

Ainda a negritude?
Retomando um conceito vilipendiado

Fabricio Pereira da Silva (UNIRIO, Brasil)¹

Email: fabriciopereira31@gmail.com

<https://unirio.academia.edu/FabricioPereiradaSilva>

¹ Professor do Departamento de Estudos Políticos e do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO, Brasil); do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal Fluminense (UFF, Brasil); da Maestría en Estudios Contemporáneos de América Latina da Universidad de la República (UdelaR, Uruguai); investigador associado do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane (UEM, Moçambique).

Resumo

Esse trabalho retoma a discussão do conceito de “negritude”. Na primeira parte será apresentado um breve histórico da noção, destacando seu caráter transatlântico e diaspórico, sua formulação híbrida e criativa realizada por uma intelectualidade produzindo nos interstícios da dominação colonial. Aqui serão resumidas as propostas de Aimé Césaire e de Léopold Sédar Senghor, seus principais formuladores. Na sequência, serão debatidas as principais reações à negritude. Nesse ponto será destacado o debate com Jean-Paul Sartre, que “apoiou criticamente” o conceito/movimento, entendendo-o como um “racismo antirracista”, compreensível e taticamente útil em seu contexto. Também serão apresentados os ataques à noção que a consideravam essencialista, culturalista, racista ou mistificadora. Para concluir, será discutida a relevância do conceito em seu contexto histórico, e principalmente sua vigência (ou irrelevância) para os debates intelectuais contemporâneos na periferia global, particularmente para a teoria crítica.

Palavras-chave

Negritude; pensamento político; teoria crítica

Keywords

Negritude; Political Thought; Critical Theory

Os que não inventaram nem a pólvora nem a bússola
os que nunca souberam domar o vapor nem a eletricidade
os que não exploraram nem os mares nem o céu
mas conhecem nos seus menores recantos o país do sofrimento
os que só provaram viagens de desenraizamentos
os que se tornaram flexíveis nos ajoelhamentos
os que foram domesticados e cristianizados
os que foram inoculados de abastardamento
tantãs de mãos vazias
tantãs inanes de chagas sonoras
tantãs burlescos de traição tábida
(...)
Mas que estranho orgulho de repente me ilumina?

Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal* (2012, p. 61)

E o que é precisamente esta negritude, preocupação única destes poetas, assunto único deste livro? Cumpre responder primeiro que um branco não poderia falar convenientemente a seu respeito, porquanto não possui experiência interior dela e nos idiomas europeus faltam palavras capazes de descrevê-la. Eu deveria, pois, deixar que o leitor a encontrasse no curso destas páginas e fizesse dela a ideia que lhe parecesse melhor. Mas seria incompleta esta introdução se, após indicar que a busca do Graal negro expressava, em sua intenção original e em seus métodos, a mais autêntica síntese das aspirações revolucionárias e da preocupação poética, eu não mostrasse que esta noção complexa é, no cerne, Poesia pura.

Jean-Paul Sartre, *Orphée Noir* (1960, p. 130)

Introdução

Esse trabalho retoma a discussão do conceito de “negritude”. Trata-se de um longo debate no pensamento africano, e mais que tudo na diáspora negra onde efetivamente o conceito se originou. Se essa corrente foi incontornável em meados do século XX para a construção de identidades negras e projetos descolonizadores e emancipatórios, ela foi perdendo espaço na medida em que sofria críticas crescentemente mais acerbadas. Muitos dos principais pensadores negros contemporâneos compuseram réquiens da negritude, a serem executados com pompa e circunstância em seus seguidos enterros. Entretanto, o espectro da negritude segue rondando a África Subsaariana e a diáspora negra. Cabe questionar então se, mais que um cadáver insepulto, esse conceito vilipendiado não seria um significante ainda vigente, que não só se recusa a morrer, mas que foi assumindo diversos significados e poderia servir à luta antirracista, a projetos de unidade africana e às incessantes trocas diaspóricas.

O impacto da negritude na genealogia do pensamento político africano e diaspórico já seria razão suficiente para discutí-lo. Mas não proponho realizar aqui uma

história do conceito – o que exigiria um detalhado acompanhamento de sua gênese, metamorfoses e viagens pelo globo (incluindo o Brasil e as então colônias portuguesas na África) em quase um século de desenvolvimento. Meu objetivo é por meio da retomada da discussão sobre o conceito questionar sua vigência para os debates intelectuais contemporâneos na periferia global, particularmente para a teoria crítica. Não há espaço aqui para uma arqueologia da negritude em sua vasta elaboração literária e teórica, e muito menos para o (talvez ainda mais extenso) histórico das críticas que sofreu. A estratégia utilizada será a de escolher algumas obras arquetípicas dos principais momentos do desenvolvimento do debate que esse trabalho espera cobrir, para a partir delas compreender o conceito e discutir seu eventual porvenir. As diversas obras aqui analisadas não serão discutidas por si mesmas e em todos os seus aspectos, mas apenas no que forem úteis às intenções delimitadas nesse texto.

Na primeira parte será realizado um breve histórico do conceito, destacando seu caráter transatlântico e diaspórico, sua formulação híbrida e criativa realizada por uma intelectualidade produzindo nos interstícios da dominação colonial. Aqui serão apresentados os usos da negritude por Aimé Césaire e Léopold Sédar Senghor, seus principais formuladores, em alguns de seus textos mais relevantes. De Césaire, se fará referência a *Cahier d'un retour au pays natal* (1939-1956), *Discours sur le colonialisme* (1950), *Culture et colonisation* (1956) e *Discours sur la Négritude* (1987). De Senghor, a *Ce que l'Homme noir apporte* (1939), *L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine* (1956), *Nation et voie africaine du socialisme* (1961) e *Ce que je crois: Négritude, Francité et Civilisation de l'Universel* (1988)².

Na segunda parte do trabalho, começo a apresentar as reações à negritude. Procuro destacar que, mesmo quando num primeiro momento o conceito recebeu reconhecimento

² *Cahier d'un retour au pays natal* possui excelente edição brasileira bilingue como *Diário de um retorno ao país natal* (2012). *Discours sur le colonialisme* ganhou edição portuguesa como *Discurso sobre o colonialismo* em 1978, com prefácio de Mário Pinto de Andrade e tradução de Noémia de Sousa (importantes escritores africanos de língua portuguesa, denotando a propósito a influência da negritude na origem dos movimentos de libertação das colônias africanas portuguesas, um tema que desenvolverei em outro trabalho). *Culture et colonisation* saiu em 2011 como “Cultura e colonização” na coletânea *Malhas que os impérios tecem*, organizada por Manuela Ribeiro Sanches. *Discours sur la Négritude* foi editado em edição trilingue (português, inglês, francês) em 2010 como *O discurso sobre a Negritude / Le discours sur la Négritude / Discourse on Negritude*. *Ce que l'Homme noir apporte* (1939) possui versão em português como “O contributo do homem negro” na referida coletânea *Malhas que os impérios tecem*. *L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine* foi editado em inglês ainda em 1956 em volume especial da revista *Présence Africaine* que reuniu as intervenções na I Conferência Internacional de Escritores e Artistas Negros. *Nation et voie africaine du socialisme* saiu no Brasil em 1965 como *Um caminho do socialismo*. *Ce que je crois: négritude, francité et civilisation de l'universel* não teve até o momento tradução para o português.

e apoio, isso se deu de forma dúbia, parecendo indicar que a negritude seria compreensível, mesmo necessária, mas fadada à superação. Demonstrarei isso a partir das relações e referências problemáticas de Jean-Paul Sartre, Frantz Fanon e Albert Memmi com a negritude. Para isso, remeto ao *Orphée Noir* (1948) de Sartre; a *Peau noire, masques blancs* (1952) e a *Les damnés de la terre* (1961) de Fanon; e a *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur* (1957) de Memmi³.

Na terceira parte, vou abordar ataques diretos e por vezes pretensamente definitivos à noção, acusando-a de essencialista, racista, mistificadora, na melhor das hipóteses já superada historicamente. Para isso, retomo referências à negritude nos seguintes trabalhos: *Négritude et négrologues* (1972), de Stanislas Adotevi; *Bonjour et adieu à la Négritude* (1980), de René Depestre; *In my father's house: Africa in the philosophy of culture* (1992), de Kwame Anthony Appiah; e *Critique de la raison nègre* (2013), de Achille Mbembe⁴.

Finalmente, na quarta parte vou defender a relevância do conceito em seu contexto histórico, e discutir sua eventual vigência (ou irrelevância) para os debates intelectuais contemporâneos na periferia global. Vou sugerir que a negritude poderia ter lugar no mundo contemporâneo de duas maneiras, a depender do contexto: como resposta ao racismo ainda vigente, que não pode ser respondido meramente com valores abstratos universalistas ora em decadência; e também como formulação transnacional (alternativa ou complementar) a nacionalismos, regionalismos e “tribalismos”.

Um conceito híbrido e diaspórico

Para compreender a gênese do conceito de negritude, é necessário destacar o perfil de seus inventores e seu lugar de criação. Trata-se de uma invenção de atores sociológica e geograficamente deslocados, negros “assimilados” das colônias francesas na África e no Caribe que se perceberam negros ao se deslocarem para a Paris dos anos 1930. Há,

³ As quatro obras foram editadas no Brasil. *Orphée Noir* saiu em 1960, como parte do livro *Reflexões sobre o racismo*, que o reuniu com as *Reflexões sobre a questão judaica* (*Réflexions sur la question juive*, de 1946). *Peau noire, masques blancs* foi editada em 2008 como *Peles negras, máscaras brancas*. *Les damnés de la terre* saiu em 1968 como *Os condenados da terra*. *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur* foi publicado em 1967 como *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, tendo nova edição em 2007.

⁴ *Négritude et négrologues* não tem tradução para o português nem para o inglês, assim como *Bonjour et adieu à la Négritude*. *In my father's house* foi editado no Brasil em 1997 como *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*; e *Critique de la raison nègre* ganhou edição portuguesa em 2015 como *Crítica da razão negra*.

portanto, dois movimentos concomitantes para esses autores: seu descolamento da massa dos colonizados na direção dessa classe intermediária em gestação formada nos valores franceses para atuar como mediadores entre colonizadores e colonizados; e seu deslocamento para o centro metropolitano como condição para concluir sua formação superior. O descolamento sociológico os distinguia dos outros africanos e caribenhos, tornando-os de certo modo franceses; mas o deslocamento geográfico os tornava irremediavelmente negros entre brancos, nunca inteiramente franceses.

A consciência de ser negro era ainda mais dramática devido a este deslocamento geográfico, mais do que seria através dos esporádicos contatos com os colonos no país natal. Deparar-se com o racismo cotidiano era perceber a limitação do processo de assimilação, que nunca chegaria a se completar em qualquer caso, por sua intrínseca impossibilidade. A negritude pode ser entendida como o rompimento desse dilema, a positivação da negatividade recebida mediante o racismo. Não se trata de um “racismo antirracista”, como na definição de Sartre que apresentarei – e contestarei – mais adiante. Mas não se deve perder de vista que o rompimento desse dilema se dá por meio da utilização das ferramentas cedidas pelo colonizador – língua francesa, literatura ocidental, modernismo, surrealismo, formação universitária, antropologia, etnografia, sociologia, existencialismo, cristianismo, etc. Nesse sentido os autores da negritude são ocidentais e modernos. E também não se deve desconsiderar em nenhum momento que esses intelectuais em esforço de (re)africanização estão distantes não apenas geograficamente de seus conterrâneos, mas sociologicamente também, pois nunca deixarão de ser *intelectuais assimilados* – o que lança luz sobre a própria necessidade desse esforço de (re)africanização. Trata-se, em suma, de uma criação híbrida em qualquer sentido que se queira discutir: de autores que estão na fronteira, no limiar entre dois mundos⁵. Trata-se de autores marcados pela “dupla consciência” de que falava W.E.B. Du Bois entre o universal e a diferença.

