



## **Négritude em questão: das multiplicidades e conceitualizações do movimento por ocasião do Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros (1956)**

**Raissa Brescia dos Reis**

Mestranda em História Social da Cultura PPGHIS

Universidade Federal de Minas Gerais

[rah.brescia@gmail.com](mailto:rah.brescia@gmail.com)

**RESUMO:** Este artigo dedica-se a uma análise do Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros realizado no ano de 1956 na Sorbonne, em Paris, sob os auspícios da editora *Présence Africaine*, tendo como ponto de partida as construções identitárias perpetradas em nome do movimento da *Négritude*. Reconhecendo a ocasião como palco privilegiado para a verificação das linhas de força que cortam tal movimento num momento pós-guerra e permeiam a instituição de negritudes por alguns dos principais pensadores que estiveram envolvidas em lutas por e pelo *Négritude*, este trabalho propõe um olhar que se volta às fissuras que constituem uma empresa da magnitude que possui a informação de uma identidade una, representante de uma coletividade performada em raça, diante de todas as múltiplas nacionalidades, filiações e afiliações presentes na ocasião.

**PALAVRAS-CHAVE:** História da África, Movimento da *Négritude*, Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros.

**ABSTRACT:** This paper is dedicated to an analysis of the First International Congress of Black Writers and Artists held in 1956 at the Sorbonne, Paris, under the auspices of the publisher house of *Présence Africaine*, from the starting point of the identity constructions perpetrated in the name of *Négritude* movement. Recognizing the occasion as privileged stage for the verification of the power lines that cut such movement at the post-war period and permeate the establishment of negritudes by some of the leading thinkers who have been involved in struggles for and at the *Négritude*, this paper proposes a gaze that turns itself to the fissures that constitute such a huge commitment as the information of an identity representing a human collectivity thought as race even before all the multiple nationalities, affiliations and memberships present on the occasion.

**KEYWORDS:** African History, *Négritude* movement, First International Congress of Black Writers and Artists.

O Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros ocorreu nos dias 19, 20, 21 e 22 de setembro de 1956 no Auditório Descartes, na Sorbonne, em Paris, e foi marcado pela presença de pensadores das colônias e ex-colônias francesas na África e na América e de uma delegação de intelectuais estadunidenses<sup>1</sup>. Herdeiros da primeira geração do *Négritude*,

---

<sup>1</sup> Estavam presentes delegações vindas de 24 países da América (dentre os países americanos listados como representados no congresso está o Brasil, cujo delegado é identificado apenas pelo nome Tibério. Provavelmente se

esses intelectuais haviam conhecido, nas produções da década de 1930, a proclamação e prescrição de uma identidade coletiva informada por conceitos de cultura negro-africana, cuja unidade reivindicada fincava suas raízes em noções raciais acerca do homem negro ou, considerado em sua origem, do homem africano<sup>3</sup>.

O texto aqui desenvolvido procurará trabalhar este evento como um espaço privilegiado de construção e (re)-formulação de discursos que giravam em torno do *Négritude* no pós-Segunda Guerra Mundial<sup>4</sup>. Inscritos e participantes de um Congresso que tinha como objetivo pensar o

---

trata do pintor porto-alegrense, Wilson Tibério, que residia na França no período), África e Ásia (considerando aqui a presença de Cedric Dover, filho de um inglês e uma indiana, listado como representante da Índia). Dentre os países participantes, 13 tiveram delegados que fizeram comunicações ou conferências no evento. Dentre estes últimos, 7 eram países do continente africano (incluindo Madagascar), 5 do continente americano e o outro era Dover. As maiores delegações foram as do Haiti (8), do Senegal (8) e dos EUA (6). As delegações mais participativas, considerando a relação entre o número de representantes e o número de participantes com comunicações, são as da Martinica e de Madagascar, seguidas pelas haitiana e estadunidense (que de resto tiveram uma participação intensa nos debates transcritos), estas duas últimas trazendo antigas tradições de pensamento das identidades das populações negras, principalmente por um viés nacional. Há informações da presença de intelectuais europeus no evento, no entanto, seus nomes e países não se encontram relacionados nas Atas, nem na listagem geral das delegações, nem nos debates transcritos, o que parece sugerir uma tentativa de reforçar a posição coadjuvante da Europa nos trabalhos do evento. Dados retirados de Le I<sup>er</sup> Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs. *Présence Africaine*. revue culturelle du monde noir, Paris, n° 8-9-10, juin-nov. 1956.

