritude. Enquanto ponto de inflexão e enunciação de uma rede, a *Présence Africaine* atua como materialização da cultura negra como a instituiu a negritude de Senghor. No sentido em que aponta Jean-Fraçois Sirinelli, atam-se laços “em torno da redação de uma revista ou do conselho editorial de uma editora” [SIRINELLI, 1996: 248] e estas tornam-se forças estruturantes no interior do campo intelectual.

Mais do que um veículo do *Négritude*, a *Présence Africaine* foi, por sua ação congregadora e formadora de uma sociabilidade intelectual negra francófona e por seu papel como um espaço de publicação específico e independente, sua concretizadora. Congregando o prestígio adquirido pela poesia de Senghor, Césaire e Damas no mundo pós-guerra com a abertura de uma demanda pela voz de povos colonizados e de engajamento intelectual, Alioune Diop foi capaz de instituir um veículo de informação

²⁰⁰ Mais de uma vez durante o evento, a relação entre a crise instaurada pela Segunda Guerra Mundial e a posição assumida pelo Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros (1956) é destacada: “Os dez últimos anos da história mundial foram marcados pelas mudanças decisivas no destino dos povos não-europeus e, notavelmente, dos povos negros que a história pareceu querer tratar de maneira descortês, eu diria mesmo desqualificar resolutamente, isso quando esta História, com um grande H, não era a interpretação unilateral da vida do mundo pelo Ocidente.” [“Les dix dernières années de l’histoire mondiale ont été marqués par des changements décisifs pour le destin des peuples non-européens, et notamment de ces peuples noirs que l’Histoire semble avoir voulu traiter de façon cavalière, je dirais même résolument disqualifier, si cette Histoire, avec un grand H, n’était pas l’interprétation unilatérale de la vie du monde par l’Occident seul.”] [Tradução minha] [Congrès, 1956: 9]

²⁰¹ Cette culture-là, de vocation véritablement universelle, ne saurait prendre corps que de la libre intervention des cultures particulières. (...)Nous avons ensuite, nous autres du monde non-européen, à susciter, avec tous, de nouvelles valeurs, à explorer ensemble de nouveaux univers nés de la rencontre des peuples. [Congrès, 1956: 14-15]

caracterizado como porta-voz da multiplicidade do mundo negro, como força federativa mas quase natural em seu discurso, que reclamava para si os tópicos fundamentais de um caráter africano conjugado ao repertório de intervenção intelectual francês, à moda negritudiana. Avalizada pelas figuras autorizadas de Sartre, Rivet, Leiris e Camus, a revista e editora seria um empreendimento relativamente duradouro e bem sucedido se comparado com as revistas nancicas de décadas passadas. Nesse sentido, a *Présence Africaine* está localizada no início da construção de um campo próprio à literatura negra francófona, estabelecendo-se como um espaço de prática da negritude, cujos pilares parecem se erguer a partir de uma pretensa vocação do homem negro ao encontro, à transcendência, à conciliação e do papel central do homem de cultura negro em sua articulação ao instrumentalismo e à técnica ocidentais e na fundação de um humanismo verdadeiro.

No entanto, e evidenciando os limites de uma tentativa generalizante de fundar uma espécie de *ethos* do homem africano ou negro, utilizando-o como ponto de partida da articulação de um projeto de mobilização e performance intelectual, a *Présence Africaine* encontrará obstáculos à realização do “carrefour aux intellectuels” que pretendia. Na rede de intelectuais que se estabeleceu no entorno da instituição enquanto heterotopia do *Négritude* o ponto de partida era de que o debate seria sempre bem vindo desde que promotor da unidade final. No caso da busca da negritude a afirmação da diferença do homem negro tem como conclusão não a segregação, na medida em que é, ao mesmo tempo, o discurso da vocação à transcendência de si no outro, como propõe Sédar Senghor. No entanto, a diversidade nem sempre pode ser englobada por uma visão geral e redutora, ou essencializante.

A *Présence Africaine* foi palco central para a constituição de uma intelectualidade negra francófona avalizada pelo lugar de destaque do *Négritude*. Seja para críticas ou para endossos, a remissão ao movimento e a seus locutores torna-se nesse período constante e necessária. Mas, ao mesmo tempo, é preciso promover o extrapolamento da noção de centro organizador, que a *Présence Africaine* procurava para si própria nos termos aqui trabalhados. Essa problematização permitirá o acesso a uma multiplicidade que não se rende tão simplesmente ao poder federativo proclamado. Diante das novas e crescentes tensões nacionais no cenário dos movimentos pelas independências e do equivalente papel que estes passaram a ocupar no cenário

intelectual africano, a *Présence Africaine* como representante do *Négritude* encontraria grandes obstáculos a seu programa.

Nesse sentido dá-se o estranhamento de parte da delegação norte-americana no Congresso de 1956, quando se insiste na falta de pragmatismo e foco na determinação de programas claros de ação pelos delegados francófonos, como exemplifica o relato de J. A. Davis no segundo dia de debates:

Eu vim para esse Congresso como um Americano e como um Negro, contrário ao colonialismo em geral. O que me machuca é que eu ouvi o colonialismo ser denunciado em vários modos diferentes. Mas não ouvi o que acontece depois. Como um Americano eu sou um construtor. Nós somos um povo pragmático; nós fazemos aquilo que tem que ser feito em seguida em termos de ideias democráticas.²⁰² [Tradução minha] [Congrès, 1956: 214]

A tradição da qual nos fala de forma nacionalista o delegado estadunidense é baseada na experiência de luta por direitos civis nos Estados Unidos desde meados do século XIX e informou em parte a formação do movimento Pan-africanista. Uma luta cujo repertório se constrói, ao contrário do caso francófono, em espaços de representação política e jurídica, desde a fundação da *National Association for the advancement of colored people* (NAACP) em 1909. Além de tratar-se de uma situação histórica distante daquela enfrentada por países africanos, que então estavam envolvidos nos primeiros passos da colonização iniciada em fins do século XIX, não havia no caso estadunidense um desejo de assimilação cultural por parte do governo central. Antes pelo contrário, a segregação institucionalizada no país baseava-se, em grande parte, na certeza da impossibilidade de chamar a população negra de cultural e politicamente integrada ao todo nacional e na falta de vontade política de investir nela neste sentido. Logo, não interessava para uma elite negra estadunidense engajada no fim da segregação racial fincar seus pés em apreciações de difenrencialismo cultural e, sim, ao inverso, afirmar sua posição como autêntica representante do “gênio americano”.

Nesse tipo de multiplicidade, não só cultural e histórica, mas também de interesses, valores e expectativas investidos em termos compartilhados, como “movimento negro”, “anticolonialismo” e “raça negra”, é que o *Négritude*, e mesmo a *Présence Africaine*, esbarrará em sua tarefa de unificação. Entre seus expoentes

²⁰²I came to this Congress as an American and as a Negro generally against colonialism. What hurts me is that I heard colonialism denounced in many different ways. I have not heard what happens afterwards, or let me say this: as an American, I am a builder. We are pragmatic people; we do that which has to be done next in terms of democratics ideas. [Congrès, 1956: 214]

canônicos, a unanimidade nunca existiu e, quando se realiza o Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros, logo nota-se o descompasso claro entre os demais atores, filiações, línguas e nacionalidades envolvidos. Nem tudo gira em torno da unidade e o ponto chave para perceber a força do *Négritude* é também quando se presencia mais claramente as dificuldades da criação de um programa único de ação para uma diversidade que nem sempre pôde ser superada em nome de um bem maior.

Um debate no Primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros.

Em 1956, realizou-se o Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros. Este evento reuniu na Sorbonne, em Paris, dos dias 19 ao 22 do mês de setembro, delegados vindos de países da África, América e Europa cujo móvel em comum era a preocupação com a cultura dita negra, sua existência como uma unidade ou como submetida às várias realidades nacionais, e o papel do homem de cultura negro diante de sua condição de colonizada ou marginalizada. Constituiu-se, pois, num espaço privilegiado de construção e (re)-formulação de discursos que giravam em torno das negritudes e do *Négritude* no pós-Segunda Guerra Mundial, bem como das realidades nacionais emergentes no continente africano. Tornou-se uma arena de defesa e discordância quanto aos significados e proposições feitas por meio deste movimento com pretensões transnacionais e até racialistas em relação ao lugar a ser ocupado pelo novo paradigma nacional que roubava a cena.

Na delegação estadunidense, por exemplo, o diálogo maior se dava com movimentos internos de “dessegregação” (*desegregation*) do negro, com referência aos debates de Booker T. Washington (1856-1915) e W. E. B. Du Bois em fins do século XIX e como a atuação do segundo em conjunto com a NAACP.²⁰³ Mesmo no caso francófono, existiam outros movimentos literários/identitários de cunho local e nacional que compunham o cenário e acabavam rivalizando com o *Négritude*, inclusive acirrando as dificuldades da enunciação de uma unidade racial mundial, conforme pretendida por alguns de seus expoentes. Nesse sentido, faz-se relevante o Realismo Maravilhoso

²⁰³ Ler mais em: BOND, Horace M. Reflections, comparative, on West African Nationalist movement. Le I^{er} Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs. *Présence Africaine*: revue culturelle du monde noir, Paris, n° 8-9-10, juin-nov. 1956. P. 133-141; FONTAINE, William. Segregation and desegregation in the United States: a philosophical analysis. Le I^{er} Congrès... *Présence Africaine*. P. 154-173; IVY, James. The N.A.A.C.P. as an instrument of social change. Le I^{er} Congrès... *Présence Africaine*. P. 330-335.

conforme adaptado pelo haitiano Jacques Stephen Alexis²⁰⁴ (1922-1961) e o já célebre movimento indigenista haitiano, visível na pessoa do prof. Jean Price-Mars e lembrado em todas as conferências de delegados haitianos.²⁰⁵

Promovido pela *Présence Africaine*, o evento contou com 24 delegações oficiais, além do comparecimento extra-oficial de personalidades importantes, simpatizantes, engajados e curiosos diante das articulações de um campo intelectual negro francófono em ascensão. Os países listados como delegações eram os Estados Unidos da América, Barbados, Jamaica, Cuba, Brasil, Haiti, Martinica, Guadalupe, Nigéria, Serra Leoa, Angola, Moçambique, Madagascar, Congo Belga, África do Sul, Senegal, Daomé (atual Benim), Costa do Marfim, Sudão francês (atual Mali), Níger, Togo, Camarões, África Equatorial Francesa, Índia. Dessas 24 delegações, apenas 13 tiveram um ou mais membros que apresentaram comunicações no Congresso, sendo as dos EUA(4), do Haiti(5), da Martinica(3) e do Senegal(3) aquelas com maior número de conferências realizadas. As apresentações e mesmo as intervenções durante as discussões foram em sua maioria em francês, mas também em inglês, com a presença de tradução simultânea.

Participantes de um evento que tinha como objetivo pensar o lugar da cultura negra em uma nova ordem mundial, bem como o papel a ser desempenhado pelos “homens de cultura” na construção deste lugar, os intelectuais presentes traziam diferentes pressupostos do que seria a especificidade negra e como esta deveria ser apresentada. “Bandung cultural”, o evento é pensado como um passo principal na consolidação de um programa e de uma tradição de reflexão e ação do intelectual negro no Ocidente, como demonstra a fala de abertura de Alioune Diop:

Este dia será marcado por uma pedra branca. Se, desde o fim da guerra, o encontro de Bandung constitue para as consciências não europeias o

²⁰⁴ Jacques Stéphen Alexis, médico e escritor haitiano, expositor do realismo maravilhoso em diálogo com o escritor cubano Alejo Carpentier (1904-1980), cuja obra, *El reino de este mundo* (1949), introduzia o realismo maravilhoso como uma linha a ser seguida pelo escritor latino-americano, em oposição a uma posição demasiado afastada do engajamento nas questões políticas e sociais temporais, locais, nacionais. Em rompimento com o surrealismo, pensado como uma linha por demais afastada do reino deste mundo e baseada em noções culturais muito europeias. A comunicação que Alexis apresenta no Congresso se intitula “Du réalisme merveilleux des Haïtiens” e é uma descrição de uma cultura haitiana baseada na mistura de elementos africanos, americanos e europeus, com o toque mágico específico da ilha, e uma conclamação do intelectual haitiano a reconhecer a especificidade e o caráter nacional do Haiti e a escrever na forma de um realismo maravilhoso para atingir realmente esse público.