Pelo que foi dito, insisto no caráter híbrido e diaspórico do conceito de negritude, porque fruto do hibridismo de seus criadores e das sucessivas ondas de diáspora. Seus antecedentes podem ser encontrados nas primeiras décadas do século XX em outras

⁵ No caso dos intelectuais colonizados – considerados portanto de raças inferiores enquanto justificativa essencial do colonialismo moderno – esse caráter fronteiriço é ainda mais pronunciado, mas trata-se de característica do intelectual periférico de um modo geral: “os intelectuais do que denomino Terceiro Mundo, com certa reserva, são o produto histórico de um encontro com o que, com reservas similares, continuo a chamar de Ocidente. Como vimos, a maioria dos escritores africanos recebeu uma educação de estilo ocidental; suas relações ambíguas com o mundo de seus antepassados e com o mundo dos países industrializados fazem parte de sua localização/deslocamento cultural característico” (Appiah, 2014, p. 86).

iniciativas de valorização da identidade negra, particularmente no movimento norte-americano chamado *Harlem Renaissance* de Claude McKay, Alain Locke e Langston Hughes, no indigenismo haitiano de Jean Price-Mars e no negrismo hispano-caribenho de Nicolás Guillén. Na diáspora, portanto. O que veio a ser conhecido como negritude surgiu ao longo dos anos 1930, a partir das obras de Aimé Césaire (da Martinica), Léopold Sédar Senghor (do Senegal) e Léon-Gontran Damas (da Guiana Francesa), reunidos desde 1934 em torno da revista *L'Étudiant Noir* [O Estudante Negro]. O termo negritude se impôs por iniciativa e insistência de Césaire, e se notabilizou na primeira edição de sua poesia *Cahier d'un retour au pays natal*, e logo a seguir no texto *Ce que l'Homme noir apporte* de Senghor (ambos de 1939). Desde 1947, o movimento e seu legado vêm sendo divulgados através da revista *Présence Africaine* (e da editora homônima desde 1949). Através da revista e da editora se organizaram os Congressos Internacionais de Escritores e Artistas Negros em 1956 (Paris) e em 1959 (Roma), bem como o Festival Mundial de Artes Negras em 1966 (Dakar), eventos centrais nos debates do período sobre identidade e arte negra, Pan-africanismo e descolonização. Seus três expoentes foram deputados na Assembleia francesa (Césaire por mais de meio século), e Senghor foi presidente do Senegal de 1960 a 1980. Não caberia aqui um histórico do movimento, menos ainda as biografias de seus principais autores. Remeto então a obras que já o fizeram (Vaillant, 1990; Khalfa, 2009; Munanga, 2012; Reis, 2014; Diagne, 2016), e me concentro apenas na tentativa de destacar as características que considero imprescindíveis para compreender o conceito.

Trata-se então originalmente de um movimento de intelectuais negros francófonos, que posteriormente ultrapassou essas fronteiras (como denota sua influência desde os anos 1940 sobre a intelectualidade africana lusófona e o movimento negro brasileiro). Esse movimento veio a ser entendido por boa parte da literatura especializada como artístico num primeiro momento e mais tarde político. Aqui não farei essa distinção por considerá-la nesse caso artificial, entendendo que sua razão de ser pode ser compreendida como política (num sentido amplo da noção) desde seu primeiro ato provocativo de assumir o epíteto *nègre* (de conotação negativa no francês) como algo positivo. E Senghor já em 1939 procurou dar uma sustentação político-filosófica ao movimento em seu texto supracitado daquele ano. Pode-se entender também a razão da opção por uma identidade racializada, etnicizada, e da necessidade de uma formulação supranacional – na medida em que reagia a um contexto de racismo cujo alvo eram minorias inferiorizadas por serem genericamente “negras” (não especificamente

martinicanas, caribenhas ou da África Ocidental), oriundas de diversas origens da diáspora.

Por vezes a negritude tem sido vista também como um movimento paralelo ao Pan-africanismo, sendo aquela uma expressão francófona, enquanto este seria anglófono. No entanto, vou entender aqui a negritude enquanto parte de algo mais amplo que seria o Pan-africanismo, podendo ser considerada uma de suas principais correntes em dado momento. Reconheço desse modo que os autores da negritude não prescindiram em sua gestação da geração anterior do Pan-africanismo, que Devés Valdés (2011) considera sua segunda geração – notadamente de seu principal formulador, W.E.B. Du Bois. E também que eles efetivamente disputaram espaço no interior do movimento pan-africanista de seu tempo. Como observa Munanga (2012), ambos são expressões da volta às origens empreendida por intelectuais em rompimento com o processo de assimilação:

Mas isso não constitui em si um ato de luta contra a dominação estrangeira (colonialista e racista) nem significa necessariamente um retorno às tradições. É a negação do dogma da supremacia colonizadora em relação à cultura do povo dominado, com o qual sente necessidade de identificação, a fim de resolver o conflito em que ambos se debatem (ibid., p. 45).

Feitas essas especificações, me dedico agora a expor as formulações da negritude através de obras de Césaire e de Senghor⁶. Na revista *L'Étudiant Noir*, publicada entre 1934 e 1935, os intelectuais negros que chegavam a Paris para seguir com sua formação começaram a discutir e valorizar a identidade negra. Nesse contexto se deu a decisão de Césaire de assumir a identidade de *nègre* em lugar de *noir*, e cunhar o termo *négritude*. Na primeira obra de relevo a tratar do tema, *Cahier d'un retour au pays natal*, Césaire aceita “a determinação da minha biologia, não prisioneira de um ângulo facial, de uma forma de cabelo, de um nariz suficientemente achatado, de uma tez suficientemente melânica, e a negritude, não mais índice cefálico, ou um plasma, ou um soma, medindo-se agora ao compasso do sofrimento (...) aceito, aceito tudo isso” (2012, p. 79). A (auto)aceitação do poeta de sua identidade negra ao longo do poema é como o retorno de Orfeu das profundezas nas quais foi reivindicar Eurídice, como um reerguimento (que mais tarde Sartre associará com toda a negritude, como se verá):

⁶ Pode-se considerar Damas como um autor dedicado mais especificamente ao aspecto literário do movimento. Desse modo a atenção aqui se volta para Césaire e particularmente para Senghor. Damas entendia a negritude como a “força vital por trás de qualquer nova e verdadeira (libertadora) poesia” (Diagne, 2016, s. p.).

E estamos de pé agora, meu país e eu, os cabelos ao vento, minha mão pequena agora no seu punho enorme e a força não está em nós, mas acima de nós, numa voz que verruma a noite e a audiência como a penetrância de uma vespa apocalíptica. E a voz proclama que a Europa durante séculos nos cevou de mentiras e inchou de pestilências, porque não é verdade que a obra do homem está acabada que não temos nada a fazer no mundo que parasitamos o mundo que basta que marquemos o nosso passo pelo passo do mundo ao contrário a obra do homem apenas começou e falta ao homem conquistar toda interdição imobilizada nos recantos do seu fervor e nenhuma raça possui o monopólio da beleza, da inteligência, da força e há lugar para todos no encontro marcado da conquista e sabemos agora que o sol gira em torno da terra iluminando a parcela fixada por nossa única vontade e que toda estrela cai do céu na terra pelo nosso comando sem limite (ibid., pp. 79-81).

A negritude recebeu quase imediatamente uma tentativa de definição mais conceitual, através do texto de Senghor *Ce que l'Homme noir apporte*. “Césaire e Damas puseram mais ênfase na dimensão de revolta poética enquanto Senghor insistiu mais em articular a Negritude a um conteúdo filosófico, como ‘a soma total dos valores da civilização do Mundo Negro’, o que significa que ela é uma ontologia, uma estética, uma epistemologia, ou uma política” (Diagne, 2016, s. p.). Essa obra acabou se tornando o alvo principal de críticas ao movimento – o que levou Senghor a passar o resto de sua longa trajetória como destacado intelectual e político procurando reelaborar e refinar aquela reflexão inicial. Neste trabalho, Senghor basicamente defendeu a existência de *uma* cultura negra (entendendo cultura enquanto “espírito da civilização”) que sobreviveu na África e na diáspora ao ocaso da “civilização negra”, e procurou delimitar suas características. A cultura seria derivada “da raça, da tradição e do meio”. Se na diáspora a mestiçagem enfraqueceu o primeiro elemento e o meio mudou, o elemento da escravidão atuou como garantidor da manutenção daquela unidade.

Quanto ao que definiria aquela cultura, Senghor apresentou o negro como sensual, sensível, emotivo, rítmico (o “ritmo encarnado”), natural. Estaria em oposição ao utilitarismo, à praticidade, ao artificialismo, ao individualismo. Em suma, “a emoção é negra, como a razão helênica”⁷ (Senghor, 2011, p. 75). Essa afirmação abriria espaço a críticas pesadas ao autor, às quais ele buscou responder nas décadas seguintes (como veremos a seguir). Por isso é necessário observar essa questão com maior detalhe. No mesmo texto, Senghor parece assinalar que não argumentava que a razão fosse uma característica menos presente no negro por uma determinação física ou metafísica, mas porque “a sociedade negra não se preocupou muito em desenvolver a razão; e é uma

⁷ As traduções são de responsabilidade do autor.

lacuna” (ibid., p. 85). De todo modo, o que o autor faz é um elogio do negro, entre outros motivos exatamente porque não é tão racional, na medida em que o racionalismo seria um dos males da modernidade, considerada desumanizada, artificial. Trata-se de uma inversão de caracteres considerados negativos, que aqui são lidos como positivos. Trata-se sobretudo de uma crítica romântica à modernidade, o que fica evidente no encerramento do texto:

Receio que muitos que atualmente se reclamam dos Gregos traiam a Grécia. Traição do mundo moderno que mutilou o homem, dele fazendo um “animal racional”, ao sacralizá-lo como “Deus da razão”. O serviço negro terá sido o de contribuir, com outros povos, para refazer a unidade do Homem e do Mundo, para ligar a carne ao espírito, o homem ao seu semelhante, a pedra a Deus. Dito de outra forma: o real ao sobrerreal – através do Homem, não como centro, mas charneira, umbigo do Mundo (ibid., p. 92).

É interessante destacar qual seria para Senghor a visão do negro sobre religião e sociedade (entendidas articuladamente, de forma holística), pois trata-se de um tema recorrente no pensamento periférico das esquerdas – argumento que vou retomar no final do texto. Para o autor, o negro estaria em comunhão com a natureza (a “Terra-Mãe”), os vivos, os mortos, os gênios, Deus e os que virão. A base da sociedade seria a família, que se estenderia em círculos concêntricos, passando pelo clã, até chegar aos impérios ou confederações. O fundamental seria seu coletivismo. Se a propriedade pessoal não era eliminada, ela era ao menos regulada e restringida nas sociedades negro-africanas:

O solo, com tudo o que ele contém – rios, riachos, florestas, animais, peixes –, é um bem comum, repartido entre as famílias e mesmo, por vezes, entre os membros da família, de que estas têm propriedade temporária ou usufruto. Por outro lado, os meios de produção em geral, os instrumentos de trabalho, são propriedade comum do grupo familiar ou da corporação. Daqui resulta que a propriedade dos produtos agrícolas e artesanais é coletiva, sendo coletivo o trabalho em si mesmo. Daí esta vantagem capital: cada homem tem assegurado, materialmente, um “mínimo vital” de acordo com as suas necessidades (ibid., p. 82).

Esse coletivismo e comunhão se traduz também na política. Aqui Senghor faz um elogio dos sistemas políticos africanos tradicionais, em mais uma crítica romântica à modernidade. A política deveria servir ao bem da comunidade e da “pessoa” (não do “indivíduo”, no que Senghor se aproxima do personalismo de Emmanuel Mounier), algo distante das “democracias ocidentais atuais”. Nelas,

O legislador é eleito, na melhor das hipóteses, por um partido que é um agregado de interesses materiais e legisla sob o ditame de uma oligarquia financeira e para ela. A legislação é duplamente desumana, porque duplamente viciada. Quanto ao governo, apesar de as forças policiais só aumentarem, ele não possui autoridade; pois a autoridade

repousa sobre uma preeminência espiritual e o governo está nas mãos de habilidosos e de marionetes, de *políticos* em vez de políticas (ibid., p. 84).

Senghor ecoa críticas das primeiras décadas do século XX às “democracias liberais”, mas sem derivar na defesa do socialismo soviético ou dos fascismos. Ao “individualismo democrático” e ao “gregarismo totalitário”, Senghor opunha as “comunidades harmoniosas”, as “unidades pluralistas” africanas. Em suma, uma espécie de terceira via, um gregarismo democrático. É essa concepção de sociedade e de política que permitirá a Senghor se apresentar mais adiante como um dos principais autores e líderes do socialismo africano, como veremos.