<sup>2</sup> Como o texto se dedica a um olhar voltado para o *Négritude*, este movimento é colocado em evidência como um mobilizador central dos delegados reunidos por ocasião do Congresso. No entanto, é preciso acrescentar que esta influência da década de 1930 e seus escritos negritudianos se deu mais fortemente no caso dos escritores e artistas francófonos. Na delegação estadunidense, por exemplo, o diálogo maior se dá com movimentos internos de “dessegregação” (*desegregation*) do negro, como os debates de Booker T. Washington e W. E. B. Du Bois em fins do século XIX, e como a atuação do segundo em conjunto com a National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), fundada em 1909. Ler mais em: BOND, Horace M. Reflections, comparative, on West African Nationalist movement. Le I<sup>er</sup> Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs. *Présence Africaine*. revue culturelle du monde noir, Paris, n. 8-9-10, juin./nov. 1956, p. 133-141; FONTAINE, William. Segregation and desegregation in the United States: a philosophical analysis. Le I<sup>er</sup> Congrès... *Présence Africaine*, p. 154-173; IVY, James. The N.A.A.C.P. as an instrument of social change. Le I<sup>er</sup> Congrès... *Présence Africaine*, p. 330-335. Mesmo no caso francófono, existe a presença de outros movimentos literários/identitários que compõem o cenário com o *Négritude*, inclusive acirrando as dificuldades da enunciação de uma unidade racial mundial, conforme pretendida por alguns expoentes da negritude, uma vez que se inserem em perspectivas nacionais da cultura e valorização da presença negra. Nesse sentido, faz-se relevante o Realismo Maravilhoso, conforme adaptado pelo haitiano J. Alexis e o já célebre movimento indigenista haitiano, visível na pessoa do prof. Jean Price-Mars e lembrado em todas as conferências de delegados haitianos. Cf. ALEXIS, J. Du réalisme merveilleux des Haïtiens. Le I<sup>er</sup> Congrès... *Présence Africaine*, p. 245-271; PRICE-MARS, J. Survivance africaines et dynamisme de la culture noire outre-Atlantique. Le I<sup>er</sup> Congrès... *Présence Africaine*, p. 272-280.

<sup>3</sup> No interior do *Négritude*, o homem negro, mesmo o da diáspora, é considerado como um herdeiro biológico e cultural do homem africano, detentor de uma cultura africana. Para saber mais, ler SENGHOR, Léopold Sédar. O Contributo do homem negro. IN: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem*. textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 73-92.

<sup>4</sup> Importante apontar que o evento foi construído a partir dos esforços de Alioune Diop e de sua casa editorial, *Présence Africaine*, inaugurada em 1947 com o intuito de dar ao conhecimento e valorizar a produção de “homens de cultura” negros. A influência da editora e da revista homônima no mundo intelectual negro, e sua posição como aglutinadora de vários artistas e escritores de todo mundo congregados em torno de uma noção de solidariedade racial e do compartilhamento da bandeira de elevação da cultura dos povos negros, é fundamental para a construção de um local de debate como os Primeiro e Segundo Congressos Internacionais de Escritores e Artistas Negros (Paris/1956 e Roma/1959). Para Lilyan Kesteloot (*Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1963, p. 252-272.), a *Présence Africaine* é responsável pela impressão de um



lugar da cultura negra em uma nova ordem mundial, além do papel a ser desempenhado pelos “homens de cultura” na construção deste lugar, esses intelectuais traziam diferentes pressupostos do que seria uma cultura negra, colocando em questão até mesmo a possibilidade de se falar em uma tal unidade, ou se esta deveria ser considerada a partir de suas formas nacionais<sup>5</sup>. E para além do lugar desta num mundo em construção, percebem-se mesmo os embates em torno de uma unidade de interesses e necessidades dos povos negros que se quer proclamar, e as fissuras inerentes a uma empresa de tal magnitude.

Optou-se neste artigo por dialogar e analisar os textos de quatro dos principais pensadores então voltados para as questões apresentadas. A escolha se justifica principalmente pelo já conhecido engajamento, seja pela celebração ou pela discordância, destes pensadores em relação aos conceitos sintetizados pelo termo “négritude”, constituindo grupo rico para o trabalho aqui proposto. Estes são Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Frantz Fanon e Cheikh Anta Diop. A partir de suas comunicações pretende-se uma análise dos embates ou conflitos em torno da construção de planos de ação para o “homem de cultura” negro numa conjuntura de emergência dos movimentos de independência na África, bem como da constituição de representações sobre o que era a própria cultura e o lugar desta nas lutas de emancipação política. Importava não somente a percepção da cultura negra, o homem negro em sua negritude, mas também a inserção ou não dessas preocupações em um cenário maior de radicalização do discurso anticolonialista.

A partir dessa análise, que tem como foco o evento supracitado, este texto pretende ainda traçar uma linha de diálogo com a bibliografia recente acerca do tema da negritude, de forma a matizar algumas conclusões alcançadas diante do movimento, conclusões estas que muitas vezes restringem a amplitude e os significados que carrega o termo “négritude” em nome de conceitualizações e generalizações. Aqui serão discutidos rótulos utilizados para a nomeação dessas práticas e representações de Achille Mbembe, que trabalha o Négritude no campo de um “discurso nativista”<sup>6</sup>, e de Severino Ngoenha, que sugere o termo “nacionalismo cultural”<sup>7</sup>.