²⁰⁵Cf. ALEXIS, J. Du réalisme merveilleux des Haïtiens. Le I^{er} Congrès... *Présence Africaine*. P. 245-271; PRICE-MARS, J. Survivance africaines et dynamisme de la culture noire outre-Atlantique. Le I^{er} Congrès... *Présence Africaine*. P. 272-280.

acontecimento mais importante, eu creio poder afirmar que este primeiro Congresso mundial dos Homens de Cultura negros representará para nossos povos o segundo acontecimento da década.²⁰⁶ [Tradução minha] [Congrès, 1956: 9]

Uma empresa de tal magnitude esbarrava porém na multiplicidade das perspectivas apresentadas então. Os embates estabelecidos em torno de uma unidade de interesses e necessidades dos povos negros que se pretendia proclamar em nome da acreditada solidariedade racial tornavam evidentes as fissuras inerentes ao processo de construção de uma coletividade cujos contornos só eram claros nos textos de alguns dos participantes.

Para contemplar os diferentes interesses dos muitos delegados envolvidos foi decidido em reunião, que não é transcrita nas atas, mas apenas referida de forma pontual, que, como afirma Césaire durante os debates acerca do primeiro dia de apresentações: “Nós decidimos então – nós todos decidimos, juntos – de proceder hoje ao inventário cultural – num segundo dia, a uma jornada pela crise – e, no terceiro dia, a uma jornada pelas perspectivas.”²⁰⁷ [Tradução minha] [Congrès, 1956: 72] Mas as diferentes concepções do termo cultura e da relevância ou não de trabalhá-lo no plural ou no singular, como uma instituição negra ou como algo que diz respeito apenas ao âmbito do nacional, não permitiriam uma transição tranquila entre as temáticas. Os debates promovidos ao fim de cada um dos dois primeiros dias de apresentação²⁰⁸ deixaram transparecer duas divergências maiores. A primeira ligada à ideia de cultura(s) negra(s) e a segunda, decorrente da anterior, relacionada à posição a ser tomada pelo intelectual negro diante desta(s).

O momento era de diálogo direto entre intelectuais com diferentes filiações, distintas nacionalidades e igualmente distintos interesses e, dessa forma, as divergências não tardavam em se fazer presentes. Os debates eram permeados por opiniões em conflito acerca do que seria e como se proclamaria a esperada presença africana no

²⁰⁶Ce jour sera marqué d’une pierre blanche. Si depuis la fin de la guerre, la rencontre de Bandoeng constitue pour les consciences non européennes l’événement le plus important, je crois pouvoir affirmer que ce premier Congrès mondial des Hommes de Culture noirs représentera pour nos peuples le second événement de cette décennie. [Congrès, 1956: 9]

²⁰⁷On a donc décidé – nous avons tous décidé, ensemble – de procéder *aujourd’hui* à l’inventaire culturel – deuxièmement, une journée à la crise – et, troisièmement une journée aux perspectives. [Congrès, 1956: 72]

²⁰⁸Ao total foram quatro dias de Congresso, os três primeiros dedicados à apresentação de comunicações pelos delegados e o último dedicado a uma reunião fechada para a redação de um documento com as resoluções finais que foi lido ao final do evento.

século XX: quais seus objetivos, quais os traços de uma “personalidade”, um “estilo negro”, sua existência ou não, quais os elos que garantiriam uma tão sonhada “cultura negra”. O encontro tornava-se, assim, um palco em que se encenavam as divisões internas aos movimentos anticolonialistas e independentistas na América e, principalmente, na África. É nesta perspectiva que Manuela Ribeiro Sanches descreve as correntes que se faziam visíveis por ocasião do Primeiro Congresso:

Entre as visões de uma negritude mais conservadora ou arcaica, mas também mais conciliadora, como a defendida por Senghor, a denúncia das relações entre colonialismo e racismo, como seria o caso de Césaire e Fanon, as posições mais moderadas dos representantes negros americanos, ou as idiossincrasias de Richard Wright, o encontro evidenciaria rupturas, marcadas já pelo emergir da crise argelina e as formas de luta armada que viriam a ser determinantes para o processo de autodeterminação das então colônias portuguesas. [SANCHES, 2011: 32-33]

Entre os delegados participantes do evento estava o renomado poeta e literato senegalês Leopold Sédar Senghor, cuja apresentação foi protagonista do primeiro ponto de discordância e embate explícito. Em seu discurso na sessão de comunicações realizada no primeiro dia de apresentações e debates, em 19 de setembro de 1956, Senghor se dedica a afirmar “L’esprit de la civilization ou les lois de la culture négro-africaine”. O ponto inicial do texto, já mencionado neste capítulo, é a descrição daquilo a que Senghor chama de “une physiopsychologie du Nègre” [Congrès, 1956: 52], pensada como uma espécie de estrutura de cognição própria da raça negra: as formas pelas quais se daria a sua percepção e conhecimento do mundo natural e social, da qual emanaria a sua metafísica, suas cosmologias e cosmogonias; sua vida social, sua cultura e engenhosidade; e o lugar da arte e da literatura nesta sociedade. O texto constitui, pois, passo a passo, a diferenciação e monumentalização de uma chamada “cultura negro-africana”.

Neste momento, o autor retoma sua célebre e ruidosa frase: “**L’émotion est nègre et la raison hellène**” [grifo meu] [SENGHOR, 2011: 75]. Escrita em 1939, num dos textos fundadores do *Négritude*, “O contributo do homem negro”, a afirmação já fora então alvo de inúmeras críticas por ser encarada como, no mínimo, controversa. Nela se faziam presentes elementos que até então povoavam apenas páginas de textos elogiosos ao imperialismo, com visões inferiorizantes do negro e de sua pretensa falta de capacidade criativa e pouco distanciamento do mundo dito natural, primitivo, quase

pré-histórico²⁰⁹. Diante disso, não é difícil perceber porque o autor retorna à frase na década de 1950 em um tom que ameniza a posição mais radical de anti-racionalismo e crítica ao instrumentalismo europeu tomada na década de 1930.

(...) O Nègre, tradicionalmente não é destituído de razão, como se quer que eu tenha ditto. Mas sua razão não é discursiva; ela é sintética. Ela não é antagonista; ela é simpatética. É um outro modo de conhecimento.²¹⁰
[Tradução minha] [Congrès, 1956: 52]

Senghor afirmava, então, que o homem negro é sim dotado de razão, mas de uma forma distinta daquela que apresenta o europeu branco. Entendendo razão como uma descrição geral da forma pela qual o homem percebe e acessa o mundo ao seu redor, e não mais como a maneira especificamente européia de fazê-lo, Senghor é capaz de afirmar que sua frase inicial foi mal compreendida por seus críticos e, no entanto, manter a diferenciação que é a base das polaridades culturais e civilizacionais que o autor utiliza para afirmar a existência de uma negritude.

Mas, mesmo após matizar opiniões anteriores consideradas por demais dúbias, o tom generalizante do conceito de cultura não perde sua força no texto de Senghor. Com o domínio conhecido da língua francesa, o texto é construído como em uma estrutura de encadeamento que parte da formação física e psicológica do sujeito para a ordenação das sociedades e da cultura chegando, enfim, ao lugar da arte e da atividade da escrita neste mundo social, lugar no qual o indivíduo assume uma função coletiva novamente: o lugar tradicional que o homem de cultura negro devia retomar para alcançar novamente a relevância social de outrora, nas pequenas comunidades e nas grandes civilizações africanas originais. Nesta medida, é relevante o que o autor afirma ainda no início de sua fala: “(...) se os escritores e artistas nègres de hoje querem realizar a obra

²⁰⁹ A semelhança entre o conteúdo das características que promove e valoriza como essencialmente negras e discursos racistas de inferiorização de raças não-brancas é um dos motivos pelo qual o *Négritude* é chamado por Jean-Paul Sartre, em prefácio escrito à obra de Senghor, em 1948, de “racismo anti-racista”: “(...)esse racismo antiracista é o único caminho que pode conduzir à abolição das diferenças de raça.” [“(...)ce racism antiraciste est le seul chemin qui puisse mener à l’abolition des différences de race.”] [Tradução minha] [SENGHOR, 1948: XIV]

²¹⁰ (...) le Nègre, traditionnellement n’est pas dénué de raison, comme on a voulu me le faire dire. Mais sa raison n’est pas discursive; elle est synthétique. Elle n’est pas antagoniste; elle est sympathique. C’est un autre mode de connaissance. [Congrès, 1956: 52]

no espírito de Bandung, *eles devem se lançar à escola da África Negra.*”²¹¹ [Tradução minha] [Congrès, 1956: 51-52]

A arte negra é descrita como funcional e não especializada. O ideal da arte pela arte não se comporta de forma alguma na arte africana para Senghor e, por isso, ecoando Alioune Diop, a cultura não é detida por alguns poucos sujeitos no interior das sociedades. Além de funcional, seria, então, coletiva e, em decorrência desses dois elementos, necessariamente engajada. Ao reclamar uma tradição imemorial da arte africana, o poeta chega comodamente ao mesmo fim em que chega Sartre ou Alioune Diop ao conclamarem os intelectuais negros a proclamarem sua negritude, confirmando mais uma vez o lugar do homem de cultura negro. Mas não é tanto a conclusão que inquieta os ouvintes da comunicação de Senghor, e antes o pressuposto do texto, que é baseado, senão no argumento da unidade de uma cultura negro-africana, na existência de um fundo cultural único e totalizante. Compartilhado por todos os homens negros, esse fundo é descrito não como algo ameaçado pelo colonialismo, mas como um elemento triunfante, vivo, a ser seguido. O discurso apresentado pelo célebre Léopold Senghor, partia do pressuposto de que “(...) a chama não se extinguiu, a semente está no fundo de nossos corações e corpos feridos, para possibilitar hoje o nosso Renascimento”.²¹² [Congrès, 1956: 51]

Ao longo do texto nota-se, então, que Senghor instaura culturas negras pungentes, mesmo sob o jugo colonial. A África se torna um guia, um lugar que teria tirado da decadência a arte europeia, trazendo em sua “fisiopsicologia” o traço da capacidade da transcendência, do abandono de si no momento de compreensão e constituição de conhecimento do mundo. Uma cognição que não falseia nem mascara, mas essencializa, ou seja toma as coisas em sua versão mais pura. A afirmação da importância da cultura africana passa necessariamente em Senghor pela afirmação de sua peculiaridade. Não há decadência da cultura negra em seu texto. O que assistimos página à página é a afirmação e a prescrição de uma cultura fortalecida e dominante na vida do africano. Desfilam exemplos de todo o continente, dotando o discurso de um

²¹¹(...) si les écrivains et artistes nègres d’aujourd’hui veulent parachever l’oeuvre dans l’esprit de Bandoeng, *ils doivent se mettre à l’école de l’Afrique Noire.* [Congrès, 1956: 51-52]

²¹² (...) la flamme ne s’est pas éteinte, le levain est resté au fond des coeurs et des corps mastris, qui permet aujourd’hui *notre Renaissance.* [Congrès, 1956: 51]

valor de unidade que ecoa os primeiros anos do *Négritude* e seus diálogos com antropólogos e etnólogos como Léo Frobenius.

Diante desta pressuposição de um todo negro na dispersão é da diáspora que se levantam as primeiras vozes dissonantes. Richard Wright e Jacques Stéphen Alexis apresentam suas objeções que são amplamente aplaudidas, como fica excepcionalmente registrado nas atas. A intervenção de Wright se dá no sentido de, primeiro, se perguntar como ele, um homem negro, sim, mas culturalmente ocidental, poderia compreender a explanação feita por Senghor. Afinal, como se viu no capítulo anterior, a resposta estadunidense à velha pergunta do pan-africanismo não era tão conciliadora como a negritudiana e envolvia uma luta interna por unidade e crescimento técnico e racional. Onde nesse cenário estariam os instintos, as permanências, que permitiriam a Wright uma compreensão mais ampla daquelas palavras do que a um homem branco ocidental?

Isso não é hostilidade; isso não é criticismo. Eu estou fazendo uma questão de *irmãos*. Pergunto-me onde *eu*, um Negro Americano, condicionado pela áspera, industrial e abstrata força do mundo Ocidental que usou severos preconceitos políticos contra a sociedade (que ele elucidou de forma tão brilhante) – onde *eu* estou em relação a esta cultura? Se eu fosse de outra cor ou outra raça, eu poderia dizer, ‘Tudo isso é muito exótico, mas isso não é diretamente relacionado a mim’, e eu poderia deixar isso pra lá e tal. *Eu não posso*. O mundo moderno nos moldou pelo mesmo molde. *Eu sou negro e ele é negro*; eu sou *Americano* e ele é *Francês*, e então, lá está você. E mesmo assim há um cisma em nossa relação, não político, mas profundamente humano. Tudo que eu já escrevi e disse foi em defesa da cultura que Léopold Senghor descreve. Por que? Porque eu não quero ver pessoas machucadas; eu não quero que o sofrimento seja aumentado e agravado. E ainda, se eu quiser tentar me encaixar nessa sociedade, me sinto desconfortável.²¹³ [Tradução minha] [Congrès, 1956: 67]

Mais do que isso, o escritor revela ainda uma dimensão que separará fortemente a delegação estadunidense de outras neste Congresso, o sentido assistencialista e utilitário das expectativas destes senhores. É nesta direção que Wright argumenta ao questionar o tom otimista da explanação de Senghor. A cultura descrita seria mesmo algo a ser preservado? Não deveria esta sofrer o fim reservado a toda cultura primitiva?