Apesar da ênfase culturalista e social, em alguns momentos do texto a raça ganha proeminência. Na concepção senghoriana de raça, atua uma metafísica, um “espírito”, uma “alma”, mais que propriamente caracteres biológicos. Mas essa insistência no papel da raça será central nas críticas à negritude nas décadas seguintes. A favor de Senghor, deve-se levar em conta que seus primeiros escritos procurando afirmar a existência de uma cultura/civilização negras ecoam os debates das décadas anteriores, particularmente da antropologia e da etnografia, particularmente os primeiros autores que nessas disciplinas ofereceram qualquer argumento que poderia ser utilizado para defender a capacidade do negro de produzir alguma cultura e de reivindicar uma história (como Leo Frobenius). Ignorar esse contexto é desconhecer o papel que essas disciplinas exerceram enquanto agentes dos imperialismos europeus – algo brilhantemente argumentado, entre outros, por Edward Said (2007). Ao ler o Senghor de 1939, salta aos olhos o diálogo com aquela literatura⁸, e a busca nela por argumentos de autoridade. No entanto, deve-se reconhecer também que, já naquele momento, o argumento da raça (físico ou metafísico) era bem mais diluído em Césaire. Remeto à passagem do *Cahier* citada anteriormente na qual o martinicano apresenta a negritude como oriunda do sofrimento da escravidão. Remeto também ao trecho seguinte, no qual Césaire a vê como dinâmica, e afirma que não deriva do ódio racial, mas do que o negro pode contribuir ao universal (e aqui deve-se levar em conta a presença do marxismo em sua obra já naquele momento, influência recebida por Senghor apenas a partir do final dos anos 1940 e de forma mais matizada):

minha negritude não é uma pedra, sua surdez lançada contra o clamor do dia

⁸ Ao ler as referências às determinações da raça, tradição e meio em Senghor, o leitor brasileiro provavelmente recordará de debates semelhante nas obras de um Oliveira Vianna ou um Gilberto Freyre; ao se deparar com a metafísica senghoriana, o leitor mexicano encontrará familiaridade com a *Raza Cósmica* de José Vasconcelos.

minha negritude não é uma mancha de água morta sobre o olho morto da terra
minha negritude não é uma torre nem uma catedral
(...)
não façais de mim esse homem de ódio por quem só tenho ódio
pois embora me restrinja a essa raça única
sabeis no entanto meu amor tirânico
sabeis que não é por ódio das outras raças
que me exijo lavrador dessa raça única
o que quero
é pela fome universal
pela sede universal
intimá-la livre enfim
a produzir de sua intimidade fechada
a suculência dos frutos (Césaire, 2012, pp. 65-69).

O papel da raça e a relação entre negritude e universalismo são temas refinados e reelaborados por Césaire e Senghor em seus trabalhos do pós-guerra, particularmente nos anos 1950. Em seu *Discours sur le colonialisme* (1950), Césaire articula mais explicitamente o colonialismo (e o racismo) ao capitalismo, e do mesmo modo o negro é entendido como parte de um proletariado entendido enquanto classe universal, o que reflete a influência marxista na obra do autor. Porém, Césaire associa “civilização europeia” a “proletarização” e “mistificação”, e faz o elogio do que chama de “civilizações para-europeias”. Se há no Marx do *Manifesto do Partido Comunista* uma irreprimível admiração pela força destrutiva do capitalismo associada ao progresso, aqui se denuncia como o capitalismo/colonialismo as eliminou sistematicamente:

Eu falo de *economias* naturais, de *economias* harmoniosas e viáveis, de *economias* à medida do homem indígena destruídas (...). Eram sociedades comunitárias, jamais de todos por alguns. Eram sociedades não somente pré-capitalistas, como se diz, mas também *anti-capitalistas*. Eram sociedades democráticas, sempre. Eram sociedades cooperativas, sociedades fraternais. Eu faço apologia sistemática das sociedades destruídas pelo imperialismo (Césaire, 2004, pp. 24-25, grifos do autor).

Não se espera, porém, um retorno ao passado, mas que elementos daquele passado inspirem uma nova sociedade no futuro (que também recolherá elementos europeus): “Não é uma sociedade morta que nós desejamos fazer reviver. Nós deixamos isso aos amantes do exotismo. (...) É uma sociedade nova que devemos criar, com a ajuda de todos os nossos irmãos escravos, rica de toda a potência produtiva moderna, aquecida de toda a fraternidade antiga” (ibid., p. 36).

Já em *Culture et colonisation*, de 1956, Césaire defende que a unidade entre os negros (o que permite falar em negritude) se dá por características culturais comuns. O argumento é desenvolvido no contexto do I Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros (Paris, 1956), para justificar a reunião de intelectuais africanos e afro-

americanos no mesmo movimento – vale observar que explicitou-se no congresso uma diferenciação entre visões e anseios originados dos dois lados do Atlântico. Césaire reconhecia que as culturas eram apenas nacionais, mas que entre as culturas nacionais havia agrupamentos por afinidades. Se podia falar numa

grande família de culturas africanas que merece a designação de civilização negro-africana e que cobre as diferentes culturas próprias a cada um dos países da África. E sabe-se que as transformações históricas fizeram com que o campo dessa civilização, a área dessa civilização, exceda em muito a África; e é nesse sentido que se pode dizer que há no Brasil ou nas Antilhas, tal como no Haiti e nas Antilhas Francesas ou mesmo nos Estados Unidos, se não focos, pelo menos franjas, dessa civilização negro-americana (Césaire, 2011, p. 254).

A essa “solidariedade vertical”, temporal (a origem comum na civilização africana que se diferenciou progressivamente em diversas culturas), Césaire agregava uma “solidariedade horizontal”, decorrente da “situação colonial, semicolonial ou paracolonial que é imposta de fora” (ibid., p. 256). Dessa dupla solidariedade decorria o duplo caráter do Congresso: um “regresso às fontes”, “típico de qualquer comunidade em momentos de crise”, e a luta anticolonial. E insistia mais uma vez em não haver contradição entre os dois objetivos. Pelo contrário, eles se completavam: “a nossa estratégia, que pode parecer hesitação e embaraço entre o passado e o futuro, é, pelo contrário, das mais naturais, dado que se inspira na ideia de que a via mais curta para o futuro é sempre a que passa pelo aprofundamento do passado” (ibid., p. 257). O poeta da negritude mais uma vez⁹ procurava responder a críticas de “passadismo”, “reacionarismo”, “tradicionalismo”, “exotismo”, reafirmando que elementos do passado dos povos negros deveriam servir à construção do futuro, a uma nova síntese entre o antigo e o novo. Soluções originais e válidas aos problemas modernos, e o autor fazia questão de frisar: *válidas porque originais*.

Naquele mesmo congresso, Senghor apresentou *L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine*. Aqui ele buscava explicar sua afirmação de outrora de que a emoção era negra e a razão grega. Procurando precisar o que havia afirmado anteriormente, para ele o negro não seria por tradição desprovido de razão, mas

⁹ E mais uma vez: “Recuso-me a acreditar que a civilização que deu ao mundo da arte a escultura negra; que a civilização que deu ao mundo político e social instituições comunitárias originais, como, por exemplo, a democracia aldeã ou a fraternidade de idades ou a propriedade familiar, essa negação do capitalismo, e tantas outras instituições marcadas no fundo pelo espírito da solidariedade; recuso-me a acreditar que essa civilização, a mesma que deu, num outro plano, ao mundo moral uma filosofia original fundada no respeito da vida e na integração no cosmos, que a destruição e a negação dessa civilização – por mais rudimentar que ela seja – constituam uma condição do renascimento dos povos negros” (ibid., p. 271).

apresentaria uma outra racionalidade, não “discursiva”, mas “sintética”; não “antagonística”, mas “simpatética”. Em suma, uma outra forma de conhecimento: “A razão do Branco é analítica através da utilização; a razão do Negro é intuitiva através da participação” (Senghor, 1956, p. 52). Por isso, ligado à terra, ao cosmos, o negro seria toque antes de olhar; se abandona ao outro, passando de sujeito a objeto; não é assimilado, se assimila no outro. Esta “fisio-psicologia” do negro influenciaria os mais diversos aspectos, como sua metafísica, arte, cultura, organização social e política. Como novidade entre suas numerosas fontes intelectuais, a obra de Placide Tempels sobre a filosofia bantu e sua força vital (*La philosophie bantoue*, de 1945) já era a base para a explicação senghoriana da alma negra¹⁰. Outra novidade no desenvolvimento do pensamento de Senghor naquele momento era o diálogo com a obra de Pierre Teilhard de Chardin¹¹. Todas as raças teriam as mais diversas características, porém combinadas de formas, ênfases e resultados distintos – o que garantiria a originalidade de cada uma delas. Elas portanto não seriam iguais, mas complementares, e todas teriam sua contribuição à futura “civilização do universal”¹². Mas para além dessas precisões e inclusões, Senghor seguia positivando o que seriam as características arquetípicas do negro, definidas em obras racialistas como a de Arthur de Gobineau. A propósito, o Conde de Gobineau foi um dos citados nesse texto como referência – um espectro a rondar a obra de Senghor, na feliz expressão de René Mênil (1981).

Em *Nation et voie africaine du socialisme* (1961), obra que reúne alguns dos principais textos da fase “socialista africana”¹³ de Senghor, ele voltaria ao problema, e

¹⁰ A publicação de Tempels foi a primeira a associar algum povo negro à filosofia, então entendida como algo que seria expressão exclusivamente branca, europeia, ocidental. Compreende-se a forte impressão que causou imediatamente em Senghor.

¹¹ O encontro de Senghor com a obra do jesuíta Teilhard de Chardin constitui a possibilidade de conciliar a negritude com seu cristianismo, cultivado desde a juventude até o final da vida.

¹² Nesse momento de sua obra Senghor já estava incorporando Marx em sua obra, e ele se tornou um autor central para o Senghor “socialista africano” que começou a emergir nesse momento (sempre em articulação com os valores da negritude). Mais precisamente, Senghor incorporou dois Marx bem particulares: o jovem Marx humanista e hegeliano de esquerda dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*; e o velho Marx comunal da *Carta a Vera Zasulich*. Ou seja, Senghor não incorporou as obras clássicas de Marx, muito menos o Marx de qualquer vertente marxista, mas manuscritos e fragmentos que foram sendo editados ao longo do século XX. O tema é longo, e vou desenvolvê-lo futuramente num trabalho sobre os socialismos africanos. Por ora, remeto a Ripert (2016) e a Kisukidi (2014).

¹³ Trata-se da corrente teórica de esquerda mais importante surgida no continente, parcialmente associada ao nacionalismo africano e ao Pan-Africanismo de “terceira geração”, mas com características próprias bem delineadas entre as décadas de 1950 e 1970. Essa corrente teve por características: “o anticapitalismo; o marcado traço anti-imperialista e anticolonial; o rechaço da existência de luta de classes na África e frequentemente a substituição dessa ideia pela da luta entre Estados ou regiões; e a afirmação de que o socialismo é ancestral na África e que as fórmulas futuras devem inspirar-se ou continuar essa trajetória” (Déves Valdés, 2011, p. 121). Vou discutir o socialismo africano num trabalho futuro, através de obras do próprio Senghor, de Kwame Nkrumah e de Julius Nyerere.

será útil acompanhar mais uma vez seus esforços por se fazer entender pelos “jovens” que o criticavam. Talvez aqui Senghor elabore mais claramente seu ponto:

eu me explico. Se bem que possa parecer paradoxal, a força vital do negro-africano, sua rendição ao objeto, é animada pela razão. Vamos-nos entender claramente: não falo da *razão-olho* da Europa, mas da *razão sensorial*, melhor ainda, *razão-envolvente*, a razão simpática, mais relacionada com o grego *logos* do que com o latim *ratio*. *Logos*, antes de Aristóteles, significava razão e palavra. (...) A razão europeia é analítica, discursiva por utilização; a razão negro-africana é intuitiva por participação. Os jovens da África Negra estão errados em cultivar um complexo e acreditar que a razão negro-africana é inferior à europeia. (...) Quer isto dizer, como alguns jovens gostariam que eu dissesse, que o negro-africano é desprovido de razão discursiva, que ignora a lógica e a dialética e que nunca as usou? Não disse isso. Em verdade, todo grupo étnico possui todos os diferentes aspectos da Razão e todas as virtudes do homem, mas cada qual deu maior ênfase somente a um aspecto da Razão, somente a certas virtudes. Nenhuma civilização pode ser construída sem o uso da razão discursiva e sem técnicas. A civilização negro-africana não é exceção a esta regra (Senghor, 1965, pp. 85-86, grifos do autor).

Para concluir essa exposição dos significados da negritude, retomo obras da maturidade dos dois autores. Césaire voltou ao tema no *Discours sur la Négritude* que proferiu na I Conferência Hemisférica dos Povos Negros da Diáspora (Miami, 1987), para insistir que ela não era essencialmente da ordem do biológico, mas do histórico: uma das formas adotadas historicamente pelo humano, pela humanidade.