---

novo caráter ao *Négritude*. Decerto, esta esteve envolvida no processo de constituição de um novo cenário nos movimentos anticolonialistas no pós-1945.

<sup>5</sup> Conferir os debates do fim do primeiro dia de apresentações, no qual o escritor haitiano J. Alexis se engaja em uma defesa de uma perspectiva nacional para a análise da cultura dos povos negros. O autor se opõe diretamente à comunicação de L. S. Senghor que acabara de ser realizada e na qual, como se verá ainda neste artigo, o poeta senegalês pretende fazer uma análise dos aspectos gerais da cultura e do caráter do povo negro, esteja ele no continente em que estiver. Ler mais em: Débat – 19 septembre à 21h. Le 1<sup>er</sup> Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs. *Présence Africaine: revue culturelle du monde noir*, Paris, n. 8-9-10, juin-nov. 1956, p. 66-83.

<sup>6</sup> MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 23, 2001, 173-209.



Através da análise das comunicações selecionadas, este trabalho argumentará que esta classificação do *Négritude*<sup>8</sup> acaba por mascarar divergências e diferenças que se encontram em choque no entorno da instauração de uma negritude<sup>9</sup>.

O momento de diálogo direto traz à tona essas divergências que permeiam a instituição de uma “personalidade”, um “estilo negro”, e se estabelece como um palco em que se encenam as divisões internas aos movimentos anticolonialistas e independentistas da América e, principalmente, da África. É nesta perspectiva que Manuela Sanches afirma:

Entre as visões de uma negritude mais conservadora ou arcaica, mas também mais conciliadora, como a defendida por Senghor, a denúncia das relações entre colonialismo e racismo, como seria o caso de Césaire e Fanon, as posições mais moderadas dos representantes negros americanos, ou as idiossincrasias de Richard Wright, o encontro evidenciaria rupturas, marcadas já pelo emergir da crise argelina e as formas de luta armada que viriam a ser determinantes para o processo de autodeterminação das então colônias portuguesas.<sup>10</sup>

O pós-Segunda Guerra Mundial revelou-se um momento premente para as independências em solo africano, ocorridas em sua maioria na segunda metade do século XX. Há uma clara modificação das tendências internas aos discursos do *Négritude* e do próprio Pan-africanismo da primeira para a segunda metade dessa centúria. Segundo Kwame Appiah, após os trágicos acontecimentos engendrados pelos fascismos, há a adesão a novas formas de ver o colonialismo e a ação européia no mundo e dentro de seu próprio continente. O autor escreve sobre isso:

A lição que os africanos aprenderam com os nazistas – a rigor, com a Segunda Guerra Mundial como um todo – não foi o perigo do racismo, mas a falsidade da oposição entre uma ‘modernidade’ européia humana e o ‘barbarismo’ do mundo não branco.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> NGOENHA, Severino. *Filosofia Africana: das independências às liberdades*. Maputo: Ed. Paulistas-Africa, 1993, p.7-111.

<sup>8</sup> O uso de *Négritude* e negritude é proposital aqui. A intenção é marcar a diferença entre o movimento pensado como o conjunto de diferentes perspectivas cuja unidade é proclamada pelas classificações citadas e os elementos que são proclamados pelos pensadores em questão como constituintes de um caráter específico do homem, da cultura e da civilização negros.

<sup>9</sup> Nesse sentido, é interessante notar que mesmo Severino Ngoenha afirma que “nos três fundadores do movimento da negritude, delineavam-se três diferentes tendências”. In: NGOENHA, Severino. *Filosofia Africana: das independências às liberdades*, p. 61. Mas, no entanto, prefere adotar a visão a que chama de “senghoriana” para delinear visões gerais de seus interesses e significados: “Se Nkrumah se opunha à negritude, fazia-o de maneira limitada. Aquela especificidade que para Senghor era negra, ele aplicava-a ao mundo africano” In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. p.70.

<sup>10</sup> SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem*, p. 32-33.

<sup>11</sup> APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 24



No interior do mosaico de novos projetos e identidades que formou o mundo pós-1945, inscreveu-se o encontro em questão, e é nesta perspectiva que se procurará situar e dar relevo às diferentes abordagens e negritudes em confronto neste espaço.

Para Césaire, que apresentou o texto *Cultura e Colonização*, a questão premente era dar fim ao processo de desestruturação das culturas colonizadas engendrado pelo processo de colonização. Este seria, em sua essência, um fator de desmantelamento da sociedade subjugada e não um benefício para seu crescimento. Para ele, a cultura dos povos negros não poderia ser abordada sem se dar papel primordial ao colonialismo, “[...] pois todas as culturas negras se desenvolvem no momento actual dentro deste condicionamento particular que é a situação colonial ou semicolonial ou paracolonial”<sup>12</sup>. Incluía, pois, todas as culturas ditas negras, muito embora sejam tratadas aqui no plural, num mesmo qualificante, que está na raiz da palavra “negritude”, baseado na afirmação de uma especificidade cultural ligada a uma noção biológico-racial e histórica.