²¹³This is not hostility; this is not criticism. I am asking a question of *brothers*. I wonder where do *I*, an American Negro, conditioned by the harsh industrial, abstract force of the Western world that has used stern, political prejudices against the society (which he has so brilliantly elucidated) – where do *I* stand in relation to that culture? If I were of another colour or another race, I could say, ‘All this is very exotic, but it is not directly related to me’, and I could let it go at that. *I can not*. The modern world has cast us both in the same mould. *I am black and he is black*; I am *American* and he is *French*, and so, there you are. And yet there is a schism in our relationship, not political but profoundly human. Everything I have ever written and said has been in defense of the culture that Leopold Senghor describes. Why? Because I don’t want to see people hurt; I don’t want the suffering to be increased and compounded. And yet, if I try to fit myself into that society, I feel uncomfortable. [Congrès, 1956: 67]

Afinal, teria ela *servido* quando os africanos mais precisaram, na resistência à invasão colonial?

Nós devemos fazer uma circunferência em torno dessa cultura, um forte ocidental para protegê-la e deixá-la intacta, com todas as múltiplas implicações políticas que isso envolve? Ou esta cultura deve sofrer o destino de todas as culturas de tipo poético e indígena e ‘ir com a corrente’?²¹⁴ [Tradução minha] [Congrès, 1956: 68]

Apesar do sentido um tanto quanto peremptório das últimas colocações, sua comunicação abre uma questão sobre a validade de se pensar uma cultura negro-africana, essa unidade realmente existia fora da poesia de Senghor? E, mais do que isso, num extremo, essa posição matiza também a ação da *Présence Africaine* e do *Négritude* em nome de um bem maior, de um móvel único para o intelectual negro. Afinal, o que emerge é uma discordância mesmo quanto ao que seria este objetivo em comum. Como Wright bem coloca, a negritude que canta Senghor para ele não faz sentido algum e, muito pelo contrário, não inspira nenhum orgulho e nem tem ares de uma valorização ou definição do papel do negro na história mundial. Richard Wright, enquanto um homem que se reconhece como negro, não se vê contemplado pelo discurso senghoriano. E, logo se veria, não era o único lá presente.

Jacques Stéphen Alexis falando em seguida aprofunda a discussão trazida por Wright se colocando de forma direta por uma definição nacional de cultura e pelo abandono da empreitada das grandes unidades:

Eu penso, de minha parte, que a cultura é um dado próprio a todos os homens, é certo, mas que, na terra dos homens, tratando-se tanto da África quanto da Europa, há culturas locais que tendem, progressivamente, a se tornar culturas populares. Há culturas populares que tendem a se tornar culturas nacionais.²¹⁵ [Tradução minha] [Congrès, 1956: 70]

Para Alexis, que nos dias seguintes do evento faria a apresentação de seu texto “Du réalisme merveilleux des Haïtiens”, no qual se debruça largamente na construção de uma linguagem artística específica para o escritor haitiano através de uma

²¹⁴ Must we make a circumference around it, a western fort to protect it and leave in intact, with all the manifold political implications involved in that? Or must this culture suffer the fate of all cultures of a poetic and indigenous kind and ‘go by the board’? [Congrès, 1956: 68]

²¹⁵ Je pense, pour ma part, que la culture est une donnée propre à tous les hommes, c’est certain, mais que, sur la terre des hommes, qu’il s’agisse de l’Afrique ou de l’Europe, il y a des cultures locales que tendent, progressivement, à devenir des cultures de peuples. Il y a des cultures de peuples qui tendent à devenir des cultures nationales. [Congrès, 1956: 70]

investigação daqueles que seriam os elementos constitutivos de uma identidade cultural nacional, tratava-se de pensar as sociedades como constructos históricos.

Mas se se trata, de uma forma ou de outra, de fazer da cultura um dado vago, um dado que será puramente espiritual, que não será ligado à história, que não será ligado à vida, parece-me um crime para com esses povos que sofrem e que lutam para chegar a sua individualidade.²¹⁶ [Tradução minha] [Congrès, 1956: 70]

Na África, existiam povos e sociedades distintas que não podiam ser simplesmente apagadas. Para Alexis, o momento não era de declarações vagas de amor, mas de tocar nos elementos que estavam na pauta do dia das independências:

Trata-se, pois, de colocar os problemas da cultura em função da independência nacional – em função da formação das nações.²¹⁷ [Tradução minha] [Congrès, 1956: 70]

E, falando isso, o haitiano é interrompido pelos aplausos do público presente. Seria a única vez que isto ficaria registrado nas atas oficiais do Congresso. Ao que parece, a voga da importância das independências no continente africano vinha ligada a uma relevância cada vez maior do discurso nacional e da identidade por ele forjada. Nessa medida, a empreitada da *Présence Africaine*, ou da negritude de Senghor, em promover a entrada em conjunto dos africanos na modernidade, como colocou Alioune Diop, perdia cada vez mais adeptos. O que estava em perigo era a premissa do projeto: como promover o pensamento africano se este não existia enquanto conjunto a ser classificado como africano? Como dar a ver uma originalidade africana que se desmantelava ao primeiro sopro de independência? E é então que entra em cena a segunda questão: diante desta nova configuração do pensamento negro cada vez mais amplo e forjando-se não mais a partir da força de antigas abstrações ocidentais de unidade, qual o lugar do homem de cultura negro?

Para Senghor, não havia discordância entre o que ele havia apresentado e o que questionavam Alexis e Wright. Tomando a palavra, o autor põe em prática a conciliação a ele tão cara. A sua comunicação não seria senão o primeiro passo para a realização do programa do haitiano. E mantendo a proclamação de um caráter negro-africano afirma

²¹⁶Mais s'il s'agit, dans une mesure ou dans une autre, de faire de la culture une donnée vague, une donnée qui serait purement spirituelle, qui ne serait pas liée à l'histoire, qui ne serait pas liée à la vie, il me semble que c'est commettre un crime vis-à-vis de ces peuples qui souffrent et qui luttent pour arriver à leur individualité. [Congrès, 1956: 70]

²¹⁷ Il s'agit donc de poser les problèmes de la culture en fonction de l'indépendance nationale – en fonction de la formation des nations. [Congrès, 1956: 70]

que tomar conhecimento deste era o primeiro passo para a atuação do escritor ou artista por meio de uma arte engajada. Era preciso dominar os códigos de uma língua negro-africana para falar ao indivíduo negro, estivesse ele onde estivesse, e ser correspondido.

Por que? Porque havia sido fiel às leis da cultura negro-africana: é porque, em seu discurso, havia uma imagem e o ritmo ao qual os Africanos eram sensíveis.²¹⁸ [Tradução minha] [Congrès, 1956: 71]

A discussão continuará se aprofundando uma vez que Alexis não aceitará o desvio tomado por Senghor. No entanto, os estatutos do jovem haitiano e de Senghor não são os mesmos no Congresso. Apesar do manifesto apoio da plateia, os delegados envolvidos, que por protocolo escrito ou tácito, são os únicos a intervirem individualmente nas discussões, sabem dos diferentes lugares que ocupam os dois sujeitos. Finalizando o embate direto, Césaire intervém então tomando a palavra. Além de desqualificar a intervenção de Alexis, ao classificá-la como inadequada para o primeiro dia de discussões, teoricamente voltado para um inventário cultural, e própria para o segundo dia de exposições, voltadas para a crise africana, trata suas colocações como óbvias. “Eu creio que nenhum dos oradores de hoje exprimiu desacordo com essas premissas. Isso é absolutamente evidente.”²¹⁹ [Tradução minha] [Congrès, 1956: 73]

Bom, se o pressuposto de Alexis fosse corriqueiro como coloca Césaire, de certo não teria causado tamanha comoção e talvez ele mesmo não tivesse adentrado a discussão interrompendo Senghor. Mas era preciso promover a unidade na dispersão e resguardar a certeza de um móvel comum aos delegados então presentes. O martinicano responde, então, no lugar do senegalês,

Com efeito, nos perguntam, existe uma cultura negro-africana? Eu creio que há uma confusão, e que de fato, existe as culturas nacionais: uma cultura do Senegal, uma cultura ouolof, (digamos assim, para abreviar), enfim, muitas culturas africanas. Mas isso não impede que todas essas culturas apresentem entre si suas afinidades.²²⁰ [Tradução minha] [Congrès, 1956: 73]

²¹⁸ Pourquoi? Parce qu'il avait été fidèle aux lois de la culture négro-africaine: c'est parce que, dans son discours, il y avait une image et le rythme auxquels les Africains étaient sensibles. [Congrès, 1956: 71]

²¹⁹ Je crois qu'aucun des orateurs de ce soir n'a exprimé son désaccord avec ces prémisses. Cela est absolument évident. [Congrès, 1956: 73]

²²⁰ En effet, nous dit-on, y a-t-il une culture négro-africaine? Je crois qu'il y a confusion, et qu'en fait, il existe des cultures nationales: une culture du Sénégal, une culture ouolof, (dison ainsi, pour abrégé), enfin plusieurs cultures africaines. Mais il n'empêche que toutes ces cultures présentent entre elles des affinités. [Congrès, 1956: 73]

Essa argumentação não diminui a força da argumentação de Stéphen Alexis. Além disso, o esforço por dissipar o embate traz à tona os limites do “carrefour aux intellectuels”. No momento em que ficou notório que a unidade de interesses não existia e, mais, que não havia sequer um conjunto estabelecido de demandas e discursos a se chamar “questão do negro” ou “situação do negro”, a mesa redonda foi interrompida. Esse tipo de fissura, fatal para o estabelecimento de uma só “alma” ou “personalidade” negra se fará presente em outros momentos do mesmo evento e, de resto, tornará bastante complicada a realização de alguns programas como o do próprio Pan-africanismo. Mas as dissemelhanças não vinham apenas das vozes externas ao *Négritude*, mesmo entre alguns de seus expoentes centrais, as demandas nem sempre encontravam um mesmo ponto de partida, ou chegada.

Frantz Fanon e Cheikh Anta Diop: discordâncias sobre a negritude

Uma análise comparada dos trabalhos de Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, Frantz Fanon e Cheikh Anta Diop apresentados no Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros nos permitirá visualizar algumas dessas questões mais claramente. Senghor e Césaire são duas das principais imagens mobilizadas pelo *Négritude*. No entanto, para ampliar seu espectro este trabalho procurou mobilizar intelectuais mais novos, de forma a garantir uma apreciação dos efeitos geracionais na construção do discurso negritudiano, ou envolvidos em sua constituição. Porém, nenhum dos dois nomes selecionados é normalmente ligado ao *Négritude*, o que poderia ser um problema. No entanto, defende-se aqui que ambos estiveram sim articulados ao movimento, inclusive por meio da ação crítica.

O primeiro, Frantz Fanon, que não publicou suas obras pela *Présence Africaine*, não se poupou de adentrar o campo de debates, introduzindo em seu *Peau noire, masques blancs* (1952) o movimento negritudiano nominalmente e o discutindo a partir de “Orphée Noir”, de Sartre. Devido à radicalização de suas posições ao longo do tempo, Fanon se afastaria cada vez mais da *Présence Africaine*, tornando-se um dos editores do jornal oficial do FNLA e publicando pelas Éditions Maspéro seu polêmico *Les damnés de la terre*, em 1961.

Em *Peau noire...*, Fanon, martinicano e ex-aluno de Aimé Césaire, apresenta o *Négritude* como uma posição inovadora no cenário cultural antilhano. O autor descreve

a cultura francófona caribenha como um resultado de complexos psicológicos e identitários de inferiorização conscientes e inconscientes, supressão de tudo aquilo que estivesse ligado a uma ideia de negro e africano. E, em contrapartida, aponta a valorização orgulhosa trazida por Césaire em seu retorno ao país natal na década de 1940 como a primeira vez em que um intelectual retornado da França, influente, tinha como bandeira afirmar que era negro:

Um europeu, por exemplo, a par das manifestações poéticas negras atuais, ficaria surpreso ao saber que, até 1940, nenhum antilhano era capaz de se considerar preto. Só com o aparecimento de Aimé Césaire é que se viu nascer uma reivindicação, uma negritude assumida. [FANON, 2008: 135-136]

Diante da figura do professor Césaire, Fanon assumia em seu livro os caminhos de auto-conhecimento e rejeição de uma identidade antilhana mimetizada do francês metropolitano, ecoando textos da década de 1930, como os da *Légitime Défense*. Por meio da análise de atitudes, de livros de literatura, bem como da biografia de alguns caribenhos Fanon promovia a luta à qual Césaire conclamava a juventude negra já no entre-guerras: uma luta por emancipação, do primado do sujeito. A essa negritude que é lida como processo de estabelecimento de um mundo livre das repressões presentes em todas as estruturas que circundam o negro na linguagem, na cultura, nas relações humanas, no entanto, opor-se-ia prematuramente a interpretação acachapante de Sartre e sua dialética hegeliana. Acusando o filósofo francês de ter destruído o “entusiasmo negro” em “Orphée Noir”, Fanon fazia uma crítica à postura quase paternal diante do movimento que segundo o martinicano, era o primeiro a dar esperanças ao homem negro. Citando trechos desta obra de Sartre na qual ele afirma que a negritude é o tempo fraco de uma progressão dialética - a supremacia branca seria a tese, a negritude a antítese e uma sociedade sem raças a síntese, - Fanon coloca o movimento da *Négritude* na vanguarda do esforço por ele encabeçado em seu livro: livrar o homem negro de seu complexo de inferioridade e torná-lo hábil à vida em sociedade, seja diante de outros negros, seja em meio a homens brancos.