A Negritude, aos meus olhos, não é uma filosofia. A Negritude não é uma metafísica. A Negritude não é uma pretensiosa concepção do universo. É uma maneira de viver a história na história: a história de uma comunidade cuja experiência parecia, a bem dizer, singular com suas deportações de populações, suas transferências de homens de um continente ao outro, as memórias de crenças longínquas, seus fragmentos de culturas assassinadas. Como não crer que tudo aquilo em sua coerência constitui um patrimônio? Mais do que era preciso para basear uma identidade? Os cromossomos me importam pouco. Mas eu creio nos arquétipos. Eu creio no valor de tudo que está enterrado na memória coletiva de nossos povos e mesmo no inconsciente coletivo (Césaire, 2004, pp. 82-83).

A negritude seria tomada de consciência da diferença (e do direito à diferença), memória, fidelidade, solidariedade – mas também ofensiva, combate, recusa da opressão, revolta, busca pela iguade. Seria tomada de consciência de um passado, de uma história – não por um “passadismo arcaizante”, mas pela reativação do passado rumo à sua própria superação. Uma busca pela identidade, não pela etnicidade (e o autor falando para uma audiência norte-americana incluiu em seu discurso os termos *identity* e *ethnicity* no inglês para se fazer mais claro). Nesse caso, igualmente não de uma identidade arcaizante, mas “devoradora do mundo”. Colocado perante a escolha (na ordem do dia) entre se livrar do passado como se fora um fardo ou assumí-lo como ponto de apoio para seguir em frente,

Césaire há tempos tinha feito sua escolha: se recusar a esquecer. Universalidade sim, mas não como negação e sim aprofundamento do singular.

Por sua vez, Senghor em seu livro de 1988 *Ce que je crois* nos fornece já no subtítulo a resposta do que acreditava em sua maturidade: “negritude”, “francidade” e “civilização do universal”. Nessa obra pouco estudada pela literatura sobre a negritude e talvez a mais importante para a compreensão do pensamento senghoriano, é interessante observar que, após um progressivo afastamento das raízes parcialmente biológicas do conceito nos primeiros escritos de Senghor na direção de uma argumentação basicamente culturalista e espiritualista, o autor retoma a biologia em nova roupagem. *Ce que je crois* constitui o retorno do biológico e do físico na noção senghoriana de raça. É como se o autor tivesse se despedido ao longo do tempo da noção biológica de raça como resposta a seus detratores na medida em que as tradicionais fundamentações baseadas nos traços físicos aparentes eram desacreditadas, mas até o exato momento em que encontrou novas fundamentações biológicas que considerou críveis e defensáveis: os grupos sanguíneos ou mais precisamente os cromossomos. Senghor afirma¹⁴ que as raças se traduzem em diferentes grupos sanguíneos: O para os negros, A para os brancos e B para os amarelos. “Cada temperamento, porque enraizado na carne e no sangue, é determinado por um grupo sanguíneo (A, O, B), ou melhor, pelo equilíbrio de sua mistura (...). A é ‘harmônico’, O ‘melódico’, B ‘rítmico’. E AB ‘polifônico’” (Senghor, 1988, p. 98). Mais precisamente, os fatores considerados então por Senghor para definir a negritude (“a cultura negro-africana”) são a pré-história e história africanas e o sangue, pois estes determinam o “temperamento” do qual a cultura “é filha”. A determinação biológica aqui é explicitada, talvez como nunca havia sido. É como se o espectro de Gobineau tivesse retornado por outros meios à obra de Senghor.

Para além da raça e de seu sustento biológico, a mestiçagem é crucial na argumentação de Senghor, na medida em que ela já era um traço comum a todos os povos no final do século XX e era para ele um objetivo a ser perseguido. A mestiçagem (racial e cultural) constituiria a base do que o autor chamava – a partir de Teilhard de Chardin – de “civilização do universal”, então claramente seu objetivo maior. Nesse contexto, a negritude seria mais uma das civilizações que contribuiriam à constituição da civilização do universal. Senghor afirma que a significação da negritude evoluiu do “conjunto de valores da civilização negra” para o “combate por uma libertação das cadeias da

¹⁴ Para construir o argumento se baseia nas obras dos biólogos Jean Bernard, Jacques Ruffié e Léone Bourdel.

colonização cultural, mas sobretudo para um novo humanismo” (ibid., p. 137). Sua contribuição essencial à civilização do universal seria exatamente esse “novo humanismo”, “uma certa maneira de ser homem, sobretudo de viver como homem. É a sensibilidade e, portanto, a alma mais que o pensamento” (ibid., p. 139). De certo modo Senghor assumia parcialmente a argumentação de Sartre de que a negritude teria um caráter antitético. Mas como se verá na seção seguinte, se para Sartre ela desapareceria na síntese universal (o socialismo), para Senghor as diferenças permaneceriam expressas e vivas na civilização do universal. Mais precisamente, essa só existiria em função do reconhecimento e comunhão entre os diferentes grupos humanos, enquanto diferentes. Em termos distintos, o que Césaire afirmava no ano anterior quando falava de universalidade como aprofundamento do singular.

A negritude contribuiria tanto para aquele almejado resultado final e superior quanto a francofonia, movimento do qual Senghor era um dos principais idealizadores e líderes desde que ele começou a se constituir ao longo dos processos de descolonização das colônias africanas francesas. Senghor explicava sua articulação entre negritude e francofonia, lida por seus críticos como contraditória, afirmando que o movimento da negritude sempre havia sido o de buscar as raízes da alma negra “para melhor se abrir, na sequência, aos aportes fecundantes das outras civilizações, essencialmente da civilização francesa” (ibid., p. 161). Esses aportes seriam basicamente o espírito de método e de organização franceses e a riqueza e clareza da língua francesa. Finalmente, Senghor defendia seu novo conceito recém-lançado, a “francidade” (*francité*): “o conjunto de valores da língua e da cultura, portanto, da civilização francesa” (ibid., p. 158). E lançava o projeto da “Latinofonia” ao qual a francofonia deveria se agregar, como modo de constituir o “Humanismo do universal”. Senghor se mostrava talvez mais explicitamente que nunca como o protótipo do intelectual assimilado que resulta numa espécie de mestiçagem cultural. Ou, melhor dizendo, de “hibridismo” cultural, expressão tão ao gosto da literatura pós-colonial de modo a evitar a referência racial à qual a noção do mestiço remeteria.

A ideia de “humanismo do universal” e de “civilização do universal” nos leva ao coração do romantismo de Senghor. Talvez a principal confirmação de sua associação ao romantismo seja o último capítulo desse livro (que por si só justificaria maior atenção dos estudiosos do tema). Senghor apresenta ali uma compreensão da história universal carregada de elementos a tomar em conta. Sua narrativa começa no surgimento da humanidade e da civilização na África negra. Segue pela cultura greco-latina marcada

pela mestiçagem com a África negra. Afirma a consolidação por mil anos (a Idade Média) de uma “civilização ocidental” que era uma mestiçagem de Ocidente e Oriente (este por sua vez também anteriormente mestiçado com os negros). Desse modo, esse momento teria sido a primeira realização de um tipo de universalidade no mundo. Universalidade abafada, porém, pelo Renascimento, por Descartes, e pela máxima realização da “razão discursiva” e do “realismo sem alma” no “estúpido século XIX”. Finalmente, a reação que levaria em breve à civilização do universal foi iniciada em 1889 (“a Revolução de 1889”) com a publicação por Henri Bergson do *Essai sur les Données immédiates de la Conscience* e por Paul Claudel de *Tête d’Or*¹⁵. Tratava-se “das primeiras reações maiores e convincentes ao Cogito, ergo sum: tanto ao racionalismo discursivo quanto ao positivismo materialista” (ibid., p. 210). Temos aqui em poucas páginas a valorização do passado africano e também do medieval europeu; a crítica aos males da modernidade, da racionalidade, do utilitarismo, do positivismo; e a retomada de valores pré-modernos (espiritualidade, sensibilidade, comunitarismo, personalismo...) para a construção de um futuro superior em que o homem voltará a viver em comunhão. Temos portanto todos os elementos do romantismo, e de um particular tipo de romantismo, como veremos no final do artigo.

Entre o metafísico, o biológico, o psicológico, o cultural, o histórico, o social, os criadores da negritude se movimentaram entre idas e vindas para justificar a tese da unidade negra em seu passado, presente e porvir¹⁶. Como Mudimbe resume, “se eles [os autores da negritude] acreditaram na afirmação de sua diferença, isso foi (...) por causa dos antropólogos e dos negros americanos. Também, no período entre as duas guerras eles foram observadores privilegiados da crise dos valores ocidentais. Adicionalmente, sua mais recente descoberta de Marx lhes deu razões para sonhos utópicos” (1988, p. 88).

¹⁵ *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência e Cabeça de ouro*. Bergson em particular permitia a Senghor a conciliação entre razão e sensibilidade/fé, almejada pelo autor desde o princípio. Claudel – e através dele Arthur Rimbaud – significava o mesmo tipo de conciliação, porém no campo estético.

¹⁶ Creio que Sanches resume bem a trajetória dos dois autores nessa passagem: “Senghor evoluiria de uma negritude militante para uma noção de criouldade e de assimilação como processo de apropriação criativa, o que lhe permitiria reconciliar-se com a francofonia, recusando sempre qualquer via marxista, pese embora a sua adesão a um modelo socialista mais local do que universal. Já Césaire, depois da descoberta da sua negritude em França, vira-se para o internacionalismo comunista, de que, contudo, se viria a distanciar na célebre “Carta a Maurice Thorez” (1957), ao reconhecer as limitações que essa abordagem desracializada apresentava para os negros franceses e a causa anticolonial. Mais tarde viria a admitir (...) as vantagens de uma não-independência para a sua Martinica natal, tomando-se, tal como Senghor, antes da independência do Senegal, deputado francês desse novo território ultramarino, o que não invalidaria a sua permanente militância pela causa da diferença, nomeadamente no contexto republicano francês, acentuando a necessidade de se acrescentar à tríade liberdade, igualdade, fraternidade, a causa da identidade (Sanches, 2011, p. 21).

Um conceito antitético

A negritude recebeu reconhecimento entre intelectuais referenciais da teoria crítica com relativa rapidez. Entretanto, isso se deu desde o primeiro momento de forma condicionada. O marco inicial na divulgação do conceito e do movimento foi sem dúvida o apoio brindado por Jean-Paul Sartre, ao publicar *Orphée Noir* em 1948 como introdução à compilação *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, editada por Senghor. O curioso é que aqui, ao mesmo tempo em que respaldava a negritude, Sartre previa seu ocaso. A dubiedade estava implícita em sua própria compreensão do fenômeno enquanto um “racismo antirracista”, e sua argumentação o entendia como uma antítese necessária à tese que era o racismo branco. Entretanto, tese e antítese deveriam ser superadas pela síntese que superaria as raças: o socialismo. Vejamos como ele traça seu argumento.

Sartre dirige-se aos brancos ao introduzir a Antologia, procurando justificar seu conteúdo apresentando-o como revolucionário (a única poesia revolucionária naquele momento), enquanto o proletariado europeu estaria incapacitado de produzir poesia revolucionária dada sua reificação e embrutecimento. Apesar de a opressão aos trabalhadores no capitalismo ser uma só, ela se apresentaria de formas diferentes no tempo e no espaço. O negro é oprimido primeiramente por ser negro, e é natural que seu primeiro passo fosse tomar consciência de sua raça. Se durante séculos tentaram convencê-lo de sua animalidade, é mister que ele agora inversamente convença seu opressor de sua humanidade. Esse esforço era incontornável, pois se um judeu pode viver entre os brancos negando ser judeu, no caso do negro não há alternativa: “ele é preto”.

Está pois encurralado na autenticidade: insultado, avassalado, reergue-se, apanha a palavra “preto” que lhe atiram qual uma pedra; reivindica-se como negro, perante o branco, na altivez. A unidade final, que aproximará todos os oprimidos no mesmo combate, deve ser precedida nas colônias por isso que eu chamaria momento da separação ou da negatividade: este racismo antirracista é o único caminho capaz de levar à abolição das diferenças de raça (Sartre, 1960, p. 111).