Nesse sentido, é interessante notar que, apesar de manter o fator biologizante, Césaire afirma:

Interrogámo-nos em particular sobre qual o denominador comum a uma assembleia que une homens tão diversos, como africanos da África negra e norte-americanos, antilhanos e malgaxes. A resposta parece-me evidente: esse denominador comum é a situação colonial.<sup>13</sup>

A essa afirmação, una a proclamação de Césaire sobre a necessidade do fim do colonialismo para o renascimento da cultura negra, estagnada e marcada pelo artificialismo de suas formas elitistas remanescentes e temos a afirmação e reivindicação de um ambiente de livre mudança e transformação como o ideal de uma “cultura viva”. Uma cultura que se confundiria com a cultura popular e só poderia existir como parte de uma sociedade livre:

Sabe-se que é um lugar comum na Europa censurar os movimentos nacionalistas dos países colonizados, apresentando-os como forças obscurantistas que se esforçariam por fazer renascer formas medievais de vida e de pensamento. Mas esquece-se que o poder de superação está em toda civilização viva e que toda civilização está viva quando a sociedade onde ela se exprime é livre.<sup>14</sup>

Nesse trecho se evidencia uma expectativa de reconstrução e renascimento a se concretizar com o fim do colonialismo. A cultura assumia o papel de reconstrutora e renovadora, quando livre, e parte do processo de decadência dos povos colonizados quando mantida sob

<sup>12</sup> CÉSAIRE, Aimé. *Cultura e colonização*. IN: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem*, p. 254.

<sup>13</sup> \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. p. 253.

<sup>14</sup> \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. IN: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem*, p. 259.



dominação. Diante dos “vastos territórios, de vastas zonas de vazio cultural ou, o que vem a dar no mesmo, de perversão cultural ou de subprodutos culturais”<sup>15</sup>, criados pelo colonialismo, Césaire afirma: “Esta é a situação que nós, homens de cultura negros, temos de ter a coragem de olhar bem de frente”<sup>16</sup>.

Em muitos aspectos, este trabalho de Césaire vai ao encontro dos argumentos de Fanon explicitados em seu texto *Racismo e Cultura*, apresentado no mesmo Congresso. Neste caso, porém, a ênfase da análise sobre a situação das culturas colonizadas recai sobre o racismo. Este é visto por Fanon não como um fenômeno fechado e isolado, mas como “o elemento mais visível, mais quotidiano, para dizermos tudo, em certos momentos, mais grosseiro de uma estrutura dada”<sup>17</sup>, sendo esta estrutura parte de um processo maior de subjugação de uma cultura por outra, a esta externa, e de instituição de uma hierarquização sistematizada. Por meio desse processo tem-se um resultado semelhante ao explicitado por Césaire, no qual “esta cultura, outrora viva e aberta ao futuro, fecha-se, aprisionada no estatuto colonial [...]”<sup>18</sup>. Aqui, assim como na comunicação apresentada anteriormente, desenha-se uma oposição entre cultura sadia, viva, aberta e livre, e cultura dominada, subjugada, artificial e colonizada.

O contato constante com o sistema que engendra e é engendrado por esse processo de hierarquização, e que se baseia na desestruturação da organização social, política e cultural de um povo por outro, que ganha direito sobre o anterior, é o que deflagra, na construção discursiva de Fanon, uma “mumificação” da cultura autóctone. Segundo o martinicano, esta cultura doente

[...] presente e simultaneamente mumificada, depõe contra os seus membros. Com efeito, define-os sem apelo. A mumificação cultural leva a uma mumificação do pensamento individual. É assim que se assiste à implantação dos organismos arcaicos, inertes, que funcionam sob a vigilância do opressor e decalcados caricaturalmente sobre instituições outrora fecundas [...].<sup>19</sup>

E vê-se aqui outra interseção dos dois textos. Há, em ambos, a denúncia de uma cultura exotificada, confinada por uma elite colonial que se institui como sua protetora, prendendo-se a aspectos específicos e isolados. Sem o diálogo com a cultura popular, cai-se num vazio, uma vez que “a característica de uma cultura é ser aberta, percorrida por linhas de força espontâneas,

<sup>15</sup> CÉSAIRE, Aimé. IN: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem*, p. 270.

<sup>16</sup> \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. *Cultura e colonização*. IN: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem*, p. 270.

<sup>17</sup> FANON, Frantz. *Racismo e cultura*. IN: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem*, p. 274.

<sup>18</sup> \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. p. 274.