Quando li esta página, senti que roubavam a minha última chance. Disse a meus amigos: ‘A geração dos jovens poetas negros acaba de receber um golpe imperdoável.’ Havíamos apelado para um amigo dos povos de cor, e este amigo não achou nada melhor a dizer do que mostrar a relatividade de nossa ação. Desta vez este hegeliano-nato esqueceu de que a consciência tem necessidade de se perder na noite do absoluto, única condição para chegar à consciência de si. Contra o racionalismo, ele salientava o lado negativo, mas esquecendo que esta negatividade tira seu valor de uma absolutidade quase

substancial. A consciência engajada na experiência ignora, deve ignorar as essências e as determinações do ser.” [FANON, 2008: 121]

No livro, Fanon repudia o texto de Sartre não por ser necessariamente uma inverdade, mas por romper o processo do *Négritude* ao nomeá-lo. Impedir a consciência do homem negro ao surpreendê-lo nos instantes que antecediam seu mergulho de auto-conhecimento. Enxergando o movimento como um passo legítimo mais do que aderindo a ele, numa visão de quem avalia de fora, o psiquiatra criticava a atitude de Sartre por este ter se incubido a responsabilidade de, como um tutor, avisar a seu pupilo ainda inexperiente das verdades do mundo: “Em todo caso, *tinha necessidade* de ignorar. Essa luta, essa recaída, deviam ser levadas às últimas consequências. Nada mais desagradável do que esta frase: ‘Você mudará, menino, quando eu era jovem eu também...você verá, tudo passa...’” [FANON, 2008: 122]

O erro teria sido o de não resistir em colocar a luta específica do homem negro no campo do universal. Como um balde de água fria na euforia, o *Négritude* teria sido exaurido em sua fonte pela atitude do filósofo que, ao transformar a luta pelo fim do racismo em apenas mais uma a alimentar durante toda a história a chama da liberdade, expulsou o homem que passava a conhecer de si mesmo. Mais uma vez, era preciso um referencial, era preciso universalizar para tornar válido e o homem negro se via apartado do trabalho solitário e auto-centrado. Não se tratava, de certo, de uma adesão irrefletida de Fanon, que irremediavelmente atrelado à experiência e ao estudo de caso, à clínica psiquiátrica, não via possibilidades de reduzir as multiplicidades do ser negro a um só discurso, mas tratava-se da defesa do *Négritude* enquanto potencialidade, enquanto passo de auto-conhecimento, aceitação de si e do outro em suas diferenças, interrompido pela ação racionalista de Sartre em “Orphée Noir”.

De vez em quando, dá vontade de parar. É duro investigar sobre a realidade. Mas quando alguém mete na cabeça que quer exprimir a existência, arrisca não encontrar senão o inexistente. O que é certo é que no momento em que tento reorganizar o meu ser, Sartre, que permanece o Outro, denominando-me, elimina qualquer ilusão.[FANON, 2008: 123]

As posições de Frantz Fanon se radicalizariam e a potencialidade vista na busca de uma negritude se tornaria revolta contra uma ação intelectual sempre distante demais, apartada das realidades cotidianas na África e da luta real pela liberdade: a independência. Logo Fanon notaria que o universalismo festejado por Sartre em seu texto não vinha senão de uma noção estabelecida de negritude. Nesse sentido, as críticas

do martinicano se voltariam cada vez mais diretamente para a intelectualidade negra francófona e seu programa de atuação humanista que parecia se estabelecer nos mesmos termos do antigo pensamento ocidental, tratando o mundo através de um ideal nunca alcançável, nunca alcançado, dado em relação ao mundo branco. Se antes tratava-se de um discurso de europeus sobre o mundo, agora eram homens de elite negros que acreditavam falar em nome de um continente que procuravam conhecer através dos escritos de Frobenius.

Não só a referência central de Fanon mudaria no final da década de 1950 das Antilhas para a Argélia em batalha, mas também a independência se tornaria logo a única forma de revitalização aceitável da consciência do homem negro. Não mais uma batalha a ser travada silenciosa e solitariamente, mas um ideal a ser conquistado a todo preço. O racismo passaria a ser encarado, já em sua comunicação no Primeiro Congresso em 1956 como um elemento estrutural do sistema colonial, o que daria bases para um deslocamento do sintoma para sua causa central, em termos próximos à posição do psiquiatra Fanon. Acabar com o colonialismo se tornaria mais eficiente e de maior alcance do que qualquer luta travada no campo simbólico, entre as paredes de uma universidade ou nas páginas de uma revista como a *Présence Africaine*. Essa postura defendida principalmente em 1961, em *Les damnés de la terre*, ofuscaria seu otimismo inicial para com o *Négritude*, tornando-o uma referência antitética tradicional para seus críticos.

Situação semelhante ocorre com o senegalês Cheikh Anta Diop. Em seu célebre e influente *Nations Nègres et Culture* (1955) o autor não só opta de forma sugestiva pelo uso do vocábulo *nègre*, como dedica-se a uma descrição dos primeiros passos de uma desmitificação do que chama de mito negro a partir de um apontamento da obra de Senghor e Césaire. À diferença de Fanon, Anta Diop assume uma posição cética desde sua primeira obra, mas sua remissão demonstra que já em 1955 era impossível falar em pensamento negro francófono sem mencionar as figuras perenizadas pelo *Négritude*. Só bem mais tarde este autor se estabeleceria como uma espécie de antítese das ideias de Senghor, pensado já como fundador de um discurso transformado em parte da construção do nacional no Senegal sob sua liderança. No entanto, na década de 1950, os caminhos que escolhe Anta Diop decerto já o levavam para uma negação da dicotomia

entre técnica e arte, a resposta diferente que dará à questão de como conciliar as identidades negra e ocidental.

Em *Nations nègres...* Cheikh Anta Diop traz um trabalho de fôlego que aprofunda a ideia de um Egito antigo negro, já presente em obras de autores como W. E. B. Du Bois mas nunca desenvolvido de forma mais demorada. O livro deste historiador, arqueólogo, egiptólogo e físico era uma tese de doutorado em Letras apresentada e rejeitada na Universidade da Sorbonne e publicada posteriormente pela editora *Présence Africaine*. Em seu livro, Anta Diop parte do Egito antigo aos dias atuais numa tentativa de desmantelar o que seria, para ele, o mito construído em torno do continente africano por séculos de detração ocidental e tentativas de apagar o passado glorioso africano, fortalecendo suas empreitadas colonialistas e impedindo o auto-conhecimento e a unidade africanos. Nesse sentido, trata-se de um programa que acaba aproximando o autor de uma agenda pan-africana e, de certa forma, de uma noção também cara ao *Négritude* de coletividade negra. A partir de uma análise linguística de alguns idiomas africanos e sua comparação com estruturas da língua egípcia antiga, a África aparece unida por um passado em comum em *Nations nègres...* e destinada a um futuro glorioso.

A idéia de uma unidade na dispersão, que permanece em Cheikh Anta Diop, bem como a certeza de um fundo cultural ligado à transmissão racial unem seu trabalho à negritude senhoriana e acabam por muní-la de um vocabulário e de um peso científico. Há uma maximização deste argumento que permite ao egiptólogo afirmar que compartilhar a mesma cor de pele, fato que comprova em sua tese através de medições de melanina em múmias e até do uso da antropologia física para a comparação de esqueletos antigos e modernos de indivíduos do continente africano, é índice para a afirmação do Egito antigo como uma civilização negra e africana. Mesmo diante dos milhares de anos que separam a constituição de um discurso sobre o continente africano como uma unidade geográfica, social, histórica e, inclusive, racial, das formas de auto-representação criadas por egípcios e egípcias no vale do Nilo, o autor não exita em afirmar a africanidade desta sociedade antiga.

No entanto, existem já inconciliáveis diferenças entre a apologia ao Egito antigo como um lugar de conhecimento no qual teriam se inspirado gregos e romanos feita por Anta Diop e uma oposição entre um racionalismo helênico e uma emoção negra.

Mesmo em *Nations nègres...*, o senegalês não se cala diante da oposição consagrada por Senghor:

Um tal clima de alienação acabou por atuar profundamente sobre a personalidade do Nègre, em particular do Nègre instruído, que teve oportunidade de tomar consciência da ideia que o resto do mundo tem dele e de seu povo. Acontece muito frequentemente que o Nègre intelectual perde confiança em suas próprias possibilidades e nas de sua raça a um tal ponto que, apesar do valor das demonstrações feitas ao longo deste estudo, não será surpreendente que alguns entre nós, mesmo depois de tomar consciência dele, continuem tendo dificuldades para admitir que nós tenhamos assumido verdadeiramente o primeiro papel civilizador do mundo.²²¹ [Tradução minha] [DIOP, 1955: 54]

Decerto, porém, o tom das palavras desprendidas em *Nations nègres et culture* para Senghor é, apesar de irônico, ainda conivente e compreensivo perto dos embates políticos de décadas futuras. Em uma abordagem que considera, na esteira de Fanon, a alienação do negro como o legado dominante da colonização ocidental sobre a África, Anta Diop coroa sua discordância com Senghor transformando-o em mais um fruto da força das ficções históricas ocidentais. Para Anta Diop não haveria sentido em estabelecer uma tal antinomia entre a razão helena e a emoção negra já que as formas de se pensar na Grécia antiga seriam profundamente influenciadas e ligadas à cultura, ciências e artes egípcias, um sociedade tomada como primeira grande civilização negra e talvez humana, símbolo maior de um gênio inventivo, técnico, filosófico tanto quanto sensível e artístico. Mais tarde as relações entre os dois intelectuais se complicariam, mas na década de 1950 os termos das divergências não impediam Anta Diop de considerar e legitimar os esforços de Sédar Senghor e Césaire como passos incompletos e incipientes no caminho da desmistificação do papel do negro na construção do mundo moderno.

Essas posições mais ou menos contraditórias entre si reforçam a ideia da construção de uma rede intelectual cujo centro era ocupado, ainda assim, pelo *Négritude* e seus cânones. Mesmo que de lugares diversos e a partir de linguagens também distantes, Fanon, Anta Diop, Senghor e Césaire construíam suas obras em diálogo por

²²¹ Un tel climat d'aliénation a fini par agir profondément sur la personnalité du Nègre, en particulier du Nègre instruit qui a eu l'occasion de prendre conscience de l'idée que le reste du monde se fait de lui et de son peuple. Il arrive très souvent que le Nègre intellectuel perde confiance en ses propres possibilités et en celles de sa race à un point tel que, malgré la valeur des démonstrations exposées au cours de cette étude, il ne sera pas étonnant que certains d'entre nous, après en avoir pris connaissance, éprouvent encore du mal à admettre que nous ayons vraiment assumé le premier rôle civilisateur du monde. [DIOP, 1955: 54]

procurarem se inscrever no campo francófono de pensamento negro e, portanto, em relação a seus cânones, modelos de conduta e engajamento e em resposta a suas perguntas e incômodos mobilizadores. De uma forma ou de outra, a negritude era reconhecida por eles como ponto de partida, fosse como algo a ser superado ou como uma possibilidade depois abandonada. A unidade das reivindicações nas bandeiras do anticolonialismo e do antiracismo se torna uma busca cada vez mais clara desta rede estabelecida em torno de um *Négritude* já instituído. As críticas localizadas às exações e aos erros do colonialismo dão lugar à certeza de que o erro maior é a possibilidade de que nações submetam outras e o projeto único se torna cada vez mais as independências africanas. Nesse sentido se articulam os escritos de Frantz Fanon e Cheikh Anta Diop. No entanto, as propostas diante deste programa serão também controversas e por fim até contraditórias.

***Négritude*, ação política e intelectualidade: Anta Diop, Césaire, Fanon e Senghor (1956)**

Para Césaire, que apresentou o texto “Cultura e Colonização” no Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros (1956), a principal bandeira para os homens de cultura negros dos cinco continentes era ou deveria ser dar fim ao processo de desestruturação das culturas colonizadas engendrado pelo processo de colonização. A posição do martinicano havia se radicalizado e agora identificava o racismo e a emancipação do homem negro à independência de suas nações. O colonialismo seria, em sua essência, um fator de desmantelamento da sociedade subjugada e não um benefício para seu crescimento. Para ele, a cultura dos povos negros não poderia ser abordada sem se dar papel primordial a este sistema, “(...) pois todas as culturas negras se desenvolvem no momento actual dentro deste condicionamento particular que é a situação colonial ou semicolonial ou paracolonial.” [CÉSAIRE, 2011: 254] Todas as culturas ditas negras, muito embora tratadas aqui no plural, seriam passíveis de serem tratadas pelo mesmo qualificante “nègre”, na raiz da palavra “negritude”, baseado na afirmação de uma especificidade cultural ligada a uma noção biológico-racial e, para Césaire, fortemente histórica.

Nesse sentido, é interessante notar que, apesar de manter o fator biologizante, Césaire procurava reforçar esta unidade em outros elementos, nomeadamente o

compartilhamento histórico de uma suposta condição colonial. Afinal, a premência da questão nacional e as fissuras no ideal da coesão na dispersão que tomavam forma em fins da década de 1950 tornavam questionável mesmo a realização de um tal encontro:

Interrogámo-nos em particular sobre qual o denominador comum a uma assembleia que une homens tão diversos, como africanos da África negra e norte-americanos, antilhanos e malgaxes. A resposta parece-me evidente: esse denominador comum é a situação colonial. [CÉSAIRE, 2011: 253]

Dessa afirmação decorria uma necessidade também compartilhada de mobilização pelo fim do colonialismo para o renascimento da cultura negra em todas as suas manifestações. Reconhecendo as dificuldades em se manter o velho pressuposto de um mesmo fundo cultural como justificativa de solidariedade e ação conjunta, Césaire apontava elementos históricos para a confirmação de sua negritude. Estagnada e marcada pelo artificialismo de suas formas remanescentes elitistas, a cultura negra necessitava de um ambiente de livre à mudança e à transformação para tornar-se novamente uma “cultura viva”. Que se confundiria com a cultura popular e só poderia existir como parte de uma sociedade autônoma:

Sabe-se que é um lugar comum na Europa censurar os movimentos nacionalistas dos países colonizados, apresentando-os como forças obscurantistas que se esforçariam por fazer renascer formas medievais de vida e de pensamento. Mas esquece-se que o poder de superação está em toda civilização viva e que toda civilização está viva quando a sociedade onde ela se exprime é livre. [CÉSAIRE, 2011: 259]

Nesse trecho se evidencia uma expectativa de reconstrução e renascimento a se concretizar com o fim do colonialismo. A cultura assumia o papel de reconstrutora e renovadora quando liberta e parte do processo de decadência dos povos colonizados quando mantida sob dominação. Diante dos “vastos territórios, de vastas zonas de vazio cultural ou, o que vem a dar no mesmo, de perversão cultural ou de subprodutos culturais”, criados pelo colonialismo, Césaire afirmava: “Esta é a situação que nós, homens de cultura negros, temos de ter a coragem de olhar bem de frente.” [CÉSAIRE, 2011: 270]

Em muitos aspectos, este trabalho de Césaire vai ao encontro dos argumentos de Fanon explicitados em seu texto “Racismo e Cultura”, apresentado no mesmo Congresso. Neste caso, porém, a ênfase da análise da situação das culturas colonizadas

recaía sobre o racismo. Este era visto por Fanon não como um fenômeno fechado e isolado, mas como “o elemento mais visível, mais quotidiano, para dizermos tudo, em certos momentos, mais grosseiro de uma estrutura dada”, [FANON, 2011: 274] sendo esta estrutura parte de um processo maior de subjugação de uma sociedade por outra, a esta externa, e de instituição de uma hierarquização sistemática. Por meio desse argumento alcançava-se um resultado semelhante ao explicitado por Césaire, no qual “esta cultura, outrora viva e aberta ao futuro, fecha-se, aprisionada no estatuto colonial [...]”. [FANON, 2011: 275] Aqui, assim como na comunicação apresentada anteriormente, desenhava-se uma oposição entre cultura sadia, viva, aberta e livre, e cultura dominada, subjugada, artificial e colonizada.

O contato constante com o sistema que engendra e é engendrado por esse processo de hierarquização e que se baseia na desestruturação da organização social, política e cultural de um povo por outro, que ganha direito sobre o anterior, era o que deflagrava, na construção discursiva de Fanon, uma “mumificação” da cultura autóctone. Segundo o martinicano, esta cultura doente

Presente e simultaneamente mumificada, depõe contra os seus membros. Com efeito, define-os sem apelo. A mumificação cultural leva a uma mumificação do pensamento individual. É assim que se assiste à implantação dos organismos arcaicos, inertes, que funcionam sob a vigilância do opressor e decalcados caricaturalmente sobre instituições outrora fecundas... [FANON, 2011: 276]

E vê-se aqui outra interseção dos dois textos. Há, em ambos, a denúncia de uma cultura exotificada, confinada por uma elite colonial que se institui como sua protetora se prendendo a aspectos específicos e isolados. Sem o diálogo com a camada popular cai-se num vazio uma vez que “a característica de uma cultura é ser aberta, percorrida por linhas de força espontâneas, generosas, fecundas”. [FANON, 2011: 276]

Apesar de Césaire e Fanon representarem então uma visão mais radical e combativa da negritude, distante da tendência conciliadora de Senghor, pareciam manter viva, mais o primeiro do que o segundo, a necessidade de pensar as culturas e populações consideradas negras como um só grupo. Mesmo com implicações políticas pragmáticas que justificassem essa posição, enquanto intelectuais negros francófonos esses indivíduos procuravam fundar suas posições também em uma tradição de pensamento negritudiano, que via a unidade da raça não como meio ou fim, mas como

ponto de partida. Diante disso, assim como a comunicação de Senghor, também as posições de Césaire causariam uma reação acalorada da delegação estadunidense. Mercer Cook seria um dos presentes a expor o desconforto com a tentativa de Césaire de vincular a unidade de uma negritude ao compartilhamento histórico de uma posição subalterna por todas as culturas negras em termos bastante claros:

M. Césaire bem disse que nós outros, negros americanos, temos um estatuto de semi-colonizados, certo; mas eu me sinto, depois de 7 horas, cada vez menos solidário com meus congêneres africanos. E isso me incomoda, isso me faz muito mal.²²² [Tradução minha] [Congrès, 1956: 213]

Outro representante do mesmo país, nomeado como J. A. Davis, endossaria o mal-estar de Cook explicitando que a posição dos negros em seu país não poderia ser considerada “colonial” como afirmara Césaire. Completando a discordância de Wright diante de uma unidade cultural negra dada pela fisiopsicologia de Senghor, estes senhores manifestavam a grande diferença de interesses e de modelos de ação entre os vários movimentos negros no mundo. Novamente, o que era colocado em questão era a própria possibilidade de se basear a especificidade da negritude em uma partilha multicontinental, fosse ela dada racial ou historicamente.

O que os Negros Americanos querem – devo deixar isso bem claro – e pelo que lutaram muito e com grandes sacrifícios, tanto pessoais quanto em termos de sangue, é o estatuto totalmente igualitário de cidadãos; e desde 1936 nós fizemos um tremendo progresso nesse sentido. Nós não buscamos qualquer autodeterminação se isso é o que Mr. Césaire tinha em mente quando fez tal referência. Eu quero saber exatamente o que ele tinha em mente.²²³ [Tradução minha] [Congrès, 1956: 215]

O conceito de “cultura” para os dois martinicanos não pode ser confundido, no entanto, com aquele apresentado por Senghor. A ligação entre cultura autêntica e uma idéia de tradição está rechaçada tanto no texto de Césaire, quanto na comunicação de Fanon.²²⁴ Para estes pensadores, a cultura viva, em constante modificação e diálogo

²²² M. Césaire a bien dit que nous autres, noirs américains, avons un statut de semi-colonisés, certes; mais je me sens, depuis 7 heures, de moins en moins solidaire avec mes congénères africains. Et cela me gêne, cela me fait beaucoup de mal. [Congrès, 1956: 213]

²²³ What American Negroes want – I should make this very clear – and have been fighting very hard for and with great sacrifices, both personal and in terms of blood, is for the complete equal status as citizens; and since 1936 we have been making tremendous progress in this regard. We do not look forward to any self-determination in the belt if this is what Mr Césaire had in mind when he said by reference. I want to know exactly what he had in mind. [Congrès, 1956: 215]

²²⁴ É interessante notar que a idéia de retorno a uma situação anterior à colonização é colocada em cheque pelas duas argumentações. A presença colonizadora seria um elemento de mudança impossível de ser transposto. Apesar disso, no entanto, nenhum dos dois autores desconsidera a importância da manutenção de elementos destas culturas ditas tradicionais. Para Césaire, a escolha sobre os elementos a adotar, ou

equânime com seus pares se opunha a uma cultura fragmentada, baseada na repetição vazia de elementos isolados, e é aquela que se pretende construir na África pós-independência e em outros lugares nos quais a cultura se encontra enrijecida pela opressão. Sua argumentação se afastava da prescrita, por exemplo, pela classificação do pensador Achille Mbembe, para quem, em análise posterior, o movimento do *Négritude* promoveria, enquanto “prosa nativista”, uma essencialização da cultura, transformando-a no produto da abstração de alguns poucos membros da elite e de seu discurso de autenticidade ligado à raça negra e ao espaço geográfico da África. A descrição generalizante do filósofo não dá conta da especificidade da fonte aqui trabalhada por se inscrever, como mencionado no primeiro capítulo, numa tendência de crítica ao movimento que, apesar de bem intencionada, acaba por concorrer para uma naturalização do *Négritude*. As observações que promove Mbembe se aplicariam melhor, ainda que de forma incompleta e de maneiras diferentes, a trabalhos individuais, como os de Léopold Sédar Senghor.

Atento aos efeitos de uma essencialização da cultura, em uma nota de rodapé Fanon apontava em 1956 os perigos aos quais os poucos “intelectuais colonizados” estariam expostos:

Os raros intelectuais colonizados vêm, nas universidades, o seu sistema cultural ser-lhes revelado. Acontece até que os sábios dos países colonizadores se entusiasmam por este ou aquele traço específico. Surgem assim os conceitos de pureza, ingenuidade, inocência. A vigilância do intelectual tem de dobrar nesta altura. [FANON, 2011: 281]

Esta argumentação possui uma clara correspondência com críticas contemporâneas diretamente referentes à primeira geração do *Négritude*, principalmente em sua versão senghoriana, engajada na afirmação da especificidade e “essência” do que seria uma “alma negra” perene, constituidora de uma visão de mundo específica. Tal argumentação não pode ser deixada de lado no contexto em que foi proferida, num debate organizado em torno de importantes nomes do movimento dos anos de 1930 e deixa claro que as distensões se davam não somente entre francófonos e anglófonos, mas mesmo no epicentro de uma intelectualidade diretamente forjada em torno do

não, de outras culturas, só pode ser feita por uma população a partir do momento em que esta se encontrar livre de dominação e capaz de decidir a partir de suas próprias necessidades, através do que chama de “dialéctica da necessidade”. [CÉSAIRE, 2011: 266-268].

Négritude. Afinal, é preciso lembrar que Fanon era pessoalmente ligado a Césaire, visto como seu discípulo e, algumas vezes, declarando-se como tal.

Por fim, cabe apontar ainda o caminho que Fanon traça como redenção das culturas “mumificadas”. Este é pautado pela luta de emancipação colonial. Processo que permitiria a constituição de culturas baseadas no encontro, às quais Césaire chama em seu texto de “mestiças”. Para ambos, uma cultura colonial nunca é mestiça, uma vez que se opera não uma apropriação de elementos selecionados, mas a imposição e sobreposição de uma cultura sobre a outra em um cenário assimétrico de forças.²²⁵ Nesse sentido, só com a liberdade, “a cultura espasmada e rígida do ocupante, liberta, oferece-se finalmente à cultura do povo tornado realmente irmão. As duas culturas podem enfrentar-se, enriquecer-se”. [FANON, 2011: 284] Mantendo-se a possibilidade do diálogo como fronteira final apenas possível com o fim da colonização, Césaire e Fanon promoviam um deslocamento da especificidade inata do homem negro como um ator já propício ao encontro para um discurso que pressupõe que toda cultura quando livre dispõe, como uma de suas armas de manutenção e reciclagem, o mecanismo da troca com outras culturas como parte de seu funcionamento.

No interior desta perspectiva, a idéia de um “nacionalismo cultural” como a propõe Severino Ngoenha²²⁶ e também Abiola Irele [IRELE, 1965] talvez caiba de maneira provisória nos textos trabalhados até agora. No entanto, a sua restrição a esta idéia nos impediria o acesso a críticas feitas por Césaire e Fanon a uma elite colonial, diretamente interessada numa construção nacionalista, que se acreditaria dona de uma cultura dita “tradicional”, descrita como uma junção vazia de referências a antigos elementos da cultura popular cuja vitalidade e dinamismo não mais existiriam até que se desse fim à dominação colonial. Enquanto sujeitos identificados a formas de engajamento e repertórios de ação política da intelectualidade de esquerda francesa, é importante notar que suas posições não eram simplesmente identificadas às elites de

²²⁵ Isto é impossível sob o regime colonial, porque só se pode esperar uma tal mistura, uma tal remistura de um povo, quando este conserva a *iniciativa histórica*; dito de outro modo, quando este povo é livre. O que é incompatível com o colonialismo. [CÉSAIRE, 2011: 269]

²²⁶ Nesse sentido interessa que Ngoenha, no texto aqui trabalhado, trate o discurso de Frantz Fanon antes de sua participação na guerra de independência da Argélia como o de um apóstolo do *Négritude* e restrinja as suas divergências ao momento de radicalização de seu pensamento, quando vemos aqui que sua *négritude* nunca foi a repetição do credo senghoriano: “ (...)com efeito, a experiência argelina transformou Fanon de apóstolo e assertor da *négritude*, num dos seus maiores críticos e acusadores” [NGOENHA, 1993: 74].

seus países de origem. A imagem do intelectual se consagrou no século XX europeu principalmente por sua posição marginal no interior das classes dirigentes, segundo Sartre, como seus “parasitas”. [SARTRE, 2004] Dizer a verdade ao poder, como apontam estudiosos da História Intelectual era uma posição que envolvia certa autonomia e distanciamento do poder tradicional. [NOIRIEL, 2010] Mesmo enquanto membros do poder executivo de suas colônias, Senghor e Césaire se identificavam com essas posições de forma eficaz por manterem-se como sujeitos marginalizados e excluídos no interior da sociedade francesa, enquanto homens negros e colonizados. De alguma forma mesmo sua atuação no interior da Assembléia Nacional francesa era identificada como uma posição autônoma no interior da esfera pública metropolitana.

A empreitada em nome de uma negritude era legitimada como militância anticolonialista, uma posição de afronta ao governo colonial. Para Léopold Senghor, a noção de cultura aparecia ligada a sua empresa de forjar um todo continental, privilegiando um olhar generalizante. Nesse sentido, parecia ter um ponto de partida semelhante ao de Fanon e Césaire na defesa das sociedades africanas, mas, no entanto, em Senghor a ordem se invertia e se somente um povo livre construía uma cultura sadia para aqueles, para este, a liberdade cultural era condição para a liberdade política:

Mas este renascimento será a obra não tanto dos políticos como dos escritores e artistas nègres. **A experiência provou que a liberdade cultural é a condição essencial da liberdade política.**²²⁷ [Tradução minha] [grifo meu] [Congrès, 1956: 51]

Não havia, como em Fanon, a necessidade de uma luta pela independência que fundasse as bases de uma sociedade política livre e, principalmente, de um povo altivo e seguro de seu papel como fomentador de uma cultura realmente viva e nacional. A cultura e a capacidade criativa e cognitiva seriam traços constantes e ganhariam especificidade no interior da própria negritude senghoriana, presente em todos os povos e culturas negras, mesmo diante da dominação política. É assim que Ngoenha pode afirmar que a negritude se assemelha a um “nacionalismo cultural” e que esta é “anterior à chegada dos brancos”, tendo esses homens negros apenas tomado “[sua] consciência mais aguda, depois do impacto com a civilização ocidental”. [NGOENHA, 1993: 66] Ao fazer isso, o autor assume e é cooptado pelas posições de Senghor, sem

²²⁷ Mais cette renaissance sera moins le fait des politiques que des écrivains et artistes nègres. **L’expérience l’a prouvé, la libération culturelle est la condition sine qua non de la libération politique.** [grifo meu] [Congrès, 1956: 51]

levar em consideração a premência que a liberdade política tem sobre a cultural em outros autores da negritude, como Césaire e Fanon, e até mesmo em Anta Diop.

Seguindo seu argumento, Senghor podia afirmar, por fim, que o homem negro traz em si, em sua alma, em sua personalidade, e nas reflexões culturais e sociais desta, a chave para o conhecimento como um “acordo conciliatório”: “o ato de **con-naissance*** é ‘acordo conciliatório’ com o mundo, ao mesmo tempo consciência e criação do mundo em sua indivisível unidade.”²²⁸ [Tradução minha] [grifo meu] [Congrès, 1956: 64-65] Portanto, se mostrava mais relevante a vocação do homem negro para efetuar a realização de um mundo conciliado do que sua luta contra o jugo do colonialismo. Ao ressaltar a dimensão conciliadora que faria parte da negritude, Senghor demonstrava o germe de opções políticas que mais tarde seriam alvo de críticas de personagens como Césaire e mobilizadas por oposições políticas e intelectuais como a do próprio Cheikh Anta Diop.

Este será o último pensador a ser tratado aqui. Já no início de sua comunicação, em 1956, o autor endereçava críticas à negritude de Senghor. Segundo Anta Diop:

Em geral, os escritores partem de **considerações artísticas** para determinar o que a humanidade deve ao mundo negro em seu lento progresso através dos tempos. Esta é uma maneira de limitar de entrada o problema, **de reduzi-lo ao domínio da sensibilidade**. Essa atitude inconscientemente parcial é devida a todo um contexto histórico-social sobre o qual não podemos nos alongar aqui.²²⁹ [Tradução minha] [grifo meu] [Congrès, 1956: 339]

Temos aqui elementos de uma crítica semelhante à desferida por Fanon. Mas, em Anta Diop o temor expresso de que o campo fosse reduzido ao sentimento, deixava mais claro o diálogo com a negritude senghoriana. Remetendo à conhecida frase escrita por Senghor em 1939, iniciava suas explicações se colocando em um lugar de oposição. E é a partir dessa exposição de incômodo diante do contributo do homem negro ressaltado por Senghor que, referindo-se a sua obra publicada em 1955, Anta Diop

²²⁸ “L’acte de **con-naissance*** est ‘accord conciliant’ avec le monde, conscience et création en même temps du monde dans son indivisible unité”. [grifo meu] [Congrès, 1956: 64-65] *Na tradução manteve-se a palavra a *con-naissance* em francês pois a divisão destacada por Senghor, que dá um duplo sentido à expressão, não se manteria na língua portuguesa. Aqui, a palavra *connaissance*, “conhecimento”, se funde ao vocábulo *naissance*, “nascimento”, reforçando o sentido de conhecimento como um ato de transcendência, de assimilação do outro e transformação de si, de renascimento.

²²⁹ Les auteurs partent en général de **considérations artistiques** pour établir ce que l’humanité doit au monde noir dans son lent progrès à travers les âges. C’est une manière de restreindre le problème dès le départ, **de le circonscrire dans le seul domaine de la sensibilité**. Cette attitude inconsciemment partielle est due à tout un contexte historique-social sur lequel on ne peut s’étendre ici. [grifo meu] [Congrès, 1956: 339]

passava a desenhar em sua comunicação um caminho alternativo para dar conta da relevância universal da presença e do gênio negros. O estudo e relato histórico era o ponto de partida de sua explanação.

O passado que Anta Diop aclamava em 1955 e ao longo de toda sua vida acadêmica era, como já dito, o de um Egito antigo negro. Pautando-se na afirmação da cor da pele dos antigos faraós, o historiador senegalês afirmava o Egito antigo como berço da civilização negra também em sua comunicação em 1956. Daí decorria em seu texto que

Na medida em que o Egito foi, sem discussão, o grande iniciador do mundo mediterrâneo, esta contribuição existe nos campos da ciência, da arquitetura, da filosofia, da música, da religião, da literatura, da arte e da vida social, etc...²³⁰ [Tradução minha] [Congrès, 1956: 340]

A partir da afirmação desse passado unificador o autor procurava produzir um futuro único para a África negra. O seu texto era, em oposição aos outros, menos um diagnóstico das culturas negras e mais um plano de ação imediato para a construção de um ideal concreto e tangível. “Essa noção [de cultura] é ligada, em minha opinião, à emergência de um Estado multinacional que abarque a quase totalidade do continente.”²³¹ [Tradução minha] [Congrès, 1956: 342] Esta defesa apontava a aproximação ocorrida entre o discurso negritudiano e o pan-africano logo após a Segunda Guerra Mundial, quando este último sofreu mudanças significativas tornando-se cada vez mais africano e voltado para questões políticas internas ao continente. A africanização do movimento, tanto em termos temáticos como humanos, se deu na esteira do crescimento da força e da influência de movimentos anticolonialistas e de independência em meados do século XX. De acordo com Wolfgang Döpcke, ao longo dos noventa a importância da pauta africana no interior do movimento aumentou gradativamente, chegando ao seu auge em 1945: “o VI Congresso Pan-africano de 1945, em Manchester (...) deu, pela primeira vez, aos assuntos do continente africano, uma importância maior”. [DÖPCKE, 1999: 87-88]

²³⁰Pour autant que l’Égypte ait été la grande initiatrice incontestée du monde Méditerranéen, cette contribution existe dans les domaines scientifique, architectural, philosophique, musical, religieux, littéraire, artistique, social, etc...[Congrès, 1956: 340]

²³¹Cette notion [de culture] est liée, dans mon esprit, à l’émergence d’un État multinational embrassant la quasi totalité du continent. [Congrès, 1956: 342]

Ao afastamento das demandas americana, estadunidense e caribenha na mobilização do Pan-africanismo, correspondia a radicalização da temática da detratção do colonialismo e defesa da independência em África na década de 1950 por parte do *Négritude*, e uma aproximação deste dos programas e da criação de uma federação africana, encabeçadas pela figura emblemática de Kwame Nkrumah. Ao contrário do relativo espaço que existia entre as articulações pan-africanas e negritudianas nas décadas anteriores, notava-se então uma proximidade maior de pautas e estratégias de enunciação, como a própria realização do Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros de 1956 comprovava. Uma diferença que permaneceria entre as duas vertentes é, no entanto, o lugar que reclamavam para si os seus participantes, mais o do homem de política no primeiro caso e, no segundo, mais o de homem de cultura, escritor e artista. Essa diferença se fundava, em parte, nas origens do pan-africanismo nos Estados Unidos e seus modelos de ação negra nesse país, fundamentados tradicionalmente em lutas políticas e jurídicas e não em esforços de afirmação de especificidade e diferencialismo cultural. Nesta perspectiva, é interessante notar a referência muito mais comum no *Négritude à Harlem Renaissance*, uma excessão auto-proclamada no cenário negro estadunidense, do que ao Pan-africanismo clássico. Devido a essa diferença de localizações de fala, a linguagem e as temáticas abordadas pelos envolvidos na agitação política pela tendência pan-africana e pela negritudiana manteriam divergências claras.

Para o alcance de um programa pan-africanista, a abordagem que Anta Diop dá ao tema da cultura tinha que ganhar em dimensão prática e utilitária. Assim, seria interessante fomentar a construção de uma cultura continental, ou dar relevo a suas dimensões continentais já existentes, porque isso era decisivo para a construção de um Estado seguro e estável. A cultura viva e livre dos outros expoentes dá lugar em seu texto a um programa político em que uma cultura deveria ser moldada e construída para um fim pretendido. Assim, afirmava:

Por certo, no decorrer desta luta, as armas culturais serão desde já necessárias; ninguém pode prescindir delas. Por isso há que forjá-las simultaneamente dentro da estrutura da nossa luta pela independência

nacional. A cultura estará então essencialmente ao serviço da luta de libertação nacional.²³² [Tradução minha] [grifo meu] [Congrès, 1956: 342]

Essa negritude armada de Anta Diop batia de frente com os ideais de uma cultura a ser deixada livre e popular. Em seu texto, as elites eram mais importantes que as massas na medida em que deveriam gerir e operar a construção dessa cultura útil ao fim maior do Estado multinacional. Escritores e artistas eram inclusive dispensáveis caso estes não produzissem armas para o arsenal cultural africano. A cultura aparecia subalterna a uma revolução política e só interessava como mecanismo para garantir sua efetividade e estabilidade interna. Ao defender a importância da adoção de uma língua comum nativa africana para sua empresa, o autor chegava a afirmar “que não era o mesmo impor a um povo um idioma nativo ou um estrangeiro”²³³ [Tradução minha] [Congrès, 1956: 343], considerando que o fim nobre saberia compensar os meios agressivos.