Se a negritude como resposta do negro à opressão do branco é “subjetiva” e o marxismo como resposta do proletariado europeu à opressão do burguês é “objetiva”, é porque a opressão ao negro vem de uma contestação ao seu ser e não de condições de exploração meramente objetivas. Daí a necessidade da busca e expressividade da “alma negra”, o “ser-no-mundo do negro” (aqui Sartre faz menção a Heidegger), e sua

apresentação geralmente de um modo literário. Entende essa busca e expressividade como “órfica”, por associar a descida incansável do negro ao interior de si mesmo como a que fez Orfeu para reclamar Eurídice a Plutão. E considera autênticos aqueles poetas negros, autores de uma “poesia de agricultores” oposta a uma “prosa de engenheiros”, pois mais próximos de uma “tradição popular” (desconsiderando a origem de todos eles) enquanto o intelectual europeu estaria separado do popular por “dez séculos” de poesia erudita. De resto, reproduzindo a filosofia da história do materialismo dialético que crescentemente o influenciava naquele momento de sua trajetória intelectual, insiste que a negritude era

o tempo fraco de uma progressão dialética: a afirmação teórica e prática da supremacia do branco constitui a tese; a posição da Negritude como valor antitético é o momento da negatividade. Mas este momento negativo não possui autossuficiência e os negros que o usam o sabem muito bem; sabem que visa preparar a síntese ou a realização do humano numa sociedade sem raças. Assim a Negritude é para se destruir, é passagem e não término, meio e não fim último (ibid., p. 145).

Para além dessa tese que força seu objeto de análise no interior da filosofia da história marxista e que subalterniza a luta do negro (particular) à luta do proletariado (universal), talvez o mais interessante da análise sartreana seja a percepção da negritude enquanto busca de uma narrativa histórica e de uma identidade. Sartre observa que aquela literatura já havia produzido uma “gesta negra”, com uma idade de ouro seguida da dispersão e cativeiro, da tomada de consciência, das revoltas escravas e seus heróis como Toussaint Louverture, da abolição, e finalmente da necessidade da libertação definitiva. Que aquilo lhes atribuía, portanto, um passado coletivo e um futuro comum. E portanto que era ao mesmo tempo passado e futuro, uma remota “inocência perdida” e um projeto a realizar-se no futuro. A negritude seria concomitantemente descoberta e criação, ser e dever-ser, o que nos constitui e o que nós constituímos – como toda noção antropológica, observa Sartre.

Se a atitude de Sartre em relação à negritude é a de um *compagnon de route*¹⁷, as referências ao conceito feitas por Frantz Fanon são bem mais ambíguas e marcadas pela especificidade, ironia e por vezes obscuridade (aliás características de sua obra). Fanon reconhece a influência da negritude em sua formação e particularmente a admiração por seu conterrâneo Césaire, refere-se a todo momento a Senghor (apesar de nem sempre mencioná-lo) e participa de eventos organizados pelo grupo, mas sempre num diálogo

¹⁷ Sartre utilizou a expressão (“companheiro de viagem”) para se referir à sua militância no Partido Comunista Francês de 1952 a 1956, sinalizando exatamente que seu engajamento no partido não representava um apoio total e irreflexivo às suas políticas.

tenso. Pode-se dizer que sua postura em relação à negritude se apresenta de quatro formas não excludentes:

Elogio da Negritude como reabilitação da “consciência negra”, da experiência vivida do homem negro; virulenta crítica da Negritude como “retorno ao passado”, reclusão numa identidade negra, dissimulação derradeira de “máscaras negras”; definição da Negritude como “preâmbulo” das lutas de liberação nacional, momento (necessário mas não suficiente) de *contra-assimilação*, de edificação de mecanismos de defesa contra as agressões coloniais; subversão da Negritude, repetição de suas teses culturais-raciais sobre o homem africano reconduzidas à suas verdadeiras causas político-sociais (Renault, 2014, p. 22, grifo do autor).

Em *Peau noire, masques blanches* (1952), citando trechos de Senghor e principalmente de Césaire (sendo irônico nas referências ao primeiro e respeitoso em relação ao segundo), Fanon afirma ter se afundado até o pescoço na tese do “irracionalismo” negro, pois ele havia racionalizado o mundo e o mundo o havia rejeitado por preconceito de cor. O autor afirma ter reivindicado sua negritude até o momento em que Sartre demonstrou ser aquilo apenas uma etapa “na dialética”. Ao ler Sartre, Fanon sentiu “que perdia minha última chance. Eu declarei aos meus amigos: ‘a geração dos jovens poetas negros recebeu um golpe que não se perdoa’. Eles tinham apelado a um amigo dos povos de cor, e esse amigo não tinha encontrado nada melhor para fazer que mostrar a relatividade de sua ação” (Fanon, 1971, p. 108). Sartre havia esquecido que a consciência necessita perder-se no absoluto, no substantivo, no essencial, para tomar consciência de si mesma. Ao enunciar que aquele esforço era a negatividade de uma dialética, Sartre “destruiu o entusiasmo negro”. Num lamento, Fanon afirma que contra o devir histórico havia de se opor a imprevisibilidade, que ele desejava “se perder na negritude absolutamente. Talvez um dia, no seio desse romantismo infeliz...” (ibid., p. 109). E segue dialogando com Sartre, reconhecendo que a experiência negra é ambígua e individual (não há um negro, há negros, observação que se articula à ênfase psicológica de sua análise), que sua negritude “não é uma torre nem uma catedral” (aqui citando Césaire). No entanto, insistia, *je suis un nègre, je suis un nègre, je suis un nègre...* “Sem passado negro, sem futuro negro, seria impossível existir minha negritude. Ainda não branco, e não mais negro, eu era um condenado. Jean-Paul Sartre esqueceu que o negro sofre em seu corpo diferentemente do Branco. Entre o Branco e eu, há irremediavelmente uma relação de transcendência” (ibid., p. 112).

Albert Memmi, no *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur* (1957), obra que se tornou um clássico da literatura anticolonial, apresenta diversas

reflexões que iluminam a compreensão da negritude. Reflexões em certa medida próximas da visão sartreana sobre o tema, porém em seu caso desde a perspectiva do colonizado (especificamente um colonizado tunisiano de minoria judaica) sistemicamente inserido no colonialismo, e sem a filosofia da história marxista. Assim como o Fanon de *Peau noire, masques blancs*, Memmi adota posição crítica e compreensiva em relação à negritude. Entendendo que o colonizado se forma em função do colonizador (do mesmo modo que o colonizador se constitui em função do colonizado) e que sua situação enquanto colonizado é a longo prazo instável e insuportável, restam-lhe duas soluções que podem ser adotadas simultânea ou sequencialmente: a assimilação e a revolta.

A assimilação é segundo Memmi no fim das contas um caminho impossível (a assimilação efetiva iria contra o sistema e o faria ruir). O colonizado pode até se afastar de seu meio, mas nunca adentrará de todo o meio do colonizador. Nesse ponto é que para ao autor surge a xenofobia, e mesmo o racismo do colonizado. Mas esse racismo não seria biológico nem metafísico, mas social e histórico: “enquanto o moderno racismo europeu odeia e despreza mais do que teme, o do colonizado teme e também continua a admirar. Em suma, não é um racismo agressivo mas defensivo” (Memmi, 1991, p. 131). Segue-se que o colonizado assume a religião e a tradição, a inaptidão para a tecnologia. Em clara referência a Senghor e aproximando-se da visão sartreana da negritude como etapa provisória e antitética, Memmi observa que

Um autor negro fez o seu melhor para explicar para nós que a natureza dos negros, seu próprio povo, é incompatível com a civilização mecanizada. Ele extraiu um orgulho curioso daquilo. Então, sem dúvida provisoriamente, o colonizado admite que ele corresponde àquele retrato de si mesmo que o colonizador lhe impôs. Ele está começando uma nova vida, mas continua a subscrever a decepção do colonizador (ibid., p. 137)

Portanto, o colonizado começa por se aceitar como algo negativo, mas esse elemento negativo se tornou parte essencial de seu revivalismo e luta contra o colonialismo. Subitamente, como uma reversão da acusação colonial, “o colonizado, sua cultura, seu país, tudo que pertence a ele, tudo que ele representa se tornam elementos perfeitamente positivos” (ibid., p. 138). Trata-se para Memmi de uma “contramitologia” (voltarei a essa ideia mais adiante). “O mito negativo imposto a ele pelo colonizador é sucedido por um mito positivo sobre si mesmo sugerido pelo colonizado” (ibid., p. 139). Inevitavelmente, antes e durante a revolta o colonizador representa para o colonizado seu modelo ou sua antítese. Com o fim do colonialismo, o ex-colonizado teria que parar de

se definir a partir das categorias do colonizador. Na medida em que não havia para Memmi qualquer essência psicológica ou metafísica a determiná-lo, o colonizado se tornaria com o fim da colonização algo distinto: “um homem como qualquer outro”. “Geografia e tradição são obviamente forças permanentes. Mas talvez naquele momento haverá menos diferenças entre um argelino e um marselhês do que entre um argelino e um libanês” (ibid., 153).

Por fim, é interessante voltar a Fanon, que rediscute a negritude com olhar menos condescendente em sua obra mais relevante, a última publicada durante sua curta vida e indelevelmente marcada por sua participação na luta de libertação da Argélia. Em *Les damnés de la terre* (1961) sua insistência já estava colocada na luta por uma cultura nacional como parte essencial nos processos de descolonização, não mais por uma identidade supranacional – tese já antecipada em suas participações nos referidos congressos de escritores negros organizados pela *Présence Africaine*. Para construir seu argumento, Fanon remete àqueles dois congressos e à negritude – mais claramente àquela altura parte de seu passado intelectual. Justifica os diferentes interesses e projetos entre negros africanos e americanos por suas diferentes culturas nacionais, na medida em que uma cultura só pode ser nacional. Enquanto naturalmente os líderes da negritude insistiam nas semelhanças e na necessidade de articulação entre os negros do mundo (vimos parte da argumentação de Césaire nesse contexto na seção anterior), diversos intelectuais norte-americanos (e também Fanon) insistiam nas especificidades nacionais. Fanon afirma ter sido compreensível a reação inicial da intelectualidade negra ao racismo por meio da negritude, invertendo os argumentos do colonizador. No entanto, a insistência nesse caminho levaria a intelectualidade negra a um beco sem saída. “A cultura negra e negro-africana se partiu em diferentes entidades porque os homens que gostariam de encarnar essas culturas entenderam que toda cultura é primeiro e antes de tudo nacional, e que os problemas que mantiveram Richard Wright ou Langston Hughes em alerta eram fundamentalmente diferentes daqueles que poderiam confrontar Leopold Senghor ou Jomo Kenyatta” (Fanon, 1966, pp. 174-175).

Para Fanon a cultura nacional alimenta a luta de libertação política, cujo elemento central é a violência revolucionária (o elemento principal nesse clássico livro). A cultura nacional será em grande medida construída ao longo da luta, e aqui é importante destacar que o autor diferencia cultural nacional de “costumes”, “folclore” ou um “populismo abstrato” (“deterioração da cultura”). Fanon até concede que o intelectual revolucionário poderia “usar o passado com a intenção de abrir o futuro, como um convite à ação e uma

base para a esperança. Mas para garantir aquela esperança e dar-lhe forma, ele deve tomar parte na ação e se entregar de corpo e alma à luta nacional” (ibid., p. 187). De resto, nunca haverá uma cultura negra. Seguir insistindo nisso seria nada mais que mistificação. O que haverá serão culturas nacionais, mas para isso deve-se haver condições para seus plenos desenvolvimentos, o que só seria possível com as independências. Para Fanon o próprio Senghor demonstrava não agir de acordo com isso, ao pretensamente defender como presidente do Senegal os interesses franceses na Argélia.

Em suma, a pretensa mistificação, o culturalismo e o “racismo reverso” ou “rascismo antirracista” seriam as bases das críticas elaboradas à negritude nas décadas seguintes, particularmente as oriundas do próprio continente africano (muitas vezes acompanhadas de ataques à política de Senghor já antecipados pelo próprio Fanon), quando a negritude progressivamente foi perdendo apoios. Vejamos a seguir alguns exemplos de como essas críticas se apresentam.

Um conceito superado (e vilipendiado)

Se a negritude recebeu seus primeiros ataques ainda na forma de apoios condicionados (de certo modo apoios críticos ou críticas internas), ela passou progressivamente a sofrer ataques frontais, particularmente após os processos de descolonização africana. Num primeiro momento, eles vieram particularmente do marxismo africano, fortalecido nos anos 1970 e início dos 1980, que denunciou na negritude fatores como sua ênfase racial em detrimento da análise classista, seu culturalismo, e sua passagem a “ideologia oficial” particularmente no Senegal governado por Senghor. Posteriormente, recebeu críticas de fontes mais diversas, pós-coloniais, cosmopolitas, liberais, etc., que procuraram questionar a existência de uma essência negra ou africana, para enfatizar a busca pela universalidade e também diversidades múltiplas e híbridas. Veremos essa evolução ao longo das quatro obras comentadas a seguir.