<sup>19</sup> \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. IN: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem*, p. 276.



generosas, fecundas”<sup>20</sup>. E aqui podemos notar como a rotulação do negritude como um “discurso nativista” nos termos da crítica de Achille Mbembe é efetivamente incompleta. Para o autor,

[...] esta corrente de pensamento caracterizou-se por uma tensão estrutural, opondo uma tendência universalizante que afirmava o pertencimento à condição humana (*igualdade*) à outra, particularista, que enfatiza a diferença e a especificidade, frisando não a originalidade, mas o princípio da repetição (a *tradição*) e os valores autóctones.<sup>21</sup>

De certo, a dimensão que Mbembe chama de “universalizante” perpassa todos os textos aqui selecionados e esta, bem como certa crença em uma unidade racial, são, no limite, elementos pressupostos para a realização do evento em questão. No entanto, o segundo ponto da argumentação não parece ser uma unanimidade. A ligação entre cultura autêntica e uma idéia de tradição, tomada aqui como mera repetição, está rechaçada tanto no texto de Césaire, quanto na comunicação de Fanon<sup>22</sup>. Para estes pensadores, a cultura viva, em constante modificação e diálogo equânime com seus pares, opõe-se justamente a esta cultura fragmentada, baseada na repetição vazia de elementos isolados, e é aquela que se pretende construir na África pós-independência e em outros lugares nos quais a cultura se encontra enrijecida pela opressão. Portanto, desenvolvem argumentação que se afasta da que prescreve a classificação de Mbembe, para quem o movimento do *Négritude* promoveria, enquanto “prosa nativista”, uma essencialização da cultura, transformando-a no produto da abstração de alguns poucos membros da elite e de seu discurso de autenticidade ligado à raça negra e ao espaço geográfico da África. Há, pois, uma discrepância entre a descrição generalizante do filósofo e a especificidade da fonte aqui trabalhada. Essa generalização que promove Mbembe se aplica melhor, como veremos, ainda que de forma incompleta e de maneiras diferentes, a outros expoentes desse movimento.

Ainda atento aos efeitos de uma essencialização da cultura, em uma nota de rodapé, Fanon atenta aos perigos aos quais os poucos “intelectuais colonizados” estariam expostos:

Os raros intelectuais colonizados veem, nas universidades, o seu sistema cultural ser-lhes revelado. Acontece até que os sábios dos países colonizadores se entusiasmam por este ou aquele traço específico. Surgem assim os conceitos

---

<sup>20</sup> FANON, Frantz, p. 276.

<sup>21</sup> MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição, p. 182.

<sup>22</sup> É interessante notar que a idéia de retorno a uma situação anterior à colonização é colocada em cheque pelas duas argumentações. A presença colonizadora seria um elemento de mudança impossível de ser transposto. Apesar disso, no entanto, nenhum dos dois autores desconsidera a importância da manutenção de elementos destas culturas ditas tradicionais. Para Césaire, a escolha sobre os elementos a manter e aqueles a adotar de outras culturas, seja a colonizadora ou não, só poderá ser feita pela própria população no momento em que esta se encontrar livre de dominação e capaz de decidir, a partir de suas próprias necessidades, o que chama de “dialética da necessidade”. Cf. CÉSAIRE, Aimé. Cultura e colonização. IN: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem*, p. 266-268.



de pureza, ingenuidade, inocência. A vigilância do intelectual tem de redobrar nesta altura.<sup>23</sup>

Esta argumentação possui uma clara correspondência com críticas contemporâneas diretamente referentes à primeira geração do *Négritude*, principalmente em sua versão senghoriana, engajada na afirmação da especificidade e essência do que seria uma “alma negra” perene, constituidora de uma visão de mundo específica. Tal argumentação não pode ser deixada de lado no contexto em que foi proferida, num debate organizado em torno de importantes nomes do movimento dos anos de 1930.

Por fim, cabe apontar ainda o caminho que Fanon traça como redenção das culturas “mumificadas”. Este é pautado pela luta de emancipação colonial, processo este que permitiria a constituição de culturas baseadas no encontro, às quais Césaire chama em seu texto de “mestiças”. Para ambos, uma cultura colonial nunca é mestiça, uma vez que se opera não uma apropriação de elementos selecionados, mas a imposição e sobreposição de uma cultura sobre a outra em um cenário assimétrico de forças. Nesse sentido, só com a liberdade, “a cultura espasmada e rígida do ocupante, liberta, oferece-se finalmente à cultura do povo tornado realmente irmão. As duas culturas podem enfrentar-se, enriquecer-se”.<sup>24</sup>

A idéia de um “nacionalismo cultural”, como a propõe Ngoenha, talvez caiba de maneira provisória nos textos trabalhados até agora, mas a sua restrição a esta idéia nos impediria de acessar as críticas feitas por Césaire e Fanon a uma elite colonial que se acredita dona de uma cultura dita “tradicional”, descrita como uma junção vazia de referências a antigos elementos da cultura popular, cuja vitalidade e dinamismo não mais existem e não existirão até que se dê fim à dominação colonial. Na medida em que o autor moçambicano adota conceitos senghorianos para forjar essa nomenclatura, torna-se complicado adentrar profundamente outras argumentações que pretendem forjar culturas nacionais independentes, mas não se baseiam na afirmação e preservação de sua necessária unidade, como as aqui apresentadas<sup>25</sup>.