Nesse texto Anta Diop se colocava ainda em uma outra linha de pensamento da negritude. Partia de uma “essência” do homem negro e da África, lugar autêntico deste homem e da coletividade que este representava, promovendo o que prevê Achille Mbembe como “uma quase equivalência [...] entre raça e geografia”. [MBEMBE, 2001: 185] Tomava o fato de se ter a pele negra como um elemento de afirmação de pertença ao continente e à identidade negra, como no caso dos faraós do Egito antigo. Mas, ao mesmo tempo, tratava essa pertença em sua possível multiplicidade ao reconhecer a unidade cultural não como um dado, mas como arma de construção e manutenção da coalizão política que preconizava para a África. A política se apossava pragmaticamente da cultura, ou da aculturação, como um instrumento de criação de uma nação coesa e ficava evidente que o autor reconhecia os limites efetivos e práticos da solidariedade de raça ou do suposto compartilhamento de uma “essência cultural”.

Nota-se, portanto, a existência de linhas visíveis de embates pela instauração de futuros, mas também de passados, que cortavam os textos deste Congresso. Existiam sob uma mesma denominação de cultura e civilização negra diferentes conformações e

²³² **Certes, au cours de cette lutte les armes culturelles seront déjà nécessaires**; personne ne pourra s'en passer. C'est la raison pour laquelle il faut les forger parallèlement dans le cadre de la lutte d'indépendance nationale. La culture sera donc essentiellement au service de la lutte de libération nationale. [grifo meu] [Congrès, 1956: 342]

²³³ que cela ne revenait pas au même d'imposer une langue indigène ou étrangère à un peuple. [Congrès, 1956: 343]

projetos de afirmação identitária que mobilizavam discursos sobre o passado e informavam planos de construção de um futuro à altura das promessas e esperanças de emancipação, libertação e crescimento econômico, bem como de inserção equânime e real em um universalismo ou em relações internacionais. Era um momento em que estavam sobre a mesa proposições e escolhas a serem feitas, em que os caminhos tomados ou não pelos homens em suas políticas e representações acerca dos movimentos anticoloniais ou de afirmação cultural de uma coletividade dita negra ainda se trilhavam lentamente, curva após curva.

Separados pelos interesses e pelas visões do passado e projeções do futuro que formulavam, esses textos aqui apresentados compartilharam elementos que os colocam como parte das representações que incluíram nas disputas em torno do colonialismo e seus significados aquela parcela de sujeitos marcados pelo epíteto de “colonizados”. Constituíam textos a serem lidos não exatamente por uma população que procuravam representar, mas principalmente por uma intelectualidade em formação e pelo outro lado desse campo de batalhas, o do “colonizador”.

Assim atenta-se aos debates e diálogos possíveis no interior do *Négritude*, para os quais o Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros foi palco importante. Pensando esse movimento em sua historicidade, no momento em que se construía, se fissurava e assumia novas amplitudes, intentou-se neste trabalho restituir-lhe a relevância no palco da história. Fenômeno que procurava conformar os embates e debates em torno das perspectivas que tomariam ou não lugar privilegiado na composição de uma identidade negra. Não um movimento estagnado, coeso e naturalizado, como muitas vezes se afirmou, mas um campo aberto para a instituição de expectativas, metas e meios, e de projetos que podiam ter como fim último e aglutinador a instauração de um lugar de representação da colonização e das colônias através dos instrumentos do colonizador. Agora, porém, dominados e utilizados pelos antigos súditos coloniais.

Considerações Finais

Os intelectuais negros francófonos mobilizados em torno do programa de afirmação de uma autenticidade negra a ser incluída na modernidade europeia estabeleciam-se como mediadores ou tradutores de uma linguagem própria ao negro na sociedade francesa. Paul Gilroy aponta esse como um artifício comum no interior da construção e legitimação de uma intelectualidade negra. Para o autor, pensando sobre a disputa entre a informação de identidades negras nacionais e internacionais e racialmente valorizadas entre escritores, artistas e críticos culturais negros na diáspora estadunidense, a negação de uma particularidade negra congregadora, de uma unidade na dispersão, a que chama de um absolutismo étnico, gera

(...) problemas, particularmente para os pensadores cuja estratégia de legitimação de sua própria posição como críticos e artistas se converte em uma imagem do povo autêntico como guardiães de uma noção anti-histórica, essencialmente invariante, da particularidade negra à qual somente eles, de certo modo, mantêm acesso privilegiado. [GILROY, 2001: 190]

De certa forma, vê-se aqui representada a discussão entre uma posição internacionalista defendida pelo *Négritude* em sua emergência e mesmo em sua instituição, no pós-1945, e uma perspectiva nacional em crescimento no continente africano e, de resto, no mundo, no período de 1950 e 1960. As teorias e elocubrações de

uma cultura, uma alma, um estilo negros seriam cada vez mais adaptadas a utilizações mais pragmáticas, saídas de emergência interessantes para políticos africanos e americanos preocupados com a construção de narrativas nacionais e nacionalistas abrangentes e unificadoras. Dentre seus utilizadores figurariam personagens centrais a este trabalho, como o bem sucedido e perturbadoramente conservador Léopold Sédar Senghor, seu eterno opositor Cheikh Anta Diop e, porque não dizer, também Aimé Césaire e mesmo Frantz Fanon. Afinal, a defesa feita por Césaire da departamentalização da Martinica ainda em 1945, possivelmente contraditória em um primeiro olhar, se enquadra perfeitamente à afirmação da necessidade do encontro em condições de igualdade da razão com a emoção, nos termos da negritude do entre-guerras.

Estas personalidades públicas ecoam não só a imagem do intelectual moderno, engajado e ator público legitimado por seu lugar de saber e pretensa autonomia, como se pretendeu mostrar, mas também uma posição romantizada do papel do homem de letras do século XIX. Um transmissor do gênio e do caráter de uma maioria ironicamente apartada dos meios de informação, marcadamente “textuais”, de identidades reconhecidas pela modernidade europeia, da qual estes homens se pretendem parte. A figura do homem de cultura negro francófono se constrói em meados do século XX a partir da consolidação da distância entre uma maioria, seja pensada racialmente ou nacionalmente, apartada da alfabetização e dos meios legitimados de expressão e estabelecimento numa esfera pública pensada através dos padrões europeus. A ideia do nacional que se inflige então contra o absolutismo racial constrói um outro, de tipo mais local, mas não menos tributário da noção de tutela, de guia, vinculada à imagem do intelectual negro que se torna um líder autorizado nos e pelos métodos e repertórios ocidentais. Com potencial excludente semelhante, um nacional que não abdica de seus mitos de origem e das ficções racialistas. A apropriação de negritudes pelos discursos nacionais funda mitologias que se afirmam forjadas não de forma histórica e social ao longo do tempo, mas natural e a-historicamente. Com a diferença de que para o *Négritude* instituído a ideia é traduzir uma linguagem dita negra e por isso mais ampla, mas pretensamente restritiva das múltiplas identificações e manifestações possíveis e não raciais de pertencimento e auto-representação.

Os perigos de uma tal visão, embora encabecem a retórica fundadora de um campo intelectual francófono negro, baseada na ideia do pan-africanismo e do nacionalismo cultural negro, é da manutenção da essencialização e engessamento no qual se encontrava a representação do negro no discurso legitimado pelo pensamento racista/racista ocidental. Uma identidade pensada racialmente que pretende unir e instituir condutas coletivas dificulta a atividade questionadora e crítica em seu interior, fundamentando ideias estanques não apenas sobre o negro, mas também sobre o feminino e a hierarquia povo/elite que fazem parte das histórias de legitimação e valorização de estereótipos e modelos representativos do todo.

Nesse sentido, a empresa de “dar a ver o povo ao povo”, de delinear modos de pensar e arquétipos do que seria o homem autêntico, ou mesmo o projeto de “dar voz” a minorias políticas e culturais, que muitas vezes o intelectual, inclusive aquele que se reconhecia como negro, assumiu, pode ser um caminho perigoso quando encarado de modo natural e transformado em modelo único e desejável para o estabelecimento de uma relação válida e sadia com ideais e identidades, sejam elas racializadas ou não. O *Négritude* esteve e permanece, ainda que de maneira menos visível, no centro da fundação de linguagens e repertórios utilizados não apenas por intelectuais negros mas também por uma ampla gama de movimento civis organizados em torno de bandeiras antiracistas e, porque não, pan-africanistas. Diante da importância que muitos dos nomes aqui citados tiveram ao longo do século XX, não parece caber à historiografia a repetição e a adesão a seu discurso militante, ou a seus mitos de formação. E sim contrário. Foi no interior desta perspectiva que este trabalho procurou se inserir, tentando dar relevo a um campo de batalhas e divergências que estiveram por trás dos aparentes espaços coesos e unânimes da intelectualidade negra francófona, pintados por uma historiografia engajada em engajar seus movimentos.

Um exemplo que marcou a realização desta dissertação é a lenda construída em torno do pequeno jornal *L'Étudiant Noir*. Os boatos, as citações que nunca foram escritas, números que ninguém nunca viu, um primeiro exemplar perdido mas encontrado nos Archives Nationales d'Outre-Mer, fizeram da publicação um lugar de enunciação quase inexistente, continuamente resignificado pelos muitos discursos em seu entorno, pelos muitos silêncios e contradições repetidos incansavelmente. Esses elementos são índices de como a escrita histórica sobre a intelectualidade negra prefere

encarar a dura tarefa de fundar “verdades” inquestionáveis e artefatos de culto a elaborar reflexões e problemas a seus objetos e fontes. Fica fácil perceber que mesmo a separação entre autor e objeto, entre fonte e historiografia não é tão simples quanto parece.

Como um fenômeno de grande importância no cenário mundial de estudos acerca da literatura negra, bem como dos discursos e comprometimentos pró-independência e antiracismo, é sugestivo o silenciamento existente no Brasil diante do *Négritude*. Algo presente durante toda a pesquisa realizada e que cabe, por fim, mencionar é a dificuldade de se acessar do Brasil os textos fundadores do movimento, tanto em francês, quanto em traduções para o português, estas sim quase inexistentes ou apenas portuguesas. Por faltar muito ao estabelecimento de um forte campo de Estudos Africanos no país; por haver ainda muitas barreiras a serem derrubadas entre os que naturalizam ou simplesmente ignoram como algo menor, incompleto e indesejável a construção, a vivência e as experiências das identidades, das culturas e das literaturas negras (no plural) construídas no mundo no século XX, resta muito ainda a fazer. Este trabalho não se pretende senão uma intervenção incompleta e provisória nesse sentido.

Índice dos principais nomes citados ao longo da dissertação²³⁴

Achille, Louis Thomas 9, 70-71,81-84,89, 101.

Alexis, Jacques Stéphen 159, 165-168.

Baker, Joséphine 18, 79-80, 96, 104.

Blyden, Edward 99, 150.

Breton, André 9, 21, 31, 34-36, 80, 105, 134, 147.

Brown, Sterling 88.

Cook, Mercer 82, 177-178.

Crummell, Alexander 99.

Cullen, Countée 51.

Davis, J. A 158, 178.

Eboué, Henry 46, 107.

Fanon, Frantz 6, 20, 23, 31, 60-61, 73, 123, 126, 143, 148, 162, 169-172, 174-182, 188.

Dalí, Salvador 22.

Damas, Léon-Gontran 16, 20, 30-31, 36, 38, 40, 42, 44-45, 53, 82, 84-85, 88-89, 105, 147, 156.

Delafosse, Maurice 22, 85.

²³⁴ Os nomes de Aimé Césaire e Léopold Sédar Senghor não constam na lista devido a sua presença quase contínua no texto, o que faz o detalhamento de páginas se tornar irrelevante.

Dia, Mamadou 152.

Diop, Alioune 20, 121-122, 125, 143, 145, 149-156, 160, 164, 167.

Diop, Cheikh Anta 6, 78, 20, 23, 126, 169, 172-175, 181-182, 184-185, 188.

Diop, Christiane Yandé 151.

Diop, Ousmane Socé 83.

Du Bois, William Edward Burghardt 60-61, 87, 99-101, 159, 172.

Douglas, Aaron 70.

Foucault, Michel 19, 24, 63-66.

Frobenius, Léo 22, 85, 114, 164, 171.

Gobineau, Arthur de 99-100.

Gratiant, Gilbert 46, 82, 106, 142.

Guèye, Lamine 83.

Hazoumé, Paul 48, 125, 151, 154.

Hughes, Langston 88.

Johnson, James Weldon 51, 79.

Julien, Charles-André 33, 136-137, 147, 150-151.

Kouyaté, Tiémoko Garan 94-95.

Le Bon, Gustave 99.

Léro, Étienne 9-10, 42, 46, 75, 101-102, 104-105.

Locke, Alain 82, 97.

Maran, René 46, 51, 74, 82-83, 89, 95, 106, 110-111.

McKay, Claude 51, 68, 70, 73, 82, 88-89, 103-104, 110.

Ménil, René 42, 46-47, 76, 101.

Midas, André 46, 106-107.

Monnerot, Jules 9.

Nardal, Andrée 17-18, 70, 82.

Nardal, Jane 17-18, 82.

Nardal, Paulette 9, 16-18, 46, 70, 82, 89, 96-97, 107.

Nkrumah, Kwame 19, 146, 183.

Picasso, Pablo 22.

Rabemananjara, Jacques 124, 134.

Rakoto-Ratsimamanga, Albert 84, 137.

Roumain, Jacques 51-52.

Sadji, Abdoulaye 152.
Sainville, L 46.
Sajous, Léo 70.
Sartre, Jean-Paul 9-10, 21-22, 24, 26-35, 40-41, 54, 61, 105, 112, 125, 127, 134, 136, 138-142, 147, 154, 156, 164, 169-171, 180.
Satineau, Maurice 95.
Sauphanor, R 46, 107.
Senghor, Lamine 93-94.
Tempels, Placide 153-154.
Washington, Booker T 159.
Wright, Richard 88, 151, 162, 165-167, 178.

Referências Bibliográficas

Fontes

BRETON, André. Un gran poète noir. IN: CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*. Présence Africaine: Paris, 1983.

CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

_____, _____. Cultura e colonização. IN: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011. P.253-272

_____, _____. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 1955.

_____, _____. *Lettre à Maurice Thorez* (1956);

DIOP, Alioune. Niam n'goura ou la raison d'être de Présence Africaine. *Présence Africaine*, n 1, 1947, pp. 7-14.

DIOP, Cheikh Anta. *Nations nègres et culture*. Tomo I e II. Paris: Présence Africaine, 1955.

FANON, Frantz. Antillais et Africains (1955). IN: *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Éditions La Découverte, 2001. P. 27-36

_____, _____. Le 'syndrome nord africain' (1952). IN: *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Éditions La Découverte, 2001. P.13-25

_____, _____. Lettre à un Français. IN: *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Éditions La Découverte, 2001. P. 55-58

_____, _____. Lettre au Ministre Resident 1956. IN: *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Éditions La Découverte, 2001. P. 59-62

_____, _____. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Les Éditions du Seuil, 1952.

_____, _____. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____, _____. Racismo e cultura. IN: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011. P. 273-285.

Légitime Défense, n° 1, ano 1, 1° juin 1932.

L'Étudiant Noir, n° 1, ano 1, mar/1935.

Le I^{er} Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs (oeuvre collectif). *Présence Africaine: revue culturelle du monde noir*. Numéro spécial, n° 8-9-10, (juin-nov), 1956.

La revue du monde noir. The review of the black world. 1931-1932. Collection complète. N° 1 à 6. Paris: Jean-Michel Place Éditions, 1992.

SARTRE, Jean-Paul. Orphée Noir. IN: SENHOR, Léopold Sédar. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948. P. IX-XLIV.

SENGHOR, Léopold Sédar. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

_____, _____. “C’est que l’homme noir apporte” (1939) IN: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011. P. 73-92.

Bibliografia

ACHILLE, Louis Thomas. Préface. IN: *La revue du monde noir*. The review of the black world. 1931-1932. Collection complète. N° 1 à 6. Paris: Jean-Michel Place Éditions, 1992. P. VII-XVII.

AKO, Edward O. L’Étudiant Noir and the myth of the genesis of the Negritude Movement. *Research in African Literatures*. Vol. 15, No. 3 (Autumn, 1984). P. 341-353.

ALMEIDA, Lilian Pestre de. Posfácio. In: CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d’un retour au pays natal*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012. P. 93-153.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2008

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARENDDT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Asian-African Conference: Final communique. Bandung, April 18-24, 1955. IN: <http://fds.oup.com/www.oup.co.uk/pdf/bt/cassese/cases/part3/ch18/1702.pdf> Página da Internet consultada em 01/08/2013.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito da história. IN: ____, _____. Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987. P. 222-232.

BERND, Zilé. *O Que é Negritude*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

BLANCHARD, Pascal. (dir.) *La France noire: présences et migrations des Afriques, des Amériques et de l'Océan Indien en France*. Paris: Éditions La Découverte, 2011, 2012.

BLOCH, Marc. *Apologia da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

BOURDIEU, Pierre. Campo de poder, campo intelectual e habitus de classe. IN: ____, _____. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

CHARLE, Christophe. *Naissance des "intellectuels"*. 1880-1890. Paris: Éditions de Minuit, 1990.

CHARLES, Verlinden. Julien (Ch. André). Les voyages de découverte et les premiers établissements (XVe-XVIe siècles). *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 28, n° 28-3-4, 1950. P. 1265-1270.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHEYMOL, Marc (dir.). *Littératures au sud*. Paris: Éditions des archives contemporaines; Agence universitaire de la Francophonie (AUF), 2009.

CHEVRIER, Jacques. *La littérature nègre*. Paris: Armand Colin, 2003.

COSTA, Adriane Vidal. Vargas Llosa: um intelectual latino-americano entre Sartre e Camus. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, Ano I, nº 1, jul. 2009. P. 1-11.

DÉPESTRE, René. An interview with Aimé Césaire. 1967.

DIOP, Cheikh Anta. A origem dos antigos egípcios. IN: MOKHTAR, G. (org.). *História Geral da África: A África antiga*. São Paulo: Ática/UNESCO, 1983.

_____, _____. *The African origin of civilization: myth or reality*. Chicago: Lawrence Hill Books, 1974.

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

DÖPCKE, Wolfgang. A vida longa das linhas retas: cinco mitos sobre as fronteiras na África Negra. *Revista Brasileira de Política Internacional*, 42 (1), 1999.

DU BOIS, William Edward Burghardt. Do nosso labor espiritual. IN: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011. P. 49-57

_____, _____. *The conservation of races*. Eletronic Classics Series. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 2006.

_____, _____. *The souls of black folk*. New York/London: Norton Critical Edition, 1999.

DURÃO, Gustavo de Andrade. *A construção da Negritude: a formação da identidade do intelectual através da experiência de Léopold Sédar Senghor (1920-1945)*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de

Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP : [s. n.], 2011.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. IN: _____, _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____, _____. *L'Ordre du discours*: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Éditions Gallimard: Paris, 1971.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro*: a modernidade e a dupla consciência. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOBINEAU, Arthur de. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Éditions Pierre Belfond, 1967.

HAGE, Julien. Les littératures francophones d'Afrique noire à la conquête de l'édition française (1914-1974). IN: *Présence Africaine*. Les conditions noires: une généalogie des discours. *Gradhiva*, Paris, 2009/2, (n° 10). P. 81-105.

HEMINGWAY, Ernest. *Paris é uma festa*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

HOWLETT, Jacques. Presence Africaine 1947-1958. IN: *The Journal of Negro History*. Vol. 43, n 2, (Apr., 1958). P. 140-150.

HOWLETT, Marc-Vincent; FONKUA, Romuald. La maison Présence Africaine. IN: *Présence Africaine*. Les conditions noires: une généalogie des discours. *Gradhiva*, Paris, 2009/2, (n° 10). P. 107-133.

IRELE, Abiola. Literature and ideology. *The Journal of Modern African Studies*, 3, 4 (1965). P. 499-526.

_____, _____. Negritude or Black Cultural Nationalism. *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 3, No. 3 (Oct., 1965). P. 321-348.

JAMES, C. L. R. Apêndice: De Toussaint L'Ouverture a Fidel Castro. IN:____,____. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000. P. 344-372.

JOHNSON, James Weldon. *Autobiografia de um ex-negro*. Porto Alegre: 8Inverso, 2010.

JULES-ROSETTE, Benetta. Jean-Paul Sartre and the philosophy of négritude: race, self, and society. *Theory and Society*. Ano 2007, nº 36. P. 265-285.

KESTELOOT, Lilyan. *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles; Institut de Sociologie, 1963.

____, _____. *Histoire de la littérature négro-africaine*. Paris: Karthala Editions, 2001.

KI-ZERBO, Joseph. *Para quando a África?* : entrevista com René Holenstein. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

KOSELLECK, Reinhart. História dos conceitos e história social. In: *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006.

LARANJEIRA, Pires. *A negritude e a recepção lusófona, em segunda mão, de L'Étudiant Noir (Paris, 1935):* Mario Pinto de Andrade a Alfredo Margarido e Manuel Ferreira – Balanço, Homenagem e Exortação. União dos Escritores Angolanos: <http://www.ueangola.com>. Página da Internet consultada em set/2011.

LOCKE, Alain. O novo negro. IN: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011. P. 59-72.

LOPES, Carlos. A Pirâmide Invertida – historiografia africana feita por africanos. IN: *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África*. Lisboa: Linopazas, 1995.

MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. Cientificismo e Antirracismo no Pós-2ª Guerra Mundial: uma análise das primeiras Declarações sobre Raça na Unesco. IN: MAIO, Marcos Chor. SANTOS, Ricardo Ventura. (org.) *Raça como questão: História, Ciência e Identidades no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2010. P. 145-170

M'BAH, Abogo. Panafricanismo clásico: identidad e reconocimiento. *Nsibidi*, Palma de Mallorca, Islas Baleares, Espanha, n. 1, ano 0, dez. 2004.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, Ano 23, 2001. P. 173-209.

MÉNIL, René. Préface. IN: *Légitime Défense*. Réproduction anastaltique de la collection complète de la revue Légitime Défense. Paris: Éditions Jean-Michel Place, 1979.

MIDIOHOUAN, Guy Ossito; MITSCH, R. H. Lilyan Kesteloot and the History of African Literature. *Research in African Literatures*. Vol 33, n° 4, Winter 2002. P. 180-198.

_____, _____. *L'Idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française*. Paris: L'Harmattan, 1986.

MILLER, Joseph C. History and Africa/Africa and History. *The American Historical Review*. Vol. 104, n° 1, Feb., 1999. P. 1-32.

MOURALIS, Bernard. *As contra-literaturas*. Coimbra: Livraria Almedina, 1982.

_____, _____. *Présence Africaine: Geography of an 'Ideology'*. In: MUDIMBE, V. Y. *The Surreptitious Speech*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1992. P. 3-13.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

NDIAYE, Pap. Présence africaine avant "Présence Africaine". La subjectivation politique noire en France dans l'entre-deux-guerres. IN: Présence Africaine. Les conditions noires: une généalogie des discours. *Gradhiva*, Paris, 2009/2, (n° 10). P. 64-79.

NGOENHA, Severino. *Filosofia Africana: das independências às liberdades*. Maputo: Ed. Paulistas-Africa, 1993. P. 7-111.

NKRUMAH, Kwame. *A luta de classe em África*. Cadernos Livres, nº 10. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1977.

NOIRIEL, Gérard. *Dire la vérité au pouvoir: les intellectuels en question*. Marseille: Agone, 2010.

RABAKA, Reiland. *Africana Critical Theory: reconstructing the Black Radical Tradition, from W. E. B. Du Bois and C. L. R. James to Frantz Fanon and Amílcar Cabral*. Lexington Books, 2009.

RODRIGUES, Helenice. O intelectual no "campo" cultural francês: do "Caso Dreyfus" aos tempos atuais. *Vária história*. Belo Horizonte, v. 21, n. 34, July 2005.

FRIOUX-SALGAS, Sarah. Présence Africaine. Une tribune, un mouvement, un réseau. IN: Présence Africaine. Les conditions noires: une généalogie des discours. *Gradhiva*, Paris, 2009/2, (nº 10). P. 4-21.

SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. *Que é a literatura?* São Paulo: Editora Ática, 2004.

SIRINELLI, Jean-François. Deux étudiants 'coloniaux' à Paris à l'aube des années trente. *Vingtième Siècle: revue d'histoire*. Vol. 18, nº 18, 1988. P. 77-88.

_____, _____. Os intelectuais. IN: RÉMOND, René. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, FGV, 1996.

TODOROV, Tzvetan. A raça e o racismo. IN: *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993

UNESCO. Declaração das Raças da UNESCO. 18 de julho de 1950. IN: http://www.achegas.net/numero/nove/decla_racas_09.htm Página da Internet consultada em 06/08/2013.

United Nations. Charter of the United Nations and Statute of the International Court of Justice. San Francisco, 1945. IN: <http://treaties.un.org/doc/Publication/CTC/uncharter.pdf> Página da Internet consultada em 01/08/2013.

WILDER, Gary. *The French imperial nation-state: Negritude and Colonial Humanism between the Two World Wars*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2005.

WILLIAMS, Raymond. “Formações”. IN: ____, _____. *Cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. P. 57-85.

WISER, William. *Os anos loucos: Paris na década de 1920*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2012.

YOUNG, Jason. Black identities in the formation of the Atlantic World. IN: ESGUERRA, Jorge Cañizares-; SEEMAN, Erik R. *The Atlantic in Global History. 1500-2000*. EUA: Pearson, 2007. P. 219-237.