Talvez a crítica mais dura à negritude tenha vindo de *Négritude et Négrologues* (1972), de Stanislas Spero Adotevi. Nesse ensaio marcado pela ironia e por ataques fortes (por vezes grosseiros e nem sempre desenvolvidos a contento), Adotevi mira a negritude, os socialismos africanos dos anos 1960 e a etnografia e antropologia ocidental. Procura superar qualquer versão essencializada do negro-africano, para chegar a um negro “real” que terá seu papel a cumprir na revolução socialista universal (e para isso deve deixar de lado negritudes, negrologias, negrofilias, e se falar de negros). O principal alvo é sem

dúvida alguma Senghor, que é apresentado como o símbolo da degeneração, da “cadaverização” do conceito:

A negritude de hoje, a negritude dos discursos, não é nada menos que uma pura e simples propaganda, uma panacéia aos problemas de governo. A muito bizarra fórmula senghoriana de divisão racial do trabalho intelectual (a emoção é negra como a razão é helênica) visa unicamente perpetuar um regime considerado como neocolonialista no qual ele é presidente. A negritude deve ser o soporífero do negro. É o ópio. É a droga que permitirá na hora das grandes ações haver “bons negros” (Adotevi, 1998, p. 100).

Para Adotevi, o conceito teve uma função a cumprir como uma das respostas possíveis ao racismo em seus primeiros dias, sendo um “tempo primitivo do Renascimento africano”, porém se tornou ideologia no pior sentido do termo (mistificação ou falseamento da realidade) a serviço do “neocolonialismo” que impediria o negro então de tomar consciência de seu papel revolucionário. O elemento principal da crítica recai sobre o essencialismo do conceito, que repousa

sobre noções ao mesmo tempo confusas e inexistentes, na medida em que ela afirma de maneira abstrata uma fraternidade abstrata dos Negros. Inclusive porque a tese fixista que a sustenta é não somente anti-científica mas procede da fantasia. Ela supõe uma essência rígida do Negro que o tempo não atinge. A essa permanência se acrescenta uma especificidade que nem as determinações sociológicas, nem as variações históricas, nem as realidades geográficas confirmam. Ela faz dos Negros seres semelhantes por toda parte e ao longo do tempo (ibid., pp. 45-46).

Talvez o ponto mais interessante da crítica de Adotevi – nesse caso seguindo Martien Towa – seja destacar que a negritude de certo modo reifica concepções basicamente oriundas da etnologia promovendo sua inversão, positivando o que anteriormente era negativado. Porém, ao não romper com as estruturas recebidas, apenas invertê-las, ela não liberaria o negro de sua posição subalterna. Se o negro tem a contribuir com a sensualidade, a arte, o ritmo, a dança, o misticismo e a emoção a uma civilização que é basicamente racional, industrial, mecanizada, parece evidente que suas contribuições serão secundárias e o levarão a cumprir um papel todavia inferiorizado. Podemos inclusive estender essa crítica a outros autores que, como Senghor, procuraram superar as hierarquias racialistas propondo que cada raça teria seus contributos particulares, e desse modo algo a agregar através da miscigenação ou hibridização, como por exemplo Gilberto Freyre.

Porém, tal apontamento de Adotevi não é totalmente justo, na medida em que vimos que Senghor não espera que a “civilização do universal” seja essa civilização

ultramodernista descrita (e valorizada como se verá) por Adotevi. Senghor (e até certo ponto Césaire) é um crítico romântico da modernidade, um valorizador do passado como elemento a ser resgatado para a sociedade do futuro, e espera que as características desumanizantes, individualistas, materialistas e reificantes da modernidade sejam superadas exatamente pelos atributos inerentes à negritude, por enfatizar sua pretensa tolerância, espiritualidade, integração à natureza, comunalismo, democracia real – não exatamente sua sensualidade ou ritmo. Retomarei essa discussão sobre o romantismo no final do texto. Por ora, só é necessário destacar que Adotevi leva seu argumento ao extremo e segue a direção oposta, expondo uma abordagem marxista em sua versão mais radicalmente modernista – entendendo o socialismo como pensamento do desenvolvimento, do progresso, “antinatureza”. Considera que os negros e as novas nações africanas devem exatamente se libertar do passado e das tradições para construir seu futuro, passar por processos de modernização radical, culminando no socialismo – para ele a etapa superior desse processo de modernização, ponto máximo do progresso e da dominação da natureza. Ataca o romantismo da negritude, seu pretensu culto ao irracional, sua defesa da comunhão com a natureza. Explicita que a modernidade para ele é a separação entre homem e natureza e sua dominação por ele¹⁸, que “não se faz uma sociedade moderna com uma promessa de simbiose com a natureza” (ibid., p. 116). Por fim, Adotevi afirma que “a revolução não se faz com mitos” como os da negritude, dos socialismos africanos ou da noção mesma de “Terceiro Mundo”. Nada mais distante da realidade, como tenho procurado argumentar em meus trabalhos recentes.

Se a crítica dos anos imediatamente posteriores à descolonização africana insistia na incapacidade de intervenção da negritude na nova realidade de Estados recém-independentes (e sob ameaça do “neocolonialismo”), o haitiano René Depestre em *Bonjour et adieu à la Négritude* (1980) criticou por sua vez a pretensão ontológica do conceito: uma “metafísica somática”. Inicialmente associado ao movimento, Depestre procurou nesse texto fazer seu réquiem – o que se reflete no título do trabalho. Insistiu em seu esgotamento (agora mistificação apropriada pelo neocolonialismo para afastar os negros de suas reais motivações de revolta) e na necessidade de pensar novas possibilidades para a compreensão da realidade dos negros caribenhos.

¹⁸ A crítica de Adotevi é recorrente entre as esquerdas quando se trata de desqualificar suas correntes mais românticas, comunais e/ou ecologistas. Recentemente Pablo Stefanoni a reeditou ao atacar o *sumak kawsay/suma qamaña*, acusando-o de “pachamanismo” a partir de uma abordagem modernista, desenvolvimentista, sumamente eurocêntrica (Pereira da Silva, 2017). Quando se espera que certas posturas tenham sido ultrapassadas, elas retornam com força desmesurada...

O ponto talvez mais interessante de sua argumentação é insistir na “marronagem cultural”¹⁹ nas terras do Novo Mundo, e entender a negritude como mais uma de suas formas:

Como os escravos originários da África e seus descendentes crioulos americanos reagiram à opressão social e racial que despersonalizou suas vidas? O que fizeram para reestruturar, em terras estrangeiras, os componentes desarticulados de sua identidade histórica? Na medida do possível, eles *marronizaram* os horríveis mecanismos desculturalizantes ou assimilacionistas da colonização. A história sócio-cultural das massas submissas do hemisfério ocidental é globalmente a história da marronagem ideológica que lhes permitiu, não reinterpretar a Europa da espada, da cruz e do chicote, através de não se sabe qual imutável “mentalidade africana”, mas, dar prova de uma criatividade heróica, para reelaborar novos modos de sentir, de pensar e de agir (Depestre, s. d., p. 12, grifo do autor).

Depestre nos fala de uma “condição” negra em lugar de uma “alma” negra, uma condição iniciada no primeiro navio negreiro, desenvolvida a partir das condições econômico-sociais encontradas na escravidão das *plantations* e engenhos, e sobrevivente a seu fim pela preservação do racismo. Com isso as marronagens seguiram se dando, e contribuíram na construção das distintas identidades: haitianidade, cubanidade, antilhanidade, brasilidade...

Depestre é duro particularmente com Senghor. Associa o senegalês em chave negativa ao “romantismo” por sua visão essencialista, vitalista, mística. Sua posição “nos parece mais próxima do romantismo alemão, de Barrès, Drieu La Rochelle, Ernst Jünger, do que das experiências realmente vividas pelos povos na época da descolonização” (ibid., p. 39). Depestre insiste ao longo do texto no caráter temporal, condicional da negritude – que não poderia ser aceita como atemporal e particularmente elaborada como ideologia política. O desaparecimento da negritude na universalidade, previsto por Sartre, estava se dando, mas não exatamente como sugerido em *Orphée Noir*. As particularidades seguiam vigentes como necessidades das descolonizações e desenvolvimentos dos povos do Terceiro Mundo. Porém, deveriam estar inseridas no universal: “A diversidade dos traços físicos, das nuances de pele, o fato de ser de uma ou de outra cor, devem poder ser vividos como diferenças felizes de uma mesma condição humana” (id.). Particularmente interessante é a associação da negritude ao mito grego de Orfeu (o “Orfeu negro”) seguindo a sugestão sartreana; e a sugestão de que esse paralelo já havia sido superado na

¹⁹ “Marron” é o termo francês que nomeava no Caribe o que chamamos de “quilombos”. O termo viria de “cimarrón”, em espanhol os animais domésticos que voltam a ser selvagens.

América Latina e Caribe pela releitura²⁰ do Caliban, personagem shakespereano de *A Tempestade* associado agora ao escravo, ao colonizado, ao negro, ao latino-americano. As duas imagens são apresentadas pelo autor para simbolizar a superação da negritude:

O *branco* e o *negro*, como as outras categorias vergonhosamente “raciais” da história contemporânea, estão engajados no processo irreversível de seu desaparecimento da cena histórica. A dupla *classe/raça*, que tem tantos cadáveres na sua conta, está condenada a desaparecer das leis, das instituições, dos costumes, das mentalidades, dos diversos modos de pensar e de agir da humanidade. O *negro* assim como o *branco* são tipos de uma formação social precisa. (...) A espécie humana – hominização decisiva dos povos – se faz dolorosamente contra os fetiches e os últimos bruxos de um tempo revoltado. Os traços dos novos tipos sociais que vão substituir *brancos e negros* se desenham, timidamente desfigurados, nas gestações atrozes da história. Pode-se, entretanto, estar certo de uma coisa: não é o mito odiosamente homicida de “raça”, mas a força e a beleza de uma solidariedade irrestrita que tem chances de unificar os povos do planeta com o odor de maré de uma nova ordem redentora da economia, da cultura e da comunicação. Logo, o fato está aí: não há *negritude* para amanhã. Nesta manhã, acordando antes dos galos, Caliban, o homem das boas tempestades da esperança, viu o Orfeu negro de sua juventude voltar dos infernos com uma fada sem vida nos braços... (ibid., p. 40, grifos do autor).

Outra obra já referencial que remete à negritude é *In my father's house: Africa in the philosophy of culture* (1992), de Kwame Anthony Appiah. O esforço do autor se dirige a questionar até que ponto o pan-africanismo seria vigente na contemporaneidade e, respondendo positivamente, estabelecer sob que bases ele deveria ser pensado. Entre essas bases não estaria a negritude, enquanto conceito essencialista e biologizante – pois calcado sobre a concepção de algo ilusório, a raça/racismo. A partir daí Appiah deriva que ilusória é também a noção de que haveria uma ontologia africana ou negra, de que todos os negros deveriam pensar de uma mesma maneira e compartilhar ideias comuns por serem negros, o que chama de ilusão do “unanimismo” seguindo Paulin Hountondji; e que essa ontologia merecia ser resgatada, revalorizada. E Appiah aponta também para a impossibilidade de se afirmar um passado histórico comum para o continente, fragmentado antes da efetiva ocupação europeia. Entretanto, mesmo afastando as “falsidades” raciais, metafísicas e históricas, não se deveria abandonar a noção de África (ou de filosofia africana, cultura africana, literatura africana), mas entendê-la em suas bases empíricas e geográficas. Appiah afirma a possibilidade de *escolha* pela identidade africana (para ele em constituição depois de um século de tentativas):

²⁰ Da qual Depestre é um dos vários responsáveis com o próprio Césaire, Aníbal Ponce, Roberto Fernández Retamar e muitos outros. Enquanto o escravo bestializado de Próspero foi sendo relido pela teoria crítica e particularmente pós-colonial a partir dessa nova perspectiva, Próspero foi por sua vez crescentemente associado ao senhor de escravos, ao colonizador, ao branco, ao norte-americano.

Para que uma identidade africana nos confira poder, o que se faz necessário, eu creio, não é tanto jogarmos fora a falsidade, mas reconhecermos, antes de mais nada, que a raça, a história e a metafísica não impõem uma identidade: que podemos escolher, dentro de limites amplos instaurados pelas realidades ecológicas, políticas e econômicas, o que significará ser africano nos anos vindouros (Appiah, 2014, p. 246).