Ao contrário desses trabalhos, que consideraram premente falar do colonialismo para dizer das culturas negras, o discurso apresentado pelo célebre Léopold Senghor, parte do

<sup>23</sup> FANON, Frantz. Racismo e cultura. IN: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem*, p. 281.

<sup>24</sup> Nesse momento é que o povo antes dominado é capaz de selecionar os elementos a manter e aqueles nos quais modernizar-se. In: FANON, Frantz. Racismo e cultura. IN: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem*, p. 284.

<sup>25</sup> Nesse sentido, interessa que Ngoenha, no texto aqui trabalhado, trate o discurso de Frantz Fanon antes de sua participação na guerra de independência da Argélia como o de um apóstolo do *Négritude* e restrinja as suas divergências ao momento de radicalização de seu pensamento, quando vemos aqui que sua negritude nunca foi a repetição do credo senghoriano: “com efeito, a experiência argelina transformou Fanon de apóstolo e assertor da negritude, num dos seus maiores críticos e acusadores”. NGOENHA, Severino. *Filosofia Africana: das independências às liberdades*, p.74.



pressuposto de que “[...] a chama não se extinguiu, a semente está ainda em nossos corpos e corações feridos, para possibilitar nosso renascimento hoje”<sup>26</sup>. A estratégia argumentativa do autor passa por expor o que ele chama de uma “fisiopsicologia do negro”, da qual decorre no texto uma cosmogonia do africano, a descrição de um modo de ver o mundo que funda uma vida social, sendo partes desta a literatura e a arte. O artigo percorre lentamente e com exemplos mundiais o forjar-se dessa que seria a cultura negra. Parece ter um ponto de partida semelhante ao de Fanon e Césaire, mas, no entanto, em Senghor, a ordem se inverte e, se somente um povo livre constrói uma cultura sadia para aqueles, para este a liberdade cultural é condição para a liberdade política:

Mas este renascimento será a obra não tanto dos políticos como dos escritores e artistas negros. *A experiência provou que a liberdade cultural é uma condição essencial da liberdade política.* [...] Isso significa que se os escritores e artistas negros da atualidade querem terminar a obra no espírito de Bandung devem ir à escola na África negra. (Grifo nosso).<sup>27</sup>

Ao longo do texto nota-se, então, que Senghor instaura culturas negras pungentes, mesmo sob o julgo colonial. A frase acima citada demonstra a maneira pela qual a África se torna um guia, um lugar que teria tirado da decadência a arte europeia, trazendo em sua “fisiopsicologia” o traço da capacidade da transcendência, do abandono de si no momento de compreensão e constituição de conhecimento do mundo. Uma cognição que não falseia nem mascara, mas essencializa. A afirmação da importância da cultura africana passa necessariamente, em Senghor, pela afirmação de sua peculiaridade. Não há decadência da cultura negra em seu texto. O que assistimos página à página é a afirmação e a prescrição de uma cultura fortalecida e dominante na vida do africano. Desfilam exemplos de todo o continente, dotando o discurso de um valor de unidade que ecoa os primeiros anos do *Négritude* e seus diálogos com antropólogos e etnólogos como Leo Frobenius.

Nesse sentido, não há, como em Fanon, a necessidade de uma luta pela independência que funde as bases de uma sociedade política livre e, principalmente, de um povo ativo e seguro de seu papel como fomentador de uma cultura realmente viva e nacional. A cultura e a capacidade criativa e cognitiva seriam traços constantes e ganhariam especificidade no interior da própria negritude senghoriana, presente em todos os povos e culturas negras, mesmo diante da dominação política. É nesse sentido que Ngoenha pode afirmar que a negritude se assemelha a um “nacionalismo cultural” e que esta é “anterior à chegada dos brancos”, tendo esses homens

<sup>26</sup> SENGHOR, Léopold Sédar. El espíritu de la civilización, o las leyes de la cultura africana negra. IN: KOHN, Hans; SOKOLSKY, Wallace. *El nacionalismo africano en el siglo XX*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1968, p. 191.

<sup>27</sup> \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, p. 192.



negros apenas tomado “[sua] consciência mais aguda, depois do impacto com a civilização ocidental”<sup>28</sup>. Ao fazer isso, o autor dialoga diretamente com as posições de Senghor, sem levar em consideração a premência que a liberdade política tem sobre a cultural em outros autores da negritude, como Césaire e Fanon, e até mesmo em Diop.

Seguindo seu argumento, Senghor pode afirmar, por fim, que o homem negro traz em si, em sua alma, em sua personalidade, e nas reflexões culturais e sociais desta, a chave para o “ato de conhecimento como um ‘acordo de conciliação’ com o mundo, a consciência simultânea e a criação do mundo em sua unidade indivisível”<sup>29</sup>. Portanto, se mostra mais relevante a vocação do homem negro para efetuar a realização de um mundo conciliado do que sua luta contra o jugo do colonialismo. Ao ressaltar a dimensão conciliadora que faria parte da negritude, Senghor demonstra o ponto de partida de opções políticas que mais tarde seriam alvos de críticas de figuras como Césaire, e mobilizadas por oposições políticas e intelectuais como a do próprio Cheikh Anta Diop.

Este será o último pensador a ser tratado aqui. Já no início de sua comunicação o autor endereça críticas à negritude de Senghor. Segundo Anta Diop:

Em geral, os escritores partem de *considerações artísticas* ao determinar o que a humanidade deve ao mundo negro em seu lento progresso através dos tempos. Esta é uma maneira de limitar de entrada o problema, *de reduzi-lo somente ao campo do sentimento*. [...] [A]titude inconscientemente parcial. (Grifo nosso).<sup>30</sup>

Temos aqui elementos de uma crítica semelhante à desferida por Fanon. Mas, em Diop o temor expresso de que o campo fosse reduzido ao sentimento, deixa-nos mais claro o diálogo com a negritude senhoriana. Remete-nos à conhecida frase escrita por Senghor em 1939 no texto *O Contributo do Homem Negro*: “a emoção é negra como a razão helena”<sup>31</sup>. Portanto, Diop já inicia suas explanações se colocando em um lugar de oposição. E após a exposição deste incômodo diante do contributo do homem negro ressaltado em Senghor, referindo-se a sua obra publicada em 1955, *Nations Nègres et Culture*, afirma ter buscado dar conta desta presença negra mais ampla a partir do estudo do passado do mundo africano.

<sup>28</sup> NGOENHA, Severino. *Filosofia Africana: das independências às liberdades*, p. 66.

<sup>29</sup> SENGHOR, Léopold Sédar. *El espíritu de la civilización, o las leyes de la cultura africana negra*, p. 207.

<sup>30</sup> DIOP, Cheikh Anta. *Contribuciones culturales de África y sus perspectivas*. IN: KOHN, Hans; SOKOLSKY, Wallace. *El nacionalismo africano en el siglo XX*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1968, p. 174.

<sup>31</sup> SENGHOR, Léopold Sédar. *O Contributo do homem negro*. IN: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malbas que os impérios tecem*, p. 75. Esta é muitas vezes referida como uma frase emblemática do Négritude. Retirada de seu contexto e tomada como emblema do movimento, a frase é subsídio de grande parte das críticas a este endereçadas. Em 1956, isso se demonstra na preocupação de Senghor em afirmar que “o negro, por tradição, não está desprovido de razão, como se supõe que disse.” Cf. SENGHOR, Léopold Sédar. *El espíritu de la civilización, o las leyes de la cultura africana negra*, p. 192.



O passado que Anta Diop aclama em 1955 e ao longo de toda sua vida acadêmica é o Egito Negro. Pautando-se na afirmação da cor da pele dos antigos faraós, o historiador senegalês afirma o Egito Antigo como berço da civilização negra. Daí decorre que

[...] na medida em que o Egito foi, sem discussão, o grande iniciador do mundo mediterrâneo, esta contribuição existe nos campos da ciência, da arquitetura, da filosofia, da música, da religião, da literatura, da arte e da vida social, etc...<sup>32</sup>

A partir da afirmação desse passado unificador o autor procura produzir um futuro único para a África negra. O seu texto é, em oposição aos outros, menos um diagnóstico das culturas negras e mais um plano de ação imediato para a construção de um ideal concreto e tangível, a saber, “um Estado multinacional que abarque a totalidade do continente”<sup>33</sup>. Para isso, a abordagem que Diop dá ao tema da cultura ganha uma dimensão prática e utilitária. É interessante fomentar a construção de uma cultura continental ou dar relevo a suas dimensões continentais já existentes, uma vez que isso será decisivo para a construção de um Estado seguro e estável. A cultura viva e livre dos outros expoentes dá lugar em seu texto a uma cultura a ser moldada e construída para o fim pretendido. Nesse sentido, afirma:

*Por certo, no curso desta luta, as armas culturais são desde agora necessárias; ninguém pode prescindir delas. Por isso há que forjar-las simultaneamente dentro da estrutura da nossa luta pela independência nacional. (Grifo nosso).<sup>34</sup>*

Essa negritude armada de Diop bate de frente com os ideais de uma cultura a ser deixada livre e popular. Em seu texto, as elites são mais importantes na medida em que devem gerir e operar a construção dessa cultura útil ao fim maior do Estado multinacional. Escritores e artistas são inclusive dispensáveis caso estes não produzam armas para o arsenal cultural africano. E mesmo assim a cultura permanece subalterna a uma revolução política e só interessa como mecanismo para garantir sua efetividade e estabilidade interna. Ao defender a importância da adoção de uma língua comum nativa africana para sua empresa, o autor chega a afirmar “que não era o mesmo impor ao povo um idioma nativo ou um estrangeiro”<sup>35</sup>, considerando que o fim nobre saberia compensar os meios agressivos.

Nesse sentido, nesse texto, Diop se coloca ainda em uma outra linha de pensamento da negritude. A pensa como parte de uma essência do homem negro e da África, como lugar autêntico deste homem e da coletividade que este representa, promovendo o que prevê Mbembe

<sup>32</sup> DIOP, Cheikh Anta. Contribuciones culturales de África y sus perspectivas, p. 176.

<sup>33</sup> \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, p. 179.

<sup>34</sup> \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, p. 179.

<sup>35</sup> \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, p. 180.



como “uma quase equivalência [...] entre raça e geografia”<sup>36</sup> quando toma o fato de se ter a pele negra como um elemento de afirmação de pertença ao continente e à identidade negra, como no caso dos faraós do Egito Antigo. Ao mesmo tempo, no entanto, trata essa pertença em sua multiplicidade ao tratar a cultura como uma arma de manutenção da unidade política que preconiza para a África. Aqui, a unidade política, tomando pragmaticamente a cultura, ou a aculturação, como um instrumento de construção de uma nação coesa, demonstra que o autor reconhece os limites efetivos e práticos da solidariedade de raça ou do suposto compartilhamento de uma essência cultural.

Nota-se, portanto, a existência de linhas visíveis de embates pela instauração de futuros, mas também de passados, que cortam os textos deste Congresso. Existem sob uma mesma denominação de cultura e civilização negra diferentes conformações e projetos de afirmação identitária que mobilizam discursos sobre o passado e informam planos de construção de um futuro à altura das promessas e esperanças de emancipação, libertação e crescimento econômico, bem como de inserção equânime e real em um universalismo ou em relações internacionais. Era um momento em que estavam sobre a mesa proposições e escolhas a serem feitas, em que os caminhos tomados ou não pelos homens em suas políticas e representações acerca dos movimentos anticoloniais ou de afirmação cultural de uma coletividade dita negra ainda se trilhavam lentamente, curva após curva.

Portanto, separados pelos interesses e pelas visões do passado e projeções do futuro que informam, esses textos aqui apresentados compartilham os elementos que os colocam como parte das representações que incluem no jogo de forças do colonialismo e seus significados aquela parcela de sujeitos marcados pela alcunha de colonizados. Constituem textos a serem lidos não apenas por uma população que procuram representar, mas também, e em alguns casos principalmente, pelo outro lado desse campo de batalhas, o colonizador. Nessa perspectiva, esses textos podem ser considerados, nas palavras de Mary Louise Pratt, como parte de uma “auto-etnografia”, entendida como “as instâncias nas quais os indivíduos das colônias empreendem a representação de si mesmos de forma comprometida com os termos do colonizador”<sup>37</sup>.

Menos do que tentar classificar esse movimento por meio de alcunhas que procuram dar em algumas palavras a tonalidade de significados que mesmo em muitas páginas ainda se encontram mal delineados, como o fazem Severino Ngoenha e Achille Mbembe nos textos aqui tratados, esse conceito nos permite dar o tom de uma classificação com maior espaço para o

<sup>36</sup> MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição, p. 185.

<sup>37</sup> PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999, p. 33.



entendimento do movimento em sua historicidade. Ainda que se trate de um conceito provisório e talvez amplo demais, uma vez que foi criado pela autora para trabalhar com relatos dos séculos XVI e XVII, o trabalho com ele, por meio de uma apropriação parcial, nos permitirá contemplar as multiplicidades, sem deixar de tratar as dimensões que unem esses discursos nada ingênuos ou desinteressados.

Assim atenta-se aos debates e diálogos possíveis no interior do *Négritude*, para os quais o Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros foi palco importante. Pensando esse movimento em sua historicidade, no momento em que se construía, fissurava-se e assumia novas amplitudes, poder-se-á restituir-lhe a relevância no palco da história. O fenômeno se desenha aos olhos como um espaço de embate e debate das perspectivas que tomariam ou não lugar privilegiado na composição de uma identidade negra. Tem-se não um movimento estagnado e desatrelado às independências, como muitas vezes se afirma, mas um campo aberto para a instituição de expectativas, metas e meios, e de projetos que podiam ter como fim último e aglutinador a instauração de um lugar de representação da colonização e da colônia através dos instrumentos do colonizador, agora dominados e utilizados pelos colonizados.

Recebido em: 02/01/2013

Aprovado em: 29/03/2013