A identidade africana, como todas as outras, é para Appiah complexa e múltipla, brotando como resposta mutável a forças econômicas, políticas e culturais, em oposição a outras identidades. Floresce mesmo que desconheçamos suas origens, mesmo que estas sejam ilusórias e mentirosas. E não é um fenômeno “racional”. De resto, não era surpreendente que a identidade continental estava florescendo e

se transformando numa realidade cultural e institucional através de organizações regionais e sub-regionais. Compartimos um continente e seus problemas ecológicos; compartilamos uma relação de dependência perante a economia mundial; compartilamos o problema do racismo, na maneira como o mundo industrializado pensa em nós (e permitam-me incluir aqui, explicitamente, a África “negra” e a “magrebina”); compartilamos as possibilidades de desenvolvimento dos mercados regionais e dos circuitos locais de produção; e nossos intelectuais participam, através das contingências comuns de nossas histórias diversas, de um discurso (Appiah, *ibid.*, p. 251).

Finalmente, uma das mais recentes críticas à negritude vem de *Critique de la raison nègre*, de Achille Mbembe, publicada em 2013. O filósofo camaronês faz uma crítica respeitosa à obra de Césaire e ao papel da negritude, entendendo-a como compreensível em seu momento – como os diversos autores que a apoiaram inicialmente ou que a criticaram mais tarde. Mas propõe sua superação ao afirmar ser possível uma era “pós-césairiana” rumo a uma universalidade. De fato, a recusa da negritude vem de uma opção filosófica de Mbembe pelos valores do humanismo e do que chama de “comunidade humana”, e com isso sua insistência na necessidade de superar a afirmação das diferenças. É nesse ponto que o camaronês vai se afastar do legado de Césaire e de Senghor enquanto projeto político-filosófico, pois estes optaram pela “diferença radical” como modo de resgatar sua parcela de humanidade, e recusaram um universalismo abstrato. Mas trata-se de um afastamento parcial, em processo, na medida em que Mbembe reconhece haver lugar para ela no mundo atual (mas não no mundo projetado por ele):

Afirmar que o mundo não se reduz à Europa é reabilitar a singularidade e a diferença. Nisso (...) Césaire é muito próximo de Senghor. Os dois recusam as visões abstratas do universal. (...) Aos seus olhos, o universal é precisamente a ligação de uma multiplicidade de singularidades (...) não há então o universal absoluto. Só há o universal enquanto comunidade de singularidades e diferenças, repartição que é ao mesmo tempo posta em comum e separação. Aqui, a preocupação com o “homem

negro” só faz sentido na medida em que ela abre o caminho a uma outra imaginação da comunidade universal. Nessa era da guerra sem fim e dos múltiplos retornos do colonialismo, uma crítica como essa está longe de estar esgotada. Ela ainda é indispensável nas condições contemporâneas (Mbembe, 2015, p. 228).

Já que estamos longe ainda de um mundo “pós-racial”, poder-se-ia falar então de uma “era pós-césairiana”? Sim, mas apenas se num “íntimo bloqueio se abraça o significante ‘negro’, não com o objetivo de se comprazer, mas de melhor embaralhá-lo para melhor afastá-lo, para melhor conjurá-lo e para melhor reafirmar a dignidade inata de cada ser humano, a ideia de uma comunidade humana, de uma mesma humanidade, de uma semelhança e de uma proximidade humana essencial” (ibid., p. 248). O objetivo então é um mundo para além das raças, no qual não haverá lugar para racismos e ideologias da diferença, no qual o africano será um homem livre, capaz de se autoinventar. “O que nós devemos imaginar é uma política do humano que é, fundamentalmente, uma política do semelhante, mas num contexto onde, é verdade, o que nós compartilhamos primeiramente são as diferenças. E são elas que nos fazem, paradoxalmente, nos aproximar” (ibid., p. 255).

Em suma, para Mbembe a proclamação da diferença era um momento num projeto mais longo, de um mundo universal livre do fardo da raça e do racismo. Como se viu, esse argumento, apresentado de diversos modos, é o mais recorrente entre autores que apoiaram criticamente a negritude num primeiro momento (*compagnons de route* por certo período), e entre os que posteriormente a criticaram de forma mais respeitosa procurando extrair algo de positivo de sua herança. Dito de outro modo, as críticas à negritude oscilaram entre os que procuraram liquidá-la e os que concederam sua validade temporária (no presente ou já no passado) como um anti-conceito ou conceito antitético. É nesse quadro que vou enfrentar a seguir a questão central desse trabalho: se ainda haveria lugar para a negritude. Ao oferecer à questão uma resposta positiva, o farei impondo também diversos condicionamentos, como detalho a seguir.

Ainda a negritude?

Observadas todas essas críticas à negritude, cabe questionar então se haveria lugar para ela no século XXI. Antes de se posicionar perante esse problema, deve-se reconhecer que o “negro” e a “África” são invenções, e produzidas de fora. O “negro” é uma invenção do “branco”, do “europeu”, do “ocidental”, como a “África” ou o “Oriente”, construída

negativamente para autoafirmação de uma identidade superior – como exposto por autores como Edward Said (2007), V. Y. Mudimbe (1988) e Achille Mbembe (2015). Desse modo, qualquer noção de negritude baseada em essencialismos de qualquer espécie apresenta-se como algo pertencente apenas ao mundo da fantasia. Entre os essencialismos, o mais grave e que deve ser afastado enfaticamente é o calcado explicitamente em bases físicas biológicas. Com isso, o primeiro passo nesse caso é se livrar da biologia em qualquer versão senghoriana, aí incluída sua tardia argumentação cromossômica. Menos graves são os essencialismos culturais ou metafísicos-espirituais – que a bem da verdade sempre prevaleceram e foram sendo crescentemente enfatizados pelos autores da negritude. No entanto, não há qualquer base científica para entender esses traços de cultura, religiosidade ou visão de mundo como *inerentes* (para isso, me parece, sempre estaria à espreita a tentação de retorno ao biológico). Isso porque em última instância não há qualquer base científica para a defesa da existência de raças, em qualquer sentido que se procure utilizar.

Desse modo, noções originalmente de base racial/rascista como a negritude e mais amplamente as diversas vertentes de pan-africanismo (como demonstrado por Appiah) não deveriam ser entendidas em bases propriamente raciais ou étnicas, mas como opções políticas identitárias a serem ativadas. A identidade negra pode ser no máximo uma identidade socialmente construída como resposta ao rascismo gerado por outra identidade como uma forma de dominação. Uma identidade política e anti-rascista, não mais calcada na noção da raça mas de um passado comum, uma herança econômico-social que permitiria pensar num futuro igualmente compartilhado – como proposto explicitamente quase sempre por Césaire.

É bom que se explicita. A negritude (e os pan-africanismos de um modo geral) nesse sentido que estou sugerindo aqui não é uma fantasia, possui sólida base material: o legado da escravidão, do imperialismo, do colonialismo, da diáspora, e o rascismo construído desde o princípio para sustentá-los e vigente contemporaneamente na modernidade capitalista, construída em função desse legado e absolutamente dependente dele. “A negritude e/ou a identidade negra se referem à história comum que liga de uma maneira ou de outra todos os grupos humanos que o olhar do mundo ocidental ‘branco’ reuniu sob o nome de negros” (Munanga, op. cit., p. 20). A negritude tem base material, e é também mito fundador, criação, invenção. Como vou defender aqui, é fundamental que base material e mito andem juntos em qualquer projeto de utopia revolucionária, e de fato andaram juntas na maioria deles. Particularmente nas semiperiferias e periferias

globais, cuja intelectualidade – incluindo a de esquerda – se vê desde sempre atravessada pelo dilema de ser como o centro ou ser como nós mesmos (Devés Valdés, 2014). Como também vou defender, com a negritude não foi diferente: desde o princípio o conceito esteve atravessado por esse dilema, e esteve marcado pela busca do passado como modo de construir um futuro alternativo.

A noção de negritude, e o pensamento periférico de um modo geral, são produtos de encontros entre conceitos do Ocidente e concepções originárias da periferia – sendo que estas em certa medida são produzidas também a partir de categorias ocidentais (como “negro”) e da linguagem poética e científica ocidentais. Procurei explicitar o caráter híbrido, a “dupla consciência” vivenciada pelos autores da negritude, que procuraram resolver esse dilema por um retorno às raízes, às particularidades, porém no intuito explícito de integrar o negro a partir de suas particularidades a alguma espécie de universalismo em processo de constituição.

Como se viu, a negritude em grande medida remetia à organização comunal da produção e/ou distribuição, que estaria ainda parcialmente presente em território africano. María Jesús Cuende Gonzáles (2008) enfatiza o papel da concepção bantu como apresentada por Placide Tempels na negritude senegalesa. Yohann Ripert (2015) observa que a integração do negro à comunidade e à natureza se articula com sua razão emotiva: “Influenciado por Bergson e também por Nietzsche, Heidegger e Sartre, o poder da intuição e da imaginação que Senghor dá à razão emotiva da Negritude se torna um caminho para conhecer um mundo não mais exclusivamente científico (...) mas também artístico” (p. 7). O comunalismo (com todas as suas implicações em termos de comunitarismo, espiritualidade, holismo, democracia direta, etc.) e a razão emotiva permitiriam a prevalência da “pessoa” em lugar do “indivíduo” utilitarista da modernidade capitalista, garantindo ao negro sua contribuição fundamental através da “mestiçagem cultural” à “civilização do universal” (o *rendez-vous du donner et du recevoir*). A volta às raízes nesse caso implica e garante criatividade, renovação: o pensamento senegalesa estaria voltado para o futuro, trabalhando inclusive com conceitos como “progresso” e “desenvolvimento”.

Nesse sentido, a negritude era um misto de “nostalgia e profecia”, como afirmava Césaire. Nesse mesmo sentido, Nadia Yala Kisukidi (2014), em seu texto muito próximo da argumentação que apresento aqui, entende a negritude senegalesa como uma “nostalgia criativa”. Observando que a negritude pode ser entendida tanto como “mito” (um retorno a um passado mítico que poderia marginalizar o negro e fazê-lo desaparecer

a longo prazo) quanto como “ideologia” (identidade de combate projetada para o futuro), Kabengele Munanga (op. cit.) afirma não haver necessariamente uma oposição entre ambas e propõe conectá-las: “o mito é importante, na medida em que ajuda a nova ideologia a se estabelecer. As linhas-força que serão pensadas para a frente e justificadas pela análise da situação presente pertencem à ideologia (de luta), mas podem ter sucesso quando apoiadas por uma vontade coletiva, reflexo de um passado real ou mítico” (p. 58). A ideia de contramitologia mencionada por Memmi (op. cit.) tem a ver com isso, enquanto elaboração de mitos que sustentam a luta do colonizado.

Aqui deve-se introduzir a noção de “romantismo revolucionário e/ou utópico” proposta por Michael Löwy e Robert Sayre. A leitura de *Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade* (2015) pode lançar luz sobre o que estou propondo aqui. Os autores defendem que o romantismo deve ser entendido não como uma corrente artístico-literária do começo do século XIX, mas como um modo de ver o mundo moderno que se estende até hoje, quase como uma antítese da modernidade (como Marx segundo os autores já parecia sugerir em seus *Grundrisse*). Desse modo, constituiria uma crítica à modernidade surgida desde a modernidade, de seu interior. Isso leva os autores a questionarem a visão do romantismo como algo passadista, reacionário, destacando que ele muitas vezes aponta para uma perspectiva de futuro, podendo constituir-se inclusive como revolucionário e de esquerda. Nesse caso, trata-se de buscar no passado elementos que “prefiguravam” um futuro alternativo – pois esse passado é entendido como momento de realização do ser humano, da nacionalidade, da comunidade, que pode ser reeditado em nível superior. Se já ocorreu, poderá voltar a ocorrer em novas bases:

Essa utopia tem raízes poderosas no presente e no passado: no presente, porque se apoia em todas as potencialidades e contradições da modernidade para explodir o sistema, e no passado, porque encontra nas sociedades pré-modernas exemplos concretos e provas tangíveis de um modo de vida qualitativamente diferente, distinto da (e, em certos aspectos, superior à) civilização industrial capitalista. Sem nostalgia do passado, não pode existir sonho de futuro autêntico. Nesse sentido, a utopia será romântica ou não será (ibid., p. 269).

Entre os seis tipos ideais de romantismos propostos, este é o “revolucionário e/ou utópico”²¹, o tipo que “investe” na nostalgia em torno de um passado pré-capitalista como base para a construção de um futuro alternativo – e que constitui o objeto principal dos autores, que procuram compreendê-lo mais detidamente. Por isso o subdividem em cinco

²¹ Os outros seriam o “restitucionista”, o “conservador”, o “fascista”, o “resignado” e o “reformador”. Para a apresentação detalhada da tipologia, cf. o Capítulo 2 do livro.

tendências distintas: “jacobino-democrática”, “populista”, “socialista utópico-humanista”, libertária” e “marxista”²². A partir disso, sugiro que os autores da negritude podem ser entendidos majoritariamente entre os subtipos “populista” e “socialista utópico-humanista”. Vejamos.

O subtipo “populista” “almeja salvar, restabelecer ou desenvolver como alteridade social as formas de produção e vida comunitária camponesas e artesanais do ‘povo’ pré-moderno” (ibid., p. 106), tendo como exemplo clássico os populistas russos da segunda metade do século XIX que consideravam a comuna rural tradicional (*obschtchina*) a base para a constituição de uma forma russa de socialismo sem a necessidade de um desenvolvimento capitalista nos moldes ocidentais. As reflexões em torno do comunalismo de Césaire e particularmente de Senghor se encaixam nessa linhagem, com a ênfase à comunidade, à comunhão com a natureza, à igualdade.

O subtipo “socialista utópico-humanista” propugna uma “alternativa socialista à civilização industrial burguesa, mas reporta-se ao mesmo tempo a certos paradigmas sociais, certos valores éticos e/ou religiosos de tipo pré-capitalista. A crítica não é feita em nome de uma classe (o proletariado), mas em nome de toda a humanidade, ou mais particularmente da humanidade que sofre, e dirige-se a todos os homens de boa vontade” (ibid., p. 108). Aqui os autores incluem socialistas utópicos românticos como Charles Fourier e humanistas socialistas como Erich Fromm. Césaire aproxima-se claramente dessa abordagem após o rompimento com o Partido Comunista Francês, e Senghor à medida em que formula seu socialismo africano se apropria do humanismo do jovem Marx e desenvolve sua particular releitura da “civilização do universal” de Teilhard de Chardin e do “personalismo” de Emmanuel Mounier²³.

Retornando ao questionamento em torno do futuro do conceito de negritude, afirmo que ele pode ser relevante se descarnado de essencialismos, não racializada/etnicizada, assumindo-se como construção e opção política, identidade a ser (re)ativada sem exclusão de outras identidades num universo diaspórico (Gilroy, 2001) de identidades múltiplas e híbridas (Hall, 2015). Pode ser relevante sobretudo como: 1)

²² Mais precisamente este subtipo é efetivamente a preocupação primordial dos autores, que o analisam num capítulo à parte. De fato, o ponto principal dos autores parece ser defender o romantismo no interior do marxismo, e mesmo destacar os elementos românticos em Marx e Engels.

²³ Em um momento ou outro os autores da negritude chegam a flertar com o subtipo “marxista”, particularmente Césaire em seu *Discours sur le colonialisme*, mas trata-se de um aspecto mais secundário para a compreensão da negritude – sendo mais central, por exemplo, na maior parte da obra de Amílcar Cabral ou de Kwame Nkrumah. O romantismo revolucionário marxista segundo os autores enfatiza problemas essenciais do marxismo como a luta de classes, o proletariado como classe universal ou a utilização das forças produtivas modernas no socialismo.

resposta ao racismo ainda vigente, que não pode ser respondido meramente com valores abstratos pretensamente “universalistas” (precisamente o “universalismo” parcial produzido pela modernidade eurocêntrica), ora em questionamento nessa crise terminal da modernidade; e 2) uma formulação transnacional, complementar ou alternativa aos nacionalismos. Manuela Ribeiro Sanches (2011) remete respectivamente a esses dois aspectos no trecho a seguir:

A questão da negritude (...), tema que inspiraria muitas tomadas de posição reivindicando o direito à diferença como forma de garantir a igualdade efetiva, evidenciaria a necessidade, que nos parece ainda justificada, de questionar os preconceitos raciais e culturais que – pesem embora todos os discursos em tomo de uma crioulação excessivamente pacífica – continuam a assolar as sociedades contemporâneas. (...) Por outro lado, o caráter transnacional da negritude e do pan-africanismo, outro importante elemento do projeto anticolonial, cria uma tensão produtiva com a afirmação dos nacionalismos anticoloniais que tanto mais valerá a pena revisitar, numa época de globalizações desiguais, mas também de outros tráfegos que geram tanto diferenças só aparentemente irreduzíveis, como solidariedades inesperadas (pp. 11-12).

Quanto à primeira razão, se há racismo – e não havendo razão para que ele desapareça num futuro próximo na medida em que é elemento constitutivo da modernidade capitalista (Quijano, 2007) –, a resposta mais eficaz a ele deverá passar pela valorização e dignificação não essencialista de sua história pelo negro, bem como pela preservação da memória da escravidão e do colonialismo. Por sua organização política em torno da(s) identidade(s) negra(s), de suas múltiplas culturas, e nesses aspectos a negritude e os diversos pan-africanismos terão ainda um papel a cumprir. Se as noções de “negro” e de “África” foram impostas aos negros/africanos como forma de dominá-los, segue havendo negros e segue existindo África (e ainda são negativizados por amplos setores sociais obscurantistas). Portanto, não haveria razão para que negros e africanos não pudessem usar tais referências em proveito próprio para sua afirmação e libertação²⁴. Nesse modo eminentemente antirascista, há maior capacidade de interpelação da negritude no contexto de sociedades com majorias ou grandes contingentes negros ou mestiços em posição subalterna – na diáspora, portanto.

Quanto à segunda razão apresentada, a negritude e os pan-africanismos ainda têm a contribuir na construção e sustento de novas identidades, intercâmbios, instituições e

²⁴ Argumentos em contrário costumam ser esgrimidos, por exemplo, por certa esquerda brasileira pretensamente universalista (liberal ou marxista ortodoxa) para opor-se a políticas como as cotas raciais nas universidades, considerando perigosa a ativação de identidades negras por segundo eles propagar “rascismos às avessas”. Enquanto isso, segue vigente o *apartheid* social do sistema universitário brasileiro, cujas bases são classistas e raciais (e de gênero).

movimentos diaspóricos, e particularmente na retomada dos esforços em torno de espaços de integração africana e para o desenvolvimento da União Africana. Podem colaborar na reativação de identidades transnacionais que ao menos contrabalançam as identidades locais e nacionais. Evidentemente, a negritude é inferior ao pan-africanismo enquanto identidade unificadora transnacional de toda a África (dada a exclusão do Magreb), apenas nos espaços de integração subsaarianos. Para a União Africana, pode atuar como identidade parcial, e como uma das formas da afirmação da região perante o mundo – na medida em que parte do lugar subalterno e às vezes do não-lugar ocupado pelo continente na arena internacional (desde a economia à produção acadêmica) passa pela desvalorização simbólica global do negro.

Adicionalmente, o argumento (mítico ou não) dos elementos comunais e igualitários presentes em potência nas sociedades africanas (e transferidos para a diáspora) é um catalisador poderoso para releituras *de esquerda* da identidade negra. Como Löwy e Sayre afirmam, “sem nostalgia do passado, não pode existir sonho de futuro autêntico. Nesse sentido, a utopia será romântica ou não será” (ibid. p. 269). Para concluir, remeto à referência a Senghor feita por Immanuel Wallerstein (2007). Defendendo um universalismo efetivamente universal, não mais europeu, Wallerstein resgata a conclamação de Senghor pelo “encontro do dar e do receber”. Para ele, o senegalês era o híbrido perfeito da era moderna, portanto a pessoa adequada para fazer tal conclamação. No entanto, “o que seria preciso, no século XXI, para chegar a um mundo onde não seja mais o Ocidente que dá e o resto que recebe, um mundo no qual o Ocidente veste a capa da ciência e o resto fica relegado a povos de temperamento mais ‘artístico/emocional’? Como será possível chegar a um mundo no qual todos deem e todos recebam?” (Wallerstein, 2007, p 119). O autor reconhece que estamos chegando ao final da era do universalismo europeu, e apresenta duas alternativas a ela. A primeira é a de um novo mundo hierárquico e desigual, racista e sexista, “que afirmará basear-se em valores universais, mas no qual o racismo e o sexismo continuarão a dominar na prática, muito possivelmente de maneira mais cruel do que no sistema-mundo atual” (ibid., p. 124). A segunda (e amplamente preferível) seria a “multiplicidade de universalismos”, uma “rede de universalismos universais”. Exatamente o *rendez-vous du donner et du recevoir* projetado por Senghor. Aquele encontro no qual as mais diversas identidades e particularidades terão algo a contribuir para um universalismo plural e igualitário.

Bibliografia

- ADOTEVI, Stanislas Spero (1998). *Négritude et négrologues*. Paris: Le Castor Astral.
- APPIAH, Kwame Anthony (2014). *Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- CÉSAIRE, Aimé (2012). *Cahier d'un retour au pays natal, Diário de um retorno ao país natal*. São Paulo: Edusp.
- _____ (2011). "Cultura e colonização". In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). *Malhas que os impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70.
- _____ (2004). *Discours sur le colonialisme, suivi de Discours sur la Négritude*. Paris: Présence Africaine.
- DEPESTRE, René (s. d.). "Bom dia e adeus à negritude". Disponível em: <http://www.ufrgs.br/cdrom/depestre/depestre.pdf>
- DEVÉS VALDÉS, Eduardo (2014). *Pensamiento periférico: Asia-África-América Latina-Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*. Buenos Aires: CLACSO; IDEA-USACH.
- _____ (2011). *El pensamiento africano sudsaariano desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad*. Buenos Aires: Biblos.
- DIAGNE, Souleymane Bachir (2016). "Négritude". In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition)*. Center for the Study of Language and Information (CSLI), Stanford University. Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/negritude/>.
- FANON, Frantz (1971). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions Points.
- _____ (1966). *The wretched of the earth*. Nova Iorque: Grove Press.
- GILROY, Paul (2001). *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora 34, UCAM – Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- GONZÁLEZ, María Jesús Cuende (2008). "Aproximación al pensamiento de L. S. Senghor". *Magister: Revista miscelánea de investigación*, n. 22.
- HALL, Stuart (2015). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- KHALFA, Jean (2009). "Naissance de la négritude". *Les Temps Modernes*, n. 656.
- KISUKIDI, Nadia Yala (2014). "Nostalgia and Postcolonial Utopia in Senghor's *Négritude*". In: NIEMEYER, Katharina (ed.). *Media and Nostalgia. Yearning for the Past, Present and Future*. Londres: Palgrave Macmillan.

- LÖWY, Michael, SAYRE, Robert (2015). *Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. São Paulo: Boitempo.
- MBEMBE, Achille (2015). *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte.
- MEMMI, Albert (1991). *The colonizer and the colonized*. Boston: Beacon Press.
- MÉNIL, René (1981). *Tracées: Identité, Négritude, esthétique aux Antilles*. Paris: R. Laffont.
- MUDIMBE, V. Y. (1988). *The invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the order of Knowledge*. Bloomington e Indianapolis, Londres: Indiana University Press, James Currey.
- MUNANGA, Kabengele (2012). *Négritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica.
- PEREIRA DA SILVA, Fabricio (2017). “Comunalismo nas refundações andinas do século XXI: o *sumak kawsay/suma qamaña*”. 9º Congresso Latino-Americano de Ciência Política (ALACIP), Montevideu.
- QUIJANO, Anibal (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social”. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GROSGOUEL, Ramón. *El Giro Decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- REIS, Raissa Brescia dos (2014). “Ação política intelectual como modelo de participação negra: o movimento da *Négritude* (1930-1960)”. *Revista de Ciências Humanas*, v. 14, n. 2.
- RENAULT, Matthieu (2014). “‘Des inventeurs d’âmes’ – Fanon, lecteur de Césaire”. *Rue Descartes*, n. 83.
- RIPERT, Yohann C. (2016). “Senghor reading Marx”. *Marx Colloquium*, Columbia University.
- _____ (2015). “Senghor and the Enlightenment”. *Journal of African Philosophy*, n. 11.
- SAID, Edward (2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SANCHES, Manuela Ribeiro (2011). “Viagens da teoria antes do pós-colonial”. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). *Malhas que os impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70.
- SARTRE, Jean-Paul (1960). *Reflexões sobre o racismo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

SENGHOR, Léopold Sédar (2011). “O contributo do homem negro”. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). *Malhas que os impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70.

_____ (1988). *Ce que je crois: Négritude, francité et civilisation de l'universel*. Paris: Grasset.

_____ (1965). *Um caminho do socialismo*. Rio de Janeiro: Record.

_____ (1956). “The spirit of civilization or the laws of African negro culture”. *Presence Africaine. Cultural Journal of the Negro World*, n. 8-9-10 (Special Issue).

VAILLANT, Janet G. (1990). *Black, French and African: a life of Léopold Sédar Senghor*. Cambridge: Harvard University Press.

WALLERSTEIN, Immanuel (2007). *O universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo.