

Bom dia e adeus à negritude

René Depestre

Tradução:

Maria Nazareth Fonseca

Ivan Cupertino

DEPESTRE, René. *Bonjour et adieu à la négritude*. Paris: Robert Laffont, 1980. 262p. p.82-160: Bonjour et adieu à la négritude.

Hipertextos: Heloísa Toller Gomes (UERJ)

BOM DIA E ADEUS À NEGRITUDE

Primeiramente, seria conveniente sublinhar o aspecto e o conteúdo cada vez mais indeterminados da noção de negritude¹. Essa noção anunciava, inicialmente, um sentimento de revolta de uma categoria de seres humanos contra o processo histórico de aviltamento e de desnaturalização que a colonização batizou genérica e pejorativamente de negros.

Mas o conceito de negritude, na medida em que era erigido como ideologia² e até mesmo como ontologia³, passaria a ter um ou vários sentidos ambíguos até chegar ao seguinte paradoxo: formulado para despertar e alimentar o amor próprio, a confiança em suas próprias forças em tipos sociais que a escravidão⁴ tinha rebaixado ao estado de animais de tração, a negritude dilui esses tipos sociais em uma *metafísica somática*.

¹ Movimento literário afro-franco-caribenho (a partir do início da década de 1930) baseado na concepção de que há um vínculo cultural compartilhado por africanos negros e seus descendentes onde quer que eles estejam no mundo. O termo "negritude" apareceu provavelmente pela primeira vez no poema de Aimé Césaire *Cahier d'un retour au pays natal* (1939). Os primeiros proponentes da Negritude enfatizavam, como pontos capitais no movimento: a reivindicação, por parte do negro, da cultura africana tradicional, visando à afirmação e definição da própria identidade; o combate ao eurocentrismo advindo do colonialismo europeu e da educação ocidental prevalecente; a valorização da cultura negra no mundo, em razão de suas contribuições específicas do ponto de vista cultural e emocional as quais o Ocidente, materialista e racionalista, nunca apreciou devidamente.

O ano de 1933, com a publicação do jornal *L'étudiant noir*, tem sido em geral considerado o do nascimento oficial do movimento. Seus editores foram Aimé Césaire (Martinica), Léon-Gontran Damas (Guiana Francesa) e Léopold Sédar Senghor (Senegal), então estudantes em Paris. Além de criticarem a arrogância do Ocidente e de proporem soluções socialistas para o problema dos povos explorados, esses jovens escritores formulavam uma nova visão do mundo para os negros.

A Negritude atraiu ampla atenção internacional após a Segunda Guerra Mundial, com o aparecimento de *Présence africaine* (1947), jornal que promovia os conceitos da Negritude, e com a publicação da *Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malgache de Langue Française* (1948), editada por Senghor. Depois da emancipação da maior parte das antigas colônias africanas no início da década de 1960, a Negritude decresceu como movimento organizado. Esteve sob a mira de acirradas críticas da geração seguinte de escritores africanos de fala inglesa e francesa, que denunciaram o movimento e seus postulados como racistas e irrelevantes quanto aos problemas da África pós-colonial. Mais recentemente, escritores e teóricos (como René Depestre e Edouard Glissant) têm criticado especificamente o caráter essencialista da Negritude (ou seja, a concepção de que há uma essência distinta a definir o negro e a distingui-lo do branco), propondo outras alternativas mais rentáveis para o entendimento das sociedades e culturas das populações afro-descendentes das Antilhas.

² O conjunto de idéias que refletem as necessidades sociais e aspirações de um indivíduo, grupo, classe ou cultura; pensamento teórico que crê desenvolver-se abstratamente sobre os seus próprios dados mas que é, na realidade, a expressão de fatos sociais, particularmente econômicos, sem a consciência, ou com "consciência falseada" (Marsal), daquele que a constrói. Termo, nesse sentido, muito usado no marxismo (Karl Marx chamava "ideológico" a tudo o que fosse representação ou crença, sistemas filosóficos ou religiosos).

Fonte principal: *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. André Lalande. S.P., Martins Fontes, 1993.

³ Parte da filosofia que especula sobre "o ser enquanto ser", segundo a expressão de Aristóteles; estudo ou conhecimento do que são as coisas em si mesmas, enquanto substâncias, no sentido cartesiano e leibniziano da palavra, por oposição ao estudo das suas aparências ou atributos. Fonte principal: *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. André Lalande. S.P., Martins Fontes, 1993

⁴ ESCRAVIDÃO, ESCRAVO NEGRO: a chamada "escravidão moderna, ou escravidão negra" começou com o tráfico africano no século XV, por iniciativa dos portugueses (em 1444, estes começam a adquirir escravos negros no Sudão), com a exploração da costa da África e a colonização das Américas. Os demais impérios coloniais rapidamente aderiram à prática da compra e venda de seres humanos, no célebre

Longe de formar uma consciência contra as violências do subdesenvolvimento, a negritude dissolve *seus negros* e *seus negro-africanos* num essencialismo⁵ perfeitamente inofensivo para o sistema que subtrai aos homens e mulheres a sua identidade. Hoje os "negrólogos" da negritude a apresentam como uma concepção de mundo que, nas sociedades americanas ou africanas, seria exclusiva dos negros, independentemente da posição que eles ocupam na produção, na propriedade e na distribuição de bens materiais e espirituais. De fato, trata-se de uma *weltanschauung*⁶ de origem anti-racista que, recuperada pelo neocolonialismo⁷, tenta na sombra do movimento e reforçando-se em sofismas, manter os negros oprimidos distantes das determinações que devem fecundar suas lutas de libertação. A negritude, de movimento de contestação literária e artística que foi, no princípio, à ideologia de Estado em que se tornou, não é, entretanto, um fenômeno de geração espontânea. A negritude tem um passado: ela é, por certo, estreitamente tributária da história e das estruturas sociais formadas pelos escândalo americano do tráfico negreiro e o do regime da *plantation*⁸.

Logo, é preciso remontar às raízes da negritude, aos diversos caminhos que nos levam a essas raízes, às suas garantias na sociedade colonial a fim de mostrar que, durante o período de sua existência, ela teria sido, na literatura e na arte, o equivalente moderno da *marronagem*⁹ cultural, movimento com que as massas de escravos e seus descendentes opuseram ao esforço de desculturização e de assimilação do Ocidente colonial.

Questões de método

O pecado original da negritude e as aventuras que desnaturalizaram seu projeto inicial advêm da fala que a conduziu à pia batismal: a antropologia¹⁰. A crise que prevaleceu sobre a negritude

"comércio triangular" entre a África (captura de escravos) a América (venda e troca por matéria prima) e a Europa (para a venda das riquezas obtidas e a retomada do empreendimento, em futuras viagens).

A escravidão moderna, alicerce da colonização no Novo Mundo e do capitalismo mercantilista, foi um fenômeno absolutamente inédito no mundo conhecido por basear-se, com astúcia inovadora, na conjunção indispensável de três componentes: a - baseava-se no fator racial, mesmo antes que o termo "raça" adquirisse um estatuto supostamente científico, em inícios do século XIX (escravizavam-se os negros africanos e seus descendentes enquanto que, na Antiguidade, a escravidão em geral havia resultado de outros fatores, como o não cumprimento de dívidas ou o resultado de guerras); b - a escravidão era hereditária, seguindo a linha matrilinear; c - a escravidão se dava por toda a vida (mais uma vez diferentemente da escravidão antiga, freqüentemente temporária).

O apogeu do tráfico negreiro foi atingido no século XVIII, com a crescente demanda de produtos tropicais na Europa. Entre 1781 e 1790, importaram-se mais de 80.000 escravos por ano, estando envolvidos no tráfico ingleses, franceses, espanhóis, portugueses, holandeses e dinamarqueses. Foi também durante o século XVIII que surgiram coletivamente os primeiros abolicionistas, por motivos religiosos e humanitários (como entre os quakers), intelectuais (por influência do novo pensamento esclarecido do "Século das Luzes") e, sobretudo, porque a partir da Revolução Industrial e de suas fundamentais transformações na produção e no mercado de trabalho, a escravidão tornou-se obsoleta no mundo moderno ou que almejasse a modernização.

Em 1803, a Dinamarca aboliu o comércio de escravos, seguindo-se a Inglaterra em 1807, a França em 1817, a Holanda em 1818 a Espanha em 1820 e a Suécia em 1824. Nas colônias britânicas, a escravidão foi finalmente abolida em 1833, nas holandesas em 1863.

⁵ ver negritude

⁶ [alemão]: visão do mundo; concepção da vida ou do mundo em todos os seus aspectos; filosofia de vida.

⁷ COLONIALISMO: sistema ou orientação política tendente a manter sob domínio, inclusive econômico, as possessões de determinado Estado.

NEOCOLONIALISMO: forma assumida pelo colonialismo no século XX, e que consiste na dominação econômica de países que alcançaram recentemente a independência política.

IMPERIALISMO: (aqui) política de expansão e domínio territorial e/ou econômico de uma nação sobre outras.

⁸ (sistema de) [francês e inglês]: grande propriedade rural de monocultura agrícola, a exemplo das predominantes no nordeste do Brasil, no sul dos Estados Unidos antes da guerra civil (1861 - 1865) e nas Antilhas. Em português, geralmente traduz-se o termo *plantation* como "plantação". Porém o historiador Jacob Gorender, em *O Escravidão Colonial*, sugere a adoção do termo "plantação" para designar tal sistema.

⁹ MARRONAGEM, MARRONS: rebeldia e resistência escrava que levou, nas Américas Central e do Sul da época colonial, à organização de comunidades livres de negros fugitivos, os "marrons" (fr.), - dentre os quais os quilombos, no Brasil - em lugares isolados, como as matas do interior. Para que um grupo de fugitivos pudesse assim manter-se, era forçoso que constituísse um conjunto de indivíduos bastante numeroso para viver na floresta, caçar, dedicar-se ali a uma agricultura rudimentar, ou formar bandos para pilhar as plantações vizinhas sem riscos demasiados. Tais comunidades, mais ou menos fechadas em si mesmas, restauravam muitos aspectos das civilizações africanas originais, tendo também que organizar-se, (re)criando condições de vida comunitária condizentes com o novo e precário meio-ambiente nas selvas americanas (donde seu aspecto político-cultural a acentuar, além do econômico). Segundo Roger Bastide (em *Les Amériques Noires*), o termo vem do espanhol *cimarron*, designando originalmente animais como o porco que, de domésticos, tornavam a ser selvagens.

Nas Antilhas, as condições de vida dos escravos negros eram excepcionalmente duras (em grande parte pelo absentismo dos proprietários, freqüentemente vivendo na Europa - o que reforçava, mais do que nunca, a condição de "bem semovente" da população escravizada). A única esperança para o escravo era escapar para o interior, formando comunidades marrons. Estas foram, portanto, importantes elementos na preservação da cultura africana no Caribe.

¹⁰ A antropologia moderna é uma das ditas "ciências do homem" desenvolvidas a partir do século XVIII, com os avanços do Iluminismo. Foi então que Lineu classificou o homem, e Blumenbach as raças humanas. O século XIX deu grande impulso à antropologia física, com a descoberta dos fósseis humanos e artefatos pré-históricos demonstrando a antiguidade do homem. A segunda metade daquele século foi dominada pelas controvérsias em torno do evolucionismo de Darwin e Wallace. O século XX marca a maturidade da antropologia cultural,

coincide com os ventos violentos que sopraram sobre os célebres *terrenos* onde a antropologia - quer se diga cultural, social, aplicada, estrutural - com máscaras negras ou brancas, tem o hábito de desenvolver suas sábias pesquisas. O primeiro motivo de queixa a formular contra as diversas escolas de antropologia é o de ter, na análise dos elementos culturais que especificam o metabolismo de nossas sociedades, privilegiado a contribuição européia. Esta contribuição sempre foi o modelo ideal de referência, a medida, por excelência, de todo fermento de cultura e de civilização. A base eurocêntrica¹¹, presente na antropologia, chega a postular como direito divino a identidade do conceito tipicamente colonial de "Branco" e o de ser humano universal. Por outro lado, foram desprezadas as expressões da criatividade dos africanos e de seus descendentes: um amontoado heteróclito de *africanismos*, morbidamente enquistados no organismo imaculado das Américas. Nesta ótica racista, as revoltas de escravos, manifestações da marronagem política e cultural, a participação dos negros nas guerras da primeira independência e sua presença ulterior nas lutas dos camponeses e operários, raramente eram consideradas como contribuições decisivas à formação das sociedades.

Em 1941, Melville J. Herskovits¹² consagrou um célebre estudo à "herança do negro" no continente americano e construiu uma "escala de intensidade das influências africanas". Em nenhum momento teve o cuidado de relacioná-la com uma correlativa "escala de intensidade das influências européias". As contribuições africanas foram, sem nenhum critério, justapostas a modos de sentir, de sonhar, de pensar e de agir que as nações mistas, crioulas, de nosso hemisfério teriam herdado do Ocidente cristão. Herskovits e seus discípulos perderam de vista que, no espaço geográfico e sócio-econômico que vai do sul dos Estados Unidos ao norte do Brasil, se houve ruptura histórica entre raça e cultura, etnia e cultura, entre infra e superestrutura, essa dissociação não caracteriza somente a herança africana. Ela é dupla e tripla quando é preciso contar com as etnias e as culturas indígenas. Os elementos herdados da Europa, da África e do mundo pré-colombiano foram reestruturados, remetabolizados (e não unilateralmente reinterpretados apenas pelos "negros"), sob a ação das condições materiais de vida e das lutas de emancipação que estão na origem das diversas culturas nacionais. Na América, mais de um quarto de século depois das hipóteses de Herskovits, continua a se estudar a contribuição da África como se ela formasse um plancton "racial" em eterna suspensão nas vagas do processo de liberação nacional das sociedades *sui generis* da América.

especialmente a partir da ênfase dada por Franz Boas e sua escola ao trabalho de campo. Foi apenas então que deixou-se de falar em cultura - designando-se primordial e basicamente a cultura européia - surgindo e desenvolvendo-se o conceito de culturas, para englobar a produção cultural diversificada de povos e etnias em todo o planeta.

¹¹ EUROCENTRISMO/ETNOCENTRISMO: apego aos princípios e hábitos da Europa como o "centro" do bem, da beleza, da verdade, em detrimento dos valores dos demais; corolário da noção de ETNOCENTRISMO: tendência para considerar a cultura de seu próprio povo como a medida de todas as outras.

¹² A única república independente de língua francesa das Américas, o Haiti tem uma população que descende majoritariamente dos 480.000 escravos africanos que obtiveram sua liberdade por ocasião da independência do Haiti, em 1804. Suas línguas oficiais são o francês e, mais recentemente, o crioulo haitiano (desde 1987). A ilha em que se situam o Haiti e a República Dominicana foi denominada Hispaniola por seus primeiros colonizadores, os espanhóis. A região ocidental, onde está o atual Haiti, foi cedida oficialmente pela Espanha à França pelo tratado de Rijswijk, em 1697, e rebatizada como Saint-Dominique. A colônia obteve um alto grau de prosperidade econômica no século XVIII. Toda a ilha passou ao domínio francês em 1795 e os dois terços orientais foram devolvidos à Espanha em 1809, região de fala espanhola que proclamou sua independência como República Dominicana em 1821.

O domínio colonial foi seriamente abalado pelos acontecimentos que culminaram com a Revolução Francesa. Os antigos escravos da ilha rebelaram-se contra o jugo francês em 1791 e o grande líder abolicionista Pierre-Dominique Toussaint L'Ouverture tomou o poder. Em 1794, Napoleão Bonaparte enviou uma expedição para combater os rebeldes. Após meses de resistência, Toussaint aceitou os termos de paz e foi enviado para a França onde, contra os termos da paz negociada, morreu na prisão em 1803. O novo líder da nacionalidade haitiana, Jean-Jacques Dessalines, declarou a independência do país em 1804 sob o nome de Haiti (da língua dos índios arauacos, ou taínos), assumindo o título de governador-geral e, mais tarde, de imperador (Jacques I). Dessalines foi assassinado em 1806. Seu lugartenente, Henri Christophe, apoderou-se da região norte, onde proclamou-se rei (1811), mas fracassou ao sul onde Alexandre Salès-Pétion estabeleceu uma república de méis e manteve-se no poder até a morte (1818). Seu sucessor, Jean-Pierre Boyer, apoderou-se do norte quando do suicídio de Christophe, e manteve-se no poder durante 25 anos. Faustin Soulouque, no poder a partir de 1847, proclamou-se imperador Faustin I (1849), sendo deposto em 1859 por Nicholas Fabre-Geffard.

No início do século XX, os Estados Unidos obtiveram amplos privilégios comerciais no Haiti. De 1915 a 1934, tropas de fuzileiros navais dos Estados Unidos ocuparam o país. Sob o controle americano do Congresso, Sudre Dartiguenave foi eleito presidente. Os EUA forçaram o governo a assinar um tratado que deu aos EUA o controle da ordem pública e das finanças (1917). Mas já em 1918 começou a reação das elites haitianas contra o domínio norte-americano até que, a partir de 1934, as tropas estrangeiras retiraram-se da ilha, continuando entretanto a exercer o controle financeiro, somente abolido em 1947. François Duvalier ("Papa Doc") foi eleito presidente em 1957 e, com mão de ferro, organizou uma força militar e policial de cunho terrorista, os Tontons Macoutes, para eliminar ou controlar seus oponentes, e tornou-se em 1964 ditador vitalício até sua morte em 1971, sendo então sucedido por seu filho, Jean Claude Duvalier ("Baby Doc"), no poder até 1986 quando fugiu para o exílio.

Quando se trata da questão nacional, colocando-se à parte a problemática singular do Haiti¹³, é apenas a partir de 1959, como acentuam análises e estudos feitos em Cuba¹⁴, que se vê, por vezes, ser destacado o papel de agentes históricos que os descendentes de escravos africanos representaram tanto nos movimentos de emancipação política, quanto na estruturação dos valores sócio- culturais do continente americano.

Na caça etnocentrista aos *africanismos*, antropólogos ou etnólogos mantiveram a herança europeia fora da abrangência de seus inventários, embora a mestiçagem tenha condicionado igualmente as condutas particulares e sociais, os estados de consciência e toda formação psíquica dos descendentes de europeus. Não há uma etnologia das "camadas brancas" de nossas populações, nas suas relações crioulo¹⁵-americanas, no trabalho, na religião (catolicismo latino-americano), nas festas coletivas (carnaval), na magia, nas tradições culinárias, na arte, na música,

¹³ A única república independente de língua francesa das Américas, o Haiti tem uma população que descende majoritariamente dos 480.000 escravos africanos que obtiveram sua liberdade por ocasião da independência do Haiti, em 1804. Suas línguas oficiais são o francês e, mais recentemente, o crioulo haitiano (desde 1987). A ilha em que se situam o Haiti e a República Dominicana foi denominada Hispaniola por seus primeiros colonizadores, os espanhóis. A região ocidental, onde está o atual Haiti, foi cedida oficialmente pela Espanha à França pelo tratado de Rijkswijk, em 1697, e rebatizada como Saint-Dominique. A colônia obteve um alto grau de prosperidade econômica no século XVIII. Toda a ilha passou ao domínio francês em 1795 e os dois terços orientais foram devolvidos à Espanha em 1809, região de fala espanhola que proclamou sua independência como República Dominicana em 1821.

O domínio colonial foi seriamente abalado pelos acontecimentos que culminaram com a Revolução Francesa. Os antigos escravos da ilha rebelaram-se contra o jugo francês em 1791 e o grande líder abolicionista Pierre-Dominique Toussaint L'Ouverture tomou o poder. Em 1794, Napoleão Bonaparte enviou uma expedição para combater os rebeldes. Após meses de resistência, Toussaint aceitou os termos de paz e foi enviado para a França onde, contra os termos da paz negociada, morreu na prisão em 1803. O novo líder da nacionalidade haitiana, Jean-Jacques Dessalines, declarou a independência do país em 1804 sob o nome de Haiti (da língua dos índios arauacos, ou tainos), assumindo o título de governador-geral e, mais tarde, de imperador (Jacques I). Dessalines foi assassinado em 1806. Seu lugar-tenente, Henri Christophe, apoderou-se da região norte, onde proclamou-se rei (1811), mas fracassou ao sul onde Alexandre Salès-Pétion estabeleceu uma república de méfis e manteve-se no poder até a morte (1818). Seu sucessor, Jean-Pierre Boyer, apoderou-se do norte quando do suicídio de Christophe, e manteve-se no poder durante 25 anos. Faustin Soulouque, no poder a partir de 1847, proclamou-se imperador Faustin I (1849), sendo deposto em 1859 por Nicholas Fabre-Geffrard.

No início do século XX, os Estados Unidos obtiveram amplos privilégios comerciais no Haiti. De 1915 a 1934, tropas de fuzileiros navais dos Estados Unidos ocuparam o país. Sob o controle americano do Congresso, Sudre Dartiguenave foi eleito presidente. Os EUA forçaram o governo a assinar um tratado que deu aos EUA o controle da ordem pública e das finanças (1917). Mas já em 1918 começou a reação das elites haitianas contra o domínio norte-americano até que, a partir de 1934, as tropas estrangeiras retiraram-se da ilha, continuando entretanto a exercer o controle financeiro, somente abolido em 1947. François Duvalier ("Papa Doc") foi eleito presidente em 1957 e, com mão de ferro, organizou uma força militar e policial de cunho terrorista, os Tontons Macoutes, para eliminar ou controlar seus oponentes, e tornou-se em 1964 ditador vitalício até sua morte em 1971, sendo então sucedido por seu filho, Jean Claude Duvalier ("Baby Doc"), no poder até 1986 quando fugiu para o exílio.

¹⁴ Quinze dias depois de desembarcar em Guanaani (uma das ilhas Lucaias ou Bahamas), Cristóvão Colombo chegou a Cuba, onde hoje está o porto de Jibara. Daí prolongou sua viagem até o Haiti. Cuba foi durante algum tempo negligenciada pelos espanhóis em favor do Haiti. Mas em 1511 Diego de Velázquez Cuellar realizou sua conquista, logo seguida da fundação de vários povoados coloniais. Espantosa mortalidade e numerosas revoltas reprimidas com crueldade dizimaram ali os indígenas (arauques ou tainos), escravizados nas encomendas. Incrementou-se, assim, a escravidão africana através do tráfico negreiro. Durante a época colonial, a colônia de Cuba ficou subordinada à capitania geral de Santo Domingo. Em 1762 os ingleses se apoderaram de Havana, trocando-a pouco depois pela Flórida. Em 1795 a Espanha, que cedera à França a República Dominicana e o Haiti, transferiu a sede do governo colonial para Cuba.

Cuba foi a última das colônias hispano-americanas a se fazer independente (1898). Desde a sua independência oficial, entretanto, a ilha permaneceu ocupada pelo exército norte-americano, sob o pretexto de manter a paz e organizar o país. Depois de décadas de turbulência política e social, com maior ou menor interferência direta dos Estados Unidos, o ditador Fulgêncio Batista favoreceu a escandalosa hegemonia norte-americana no país enquanto permaneceu no poder, ou seja, até 1959, quando suas tropas foram derrotadas na Revolução liderada por Fidel Castro, a partir de Sierra Maestra. Fidel Castro organizou o governo revolucionário, iniciando campanha de nacionalização, com a desapropriação de empresas e terras dos americanos. O governo dos Estados Unidos deu início à reação com medidas restritivas de embargo ao comércio cubano.

Cuba a que se refere Depestre é Cuba destes últimos quarenta anos, a única nação marxista do continente americano. A Revolução e o governo castrista, com todos os seus impasses, estimularam um forte sentido de nacionalidade e de patriotismo no país, trabalhando com afinco sobretudo nas áreas da saúde e da educação. Culturalmente, foram e têm sido valorizados os elementos nativos americanos e afro-americanos, em detrimento daqueles impostos pelo colonialismo europeu e pelo imperialismo norte-americano.

¹⁵ CRIOULO, CRIOLIDADE/CRIOLIZAÇÃO, CRIOULO HAITIANO: "crioulo", em sua acepção original, é o descendente de europeus, nascido na América hispânica ou nas Índias Ocidentais (região do Caribe) e também o descendente dos colonizadores franceses, em certas regiões do sul dos Estados Unidos (esp. Louisiana, cap. Nova Orleans); designa também o negro ou descendente de negros nascido nas Américas, distinto do negro africano. Etimologicamente, a palavra vem do latim, crear - português crioulo, francês créole, espanhol criollo: "negro criado - na casa do senhor". Fala-se hoje de cultura crioula, línguas crioulas, comida crioula - como a da Louisiana. Fala-se, sobretudo nos meios acadêmicos, em "crioulidade" ou "crioulização".

Lemos em Eurídice Figueiredo (Construção de Identidades Pós-Coloniais na Literatura Antilhana: Niterói, R.J., Ed. da Univ. Federal Fluminense, 1998): "Atualmente, é verdade que o termo [crioulidade], por força da reivindicação da língua crioula e da literatura oral, pode-se referir à cultura amalgamada do Caribe. A crioulidade seria uma "visão interior" da antilhanidade proposta por Glissant em *Le discours antillais* (1981), ou seja, se a antilhanidade é uma concepção geopolítica, a crioulidade visa a acentuar o aspecto mais cultural, mais antropológico, fundamentando-se nessa cultura popular tradicional crioula (contos, provérbios, ditos, cantos, adivinhas, expressos em língua crioula) que se quer resgatar através de uma escrita irrigada por ela." Tal visão, a partir principalmente de *Eloge de la créolité* (Bernabé, Chamoiseau, Confiant: Gallimard, 1989) em que o conceito de crioulidade é sinônimo de mestiçagem, tem se mostrado muito polêmica.

CRIOULO HAITIANO: língua crioula de base francesa e africana falada na ilha de Hispaniola, no Mar do Caribe. Tornada língua oficial do Haiti desde 1987, o crioulo é falado por mais de 90 por cento da população.

nas técnicas do corpo - formas de andar, de dançar, de copular - e vários outros tipos de comportamentos que revelam a reciprocidade dos fenômenos do sincretismo¹⁶ e da transculturação¹⁷.

Fala-se da presença africana nas culturas do Novo Mundo como se, antes do tráfico negreiro, além das culturas ameríndias, houvesse culturas greco-latinas ou anglo-saxãs já bem estruturadas nos espaços americanos nos quais, muito tempo depois, a África "selvagem" se teria mediocrementemente inserido. O lado terrorista, escandalosamente desagregador, representado nos nossos países pelo dogma racial, sob suas formas negrófagas ou em seus disfarces mais refinados, habituou a considerar a contribuição africana como uma agregação disparatada a conjuntos sócio-culturais previamente "brancos" e bem organizados.

Quando se estuda a dinâmica objetiva das culturas nacionais americanas, a tradição é distinguir, separadamente, do Caribe ao Brasil, as culturas *hispano, íbericas, anglo, galega, batavo, indo e afro-americanas*. Esta lógica de fechamento e de justaposição mecânica de heranças comuns, longe de ser inocente, tem estreitas relações de causa e efeito com as aventuras racistas do colonialismo e do imperialismo.

Há um determinismo sócio-histórico do hemisfério ocidental que, desde a "descoberta", em condições econômicas, culturais, religiosas, psicológicas, ecológicas, muito particulares, está dialeticamente influenciando a percepção dos diversos tipos sociais que, através dos antagonismos de classe e de "raça", modelaram as realidades nacionais. A criatividade histórica não foi o privilégio exclusivo de um grupo racial tomado isoladamente. A América dita unilateralmente latina ou *anglo-saxônica*, proclamada arbitrariamente *branca ou negra* é, na verdade, uma criação social de múltiplas etnias: os aborígenes e as originárias de diversos países africanos e europeus. É o resultado etno-histórico de um doloroso processo de mestiçagem e de simbiose que, com o rigor de um fenômeno de nutrição, transformou ou mesmo transmudou os tipos sociais originais, as múltiplas substâncias e contribuições africanas, índias, européias, e produziu etnias e culturas absolutamente novas na história mundial das civilizações.

Sob o regime de exploração agrícola (*plantation*) e sob os sistemas nacionais igualmente opressores que a sucederam, os primeiros africanismos, indianismos, europeísmos, pela confrontação metabólica de seus elementos próprios, transformaram-se com uma vitalidade singular: um compósito *americano* que resultou reciprocamente proveitoso a todos os povos componentes "da família original". As escalas de valores trazidas do exterior e as que já aqui estavam instaladas, variando de nível de uma sociedade para outra, foram objeto de um processo universal de criouliização. O estudo deste desenvolvimento dialético deve romper com as separações arbitrárias e as classificações etnocêntricas. Solicita a revisão dos postulados, dos métodos e dos conceitos convencionais da antropologia que, desde o século XVIII ocupou-se de nossas identidades.

Em primeiro lugar, por que é que se deve pedir à africanologia que esclareça as *mudanças de identidade* das heranças européias e africanas nas Américas? No quadro de uma antropologia que unificaria cientificamente práticas culturais e práticas políticas, apresentar-se-ia matéria para uma disciplina autônoma que seria pura e simplesmente a *americanologia*. Seus métodos de abordagem das sociedades globais deveriam então desprezar as denominações genéricas, sempre marcadas pelo racismo ou pelo etno-eurocentrismo, que, sob os aparentemente inocentes conceitos de *hispano, íbero, luso, latino, anglo, indo, afro, batavo, gallego*, prefixam unilateralmente a descrição de nossas intrínsecas identidades americanas.

¹⁶ Amálgama ou fusão de tradições culturais (especialmente no campo religioso) heterogêneas, mesmo antagônicas, continuando porém perceptíveis sinais originários

¹⁷ Termo cunhado na década de 1940 pelo sociólogo cubano Fernando Ortiz, ao descrever a cultura afro-cubana (*Contrapunto Cubano*, 1947). Mais tarde, nos anos 70, o crítico uruguaio Angel Rama incorporou o termo aos estudos literários. Ortiz propôs o termo para substituir o conceito de "aculturação" que descreve a transferência da cultura de forma redutora, a partir da perspectiva da metrópole. O termo tem sido usado por etnógrafos para caracterizar como grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir de materiais culturais que lhes são transmitidos por uma cultura dominante ou metropolitana.

O eminente professor Roger Bastide¹⁸, no fim de sua vida, propôs instrumentos metodológicos mais apropriados ao exame de situações e de conjunturas sócio-históricas da América. Ele acreditou, contudo, ser útil conservar o prefixo *afro* diante de "americanologia". Desta forma, com a manutenção do prefixo é inevitável a permanência do correlativo e outras significações equivocadas que o velho etnocentrismo de conotação racista acrescenta tradicionalmente às formas e aos conteúdos da *americanidade*.

Apenas o termo *americanologia* e nada mais, sem prefixo afro, indo, euro pode permitir que a análise e a reavaliação dos fenômenos sócio-culturais americanos se libertem do imperialismo conceitual e metodológico que despedaçou, enclausurou, compartimentou, epidermizou, *racializou* a consciência das leis da história da América.

Isso dito, não é necessário subestimar os resultados dos trabalhos que foram consagrados à religiosidade popular, aos sistemas de parentesco, aos costumes, às expressões musicais, às manifestações folclóricas, que constroem a diferença das culturas populares deste continente. Certos sábios - sobretudo Ortiz¹⁹, Price-Mars, Arthur Ramos²⁰, Alfred Métraux, Roger Bastide, Edison Carneiro²¹, Aquiles Escalante, M. Acosta Saignes, Frazier²², M. Leiris²³, G. Aguirre Beltram, Herskovits, entre os que estudaram a presença africana no Novo Mundo - acumularam, há mais de

¹⁸ Lyon, França, 1898 - Paris, 1974: sociólogo francês. Foi membro da missão francesa contratada para núcleo do corpo docente da Universidade de São Paulo. Lecionou no Brasil de 1937 a 1954. Além de doutor honoris causa pela Universidade de São Paulo e de diversas honrarias, recebeu a Ordem do Cruzeiro do Sul em razão dos serviços prestados à cultura brasileira e à cooperação cultural Brasil - França. Dentre seus livros sobre o Brasil, destacam-se: *A Psicologia do Cafuné* (1941); *A Poesia Afro-Brasileira* (1943); *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto* (1945); *Estudos Afro-Brasileiros*, 3 v. (1946, 51 e 53); *Arte e Sociedade* (1946); *Sociologia e Psicanálise* (1948); *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo* (com Florestan Fernandes) e *Brasil, Terra de Contrastes* (1957); *As Religiões Africanas no Brasil* (1958).

Ao final da vida, dirigiu em Paris o Centro de Psiquiatria Social, por ele fundado.

¹⁹ E. FRANKLIN FRAZIER (Baltimore, EUA, 1894 - Washington, D.C., EUA, 1962): sociólogo negro cujo trabalho sobre a família e a burguesia negras e sobre a posição do negro na comunidade de negócios definiu a natureza dos problemas raciais nos Estados Unidos e ofereceu soluções inovadoras. Organizou a Atlanta University School of Social Work (1922-24) para estudantes negros e depois tornou-se diretor dessa instituição, mas teve que retirar-se de Atlanta após publicar "The Pathology of Race Prejudice" (Forum, 1922). Lecionou nas universidades negras de Fisk (Nashville, Tennessee) e Howard (Washington, D.C.). Foi diretor da Divisão de Ciências Sociais Aplicadas, UNESCO, (1951-53), onde trabalhou no Projeto Tensão e Mudança Social, examinando as interações entre pessoas de diferentes raças e culturas e o efeito dessas interações em cada comunidade. Seus escritos incluem *The Negro Family in the United States* (1939), um dos primeiros trabalhos sociológicos sobre negros realizados por um negro; *Negro Youth at the Crossways* (1940) e *Race and Culture Contacts in the Modern World* (1957), este último sobre estudos africanos.

²⁰ Pilar, hoje Manguaba, Alagoas, 1903 - Paris, 1949: formado em medicina na Bahia, ali lecionou na cadeira de clínica psiquiátrica (1928) e psicologia social na Universidade do Brasil (Rio de Janeiro, 1935). Fundou a Sociedade Brasileira de Antropologia e etnografia do Rio de Janeiro e foi diretor do departamento de ciências sociais da UNESCO. Escreveu: *O Negro Brasileiro* (1934); *O Folclore Negro no Brasil* (1935); *As Culturas Negras do Novo Mundo* (1937); *A Aculturação Negra no Brasil* (1942); *Introdução à Antropologia Brasileira* (v.1, 1947); *A Renda de Bilros e a sua Aculturação no Brasil* (com Luísa de Araújo Ramos) e *Estudos de Folclore* (1952).

²¹ Salvador, 1912 - Rio de Janeiro, 1972: etnólogo, folclorista e historiador. Formando-se em direito, dedicou-se desde cedo aos estudos sobre o negro brasileiro, seguindo a trilha aberta por Nina Rodrigues e Arthur Ramos. Pesquisou intensivamente o candomblé, com os livros *Religiões Negras* (1936), *Negros Bantos* (1937) e *Candomblés da Bahia* (1948). Na África, para onde viajou em 1961, pesquisou os povos ioruba procedentes da Nigéria e Daomé (Benin). Também escreveu *O Quilombo dos Palmares* (1947) e *A Insurreição Praieira* (1960). Foi fundador e diretor da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (1961 - 1964) tendo escrito, como folclorista, *Dinâmica do Folclore* (1950), entre outros trabalhos. Escreveu ainda *Trajétória de Castro Alves* (1947), *A Cidade do Salvador* (1950) e *Ladinos e Crioulos* (1964).

²² E. FRANKLIN FRAZIER (Baltimore, EUA, 1894 - Washington, D.C., EUA, 1962): sociólogo negro cujo trabalho sobre a família e a burguesia negras e sobre a posição do negro na comunidade de negócios definiu a natureza dos problemas raciais nos Estados Unidos e ofereceu soluções inovadoras. Organizou a Atlanta University School of Social Work (1922-24) para estudantes negros e depois tornou-se diretor dessa instituição, mas teve que retirar-se de Atlanta após publicar "The Pathology of Race Prejudice" (Forum, 1922). Lecionou nas universidades negras de Fisk (Nashville, Tennessee) e Howard (Washington, D.C.). Foi diretor da Divisão de Ciências Sociais Aplicadas, UNESCO, (1951-53), onde trabalhou no Projeto Tensão e Mudança Social, examinando as interações entre pessoas de diferentes raças e culturas e o efeito dessas interações em cada comunidade. Seus escritos incluem *The Negro Family in the United States* (1939), um dos primeiros trabalhos sociológicos sobre negros realizados por um negro; *Negro Youth at the Crossways* (1940) e *Race and Culture Contacts in the Modern World* (1957), este último sobre estudos africanos.

²³ MICHEL LEIRIS (Paris, 1901): escritor, poeta, etnógrafo e ensaísta, participou do movimento surrealista de 1924 a 1929 e foi membro da missão Dakar-Djibouti que percorreu a África de 1931 a 1933. De volta à França, dedicou-se ao trabalho de etnógrafo no Musée de l'Homme e voltou a escrever. Foi diretor do Centro Nacional de Pesquisas Científicas. Viajou novamente para a África e visitou também a China e as Antilhas. O núcleo de sua pesquisa etnológica está na tentativa de compreensão dos povos chamados de "selvagens", e no interesse pela forma como eles correspondem a abordagens européias. Isto conduz, necessariamente, a uma interrogação sobre o colonialismo e o racismo, sobre o sentido da cultura e a pluralidade das civilizações. Como em Montaigne, busca de um homem total se situa ao centro de sua obra literária e ensaística.

Seus ensaios antropológicos incluem *Contacts de Civilisations en Martinique et en Guadeloupe; L'Afrique fantôme* (1934); *Le Sacré dans la Vie Quotidienne* (1938); *Race et Civilisation* (1951); *A Travers "Tristes Tropiques"* (1956);

meio século, um número prodigioso de observações e de análises que permitirão a uma antropologia científica, livre de todo etnocentrismo, identificar corretamente os povos na história das sociedades nacionais construídas no hemisfério ocidental.

Os laços evidentes entre imperialismo e antropologia não são entretanto sempre de filiação direta; da mesma forma, os laços que ligam negritude e neocolonialismo também não o são. Há, entretanto, uma enorme desproporção entre a soma considerável de conhecimentos que a antropologia recolheu e os medíocres instrumentos de ação que ela colocou nas mãos de grupos sociais que foram seu objeto de pesquisa. Como haitiano, devo propor a seguinte questão: por que o saber antropológico e a negritude que ele amamentou - embora no início tenha esclarecido e fecundado a consciência crítica de uma camada de oprimidos da América através das ciências sociais, da literatura e da arte - se integram de maneira orgânica e operacional à problemática imperial e neocolonialista?

Nos trabalhos pioneiros empreendido por antropólogos, por vezes de alto valor científico, o que chama geralmente a atenção é a fraca conexão com os dados da questão nacional: as lutas de libertação que os povos da América Latina não cessaram de travar para unificar, democraticamente, os componentes históricos de sua identidade. Não há uma antropologia que fale da forma original de resistência à escravidão que foi a marronagem cultural praticada, neste continente, pelos africanos e por seus descendentes. Da mesma forma, no momento atual, não se conhecem pesquisas de campo sobre as sociedades mineradoras, sobre as usinas açucareiras, sobre as companhias frutíferas, cafeeiras, etc. A antropologia esquadrinhou sabiamente o mapa do Caribe²⁴ e da América Latina, sem, entretanto, perceber no seu caminho as visíveis instalações imperialistas. Passando pente fino em cada canto do território latino-americano, o olhar etnológico se limitou, no mais das vezes, a desvelar, de forma brilhante, as mitologias, os sistemas de parentesco, os preconceitos raciais, a literatura oral, os costumes sexuais e culinários, as criações musicais e artísticas, os eternos folclores, sem jamais se interessar, com o mesmo entusiasmo, pelas relações históricas que existem entre o colonialismo e todo o manancial peculiar e contraditório de culturas e civilizações. Onde estão os antropólogos ou os etnólogos, os que tiveram a idéia de pesquisar os conse lhos de administração dos Bancos e das Bolsas neocolonialistas? Onde está a antropologia das castas militares, das instituições econômicas e políticas, dos mecanismos pseudo-jurídicos, das "papadocracias"²⁵ e dos "gorilismos"? Em resumo, quando serão esquadrinhadas as estruturas elementares do poder imperial que, em cumplicidade com as oligarquias indigenistas, continuam a subdesenvolver as sociedades americanas?

Origem dos tipos sociais americanos

A "essência" humana dos negros, dos brancos e dos mulatos, na região das Américas de que nos ocupamos, as Antilhas²⁶, é, na sua realidade histórica, o conjunto das relações sociais e *raciais*

²⁴ A cultura dos povos do Caribe é uma mescla de elementos africanos, autóctones americanos, europeus e, em alguns casos, asiáticos. Ali surgiu a música reggae, originária do movimento religioso rastafari - o qual, por sua vez, originou-se da sociedade marron da Jamaica. (ver ANTILHAS)

²⁵ (Papa Doc) Ver Haiti

²⁶ Arquipélago do oceano Atlântico (mar das Antilhas), na América Central. Divide-se em Grandes Antilhas (Cuba, Hispaniola - compreendendo o Haiti e a República Dominicana - Porto Rico e Jamaica) ; Pequenas Antilhas (ilhas Barlavento e Sotavento, Barbados, Santa Lucia, Trinidad e Tobago, entre outras) e as Bahamas ou Lucaias. Antes da chegada dos conquistadores espanhóis (século XVI) as ilhas eram ocupadas por populações nativas, os ameríndios dos grupos caraibas e aruaques (ou tainos). Essas populações foram em pouco tempo dizimadas pelas doenças européias, pela fome e maus tratos associados ao regime de trabalhos forçados. Depois dos espanhóis - em Hispaniola desde a chegada de Cristóvão Colombo que, em 1493, lá deixou a primeira colônia européia permanente - vieram os conquistadores/ colonizadores ingleses, franceses e holandeses. A partir do século XIX, os Estados Unidos também têm interferido na região. Após o colapso da escravidão africana, na segunda metade do século XIX, os ingleses e holandeses, para manter suas plantations, passaram a recrutar mão-de-obra na Ásia. A população das Antilhas foi, então, acrescida de indianos, chineses (coolies), malaios. Nas ilhas colonizadas pelos ingleses (Jamaica, Trinidad e outras menores) e nas francesas (Guadalupe, Martinica, Maria Galante), o elemento populacional negro é predominante, ao lado de ampla mestiçagem, que existe em larga escala nas Antilhas em geral.

A economia de muitas das primeiras colônias das Antilhas baseava-se no tabaco. Gradualmente, já na segunda metade do século XVII, a cultura do tabaco foi sendo substituída pela da cana-de-açúcar, incrementando-se o tráfico de escravos africanos. As técnicas da manufatura do açúcar foram importadas do Brasil por negociantes holandeses os quais, tendo adquirido a maior parte dos antigos entrepostos de escravos na África ocidental aos portugueses, passaram a fornecer também a mão-de-obra. O desenvolvimento do comércio do açúcar, do rum e dos escravos tornou a posse das Antilhas o principal alvo das potências colonialistas da Europa - a Inglaterra

que, do século XVI até nossos dias, os colonos, os escravos, os alforriados e seus descendentes viveram neste continente. O regime escravista epidermizou, somatizou, *racializou* profundamente as relações de produção, acrescentando assim, às contradições e às alienações inatas do capitalismo, um conflito de um novo gênero, um tipo de caráter adquirido nas condições específicas das colônias americanas: *o passional antagonismo racial*.

Este racismo²⁷ ou egoísmo de classe reduziu a "essência" humana dos trabalhadores importados de diferentes etnias africanas a uma fantástica *essência-inferior-de-negros*; e a "essência" humana dos proprietários saídos de diversas nações européias em uma não menos extravagante *essência-superior-de-brancos*. Esta dupla redução mitológica devia, por um lado, estruturar a falsa idéia de uma boa consciência dos colonizadores que livremente deixaram a Europa cristã e "branca" e, por outro lado, inferiorizar, deformar, dismantelar os estados de consciência social dos escravos trazidos à força da África pagã e "negra". Embora o problema racial seja a face psicológica das estruturas sócio-econômicas da colonização, o segredo do racismo dos "brancos", como do anti-racismo ou do racismo anti-racista dos "negros", não deve ser procurado na psicologia desses tipos sociais, mas na análise objetiva das relações que a escravidão e a colonização estabeleceram entre si.

Branco, negro, índio - como seus homólogos coloniais: mulatos, mestiços - e as outras combinações de traços físicos (*octavons, sacatras, quarterons, griffes, grimaux, etc.*²⁸) são geralmente, famosas armadilhas semânticas, arquétipos platônicos do modo de relações fetichizado²⁹, não natural e quase teratológico, estabelecido entre mestres e escravos, nas Américas. Os descendentes de uns como de outros são produto de uma mesma etno-história que criou, neste

açambarcando a maior parte do comércio escravista. Os grandes conflitos europeus do século XVIII refletiram-se na região, e os tratados de paz incluíam sempre transferências de possessões de um país para outro.

A prosperidade das Antilhas decaiu quando do aumento da produção açucareira em outras partes do mundo, o que provocou a queda dos preços. Outros fatores negativos para a prosperidade dos produtores de açúcar foram a extinção do comércio escravista britânico em 1807; a emancipação dos escravos nas colônias britânicas, entre 1833 e 1838, e nas francesas, em 1848. O século XIX representou um período de empobrecimento para a maior parte das Antilhas. As exceções foram Trinidad, onde imigrantes contratados na Índia supriram as necessidades de mão-de-obra, e Cuba, que manteve a escravatura até 1886, exportando açúcar para o mercado norte-americano.

²⁷ Trata-se, não de uma teoria científica, mas de um conjunto de opiniões pouco coerentes, cuja principal função é alcançar a valorização, generalizada e definida, de diferenças biológicas entre os homens. Sustenta, assim, a noção de uma hierarquização entre as raças humanas, tendendo a privilegiar, nesse sentido, o grupo étnico de origem ou adoção, tido como superior aos demais. O racismo, portanto, liga-se geralmente (mas não necessariamente) à noção de etnocentrismo.

O crítico afro-americano Henry Louis Gates aponta o racismo latente no pensamento ocidental, já no mínimo desde Platão. Efetivamente, o diálogo platônico Fedro, com a famosa analogia entre a alma e o cocheiro a guiar dois cavalos, é emblemático. O cavalo branco é belo, "de melhor aspecto"; "ama a honestidade e é dotado de sobriedade e pudor, amigo como é da opinião certa. Não deve ser batido e sim dirigido apenas pelo comando e pela palavra." (continuamos a citar diretamente o Fedro): "O outro [cavalo] - o mau - é torto e disforme; segue o caminho sem deliberação; com o pescoço baixo tem um focinho achatado e a sua cor é preta; seus olhos de coruja são estriados de sangue; é amigo da soberba e da lascívia; tem as orelhas cobertas de pelos. Obedece apenas - e com esforço - ao chicote e ao açoite." (Ed. de Ouro, trad. Jorge Paleikat).

Isto não significa, no entanto, que existissem desde a Antiguidade as concepções de raça e de racismo conforme as conhecemos, no mundo ocidental moderno. No início e durante boa parte da Idade Moderna, inexistia no Ocidente a concepção de "raças distintas" - o que surgiria apenas com os avanços da ciência iluminista. Ainda no século XVII, explicavam-se as diferenças físicas entre os homens com teorias ingênuas como a diversidade do solo, ou "alguma virtude secreta do ar" (Dictionnaire Théologique, Historique). A palavra "raça", em sua acepção de grupo étnico diferenciado, segundo Léon-François Hoffman, em *Le Nègre Romantique: personnage littéraire et obsession collective* não se atesta em francês antes de 1685; e a palavra negro, de origem ibérica (atestada em francês em 1516), é rara nessa língua até o século XVIII. Anteriormente (isto vale para o português, o espanhol, o francês e o inglês), preferia-se utilizar denominações simplesmente geográficas ou difusas como "mouro", "africano", "etíope", para designar pessoas de pele escura, habitando o que seria depois universalmente conhecido como o "continente negro".

No século XVIII, passou-se de um racismo dogmático a um racismo científico. Já não bastava aos intelectuais racionalistas que as diferenças de cor entre os homens fossem explicadas pela teologia, era preciso explicá-las pela ciência moderna. No discurso escravista europeu, a ideologia etnocêntrica encobria os motivos econômicos subjacentes. A referência positiva sendo sempre o homem branco, quaisquer diversidades em relação a este eram invariavelmente apontadas como o desvio da normal, o anormal. Assim se justificava intelectual, moral e esteticamente a empresa mercantilista ultramarina. E sua força motriz, a escravidão.

No século XIX, as idéias de Joseph-Arthur Gobineau (França, 1816 - Itália, 1882) com sua teoria de determinismo racial, tiveram uma enorme influência sobre o desenvolvimento subsequente de teorias e práticas racistas na Europa ocidental, culminando com o nazismo. Tais idéias foram fruto do interesse europeu vigente, notadamente desde a segunda metade do oitocentismo, num determinismo biológico e sociológico. Nesse sentido, houve uma notável convergência entre as teorias científicas da época e os interesses imperialistas em relação ao que depois viria a ser cognominado "Terceiro Mundo". Fonte principal: Heloisa Toller Gomes, *As Marcas da Escravidão*. R.J., Ed. UFRJ/EDUERJ, 1984.

²⁸ Os termos referem-se à diversidade de tipos entre os mestiços na sociedade escravocrata das Antilhas francesas. (Nota dos tradutores).

²⁹ De origem portuguesa, o termo "fetiche" (vindo de "fetiço"), foi aplicado originalmente pelos exploradores portugueses para designar objetos cultuados por povos da África. Significa a encarnação, ou a correspondência, de um espírito associada a objetos materiais os quais possuem, portanto, poderes mágicos, de ídolo ou talismã. Em sentido figurado, FETICHIZAÇÃO equivale a subserviência total.

hemisfério, povos organicamente novos, com suas particulares escalas de valores e seus próprios modelos culturais de referência. Na história colonial, a memória e o imaginário destas novas sociedades nacionais reelaboraram e reprogramaram os antigos modelos africanos, europeus, indígenas, através de um sistema complicado de resistência, de adaptação, de simbiose, de imitação recíproca, de interculturação, de transculturação, quer dizer, de modos tipicamente americanos de mutação e de criatividade sócio-culturais.

Pelo processo de epidermização e de racialização de luta de classes (e de suas representações na consciência social de nossos povos), as realidades reificantes do capitalismo, que, nos tempos modernos, determinaram, em todo o mundo, as relações entre opressores e oprimidos, modelaram, nas sociedades escravistas das Américas, um tipo de *condição negra* marcada por níveis de opressão, de reificação, de alienação³⁰, mais complexos, mais constrangedores que os que pesavam sobre as outras camadas oprimidas da sociedade colonial: mulatos alforriados e brancos pobres, ou por aquelas por que na mesma época passavam trabalhadores assalariados metropolitanos. Este estado de servidão se caracterizou a partir de experiências e formas singulares de uma consciência infeliz: um novo tipo de sofrimento e de solidão, de humilhação e de recusa de si, de vergonha e de angústia patológicas. A época histórica da escravidão americana produziu, nas *plantations* do continente, os tipos sociais e *raciais* de que necessitava: mestres (brancos), escravos (negros), e os tipos intermediários de pequenos brancos e de mulatos livres ou alforriados. Esses diversos tipos sociais, com as falsas idéias que tinham uns dos outros, eram, na mesma proporção, individualidades e categorias da divisão colonial do trabalho, confrontadas nas suas relações, com um sistema específico de contradições.

Como um modo de dominação econômica e física, "a instituição singular" da escravidão formou, ao nível das relações superestruturais, com o apoio do mito dominante e deformante das "raças" antagonistas, um método de agressão e de terrorismo culturais que funcionou, eficazmente por vezes, com a importância de uma categoria econômica e como força operacional de uma contradição principal. A colonização comprimiu a mão de obra de importação africana em um torno com uma dupla subserviência, econômica e psicológica, retificando e alienando a consciência dos trabalhadores das *plantations*.

O ser humano africano, submetido a essa dupla pressão que o afastava de sua cultura, tornou-se um ser invisível, um osso inominado da história, exposto dia e noite ao perigo de perder irreversivelmente os restos de sua identidade como homem. Recorre-se, habitualmente, ao conceito de alienação para qualificar esta fantástica perda-de-si inerente à situação do escravo. Este conceito recobre, porém imperfeitamente, o fenômeno de esterilização que ameaça a integridade cultural do *negro* colonizado. Nesse sentido, o conceito de *zumbificação*³¹ parece ser um instrumento operacional mais apropriado. E não é por acaso que o mito do *zumbi*, conforme se conta no Haiti, é conhecido também nos outros países da América. O escravo foi literalmente um resto de homem, um *zumbi*, a quem o capitalismo comercial roubou e confiscou, além de sua força de trabalho, sua alma e sua razão, a livre disposição de seu corpo e suas faculdades mentais.

No processo americano de produção e de zumbificação, houve uma dupla metamorfose: a metamorfose clássica de uma relação social em uma relação entre coisas; a metamorfose de uma relação entre escravos e mestres (que já se encontrava na escravidão antiga) em uma relação, mais fetichizada, entre "negros" e "brancos".

³⁰ Etimologicamente, implica uma definição metafísica e verbal: alienatus (latim), aquele que não se pertence. No sentido médico-psiquiátrico, perturbação mental. No sentido histórico-filosófico: segundo Hegel, processo essencial à consciência e pelo qual o mundo parece, ao observador ingênuo, constituído de coisas independentes umas das outras e indiferentes à consciência - o que será negado pelo conhecimento filosófico. Segundo Marx, situação resultante dos fatores materiais dominantes da sociedade, e por ele caracterizada sobretudo no sistema capitalista, em que o trabalho do homem se processa de modo a produzir coisas separadas do interesse e alcance de quem as produziu, para se transformarem em mercadorias. Por extensão, o termo significa falta de consciência dos problemas políticos e sociais.

³¹ Do Quimbundo *nzumbi*, "duende". Conforme usado no texto, fantasma do mundo dos mortos. O processo de zumbificação consistiria em transformar seres humanos vivos em mortos vivos.

Assim definia-se uma contradição extremamente caracterizada da escravidão que o capitalismo colonial organizou nas terras do hemisfério ocidental. A pigmentação do trabalhador entrava na categoria dos fetiches sociais tendo o mesmo valor que os outros produtos do trabalho humano. O homem africano, com sua singularidade epidérmica, tornado uma mercadoria entre outras, iria simbolizar na falsa consciência dos negreiros (e, por interiorização, na sua própria consciência), uma essência imaginária, uma substância de "negro", racial e ilusoriamente inferior.

A ideologia escravista codificou as categorias raciais (fetiches e categorias da produção mercante) como produtos da *natureza*, quando embora pertencessem essencialmente à *sociedade* e à sua história político-econômica. A cor da pele, a estrutura do rosto, a textura dos cabelos, elementos menos significantes do corpo humano, transformaram-se em mensagens sociais que, considerando apenas a aparência física do indivíduo, permitiam dizer a qual classe ele pertencia. Os caracteres genéticos, as expressões da maravilhosa dissemelhança da espécie humana, eram integradas, nas necessidades de comércio, a um *mito semiológico* que hierarquizou e regulou o valor dos homens a partir de sua cor.

Esta semiologia somática deu lugar a uma dupla simplificação. Membros das diferentes nações européias: espanhóis, ingleses, franceses, holandeses, portugueses, dinamarqueses³², etc., de diversas condições sociais: comerciantes, financistas, camponeses, artistas, sacerdotes, militares, marinheiros, clérigos, prostitutas, plebeus ou nobres, foram feitos brancos por um mito racial que valorizou e idealizou ao extremo a cor da pele, seus traços físicos, sua história, suas crenças e sua cultura.

Representantes de diferentes etnias africanas: yorubas, ibos, bambaras, angolanos, guineenses, sudaneses, bantos, dahomeanos, senegaleses, e outros de diversas condições sociais: agricultores, caçadores, pescadores, artistas, bruxos, guerreiros, griots³³, chefes e notáveis das tribos, foram feitos negros por um dogma racial que os desvalorizava, rebaixando ao extremo a cor da pele, suas culturas, seus cultos religiosos e o conjunto de sua história pré-colonial. Por essa operação, o capitalismo estruturava em um todo orgânico as clivagens de classes e de "raças". Inaugurava nas Américas o tempo de uma etno-história determinada por etno-estruturas sócio-econômicas. Estavam criadas as condições para que conflitos fundamentalmente sociais assumissem a forma e a aparência de *conflitos raciais*.

Estabeleceu-se uma estreita conexão entre a *plantation*, como fenômeno sócio-econômico do capitalismo em expansão e a *plantation* como fenômeno aparentemente *racial* desse modo de produção. Este fato histórico dramatizou até à neurose a relação do escravo com a cor e com outras características de seu corpo, provocando uma trágica deformação das imagens que formou dele mesmo. Os fatos sociais disfarçados em fatos raciais inseriram nos antagonismos de classe graves conflitos de identidade cujos nefastos efeitos, décadas após a abolição da escravatura, atuam ainda, em graus diferentes, na vida dos descendentes de escravos de nossas sociedades.

A utilização social dos traços físicos marcou tão profundamente as experiências históricas de populações da América que ainda hoje o corpo feminino e masculino, na maioria dos lugares em que a mão-de-obra africana se fez presente, veicula um tipo de código moral e estético que valoriza ou desvaloriza os seres humano apenas pelo olhar que se lança sobre eles. Fala-se de "bons" ou de "maus" tipos cabelos, de criança "que se saiu bem ou mal", *atrasado* ou *adelantado*, considerando-se o fato da sua tez ser mais clara ou mais escura em comparação com a de seus pais; ouvem-se ainda reflexões do tipo: "são - pessoas - boas - pena - que - sejam - tão - negros" ou "são - pessoas - da - cor - de - ontem - à - noite" e mil outras manifestações grosseiras ou extremamente sutis da velha semiologia colonial. Na maioria de nossas sociedades (salvo em Cuba onde uma revolução socialista está *desracializando* com sucesso as relações humanas), o fato de ser "branco", "negro", "mulato", "mestiço", "índio" implica diversas formas - que não se reagrupam de forma alguma - de viver as

³² espanhóis, ingleses, franceses, holandeses, portugueses, dinamarqueses

³³ (franceses): poetas, contadores de histórias e músicos ambulantes na (tradição da) África negra.

realidades sociológicas e psicológicas da americanidade. Há ainda uma *dificuldade-de-ser-negro* que tem conteúdo e expressões próprias.

Isto se dá porque a fetichização dos caracteres genéticos tomou na história da colonização um conteúdo e formas tão perigosamente completos e mistificadores quanto os fetiches mercantis e monetários do capitalismo. Nas relações unilateralmente irracionais da escravidão e da colonização, o fetichismo da mercadoria serviu de modelo àquele que se encontra na gênese do dogma racial. Como o dinheiro, a cor da pele adquiriu o valor de um símbolo abstrato todo - poderoso a *cor branca* torna-se símbolo universal da riqueza, do poder político, da beleza, do bem-estar social, atributo hereditário do feliz "milagre greco-latino"; a *cor negra*, símbolo do desprovemento, da impotência política, da feiura física e moral, atributo congênito da "barbárie e do primitivismo africanos".

Como a moeda, a cor dos seres humanos chegou a dominá-los, a obsediá-los, a alienar e obnubilar miseravelmente suas consciências e suas percepções, até constituir um tipo de equivalente geral, agora de ordem biológica, das relações de produção. Desse modo, o fetichismo, segundo uma escandalosa extrapolação de caráter essencialmente econômico, coloriu-se de significações somáticas, étnicas, estéticas, ontológicas. O *negro-mercadoria* viria corresponder a uma das formas históricas do dinheiro, com a diferença capital de que o *escravo africano* não podia ser transformado e guardado como a moeda metálica, considerando-se sua estrita dependência humana de um caráter fisiológico irreversível. Entretanto, além da posse dos meios e dos instrumentos de produção e de trabalho, além do *capital*, a escravidão dos africanos forneceu aos proprietários europeus um "capital" suplementar: a cor (branca) da pele, máscara e sinal da propriedade e do poder político-cultural e que configuraria a classe dos colonos. É evidente que o fetichismo da pigmentação não marca a "natureza humana" dos "brancos" e dos "negros", mais que o da mercadoria. Como para essa última, tal fetichismo foi o resultado histórico de uma mistificação objetiva, ligado à forma fantástica que tomaram as relações e os conflitos sociais, nas colônias do hemisfério ocidental, quando foram metamorfoseados em relações e conflitos de natureza racial.

O fetichismo da epiderme é um fio político do capital. Atrás dele projeta-se a sombra alienante e reificante da propriedade privada. É a situação objetiva de um tipo social de homens, o dos mestres europeus, que reduziram ao estado de *propriedade* um outro tipo social de homens, os escravos africanos. Isso não se deu por causa de uma "diferença de natureza, de raça ou de espécie" entre os primeiros e os segundos, mas pela razão banal de que, na cena política e militar do século XV, a relação de forças era favorável aos Estados cristãos do Ocidente, no momento em que nas minas e nas *plantations* da América, os trabalhadores indígenas eram substituídos pelos trabalhadores africanos.

Estes últimos - homens, mulheres, crianças - tomaram uma forma tão mercante quanto o açúcar ou o algodão, o café ou o índigo, o rum ou as especiarias, uma poltrona de acaju ou uma mula, um velho armário ou um barco de pesca. Ao mesmo tempo, enquanto produtos de mercado, instrumentos de produção, produtores de mercadorias, reprodutores de mercadorias, sua "natureza" não mudava nas relações privadas. Quando exerciam o papel de pais ou mães, de irmãos ou irmãs, de primos ou primas, continuavam invariavelmente propriedade absoluta, bens de seus senhores e senhoras, com seus valores de troca e de uso bem definidos. Homens e mulheres, sem vida pessoal, eram dia e noite acudados nos componentes físicos e psicológicos de sua força de trabalho. A mulher escrava, enquanto valor de troca e de uso, era ainda mais reificada e alienada, pois devia satisfazer, ao mesmo tempo, as necessidades sociais e sexuais do seu senhor: na hora do repouso "o guerreiro-branco" imolava alegremente seus preconceitos raciais no sexo suntuosamente incolor da mulher negra...

Quem diz escravidão diz por definição a *não identidade*, a identidade ou a despersonalização completa da condição humana. O ser humano africano que o comércio triangular batizou *negro* tornou-se o *homem-mineral* que assegurou a acumulação primitiva da economia capitalista. Esta reificação absoluta, inerente ao trabalho servil, levou a uma forma de alienação que lhe é complementar: o projeto de assimilação pura e simples do colonizado, a redução a zero de seu

estado psicológico, sua zumbificação. O sistema colonial quis fazer dos africanos e de seus descendentes um sub-produto anglo-saxão e latino da Europa, nas Américas. O ocidente capitalista colocou tudo em movimento para que a mão de obra submissa perdesse não somente sua liberdade, o digno investimento da energia humana no trabalho livre, mas também a memória coletiva e o imaginário que permitem aos povos, de geração a geração, transmitirem as verdades e as experiências singulares como marcas de sua vitalidade social e cultural. No caso deste *negro* inventado pela economia da plantação, o famoso "*Eu é um outro*" de Arthur Rimbaud³⁴ tornava-se: "*Eu é uma recaída inferior do Branco modelo europeu! Eu é instrumento de produção, valor de troca, valor de uso, força animal e motora de trabalho, em resumo: um sub - homem - combustível - biológico que cria potências exteriores e hostis a ele quando produziu víveres no sistema colonial; foi igualmente, bem antes da eletricidade e da máquina a vapor, um criador de riquezas, que, sem saber, estava tornando possível a primeira revolução industrial que engendrou o mundo moderno.*"

A colonização roubou assim, aos africanos deportados para a América, seu passado, sua história, sua confiança elementar neles mesmos, suas lendas, seu sistema familiar, suas crenças, sua arte. Mesmo a beleza de sua pele foi transformada em fonte permanente de frustração, em obstáculo intransponível entre a situação genérica que lhes foi fabricada com todas as peças e sua realização na história e na sociedade. A reificação e a alienação transbordavam da trama econômica e social do trabalho servil para penetrar pelos poros do *negro* até às estruturas viscerais de sua personalidade feita em pedaços. Esta apavorante pressão desculturalizante é responsável pela medíocre opinião que os homens e as mulheres das Áfricas e das Américas "de cor", durante muito tempo, tiveram de seus corpos, de seus sentimentos e de sua *identidade*, na história das civilizações.

Marronagem cultural: gênese da negritude

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.

Este prodigioso esforço de legítima defesa manifestou-se na religião, na magia, na música, na dança, na medicina popular, nos falares crioulos, na cozinha, na literatura oral, na vida sexual, na família e em tantas outras expressões da sabedoria e do gênio otimista dos povos. Salvo no caso do Haiti, a rebelião dos escravos fracassou no plano político. A maioria das heróicas revoltas armadas que, de 1519 ao fim do século XIX, marcaram a história da escravidão, foram, cedo ou tarde, impiedosamente esmagadas. Do Caribe ao Brasil (colocando-se à parte os redutos de negros Bosh³⁵ das Guianas e dos "maroons" da Jamaica), os "palanques", "cumbes", "quilombos" ou "república de marrons" nunca conseguiram, como no Haiti, chegar a uma verdadeira guerra de libertação e a uma sociedade nacionalmente independente.

Certos sociólogos, fazendo "psicanálise de baixo preço", não consideram a marronagem como uma forma singular de resistência à escravidão. Na opinião deles, a marronagem seria antes um tipo de epidemia colonial. Os homens transformados em mercadoria, arrancados brutalmente de seu

³⁴ França, 1854 - 1891: Toda produzida entre os 15 e os 20 anos, e de reduzido volume, a obra de Rimbaud situa-se nas culminâncias da poesia francesa e exerceu decisiva influência sobre o movimento simbolista. Certas características tornam-na precursora de toda uma vertente da poesia moderna que tem início com o Surrealismo. O inconformismo de Rimbaud é invocado como ponto de partida de movimentos contemporâneos como o existencialismo sartriano e o impulso contestatário da juventude que culminou nos episódios de maio de 1968, em Paris.

³⁵ Os habitantes negros da República do Suriname (antiga Guiana Holandesa) eram chamados pelos holandeses colonizadores de "Bosch Negers". Essas populações afro-descendentes foram capazes de reconstituir, naquela região, a tradicional agricultura da África ocidental, assim como sua cultura e formas de governo com chefes tribais. Tendo resistido à brutalidade da escravidão, através da fuga e de comunidades de fugitivos no interior ("marrons"), acabaram por obter, dos holandeses, reconhecimento oficial e terras.

tradicional sistema tribal, teriam ficado muito doentes. Seus problemas psico-afetivos, seu estado depressivo, o rebaixamento de sua identidade africana os teria levado a duas saídas complementares: o suicídio ou a fuga da plantação ou das oficinas escravagistas. As obras dos historiadores, sociólogos, antropólogos mais eminentes da colonização provam, entretanto, o contrário.

Basta, para isso, ler P. de Vaissière, L. Peytraud, Éric Williams³⁶, José Luciano Franco, Gaston Martin, Etienne Charlier, Gabriel Debien, Jean Fouchard, por um lado; J. Price-Mars, Fernando Ortis, Gilberto Freyre³⁷, Edison Carneiro, Clóvis Moura³⁸, Miguel Acosta Saignes, Roger Bastide, Aquiles Escalante, etc., por outro, para ser convencido: a marronagem, sob sua forma político-social, longe de ter sido um fenômeno patológico, foi uma salutar operação de auto-defesa coletiva. No plano cultural, ela se manifestou também de forma eficaz: procurando um novo sentido para suas vidas, os escravos da América fizeram da própria angústia da "*condição de negro*" um profundo dinamismo para manter e fazer prosperar, neles, o sentimento universal da liberdade e da identidade humanas.

É este o processo cognitivo que, nas culturas populares da *plantation*, transformou, com freqüência o drama existencial do estado de servidão em explosão de saúde criativa. Na religião e na mitologia, a marronagem do programa de evangelização forçada dos escravos deu resultados extraordinários. Ela suscitou, nas plantações e nas comunidades marrons, uma rede clandestina, reciprocamente fecunda, de correspondências e de cumplicidades míticas e ritualísticas entre os representantes e os rituais do catolicismo e os dos cultos africanos yoruba, fon, fanti-ashanti, banto, congo³⁹, etc.

³⁶ Trinidad, 1911 - Trinidad, 1981: líder da independência, foi primeiro ministro de seu país desde a independência (1962 - 81). Fez seus estudos em Trinidad, doutorando-se em história e ciências políticas (1938). A partir de 1939, lecionou na prestigiosa instituição negra Howard University (Washington, D.C., Estados Unidos). Como primeiro ministro de Trinidad, praticou o que foi chamado "socialismo empírico": deu ênfase aos programas sociais, à educação e ao desenvolvimento econômico através da captação cuidadosa de investimentos e recursos estrangeiros. Trinidad tornou-se, com sua política, uma das mais ricas nações do Caribe britânico. Dentre seus livros, cite-se: *The Negro in the Caribbean* (1942); *Capitalism and Slavery* (1944) - traduzido e publicado no Brasil como *Capitalismo e Escravidão*; *History of the People of Trinidad and Tobago* (1962); *British Historians and the West Indies* (1964); *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean, 1492 - 1970*.

³⁷ Recife, 1900 - Recife, 1987: o mais celebrado pioneiro da sociologia e da antropologia moderna brasileira e grande teórico da escravidão e das relações raciais no Brasil. Freyre descreve, em sua vasta obra, as características específicas da colonização luso-brasileira. Em seu interesse pela contribuição do negro na formação populacional e cultural brasileira, teve como precursores Araripe Junior (1848 - 1911), Silvio Romero (Sergipe, 1851 - Rio de Janeiro, 1914), Raimundo Nina Rodrigues (Maranhão, 1862 - Paris, 1906) e Manoel de Oliveira Lima (Recife, 1865 - Washington, 1928). Gilberto Freyre resgatou em Silvio Romero o interesse pelo folclore e pelas tradições populares, a consciência da força da contribuição do negro e do mestiço na civilização brasileira e, sobretudo, a ênfase na importância da miscigenação, cuja influência na formação brasileira Romero procurara elaborar sistematicamente. Gilberto Freyre fez da miscigenação o centro de sua tese, exposta principalmente em *Casa Grande e Senzala*. Praticada em larguíssima escala no Brasil, fora essa miscigenação fruto, segundo ele, do contato anterior à descoberta do Novo Mundo entre portugueses e povos de pele mais escura, como os árabes, e da conseqüente flexibilidade racial do brasileiro de origem lusitana - herdeiro da plasticidade característica do portuguesa, que "adoçou", "suavizou", as relações raciais entre nós. Foi a partir do impacto nacional e internacional decorrente das teorias de Gilberto Freyre que se firmou a noção da suposta "democracia racial brasileira".

Apesar das críticas posteriores a suas teorias, o mérito da contribuição de Freyre nos estudos interpretativos do Brasil e dos brasileiros é indiscutível e sua polêmica obra, longe de desgastar-se com o tempo, vem sendo relida e revista atualmente, se não com concordância, com renovado interesse intelectual.

Além da obra-prima *Casa Grande e Senzala*, alguns de seus livros mais conhecidos são: *Sobrados e Mucambos* (1936); *Brasil: Uma Interpretação* (1945); *Nordeste* (1937); *Ordem e Progresso* (1959).

³⁸ Nascido em 1925: sociólogo e ensaísta brasileiro, segue a linha de interpretação dialética da realidade brasileira, como Caio Prado Jr. Dentre seus livros, destacam-se: *Retrato de Luís Gama* (1956); *Rebeliões da Senzala* (1959); *O Negro: De Bom Escravo a Mau Cidadão* (1977); *Brasil: Raízes do Protesto Negro* (1983); *Dialética Radical do Brasil Negro* (1994).

³⁹ "Ioruba ou iorubá": povo negro da África ocidental, a sudoeste da Nigéria, no Daomé e no Togo. A cultura iorubá foi introduzida no Brasil pelos negros da Costa dos Escravos, sendo comum, em nosso país, chamar-se "nagô" aos iorubás e a sua língua. Desde o século XV, com os portugueses, toda a zona do golfo da Guiné fora explorada pelos mercadores de escravos das diversas potências coloniais européias (ver COLONIALISMO). Mas somente em fins do século XVIII e começo do XIX o reino dos iorubás começou a fornecer regularmente negros para o mercado de escravos. Foi grande a afluência de negros iorubás ao Brasil e a Cuba.

Fanti-Ashanti: grupamento lingüístico (composto de 6 idiomas) dos negros da Costa do Ouro (parte leste da atual República de Gana) na costa ocidental africana, junto ao golfo da Guiné. Tanto os fântis como os axântis vieram como escravos para o Brasil, ficando aqui conhecidos como negros minas. banto ou bantu: relativo aos bantos, da África equatorial e austral, entre os quais incluem-se os angolas, cabindas, benguelas, congos, etc. Sob a designação de bantos, englobam-se todos os grupos étnicos negro-africanos que habitam o centro, o sul e o leste da África, com exceção dos pigmeus, hotentotes e boximanes. O nome banto, segundo Renato Mendonça, vem do café ba (prefixo do plural) + ntu (homem) querendo dizer, pois, homens, todos os homens.

Foi numeroso o contingente de escravos bantos trazidos para o Brasil (provindos, principalmente, de Angola, Moçambique e Guiné), e eles marcaram profundamente os costumes e a religião nacionais. São bantos os préstitos dos maracatus do carnaval pernambucano, as congadas, e instrumentos musicais como a cuíca e o berimbau-de-barriga. Nei Lopes pesquisou sobre eles em *Bantos, Malês e Identidade Negra*.

Fonte principal: Alaôr Eduardo Scisínio, *Dicionário da Escravidão*. R.J., Léo Christiano Editorial, 1997.

Através desse movimento de protesto contra a pressão evangelizadora do Ocidente, a marronagem religiosa colocou uma "máscara branca sobre os deuses negros". Ela operou de forma diferente no meio católico e no meio protestante. Esta diferenciação precisa ser feita para se compreender e avaliar corretamente as contribuições da África ao metabolismo sócio-cultural americano. A presença africana na idiosincrasia dos Estados Unidos, no movimento religioso do "Despertar norte americano"⁴⁰ possui características onde intervêm fatores sensoriais que não estiveram presentes no "Despertar escocês". Nos Estados Unidos, como nas sociedades ao sul do rio Bravo, o cristianismo foi, com frequência, reelaborado sob a forma de psicodrama, de excessos de catarse coletiva e individual, de expressões contestadoras do "vale de lágrimas americano" que o capitalismo cultivou apaixonadamente com a cana de açúcar, o café, o algodão, as especiarias, o milho e os bananais do continente. Na marronagem mística não são somente as crenças do Ocidente cristão que foram levadas a exercer novas funções sócio-culturais. A herança africana, igualmente, nos choques com o contexto econômico e político das sociedades coloniais, confrontada com lutas específicas, adquiriu conteúdos e sentidos sociais que não tinha em seu berço histórico.

Para ilustrar este fato, Bastide nos dá um exemplo significativo: o transe religioso, comum ao vodu haitiano, à *santería* cubana, ao *candomblé* brasileiro, ao culto shango de Trinidad⁴¹, tem, nas sociedades africanas, um caráter eminentemente ritual e prático. Nas Antilhas e no Brasil, o transe mudou seu conteúdo e sua função: é uma crise de possessão, protesto místico, marronagem religiosa, psicodrama, que, nas culturas populares, anunciava o movimento intelectual da negritude.

Não é apenas na religião que se descobrem, na América, semelhantes transmutações. O mesmo se dá com técnicas agrícolas que, transplantadas da África para o Caribe, mudaram de função social. Por exemplo, o *dokpwe* do Dahomey (Béni) tornou-se no Haiti a *Kumbite*, caracterizada por uma hierarquia complexa que não tem nenhuma relação funcional com o trabalho cooperativo. É justo ver nessa mudança, o que Bastide denominava "uma função psicológica compensadora que tem suas raízes na humilhação e na escravidão". Fenômenos como a crise de possessão, a *Kumbite*, o carnaval, o "plaçage" e mil outras formas de comportamento, na magia, na dança, e nos jogos, são igualmente mediações e respostas simbólicas com que a marronagem cultural se opunha aos desafios desculturalizantes do regime escravagista.

Esses contra-ataques mentais e motores a uma situação de crise que ameaçava anular ou zumbificar a consciência social, revelam, nos escravos, uma sadia capacidade de resistirem e, ao mesmo tempo, se adaptarem, de forma marcadamente criativa, às condições hostis do meio sócio-econômico americano. As exigências concretas da luta contra a escravidão e a colonização levaram os escravos a procurar, obstinadamente, um novo equilíbrio psicológico e cultural. A marronagem dos valores dominantes permitiu-lhes a reelaboração das tradições africanas desmanteladas. Graças às faculdades da memória coletiva e do imaginário, eles puderam inventar novas regras de vida em sociedade que reestruturavam a identidade perdida. Esta criatividade vital manifestou-se nos domínios mais variados: dos métodos de trabalho agrícola às normas do casamento e da família; da religião ao folclore; da linguagem às formas de cozimento e de alimentação; do ritual funerário à expressão corporal nas tradições de movimento da dança e do coito; da magia à farmacopéia popular; da música à literatura oral e aos jogos de sociedade; da forma de carregar as crianças ao penteado das mulheres; da mitologia à resistência armada.

⁴⁰ Movimento de renovação religiosa cujas primeiras manifestações corresponderam às apocalípticas pregações puritanas na primeira metade do século XVIII (a exemplo dos sermões do pastor, teólogo e grande orador Jonathan Edwards (1703 - 1758), na Nova Inglaterra e em outras regiões dos Estados Unidos. Um extremo emocionalismo acompanhava confissões públicas e conversões em massa.

⁴¹ Cultos de origem africana praticados no Haiti e em Cuba (vodu, santería), e no Brasil (candomblé: crença e festas religiosas originadas com os negros jeje-nagôs, na Bahia, e os bantos). O "xangô" (Alagoas) e o culto shango de Trinidad derivam de Xangô, poderoso orixá, "um dos mais populares, prestigiosos e divulgados orixás dos candomblés, terreiros, macumbas do Recife ao Rio Grande do Sul", segundo Câmara Cascudo. Xangô, ou Shango, é uma presença forte no continente ou nas ilhas americanas, onde quer que os povos de origem africana tenham se fixado a partir principalmente do século XVIII. Xangô é divindade das tempestades, raios, trovoadas, descargas da eletricidade atmosférica. Apresenta-se como um homem novo e forte, ágil, sensual. Usa contas vermelhas e brancas, pulseiras de latão e come galo, bode, caruru e cágado. Sincretiza-se com São Jerônimo e Santa Bárbara, santos católicos protetores contra os meteoros. Seu dia votivo é a Quarta-feira, sua festa especial a 30 de setembro. Fonte principal: Alaôr Eduardo Scisínio, Dicionário da Escravidão. Léo Christiano Editorial, 1997

O *olhar etnológico* considera este esforço criador de valores e de novos símbolos como o resultado de uma reinterpretação deformante e caricatural da religião, dos costumes e das instituições dos senhores pela irreduzível "mentalidade africana" dos escravos. No terreno religioso, mais que em nenhum outro, o imperialismo conceitual do Ocidente cristão entrou, fazendo alarde. O fator sincretizante é a prova de que o cristianismo deve ser entendido como a medida acabada de toda fé humana. Entretanto, não houve uma justaposição mecânica de crenças "primitivas" e um sistema religioso altamente civilizado, estruturado e colocado, para toda a eternidade, como um modelo inegável. Ao interpretarem, de forma fantástica, as infelicidades e as mistérios do tráfico e da colônia, os escravos americanos, assim como seus predecessores no império romano, reinventaram formas religiosas de defesa e de combate, dotadas de uma estrutura simbólica e mitológica que correspondia às suas necessidades e a seus desejos de indivíduos terrivelmente humilhados e ofendidos. Ao espírito de resignação, de submissão e de covardia diante da opressão que o cristianismo do senhor propagava enquanto principal superestrutura da colonização, os escravos opuseram, violentamente, cultos autóctones de sua criação, *candomblé, santeria, vodu, shango*, etc., formas mistificadas de consciências rebeldes que, na angústia e na indignação, contra-atacavam os horrores da plantação.

A marronagem não se exerceu de forma tão eficaz em todas as expressões da cultura e formas de vida. As línguas dos senhores não puderam ser *marronadas*, embora se descubra uma certa influência das línguas africanas no espanhol e no português das Américas. Com exceção das línguas crioulas do Haiti, de Guadalupe e da Martinica, do papiamento de Curaçao e de Aruba, dos pidgins das Antilhas e das Guianas, a marronagem dos idiomas europeus não se generalizou. As tradições jurídicas da África do oeste, bem como os modelos de pensamento político e econômico próprios às sociedades pré-coloniais do continente africano foram sufocados. O mesmo se deu com as técnicas - o trabalho com o ferro, a tecelagem, a estatuária, a escultura em madeira e em marfim - e tantas outras expressões do gênio dos povos africanos, que foram sufocadas pela "sensibilidade puramente sócio-econômica" da América colonial. Como um movimento de legítima defesa, a marronagem contribuiu para limitar os desgastes. Ela salvou da *zumbificação* tudo o que podia ser salvo na religião, na magia, nas artes plásticas, na dança, na música e, é evidente, na capacidade de resistência à opressão.

A atitude histórica da marronagem não pôde, entretanto, conjurar as atitudes do "*oncle-tomiste*"⁴²: o medo e a vergonha de ser negro, a inibição e o dualismo culturais, a abdicação do ser diante do parecer, o bipolarismo psíquico, o complexo de inferioridade, a agressividade compensadora, a negação de si, o bovarismo intelectual, as condutas de imitação, as formas de ambivalência socializadas e outras desordens psicológicas que caracterizam ainda o comportamento de muitos negros e mulatos nas diversas sociedades de que fazem parte.

A escravidão, a colonização e o imperialismo marcaram fortemente os tipos sociais que sua ação tripla programou na América. As imagens estereotipadas, os retratos míticos que os descendentes de africanos encontram deles mesmos no "espelho branco", bem como a opinião narcísica que os descendentes de europeus descobrem no "espelho negro" das relações recíprocas, são heranças dos mitos racistas do passado. São manifestações da angústia espiritual própria aos diversos estágios **A volta do velho Próspero**⁴³

⁴² A expressão foi tirada do nome da personagem Uncle Tom, do romance *A cabana do Pai Tomás*, da escritora americana Harriet Beecher Stowe. Embora seja considerado marco da luta pela libertação dos escravos, o romance foi posteriormente criticado por enfatizar o estereótipo do negro submisso, de bom coração, mas acomodado numa situação social injusta. (Nota dos tradutores).

-Tradução que adjetiva, para o francês, "uncle-tomism" - expressão crítica e irônica designando a subserviência, real ou suposta, do escravo e/ou seus descendentes. A expressão é alusiva ao famoso romance abolicionista norte-americano *Uncle Tom's Cabin, or, Life among the Lowly* (*A Cabana do Pai Tomás*), de Harriet Beecher Stowe (1852). Publicado inicialmente em capítulos, no periódico anti-escravista *The Nation* (1851-52), o livro tornou-se imediatamente um dos maiores best-sellers da história da literatura nos Estados Unidos e na Inglaterra, tendo sido até hoje traduzido em dezenas de línguas. O protagonista, Uncle Tom, é o modelo que deu origem ao termo, com sua eterna devoção aos senhores brancos e desprendimento total das coisas deste mundo.

⁴³ Personagem da peça teatral *The Tempest*, de Shakespeare (1611). Recentes interpretações sobre o mago Próspero (como a de Depestre) tendem a identificá-lo ao poder colonialista europeu em oposição a Caliban, o nativo oprimido, em lugar de ver nele "o bondoso sábio" (como na célebre leitura de Renan).

Tais são, no nosso modesto ponto de vista, os dados de base que, do Caribe ao Brasil, lançam luzes sobre a gênese do movimento da negritude. Os escravos resistiram à ameaça de genocídio cultural que o trabalho bestial da plantação e a catequese colonial fizeram planar sobre seu destino histórico. Não se deixando *zumbificar* nem se transformar em greco-latinos ou anglo-saxões de pele negra, os africanos escravizados souberam engendrar os anticorpos para sua sobrevivência. Todavia essa resistência heróica aconteceu em conjunturas sempre precárias, daí a razão de um número maior de fracassos e de frustrações sócio-históricas que de aquisições e de triunfos seguros. A marronagem, sob seus diversos aspectos, foi praticada na clandestinidade, pois a alfabetização foi sempre proibida no meio dos escravos. Os que aprenderam a ler e escrever o fizeram assumindo os perigos e os riscos desse aprendizado: as forças de repressão perseguiram, dia e noite, tanto os "marrons da liberdade" quanto os "marrons da silabação".

Abolida a escravidão, as massas negras nem por isso tiveram acesso à escola e à instrução. As sociedades nacionais recém-saídas das guerras de independência no século XIX os mantiveram, rigorosamente, à margem dos primeiros esforços coletivos e individuais de definição de si. Os negreiros do tráfico sócio-econômico tinham desaparecido da cena histórica do continente, mas muitos de seus descendentes continuavam a traficar a "raça negra": sua "madeira de ébano" continuará nas imagens estereotipadas que eles venderão no mercado simbólico do Ocidente cristão.

A situação nacional que resultou das "revoluções" do século passado tornaram impossível uma renovação radical das superestruturas do passado. As antigas metrópoles, formalmente afastadas da vida política dos países americanos, mantiveram-se nos costumes, nas idéias recebidas, nas crenças judaico-cristãs, nos mitos greco-latinos, nos preconceitos raciais, na consciência socialmente exógena das oligarquias nativas.

Este processo de recorrência do sistema colonial marcou gravemente a formação natural das culturas nacionais americanas. Foi preciso esperar décadas para se perceber, na

literatura e na arte, a presença de uma *intelligentsia* decidida a se desapegar das estruturas recorrentes da colonização. Enquanto as "elites" políticas copiavam ou recuperavam tragicamente os modelos institucionais da Europa e dos Estados Unidos, os intelectuais, mal liberados da escolástica da igreja católica, também importaram ou macaquearam instrumentos teóricos inteiramente opostos às realidades que as culturas populares continuavam a modelar e a exprimir. Expulso *manu militari*, o velho Próspero das plantações e dos moinhos tinha subrepticamente entrado pela janela, mas na casa das Américas do século XIX. Era ainda a voz de senhor branco que dirigia os debates literários e ideológicos. Até à revolução mexicana, as discussões em favor de uma nova ordem cultural e artística americana ignoraram ou desprezaram a ação eminentemente nutritiva e sintetizante que a imaginação dos índios e dos negros - como também a dos mestiços e dos brancos pobres - exercia secretamente sobre a evolução das idiosincrasias latino-americanas. A presença do Caliban indígena era considerada uma tara e uma neurose domésticas que impediam a integração do continente ao cristianismo dos mercadores e dos capitães da indústria do Ocidente.

A civilização, com um "C" maiúsculo, não podia nascer senão da imitação e da assimilação dos valores europeus ou norte-americanos, correndo o risco de engendrar por todos os lugares tiranias autóctones que internalizaram, com paixão, as estruturas coloniais. O assimilacionismo prosperiano, oposto à criação, fechou o horizonte das culturas americanas na dicotomia irreduzível de *civilização* ou *barbárie* que o etno-eurocentrismo de Sarmiento⁴⁴ e de outros liberais brancos de sua geração

⁴⁴ DOMINGOS FAUSTINO SARMIENTO (Argentina, 1811 - Assunção, Paraguai, 1888): Em sua obra predominam os escritos de caráter político, tendo como tema predominante a Argentina. Dela emana um forte sentido social, com idéias avançadas para o seu tempo. Como exemplos, Sarmiento pregava a reforma da sociedade através da escola e a incorporação da mulher à vida do país. A problemática que aborda em seus escritos é riquíssima. Em *Facundo o Civilización y Barbarie* (1845), preocupa-se com o despotismo na Argentina e o legado da colônia, pesquisando as causas dos problemas sociais do país: *Facundo Quiroga* representa o aspecto primitivo da vida argentina, na concepção de duas forças contrárias: civilização e bárbarie. Sarmiento destacou pioneiramente na América a influência do meio social e ecológico na explicação dos fatos históricos da época (caudilhismo, anarquia), a partir da leitura de Herder e de Humboldt, que aplicavam a mesma teoria aos fatos sociais ou aos fenômenos da natureza. Alguns livros importantes de Sarmiento: *De la Educación Popular* (1848); *Recuerdos de Provincia* (1850); *Conflicto y Armonía de las razas en Sudamérica* (1883), este último uma análise dos problemas de emigração

cultivou. Os negros, os índios, os mestiços da América não podiam, então, esperar lições de identidade do admirável autor de *Facundo*; nem, anos mais tarde, dos *Científicos* mexicanos, nem de nenhum dos membros eminentes das *intelligentsias* fim de século que, tanto do lado das terras continentais quanto do das ilhas, procuravam, ao sul do rio Bravo, um novo "passaporte cultural" para seus povos. Sob a empresa desparatada do evolucionismo spenceriano⁴⁵, do gobinismo⁴⁶, do positivismo de Comte, do darwinismo social, da "nordomania" e de outras correntes de pensamento e de sensibilidade livrescamente importados, não era possível identificar o povo calibanesco que sofria, suave, cantava na clandestinidade das "dolorosas repúblicas americanas".

A antropologia de José Martí

No século XIX houve, entretanto, um homem de cultura que levou às alturas, por sua ação e pelas idéias defendidas, a preocupação maior com a identificação dos povos da América: José Martí⁴⁷. Seu pensamento, naturalmente anti-racista, não podia conceber que se erigisse como *essência* o aspecto mais superficial do homem americano: a cor admiravelmente diversa dos seres humanos. Esta perversão ontológica agredia profundamente a beleza e a sabedoria dos imperativos éticos e políticos próprios à sua "natureza" de pensador e de poeta soberano. Martí era o filho - sinteticamente antilhano e americano - de uma "família" da sociedade a que sua ternura de poeta tinha batizado para sempre de *Mãe América*.

Martí foi o único grande espírito "branco" de seu tempo a participar concretamente do esforço de reavaliação do passado e da questão epidérmica que, no final do século XIX, absorveu os primeiros intelectuais que a matriz África-Europa-Mãe América criou na dor comum das terras americanas. Martí não teve nenhuma dificuldade em admitir que, após séculos de ofensas e de humilhação, os homens cultos, descendentes de escravos, tinham necessidade visceral de reavaliar o drama histórico, a herança cultural, a resistência à servidão, o conjunto da *problemática negra* que o capitalismo havia fabricado nas plantações e nos engenhos de açúcar. Martí jamais se enganou sobre a significação histórica e sobre o valor antropológico deste movimento de reabilitação e de identificação que iria desabrochar, no século XX em obras de escritores negros do continente.

"Se se diz que não há entre os negros "o pecado original" nem o vírus que os coloca sem condições de desenvolver sua alma humana, diz-se a verdade e é preciso dizê-lo e demonstrá-lo, pois grande é a injustiça e a ignorância daqueles que se presumem ser os portadores da sabedoria, quando recusam ao negro a capacidade de inteligência e de sentimento que só era percebida no branco; e se essa defesa da natureza humana é qualificada de racismo, pouco importa que ela assim seja denominada, pois tal defesa outra coisa não é senão a dignidade natural e um grito vindo do fundo do coração em favor da paz do país. Alega-se que a condição servil não revela nenhuma inferioridade na raça submetida, uma vez que também os brancos gauleses, de olhos azuis e cabelos louros, foram vendidos como escravos com uma corrente ao redor do pescoço, nos mercados de Roma. Faz-se disso um exemplo de bom racismo, na medida em que serve à justiça e contribui para fazer com que o branco ignorante se dispa de seus preconceitos. Mas tal recusa

Fonte principal: Bella Jozef, História da Literatura Hispano-Americana. R.J., Francisco Alves/INL, 1982.

⁴⁵ Sistema filosófico proposto por Herbert Spencer (Inglaterra, 1820 - Inglaterra, 1903). Spencer começou a utilizar com precisão a palavra "evolução" no ensaio intitulado *Genesis of Science* (1854). Mas só em 1857 sua teoria seria constituída, ao definir a evolução como a passagem do homogêneo ao heterogêneo.

Em 1859, Darwin publicou *Origin of Species*, onde a palavra evolução não é utilizada. Em 1860, Spencer imprimiu o prospecto de sua monumental *The Synthetic Philosophy*. Publicada em 1862, a obra contém, no volume inicial, as leis e temas gerais sobre a evolução e a constituição do universo, seguindo-se, nos demais volumes, os princípios da biologia, da psicologia, da sociologia e da ética segundo o autor.

⁴⁶ Ver "Racismo"

⁴⁷ Cuba, 1853 - Cuba, 1895: grande orador e humanista, eloqüente poeta e patriota aberto ao problema candente da liberdade dos povos. Pregou a liberdade americana, tanto literária quanto política. Relacionável com os românticos antilhanos pelo temperamento, Martí foi precursor da atitude de renovação formal que caracterizaria depois a literatura modernista e outros movimentos posteriores. A agitação política e o longo exílio (principalmente na Espanha e nos Estados Unidos) impediram-no de realizar uma obra de grande envergadura, mas no conjunto de seus versos - *Ismaelillo* (1882), *Versos Libres* (1882), *Versos Sencillos* (1891), além de artigos, discursos, esboços novelísticos e dramáticos, ele surge dotado de profunda originalidade. Escreveu também o drama *Amor com Amor se Paga* (1885) e o romance *Amistad funesta* (1885).

Fonte principal: Bella Jozef. História da Literatura Hispano-Americana. R.J., Francisco Alves/INL, 1982

acaba por inibir o direito do negro de sustentar e de provar que sua cor não o priva de nenhuma das capacidades, de nenhum dos direitos da espécie humana."

Nesse texto, Martí coloca a questão racial com tanto rigor e certeza quanto seus brilhantes comporâneos de "cor": Antônio Maceo, Juan Gualberto Gomez, Anténor Firmin, Louis Joseph Janvier, Edmond Paul, Frédéric Douglass⁴⁸, Hégésippe Légitimus, etc. Sabe-se que laços de sangue intelectual e mambi uniam Martí e Maceo na sua igual paixão pela primeira libertação de Cuba e das Antilhas. Sabe-se menos que Martí conhecia e admirava Anténor Firmin e Frédéric Douglass, o haitiano e o norte-americano do fim do século passado que tanto lutaram para reabilitar sua "raça". A estima que Martí tinha pelo povo haitiano e por suas produções intelectuais deveria ser considerada, pois acaba radical mente com as lendas e com os estereótipos difamantes que, na mesma época, a Europa e a América de Gobineau e de Spencer espalhavam deleitosamente sobre o Haiti para fazer rir às custas de suas desgraças.

"O Haiti é uma terra estranha e pouco conhecida, com seus campos sorridentes como os da solidão das flores de ouro da África materna; e este país tem pessoas tão instruídas que se pode afirmar, sem se queimar os lábios, que esta metade de ilha vulcânica produziu tanta poesia pura, livros sobre finanças, jurisprudência e sociologia quanto qualquer país europeu de igual população ou qualquer república branca hispano-americana. Não afirmar isto tornaria evidente a mentira ou o temor.

Aos olhos de Martí, todos os homens são "de cor". É o que se pode deduzir, sem forçar o raciocínio, de uma passagem de seu célebre *Manifesto de Montecristo*, quando denuncia a pretensa "ameaça que se faria pesar sobre a raça negra em Cuba", e afirma:

"Que tenha em Cuba, doravante, cubanos de uma e de outra cor (sublinhado por nós, R. D.) que para sempre esqueceram - com a guerra de emancipação e o trabalho onde se formam em comum - o ódio que os pôde dividir nos dias da escravidão."

Há, em Martí, uma premonição dos temas de combate que estarão, neste século, entre os dos melhores poetas negros. Seu pensamento sobre o problema racial constrói uma ruptura total com os preconceitos espalhados universalmente ao seu redor. O poeta anunciava a revolução que Nicolas Guillén⁴⁹ deveria realizar na poesia cubana e americana. Trinta e cinco anos antes do autor de *Motivos de son*, Martí conclamava o tempo fraternal quando, em Cuba, "uma e outra cor" cessarão de ser elementos de discórdia social e "racial":

*Dans la patrie de mom amour j'aimerais voir naître
le peuple que peut être
sans haines e sans couleur.*

Na obra de Martí a presença africana no tronco comum do Caribe e da América Latina não é um tema entre outros, nem um exotismo de escola efêmera, como o tinha sido, de forma ofensiva, para os românticos; e como será, numa ótica mais favorável aos negros, entre os poetas modernistas, pós-modernistas e neo-românticos. Jamais aparece em Martí o gosto estético pelos elementos puramente sensoriais imitados do lirismo popular dos negros. Não há um negrismo⁵⁰ de José Martí. A

⁴⁸ Ver W.E.B. DU BOIS

⁴⁹ Cuba, 1902: grande poeta lírico do negrismo centro-americano. Experimentalista da palavra, seu verso é melodioso utilização de percepções sonoras e visuais do Caribe. Segundo Bella Jozef, "No tamborileo de seus poemas se percebe a força do 'romancero' espanhol, a metáfora lorquiana, embebida de elementos populares, criando a tonalidade mulata, com uma colorida afirmação geográfica e étnica. O tema da problemática racial ali se faz presente, assim como a temática negra de cunho social." Alguns de seus livros são *West Indies Ltda* (1934), *Sóngoro Cosongo* (rico em motivos negros) e *La Paloma de Vuelo Popular* (1948). Fonte: Bella Jozef, *História da Literatura Hispano-Americana*. R.J., Francisco Alves, 2a.ed.

⁵⁰ Lê-se, em Roberto Fernández Retamar ("*Intercomunicação e Nova Literatura*"): "O Negrismo nasce na Europa (de maneira mais ou menos consciente) dentro da rejeição da vanguarda artística frente aos valores da sociedade capitalista em vias de expansão imperialista. Propor a beleza superior das estatuetas africanas significava desautorizar a suposta missão civilizadora do homem branco entre os produtores dessas estatuetas. O Terceiro Mundo não se limita a herdar o interesse por aquelas formas, que acabam sendo as suas, mas desenvolve a rebeldia implícita na opção européia. Existe assim um vínculo conseqüente entre o interesse de Apollinaire e dos cubistas pela arte africana, e os textos revolucionários e Guillén e Césaire - e até de Fanon. Contudo, com sua tremenda capacidade de reter as formas alterando-lhes as funções, a sociedade capitalista acabará conquistando para si certo negrismo, rebaixado a ornamento (como fará com boa parte de toda vanguarda, ornamentada)." In: *América Latina em sua Literatura*. S.P., Perspectiva, 1979.

compreensão que o autor de *Nossa América* teve das desgraças vividas pelas populações de descendência africana não tem nada a ver com a benevolência condescendente ou com a curiosidade divertida e o humanitarismo lúdico que caracterizam, antes da aparição de Nicolas Guillén, as melhores produções negristas do modernismo e do pós-modernismo. Martí oferece, desde o final do século XIX, uma imagem renovada do negro, do mestiço e do índio, como se vê no texto abaixo, de Simon Bolívar⁵¹:

"Conseqüentemente o negro e o índio, ao lado do mestiço, são, para José Martí, homens completos. Uns e outros, misturados aos mestiços e aos crioulos, participaram valorosamente das ações de

Independência e demonstraram assim sua capacidade histórica. (...) Para Noel Salomon, o novo Americano é o produto destas diversas contribuições justapostas e misturadas pela história no "caldeirão", no espaço continental. Fruto de um processo de maturação no qual a Natureza interveio ininterruptamente como agente histórico, ele já é representativo da "raça cósmica" que devia anunciar, em uma ótica indigenista, o mexicano Vasconcelos. (...) Por esta concepção telúrica do homem americano fundido nos espaços naturais do continente ("... esta alma coletiva indiana, mestiça e branca, tornada uma única chama...", Simon Bolívar), daí que, para José Martí nenhum modelo institucional ou cultural europeu não seria conveniente aos povos que viviam ao sul do rio Bravo: "Pois não é nem de Rousseau nem de Washington que vem a nossa América, mas dela mesma." José Martí compreendeu perfeitamente que a injustiça social e a injustiça "racial" são produtos históricos gêmeos de um mesmo sistema de opressão e de egoísmo de classe e de "raça". Seu patriotismo e seu anti-imperialismo antilhano e continental combateram, no racismo latino-americano, além de seu caráter teratógeno, contra a natureza, o fato de haver uma ideologia anti-nacionalista, anti-cubana, quer dizer parricida, um fator *amerricida*, um crime de lesa-Mãe-América!

O anti-racismo mambi de Martí - como o de Antonio Maceo e de Juan Gualberto Gomez - articulou a luta anti-colonialista dos brancos, dos negros e dos mestiços com a dinâmica social conclamada a unificar democraticamente as particularidades que podem ser sintetizadas no conceito de *cubanidade*. Para o autor de *Races de librerie* a questão racial são colocadas, conjuntamente, em termos sócio-políticos, em um combate unificador das forças populares, as únicas capazes de formar a independência da nação cubana, pelo esforço de ultrapassar as contradições e as dissonâncias étnicas, culturais, psicológicas, herdadas do drama coletivo da escravidão e da colonização. No seu (terceiro) mundo americano, José Martí aparece como o primeiro Caliban de "sua raça" a ter visceralmente assumido, por seus atos e seus escritos de uma justiça e de uma beleza exemplares, as conseqüências da integração étnica, social e cultural dos componentes históricos da América. O mérito de Martí torna-se mais significativo pelo fato de ele tomar abertamente o partido dos negros, dos índios, dos mestiços e de outros "pobres da terra" americana, exatamente nos anos em que as potências coloniais repartiam entre si três continentes e se davam o direito de confiscar e de administrar, como feitorias ou simples balcões de comércio, as realidades, os sonhos, a vida e a história dos "povos bárbaros e senis". Esta partilha, consagrada pelo Congresso de Berlim, em 1884, apoiava-se nos fantasmas de Vacher de Lapouge, Ernest Renan, Houston Chamberlain, Herbert Spencer, Gobineau, de Quatrefages, Broca, Josiah Strong, Paul Leroy-Beaulieu, Alfred Mahan, Kipling, Cecil Rhodes, Albert Beveridge, todos indistintamente intelectuais do *apartheid* e das outras práticas etnocidas do Ocidente!

A marronagem cultural dos haitianos

Quando José Martí formulou sua concepção de igualdade racial e de identidade cultural da América Latina e do Caribe, apenas um punhado de intelectuais do Haiti, desprezados ou

⁵¹ Segundo Jacques Lambert: "Entre os libertadores, aquele que pretendia ser o menos ideólogo, Bolívar, foi, a esse respeito, um dos menos realistas, com o seu sonho obstinadamente perseguido, da nação latino-americana. A Confederação da Grande Colômbia, por meio da qual tentou unir o Equador, a Colômbia e a Venezuela, entre 1821 e 1830, desmoronou tão logo fora erguida." In: América Latina: Estruturas Sociais e Instituições Políticas. S.P., Companhia Editora Nacional/ Ed. da USP, 1969. Trad. L. Lourenço de Oliveira.

desconhecidos, travavam em Port-au-Prince e em Paris um combate desigual contra o dogma imperial da "inferioridade congênita dos negros e dos mestiços". Nada de verdadeiramente substancial distingue o mambismo anti-racista de Marti e Maceo das posições ideológicas que, entre 1870 e 1895, foram as dos intelectuais mais orgânicos que teve o povo haitiano desde sua independência (1791 - 1804): Edmond Paul, Louis-Joseph Janvier, Hannibal Price, Anténor Firmin. Esses eminentes homens orientaram a defesa e a ilustração do Haiti (e de grupos sociais "negros" em geral) em três direções principais:

1) Combateram energicamente as teses pseudo-científicas que, no final do século XIX, serviam de instrumentos que inocentavam e desviavam ideologicamente a atenção sobre as nações que, febrilmente, repartiram o mundo entre si.

2) Sustentaram a tese de que o processo da primeira libertação do Haiti (1791-1804) era em si um acontecimento moral e cultural que identificava, coletivamente na história, todos os grupos sociais "negros" da Terra. Esta idéia romântica que anunciava o panafricanismo do século XX já estava presente nas obras dos primeiros historiadores importantes da Revolução haitiana: Thomas Madiou, Beaubrun Ardoin, Joseph Saint-Rémy (des Cayes).

3) O terceiro eixo de seu sistema ideológico era o seguinte: quando um povo soube produzir, no plano econômico e intelectual, *intelligentsias* como as do século XIX haitiano, este fato de grande importância antropológica e sociológica o torna igual a todos os outros povos da Terra; esse povo tem por isso, direito à estima, ao respeito e à sua solidariedade humana.

E. Paul, H. Price, Janvier e sobretudo Firmin, recorreram aos conhecimentos mais avançados para demonstrar, com provas, o caráter mítico, fantasista, supersticioso das teorias coloniais sobre a desigualdade racial. Mais de meio século antes das célebres reuniões de sábios convocadas pela UNESCO para fundar o anti-racismo atual sobre bases irreversivelmente científicas, Firmin denunciava a "falsa hierarquização das raças humanas". Sustentava que "a doutrina antifilosófica e pseudo-científica da igualdade das raças não repousa senão na idéia da exploração do homem pelo homem". E acrescenta estas palavras de ardente atualidade descolonizada: Não se renuncia facilmente à antiga exploração do homem pelo homem: tal é, entretanto, o principal móvel de todas as colonizações, sustentado pela necessidade que as grandes nações industriais têm de estender sem cessar seu ramo de atividade e de aumentar sua saída. Economistas, filósofos e antropólogos tornam-se, assim, operários da mentira, que ultrajam a ciência e a natureza, reduzindo-as ao serviço de uma propaganda detestável. De fato, não fazem senão continuar, no mundo intelectual e moral, a obra abominável que os antigos colonos exerciam tão bem, abrutalhando a escravidão mulata ou negra pela fadiga material."

Firmin formulou, com humor, a opinião que os espíritos mais cultos de seu tempo tinham da antropologia que fornecia armas e palavras aos ideólogos do imperialismo nascente: "... Se, como uma cortesã caprichosa, a antropologia escondeu todos os seus favores, para fazer com eles uma auréola em torno da frente iluminada dos Morton, Renan, Broca, des Carus, de Quatrefages, Buchner, de Gobineau - toda a falange altiva e orgulhosa que proclama que o homem negro está destinado a servir de degrau para o poder do homem branco - eu teria direito de dizer a esta antropologia mentirosa: "Não, você não é uma ciência!" Com efeito, a ciência não foi feita para o uso de um cenáculo fechado, mesmo que este cenáculo seja tão grande quanto a Europa crescida com uma parte da América! O mistério que convém ao dogma o abafa, aviltando-o."

Em Hannibal Price a preocupação com a reabilitação dos povos negros teve conotações ora mística, ora martiniana ou fanoniana, "avant la lettre":

"Eu sou do Haiti, a Meca, a Judéia da raça negra, país onde se encontram os campos sagrados de Vertières, da Crête-à-Pierrot, da Ravine-à-Couleuvres, do Tombeau-des-Indigènes e cem outros onde se deve ir em peregrinação, ao menos uma vez na sua vida, todo homem que tenha sangue africano nas artérias, pois é lá que o negro se fez homem (sublinhado por nós, R. D.). É lá que, quebrando suas correntes, o negro condenou irrevogavelmente a escravidão em todo o Novo Mundo. (...) Nós adquirimos a igualdade da única forma pela qual se pode adquirir até o

presente neste mundo; nós a manteremos até que "o reino de Deus desça à Terra", pela força das armas, por nossa determinação de viver livres ou de assim morrer. Sem esta determinação viril, sem esta força de vontade, tornamo-nos presas e a Besta da presa nos devora (sublinhados por H. Price). A cor da pele não conta: a Polônia era uma nação branca, os povos de Alsácia-Lorena são brancos."

Descontado o misticismo, esta idéia se acrescenta à de Martí, que traz como prova da identidade do negro, do mestiço e do branco, bem como do índio, o fato de que eles participaram juntos das lutas de independência e "demonstraram, desta forma, sua capacidade histórica":

"Fazendo uso do "barrete frígio" do alforriado, são os negros que cantam atrás do estandarte azul. Usando botas, cobertos pelos ponches, fazendo ondular as bolas de seus laços, são os gaúchos que se lançam em direção ao triunfo... Tatuados para a guerra, são os araucãs que brandem suas lanças de tacuarilla com a ponta cheia de penachos."

Esta identificação pela luta armada da libertação será mais tarde desenvolvida por Franz Fanon na seu famoso estudo sobre o *Fondement réciproque de la culture nationale et des luttes de libération* onde diz:

"É primeiramente o combate pela existência nacional que desbloqueia a cultura, abre-lhe as portas da criação. (...) Quais são as relações que existem entre a luta, o conflito - político ou armado - e a cultura? (...) Pensamos que a luta organizada e consciente, empreendida por um povo colonizado para reestabelecer a soberania da nação, constitui-se em manifestação cultural mais plena."

Por uma ótica vizinha, Firmin estimou que o acesso do Haiti, "caco brilhante no arquipélago das Antilhas", à responsabilidade nacional, em seqüência a uma longa luta armada para a libertação, poderia fornecer argumentos decisivos a todos os abolicionistas do século passado: Humbolt, o abade Grégoire, Schoelcher, Ruy Barbosa, Joaquim Nabuco, Wendel Phillips, Wilberforce, Hohn Owen, Blumenbach, Bory de Saint-Vincent, Victor-Hugo, Lamartine, etc.

A revolução no Haiti, onde os negros viveram o martírio da escravidão, permitiu uma nova percepção de negro e começou a destruir os clichês infamantes da colonização.

Aos olhos de Price como aos de Firmin a personalidade de Toussaint Louverture⁵² era bastante para revalorizar, para sempre, a raça negra e salvá-la "da acusação idiota de inferioridade a que se obstinou lhe inflingir". Firmin traçou de Toussaint um retrato que é um clássico da liberdade dos homens. No fim dos elogios tão bem merecidos ao herói americano, do Haiti, exclama: "Certamente, quando uma raça produz uma individualidade tão maravilhosamente dotada quanto era a de Toussaint Louverture, é impossível admitir que ela seja inferior a outras sem que isso demonstre uma cegueira ou uma ausência de lógica inconcebíveis. (...) No momento mesmo em que todas as universidades européias se reuniam para defender a teoria da desigualdade das raças, a inferioridade nativa e especial do Nigritien, eu não faria mais do que virar-lhes a cabeça... e mostrar-lhes o exemplo deste soldado ilustre."

Não seria inteiramente impróprio aproximar as palavras de Firmin das de José Martí, em Nossa América:

"A universidade européia deve ceder o lugar à universidade americana. (...) Os homens dos Estados nacionais devem-se mostrar homens de Estado exóticos. Que se insira o mundo nas nossas repúblicas, assim seja; mas o tronco deve continuar sendo o de nossas repúblicas. E silêncio ao pedante vencido: não há pátria que possa inspirar no homem mais orgulho que as nossas dolorosas repúblicas americanas."

Esse legítimo orgulho Firmin também o exprimiu com relação a outras grandes figuras da primeira independência do Haiti. Firmin faz justiça a Dessalines⁵³, sempre maltratado pelos

⁵² Ver "Hatiti"

⁵³ Ver "Hatiti"

historiadores, em virtude de seu implacável contra-ataque às atrocidades dos adversários napoleônicos:

"Que outros aí vêem ferocidade, desconsiderando os crimes atrozes cometidos por seus adversários que os transformavam em simples represálias, será dar prova de parcialidade que falseia a voz da história e vela sua majestade. Nós, filhos dos que sofreram as humilhações e o martírio da escravidão, não podemos ver nisso senão a primeira manifestação do sentimento de igualdade das raças, sentimento de que Dessalines ficou sendo a personificação simbólica, no Haiti. É preciso honrar muito bem a memória deste homem de ferro que unia uma bravura sem igual a um temperamento de justiceiro e um heroísmo libertador."

Firmin colocou também em evidência os méritos político-militares de Henri Christophe:

"Este homem mal saído da escravidão desenvolveu um gênero de administração que espanta seus próprios iguais. Concepção viva, vontade inabalável, reunia tudo o que é preciso para o comando. Deixou as marcas de seu reino memorável nas ruínas grandiosas de seus palácios e sobretudo nesta fortaleza de Sans-Souci, colocada como um ninho de águia sobre um dos picos mais elevados das montanhas do Haiti, dominando mais de trinta quilômetros ao redor! Podia-se imaginar um melhor centro de resistência no caso de uma nova invasão francesa?"

Quanto a Alexandre Pétion, é o seu americanismo precocemente revolucionário que Firmin homenageia igualmente. Na sua opinião, a ajuda internacional que Pétion prestou às duas retomadas de Bolívar, uma década após a vitória de Vertières (1803), fez o Haiti representar "um papel dos mais notáveis de sua história moderna". Graças ao apoio material e humano de Pétion, o herói de Carabobo, saído de um humilde porto haitiano, se lançou nas gloriosas campanhas de Boyaca, de Ayacucho, de Junin que deviam permitir-lhe seus palácios e sobretudo nesta fortaleza de Sans-Souci, colocada como um ninho de águia sobre um dos picos mais elevados das montanhas do Haiti, dominando mais de trinta quilômetros ao redor! Podia-se imaginar um melhor centro de resistência no caso de uma nova invasão francesa?"

Quanto a Alexandre Pétion, é o seu americanismo precocemente revolucionário que Firmin homenageia igualmente. Na sua opinião, a ajuda internacional que Pétion prestou às duas retomadas de Bolívar, uma década após a vitória de Vertières (1803), fez o Haiti representar "um papel dos mais notáveis de sua história moderna". Graças ao apoio material e humano de Pétion, o herói de Carabobo, saído de um humilde porto haitiano, se lançou nas gloriosas campanhas de Boyaca, de Ayacucho, de Junin que deviam permitir-lhe libertar cinco países da América do Sul.

Estas ações heróicas, preparadas clandestinamente no Haiti por um encadeamento dialético de acontecimentos, ricochetearam consideravelmente nas instituições e nas conjunturas da Península Ibérica, chegando a modificar a relação internacional de forças na Europa e na América.

"Lendo, diz Firmin, as Mémoires du prince, de Metternich, vê-se que sua perspicácia de homem de Estado sobre a importância das crises pelas quais passava toda a América do Sul não fora completamente desprezada."

O Haiti, conclui Firmin, contribuiu para dar a estas crises uma saída favorável aos interesses populares da América e do mundo do século XIX. Após a participação do Haiti no plano político, Firmin sublinha a contribuição de sua *intelligentsia*:

"... Se, em uma pequena nação, diz ele, que nunca teve a proteção de nenhuma potência civilizada e que, ao contrário, caminhou chocando-se contra todo tipo de dificuldades interiores e exteriores, vê-se manifestar-se a inteligência, tomando de empreitada todos os gêneros e todas as ordens de conhecimentos, não seria necessário que convivêssemos com o fato patente da igualdade moral e intelectual de todas as raças humanas? (...) Veríamos, então, o que os antigos bisnetos dos africanos desterrados da Côte-de-l'Or, do Daomé, país dos aradas, das mandingas, dos ibos e dos congo, puderam fazer para serem jogados no Haiti, cobertos de correntes e maldizendo seu destino!"

Firmin passa em revista os principais representantes haitianos da *intelligentsia* de seu tempo. Se, entre os numerosos autores que cita, alguns não mantiveram as promessas de seus primeiros

escritos, em geral os nomes a que Firmin se refere continuaram a ser valores solidamente estabelecidos da cultura nacional haitiana. Pode-se, sem hesitar, ratificar o julgamento firminista sobre Edmond Paul:

"Este homem verdadeiramente considerável fez seus estudos em Paris. (...) Mas um traço particular e altamente marcante nele é que nunca teve uma preocupação mais constante do que a de contribuir para a glorificação e a recuperação da raça negra da qual saiu. (...) É talvez o primeiro haitiano de sua cor a compreender que não se pode estimá-lo ou apreciá-lo sinceramente, quando se acredita na inferioridade negra que ele nativa da raça negra; pelo menos ele é o primeiro que teve a coragem de declarar que o que procura, antes de tudo, é o meio de ajudar os negros do Haiti a provar ao mundo inteiro as altas qualidades de que são dotados, da mesma forma que todas as outras raças humanas. (...) Confesso que nunca vi este homem sem experimentar uma certa emoção. Tenho plena consciência da influência que seus escritos exerceram sobre mim e da grande parte que eles tiveram no desenvolvimento de meu espírito."

Firmin apreciou igualmente os dons que colocam Louis-Joseph Janvier na primeira fila dos clássicos haitianos do ensaio panfletário e da monografia econômica:

"Quanto ao Sr. Janvier, ele sozinho bastaria para provar a que ponto a inteligência do homem negro pode se elevar nas altas regiões do espírito. (...) Ninguém melhor do que ele para dar um desmentido formal a todas as doutrinas que tendem a estabelecer uma hierarquia fundada sobre a diferença intelectual das raças humanas."

Em seguida, Firmin apresenta alguns haitianos eminentes da época: poetas como Oswald Durand e Ignace Nau; um jurista de grande talento: Linstant Pradines; historiadores competentes: Mandiou, Ardouin, Joseph Saint-Rémy; publicistas notáveis: Solon Ménos, Justin Devost, etc., sem contar médicos de boa reputação, músicos inovadores. Desde o primeiro ensaio de Frédéric Marcelin, Firmin presentiu o grande romancista que ele seria vinte anos depois:

"O Sr. Frédéric Marcelin é também um haitiano: quarteron de sangue, um quarto dele pertence à raça sempre defendeu e amou, como todos os homens de sangue misturado que as paixões políticas ou um orgulho besta não cegaram, transformando-os em falsos yankees!"

No seu inventário, Firmin procurou também fora do Haiti homens negros de valor cujo exemplo falasse "mais alto do que todas as teorias pseudo-científicas". Ele os encontrou nos Estados Unidos, na África (na Libéria), na América Latina, onde poderosas individualidades de origem africana disputavam o mérito com os indivíduos de raça "branca" na produção intelectual. Bem antes de Frobénius, Firmin afirmou que em todos os lugares da África onde os negros constituíram sociedades "por mais elementar que fosse sua organização política e religiosa, manifestam-se os germes das grandes qualidades que, para evoluir e se espalhar, não esperam senão uma transformação feliz". Firmin se indignou com o desprezo com que os pseudo-sábios do século XIX - estes pensadores anêmicos, enclausurados (que) compilam e requeentam raças livrescas", que Marti denuncia - tratavam a miscigenação. Firmin lembra que os mulatos de talento, no Haiti, no Brasil e alhures, nos diversos domínios do conhecimento, prestaram notáveis serviços a seus povos. Seu humor sarcástico zombou das superstições que uma certa Sra. Clémence Royer, antropóloga de seu estado, enxergou em Alexandre Dumas, no Congresso Internacional de Ciências Etnográficas, acontecido em Paris em 1876.

"Confesso, professou a sábia senhora, que o próprio Alexandre Dumas é um produto notável da mestiçagem. Entretanto, todos nós de uma formação anormal. Era um ser excepcional, mas muito estranho. Uma imaginação fecunda certamente e uma inteligência sob vários aspectos superior, mas inferior sob vários outros. Em toda sua vida, Dumas foi uma velha criança, cheio de verve juvenil, mas incapaz de aceitar outra regra que não fosse a de seus caprichos. Era um negro branco muito bem dotado, mas, na moral, era um negro. Era um produto extraordinário, tendo antes o caráter do híbrido que o do mestiço. Um fato tão excepcional não poderia ser erigido em regra geral; e nos perguntamos o que seria de uma nação composta de Alexandre Dumas e mesmo de Alexandre Dumas filho."

Firmin não poupou sua ironia com Miss Clémence e sua antropologia "obesa":

"Byron e Musset não eram mais neuróticos ainda do que Alexandre Dumas? Para ser conseqüente, a ciência antropológica não deveria considerá-los negros? Do ponto de vista moral? Confesso que a partir dessa consideração, todas as celebridades, particular e psicologicamente estudadas serão classificadas entre as formações morais de negros; de tal forma que sem ser negro, não se poderá fazer nada de notável, belo, nada de sublime! Por Deus, isso seria francamente ir além de minha tese."

De José Martí igualmente, não sei mais quem disse uma vez que ele era moralmente um *negro*! O humor popular do Haiti, há muito tempo, desmistificou as superstições raciais, chamando de *negro*, na língua crioula a todo membro da espécie humana, do haitiano ao sueco, do esquimó ao anamita, do indiano ao polinésio.

Ao confrontar Anténor Firmin com as ideologias de sua época, e mesmo com as de nossos dias, nos damos conta de que ele era, sob todos os pontos de vista, um digno contemporâneo de José Martí, de Antonio Maceo, de Juan Gualberto Gomez ou de Maximo Gomez; assim como também era um digno contemporâneo de Frédérick Douglass, de Gerville Réache, Hégésippe Légitimus, Machado de Assis, Tobias Barreto, Cruz e Souza, Luis Gama, Paul Laurence Dunbar, Eugenio Maria de Hostes, José Enrique Rodò, Justo Sierra, José Vasconcelos, Antônio Caso, Candelario Obeso, Ruben Darío e outros negros consideráveis do tempo mestiço americano! Esses são, portanto, seus pares neste continente crioulistado.

No saber antropológico de Anténor Firmin, como no de José Martí, encontram-se as primeiras plataformas do chamado "calibanismo" dos intelectuais antilhanos. É Firmin que estrutura a primeira declaração de independência cultural dos haitianos e dos negros da América com relação ao eurocentrismo conquistador do século XIX. Ele o fez quarenta e três anos antes da declaração de identidade de *Ainsi parla l'oncle*, de Jean Price-Mars, escrito em 1928, em contra-partida à ocupação do Haiti pela infantaria marinha dos Estados Unidos da América do Norte.

A visão de Firmin sobre a importância do Haiti ajudou, sem nenhuma dúvida, à geração que o seguiu imediatamente - Massillon Coicou, Amédée Brun, Fernand Hibbert, Frédéric Marcelin, Justin Lhérisson, Antoine Innoncent, Pauléus Sannon, Occide Jeanty, etc., - a melhor articular a poesia, o romance, o teatro, o ensaio, a música às realidades bem específicas de nosso país. Firmin fez a *haitianidade* dar o salto que, desde os dias gloriosos de 1791-1804, procurava seu próprio caminho na consciência social dos intelectuais (*hommes de culture*) da pátria de Toussaint Louverture. Embora *Da igualdade das raças humanas*, sobretudo nos seus primeiros capítulos, tenha sido ultrapassado pelo progresso da genética e da sociedade modernas, o livro forma um maciço de 672 páginas de onde se pode facilmente tirar pelo menos 200 folhas de excelente antologia. Quando se lê Firmin, compreende-se melhor o que Aimé Césaire queria dizer quando descreveu o Haiti como a terra americana onde *"a negritude se colocou de pé pela primeira vez e que, por isso, acreditava na sua humanidade"*. O autor do célebre *Cahier d'un retour au pays natal* exprimia uma dupla verdade:

a) no plano político-cultural, Toussaint, Dessalines, Pétion, Christophe, ao disciplinar e radicalizar os bandos armados de negros marrons, fizeram com que essas revoltas populares se transformassem em uma *insurreição nacional* e na formação de uma *república livre e independente*, fazendo, de uma só vez, uma dupla explosão histórica: a primeira insurreição de escravos que triunfou na história dos oprimidos; o primeiro Estado que nasce de uma revolução social ao sul do rio Bravo!

b) no plano da criação puramente intelectual, oitenta anos depois da vitória de Vertières (fato eminentemente cultural), constituiu-se no Haiti, apesar das dramáticas dificuldades internas e externas da nação, a primeira *intelligentsia* "negra" do terceiro mundo americano e africano que, de forma autônoma tendo à frente homens eminentes como Janvier, E. Paul, H. Price, Firmin, Emeric Bergeaud, Oswald Durand, Emmanuel Edouard, Tertulien Guilbaud, Isnardin Vieux, Solon Ménos -, começou a marronear a explosão das ideologias coloniais e a preparar as sementes e o fermento da descolonização espiritual e psico-afetiva do povo haitiano.

Século XX americano:**crises de identidade, vontade de renascimento**

Ao Haiti dos anos 1791-1804 e do final do século XIX remonta à filiação talvez mais direta dos movimentos de reavaliação e de identificação da herança africana, que, neste século, em diversos pontos do hemisfério, iriam, de forma diversa, encontrar sua expressão ideológica nas ciências humanas (história, sociologia, etnologia, antropologia) bem como na música, na literatura e nas artes plásticas. Esta renovação geral dos oprimidos do continente devia naturalmente se particularizar, se diferenciar, conforme as estruturas de cada uma das sociedades mestiças. Os fatores históricos, exóticos e indígenas, que conduziram à cubanidade, à haitianidade, à jamaicanidade, à brasilidade, à antilhanidade - como à comum *americanidade* - não coincidem pura e simplesmente, no plano político ou sócio-cultural, entre si. Não há na América Latina e no Caribe uma consciência social e uma sensibilidade literária ou artística, organicamente constituídas num único bloco homogêneo, uniformemente americano, sem fronteiras nem singularidades intercambiáveis ou superpostas no conjunto de suas manifestações. Aí se vê, preferencialmente, uma família de povos e de culturas nacionais. Povos e culturas foram dialeticamente moldados ao mesmo tempo pela diversidade e pela concordância com as condições materiais e espirituais da colonização e das lutas sustentadas para se colocar fim nelas.

Embora nossa linhagem de nações revele globalmente as mesmas aventuras etno-históricas, cada nação, emergente do combate popular contra as condições coloniais, possui um sistema próprio de contradições e de raça, muito original. Apesar de uma origem e de uma situação social comuns, no plano econômico (regime de *plantation*, sub-desenvolvimento) e no plano superestrutural (mudança das instituições, das religiões, das tradições e das idiossincrasias euro-africanas), as culturas nacionais dos quatro grupos lingüísticos insulares: Cuba, Porto Rico, República Dominicana na, Jamaica, Trinidad - Tobago, Barbados, Santa Lúcia, etc; Haiti, Martinica, Guadalupe; Curaçao, Aruba, por um lado, e as culturas nacionais dos países continentais, próximos do Caribe: norte do Brasil, Suriname, Guayana (ex-inglesa), Beliza, Guayana dita Francesa; Venezuela, Colômbia, Panamá, etc., apresentam, quando analisadas, características bem precisas, em razão da sedimentação sócio-histórica feita sob a determinação econômica e política de sete impérios diferentes (seis metrópoles da Europa - Espanha, Portugal, França, Inglaterra, Holanda, Dinamarca - acrescida da empresa imperial dos Estados Unidos).

Esses agentes externos, dinâmicos, pertencendo, no seu conjunto, à mesma civilização ocidental (família de culturas e de culturas greco-latinas, anglo-saxãs, germânicas, escandinavas) têm, entretanto - cada um a seu modo - uma história própria e traços nacionais bem marcados. Cada um praticou uma política e um sistema singular de colonização, segundo o nível de desenvolvimento das formas de expansão de *seu* capitalismo. Todos estes fatores que diversificam e, ao mesmo tempo, aproximam, mais as rivalidades e as contradições intercoloniais, determinaram, nas sociedades parentais, a variedade das relações históricas de classe e de raça.

Entretanto, nem por isso, esses níveis de diferenciação e de heterogeneidade destruíram, no Caribe insular e continental, a existência de uma comunidade civilizada bastante real. Sua unidade histórica repousa nas múltiplas realidades sociológicas, antropológicas, psicológicas, lingüísticas, ecológicas, geográficas, que se traduzem nos comportamentos similares dos diversos tipos sociais; no evidente parentesco das duras experiências de trabalho, nas *plantations* do passado e nas empresas industriais e agrícolas do presente; no indiscutível parentesco das formas de religiosidade popular, das particularidades psicológicas, dos tipos de alienação, dos folclores, das mitologias, dos ritmos das danças e das canções, dos jogos, das artes culinárias, dos hábitos sensoriais e motores manifestados na rua, na casa, nas comemorações coletivas ou nas festas íntimas da alcova. Em resumo: há uma série de formas propriamente antilhanas e latino-americanas de *marronear* a opressão sócio-econômica, o colonialismo cultural e o racismo de Próspero; há a homologia histórica de nosso modo calibanesco de sonhar, de sentir, de divertir, de pensar, de agir e de trabalhar ao sul do rio Bravo!

As diversas condições de existência social que os povos da América conheciam, antes do tráfico e durante a escravidão, nas sociedades nacionais que não fizeram senão tornar indigentes os métodos e os valores da colonização, estruturaram um modo intolerável de vida, *graves crises de identidade* que, neste século, desembocaram, em escala mundial, no *desejo geral de renascimento*, tão presente nas lutas sindicais e políticas quanto nos atos de emancipação literária e artística.

Este processo universal de definição de si, na economia, na política, na literatura, na música, nas artes plásticas, perceptível entre os povos oprimidos, recebeu, após a Primeira Guerra mundial, denominações diferentes. Todavia, por trás da multiplicidade de nomes, de postulados, de conceitos, de escolas, de vanguardismos, descobre-se, voltando-se um pouco mais atrás, um vasto fenômeno confluyente de busca de identidade. Nos Estados Unidos, na população "negra", este esforço de identificação, iniciado desde 1895 por William E. B. du Bois, é justamente conhecido pelo nome - que não é usado em todos os lugares - *de renascimento*.

Este conceito, segundo Littré *é empregado algumas vezes para indicar um vivo movimento nas mentalidades após um tempo de opressão*. Não teria sido isso que se produziu entre os povos americanos, em sua *intelligentsia* política e literária, após séculos de escravidão, de colonização, de hibernação sócio-cultural? Os primeiros signos deste "vivo movimento das mentalidades" começaram, no século passado, a se manifestar, no Haiti com Firmin, H. Price, Janvier, O. Durand e outros; em Cuba, o gênio eminentemente sintético de José Martí lhe deu impulso, intensidade, abertura insular e continental sem precedentes que o articularam estreitamente com a segunda independência de nossa *Mãe América*, no plano político, literário e antropológico. De forma muito menos visceral, esta preocupação com a renovação das atividades intelectuais e artísticas da América Latina que faz a originalidade de Rodó, Ruben Darío, dos modernistas em geral, como de Enrique José Varona, Justo Sierra, Manuel Díaz Rodríguez, José Vasconcelos, Antonio Caso, Alfonso Reyes, B. Sanin Cano, J. García Monje, e outros pensadores da região americana de que nos ocupamos neste ensaio.

Este espírito novo, no seu movimento insular e continental, terá, com a revolução mexicana, um impulso considerável com as obras dos ensaístas, romancistas e poetas do país de B. Juárez e, sobretudo, nos prodígios plásticos do muralismo neo-asteca, sem dúvida alguma "a primeira manifestação artística da América Latina que merecera um lugar privilegiado no concerto da cultura universal". Iguamente, nos anos 20 e 30, seis vanguardas, com fortunas e vicissitudes diferentes, apareceram nas cenas literárias e artísticas da América Latina e do Caribe, seja nas pegadas das vanguardas européias, seja independentemente delas. A esta meia dúzia de "ismos", de poder desigual de renovação, que foram tão bem recenseados, falta, entretanto, o *negritismo*. Este tem, por excelência, seu lugar legítimo sob o sol dos *americanismos* "em busca de expressão".

E a *negritude*? Teria sido ela, nestas crises de identidade, a máscara de mais um "ismo" americano, em meio à efervescência das idéias? Teria ela, assim como as vanguardas que aconteceram nos Estados Unidos "negros", no Brasil "mulato" e no resto das Américas de "uma e de outra cor", trazido sinais de renascimento? Teria a negritude caído da panóplia ideológica de Mr. Próspero? Ou, pelo contrário, teria ela laços de sangue com Caliban? Fizemos questão de percorrer exaustivamente os caminhos históricos que conduzem à negritude, a fim de estar em condições de, na hora do "bom-dia" ou do "adeus", melhor apresentá-la, viva ou morta, corpo inflamado de futuro ou cadáver célebre, tanto em sua estrutura como na sua função literária, artística e social.

Em busca das "fórmulas do americanismo" ou da americanidade

O ano de 1928 viu nascer simbolicamente, além de Ernesto Che Guevara, três obras que fornecem, como o autor de *L'homme et le socialisme à Cuba*, pontos de referência decisivos na "história da organização espiritual da América": *Ainsi parla l'oncle*, do negro haitiano Jean Price-Mars; *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, do mestiço índio peruano José Carlos Mariátegui e *Six essais en quête de notre expression*, do *branco-da-terra* dominicana, Pedro Henríquez Ureña. Esses três grandes trabalhos abriram o horizonte à crioulidade convergente dos descendentes de

africanos, de índios e de europeus da América Latina. Mariátegui soube apreciar, com seu merecido valor, o estudo de Henriquez de Urenã. Dia 28 de junho de 1929, publicou no *Mundial*, de Lima, a seguinte nota de leitura:

"Em Henrique Urenã a disciplina e a medida do crítico estudioso e erudito se combinam com a inquietude e a compreensão do crítico que, sem ambição de defender idéias, encoraja a esperança e as tentativas de jovens gerações (...) Os dois primeiros ensaios: Le mécontentement et la promesse: en quête de notre expression e Chemins de notre histoire littéraire contêm o essencial do livro. Nesses dois sólidos e fecundos textos, Henriquez Urenã conseguiu colocar os problemas de nossa literatura e de sua orientação, muito mais eficazmente do que fazem, de forma confusa e vaga, volumes inteiros de historiografia crítica e literária."

O eminente marxista do Peru, conhecendo perfeitamente a importância da mestiçagem no metabolismo das sociedades americanas, havia profeticamente anunciado: "O futuro da América Latina depende, segundo a maioria dos prognósticos atuais, do destino da mestiçagem." Contudo, é o mesmo mestre peruano que imite, sobre a problemática do "negro" do continente, um julgamento que contradiz seu raciocínio precedente:

"A contribuição do negro, vindo como escravo, quase como uma mercadoria, parece ainda mais insignificante e mais negativa. O negro trouxe sua sensualidade, sua superstição, seu primitivismo. Não estava em condições de contribuir para a cultura, senão de a entrar sob o influxo acre e vital de sua barbárie."

Pedro Henriquez Urenã, por seu lado, quando examina, no seu penetrante ensaio, as possíveis "fórmulas do americanismo", seu rigor retém estritamente a *natureza*, o *índio*, o *crioulo* (branco). Por sua vez, silencia sobre a contribuição africana à radical criouldade latino-americana. Quanto a Jean Price-Mars, ao se dirigir diretamente aos haitianos de um país militarmente ocupado, convidou-os a correr, corajosamente, sem tutores ianques ou europeus, os riscos e perigos de uma emancipação literária tributária sobretudo da África. Price-Mars apenas sublinhou as contribuições européias e indígenas à americanidade haitiana.

Aproximei esses três grandes nomes da América Latina para mostrar a tríplice cumplicidade do caminho histórico que os povos americanos percorreram, por vezes na contradição e na solidão, para chegar - de Toussaint Louverture a Fidel Castro, de Simon Bolívar a Che Guevara, de Tupac Amaru a Salvador Allende, de Tiradentes a Sandino - ao nível em que a revolução cubana conduziu a atual tomada de consciência latino-americana.

Em 1928, em nenhum dos três livros mestres que assinalamos, era perceptível o conjunto das raças sócio-históricas da americanidade. Ali encontravam-se paralelamente bem plantados: o tronco "índio", em Mariátegui; o tronco "negro", em Price-Mars; o tronco "branco-crioulo", em Henriquez Urenã. Em cada um dos três estudos estava ausente a unidade historicamente crioula do tronco americano da nossa identidade comum em que o saber e a ternura de Martí haviam aconselhado inserir a sabedoria do mundo. Os descendentes de africanos, crioulistas e americanizados, nas atroz condições conhecidas, não podiam se descobrir, em 1823, na *l'Allocution à la poésie* e nas outras admiráveis *Silvas americanas*, de André Bello; nem em 1845, no *Facundo*, de Domingo Faustino Sarmiento; nem em 1872, no *Martin Fierro* ou, em 1879, no *Le retour de Martin Fierro*, de José Hernandez; nem mais tarde no *negrismo* de boa qualidade, filantrópico e lúdico, de Ruben Darío, dos modernistas e dos pós-modernistas (Poveda, Pichardo Moya, A. Reyes, Vicente Tejera, S. Pichardo, Efrain Huerta, Jorge Luis Borgès, etc.); nem mesmo em José Enrique Rodò cujo americanismo pendia mais para a estetismo aéreo de *Ariel* do que para a sólida realidade de Caliban, vistos enquanto metáfora de "povo".

Entre os seis nomes centrais que figuram na escala ideal dos valores estabelecidos por Henriquez Urenã em seu ensaio, Bello, Sarmiento, Montalvo, Martí, Darío, Rodò, sóis em torno dos quais gira "a história literária da América espanhola", colocando-se à parte José Martí nenhum ofereceu uma definição de si, uma emancipação do espírito e da sensibilidade, ao mesmo tempo proveitosas a todos os tipos sociais saídos de nossa tragédia colonial comum. Pode-se fazer a

mesma observação com relação às declarações de independência intelectual, formuladas em 1823, por William Ellery Channing no seu *On national literature* e, em 1837, por Ralph Waldo Emerson no seu discurso *The American scholar*. Pergunte-se aos congêneres de Nat Turner⁵⁴ que lições de identidade eles podiam receber, nesses anos, desses representantes eminentes da *intelligentsia* norte americana.

Logo, o fato é este: de 1823 a 1928 - as declarações de independência cultural do hemisfério - à exceção de Martí - por justas, brilhantes e bem-vindas que tenham sido no seu tempo, foram unilaterais e eurocentristas no mais das vezes, sacrificando sempre um ou dois troncos históricos de nossa multinacionalidade. O mais sacrificado, esquecido ou, no melhor dos casos, tratado com uma condescendência divertida, era inevitavelmente o tronco *africano*. Nestas condições, os descendentes de africanos eram chamados, mais cedo ou mais tarde, a roubar o sal do alfabeto e o fogo dos -ismos renascentistas da Europa e da América, na arte e na literatura, para constituir - em inglês, em espanhol, português, francês, holandês, papiamento, crioulo - suas próprias vanguardas: *intelligentsias* organicamente capazes de expressar de dentro as desgraças e os combates de seus povos, com a força telúrica das experiências vividas. Foi isso o que aconteceu.

Nos anos 20, simultaneamente, nos Estados Unidos, no Caribe, no Brasil, na América Latina em geral, um vento de renascimento começou a soprar. Não houve nunca um pan-negrismo ou uma pan-negritude constituída em vanguarda única com manifestos da escola romântica. São as antologias que dão ilusão de uma tal estruturação, pelo amálgama e pela superposição nos mesmos livros, sob um título genérico (*racial*), dos mais diversos autores. Nosso grande irmão William E. B. du Bois o havia dito: "Os negros não têm Sião", assim como também não têm palavra de ordem ecumênica como: no ano que vem, em Dakar! Houve movimentos paralelos, sem nenhum tipo de ligação entre eles, cada um, no seu país de origem, dobrando-se por um lado, aos conteúdos e aos contornos nacionais da cultura, por outro, à diversidade das origens de classe, dos talentos e dos gostos individuais.

No hemisfério ocidental, por ordem cronológica, houve movimentos de Renascimento negro, nos Estados Unidos, mais precisamente no Harlem, em torno das figuras principais da nova *intelligentsia* que brilhantemente tomava a importância dos Frédéric Douglass, Paul Laurence Dunbar, Booker T. Washington, com os W.E.B. Du Bois⁵⁵, James Welson Johnson, Alain Locke, Claude McKay, Langston Hughes, Countee Cullen, Jean Toomer, Sterling Brown. A maioria destes criadores, sobretudo Du Bois, Langston Hughes, Claude McKay, era diretamente originária do povo e das expressões de *marronagem* cultural que foram o *jazz*, o *blues*, os *negro-spirituals*. Esta *intelligentsia* "de cor" buscou no povo a vitalidade e a beleza inovadoras de suas produções. A vanguarda destes intelectuais norte americanos não teve nada de burguês, nem de elitista e aristocrático. Este ensaio não contempla em sua análise América do Norte, mas seria preciso evocar, por analogia, mesmo

⁵⁴ Escravo que liderou uma sangrenta rebelião na Virgínia, Estados Unidos, em 1831. Na prisão, aguardando a morte, Nat Turner ditou suas "confissões" a um advogado. Sem pedir clemência, sem mostrar ódio ou arrependimento, o depoimento de Nat Turner é de impressionante tristeza, e inspirou o conhecido romancista William Styron que nele se baseou ao escrever *As Confissões de Nat Turner* (prêmio Pulitzer de 1968).

⁵⁵ Massachusetts, EUA, 1868 - Gana, 1963: filósofo (o primeiro negro americano a graduar-se em Harvard; doutorado na Universidade de Berlin), sociólogo, historiador, poeta, ensaísta, ativista político em prol do negro americano e de uma visão pan-africanista como solução para os impasses raciais modernos. "O problema do século XX é o problema da linha de cor" - com estas proféticas palavras, Du Bois dirige-se ao leitor em sua obra mais conhecida *The Souls of Black Folk* (*As Almas da Gente Negra*, tradução a ser publicada no Brasil) de 1903. Os 13 ensaios e o conto que compõem o livro devassam de maneira iluminadora a experiência do negro nos Estados Unidos, abrangendo aspectos sociais, políticos, econômicos, regionais, psicológicos, musicais, tudo isto num estilo brilhante e profundamente pessoal. O livro foi impactante dentro e fora da comunidade negra norte-americana, projetando seu autor internacionalmente. Como jornalista e ativista, Du Bois fundou o Niagara Movement antecipando o NAACP (National Association for the Advancement of Colored People), que ele também ajudou a fundar em 1909. Foi fundador e editor de seu periódico oficial, *The Crisis* (1910-1934). Em muitos aspectos mostrando-se o herdeiro do pensamento político e racial do grande abolicionista negro Frederick Douglass (cerca de 1817-1895), Du Bois manteve acirrada polêmica com o educador e político Booker T. Washington (cerca de 1858-1915), o líder afro-americano mais notório na virada do século XX, conhecido por sua postura moderada e conciliatória quanto aos problemas "de cor" nos Estados Unidos naquela época, em que o racismo no país mostrou-se extremadamente virulento e agressivo. Ao final de sua longa e prolífica vida, desgostoso com os rumos da situação racial nos Estados Unidos, Du Bois emigrou para Gana, renunciando à cidadania americana, e lá vindo a falecer. O nome de Du Bois é referência indispensável nos estudos africanos e afro-descendentes da modernidade. Alguns de seus livros mais conhecidos são, além de *The Souls of Black Folk: The Suppression of African Slave Trade to the United States of America, 1638-1870* (1896); *Black Reconstruction in America, 1860-1880* (1935); *The Gift of Black Folk: Negroes in the Making of America* (1924); *Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept* (1940); *The Autobiography of W.E.B. Du Bois* (1968).

que de passagem, o esforço extraordinário de reavaliação do povo e de suas formas de auto-defesa culturais que fecundou o vanguardismo dos poetas, músicos, romancistas, ensaístas dos Estados Unidos "negros". Este processo de identificação foi tão válido quanto a renovação trazida pelas letras e pelas artes aos Estados Unidos "brancos", pelos homens brilhantes da "geração perdida". (Hemingway, Faulkner, Fitzgerald, Tom Wolfe, Dos Passos, etc.) O "Renascimento negro"⁵⁶ é um prodigioso "amanhã que brilha como uma flama"... e um imenso arco acima do ainda longo caminho que os cidadãos de um povo que produziu John Brown e Frédéric Douglass, Gabriel Posser e Walt Whitman, Emerson e Du Bois, Faulkner e Richard Wright, Hemingway e Langston Hughes devem percorrer.

No Haiti: dupla herança de *Ainsi parla l'oncle*

Desde 1920, Jean Patrice-Mars, cinco anos após o desembarque dos "marines" que re-colonizavam o Haiti, pedia nas conferências a seus compatriotas da *intelligentsia*, que assumissem a herança africana do tronco da haitianidade que a oligarquia dominante sempre havia renegado. Acentuou a alienação dramática vista em todo povo que despreza uma parte dos componentes históricos de sua consciência social. A declaração de identidade de Price-Mars foi imediatamente defendida pelos poetas e escritores reunidos em torno de *La revue indigène*: Emile Roumer, Jacques Roumain, Normil Sylvain, Antonio Vieux, Philippe Thoby-Marcelin e Carls Brouard, principalmente.

pelo álcool e pela boemia, um C. Magloire Saint-Aude, de um "surrealismo" em todas as direções, e de um Roussan Camille, renascido de seus ossos como de seus primeiros poemas). Em seus últimos dias, Jean Price-Mars, após ter suportado durante muito tempo que se fizesse um uso insólito de suas idéias, decidiu, em um testamento corajoso, lembrar aos "negrólogos" do Haiti que "aos seus olhos de historiador e de sociólogo sério, a 'questão social' haitiana 'reside na oposição que construíram os desprovidos, os 'proletários' - de qualquer cor que fossem - contra aqueles - de qualquer cor que fossem - que são favorecidos pela fortuna e que exploram, obtendo lucros exorbitantes, o trabalho desses proletários".

Price-Mars precisa que a situação do Haiti, em 1967, era o resultado de um processo histórico que se tinha desenvolvido de 1804 a 1915: "Após esta laboriosa gestação (a Independência do Haiti), a nação haitiana se apresentava, no raiar de sua existência, embaraçada com a mesma classificação de suas categorias distintas de habitantes: de uma parte, os favorecidos pela fortuna e pelo poder, que formavam a classe dirigente e que era composta tanto de negros quanto de mulatos - como demonstramos em outra parte; de outra, a imensa maioria de tarefeiros, de operários não especializados, de desempregados de todas as cores e, sobretudo, a grande massa de trabalhadores rurais, a multidão inumerável de camponeses. Isso é, na minha opinião, o que constitui a *questão social*" (sublinhado por J. P.-M.), de 1804 a 1915.

É o que Jacques Roumain, em outros termos, sustentava desde 1934 (ou seja, trinta e dois anos antes de Price-Mars) em um breve estudo de vinte páginas intitulado *Analyse schématique 32-34*. Neste texto, Roumain realiza uma análise correta das forças em luta na sociedade haitiana e "estabelece", como diz Gérard Pierre-Charles, o conceito de classes sociais, baseando-se na cor da pele. O conceito, esvaziado de seu conteúdo, evidenciava que, desde a origem da nação, o preconceito de cor constituiu uma das manifestações mais evidentes do antagonismo de classes no

⁵⁶ HARLEM RENAISSANCE: movimento cultural negro da década de 1920, no Harlem, Nova Iorque. Lá congregavam-se naqueles anos poetas, romancistas, artistas, intelectuais de diversos setores e, muito especialmente, os primeiros notórios expoentes do jazz. É de se lembrar que a década que antecedeu o estouro da bolsa de Nova Iorque (1929) e a depressão subsequente tornar-se-ia conhecida como "roaring twenties", ou "jazz age". O movimento negro do Harlem também é chamado de "New Negro Movement" alusão ao instigante livro *The New Negro* (1925), de Alain Locke, um dos mentores intelectuais do grupo ao lado de Du Bois. Depestre, neste trecho, lista alguns dos precursores (como Frederick Douglass e o romancista e poeta Paul Laurence Dunbar, falecido em 1906) da Harlem Renaissance, assim como grandes escritores norte-americanos do século XIX (Emerson, Walt Whitman), além de outros que escreveram preponderantemente na primeira metade do século XX (Fitzgerald, Hemingway, Faulkner), um grande herói trágico do abolicionismo (John Brown) e escritores negros da época da Harlem Renaissance (dentre os quais James Weldon Johnson, Claude McKay, Langston Hughes, Alain Locke, Countee Cullen, Jean Toomer) ou posteriores (Richard Wright, autor do polêmico romance *Native Son*, o primeiro best-seller negro nos Estados Unidos, de 1940).

Haiti. Roumain, insistindo na importância excepcional da questão; "máscara sob a qual os políticos negros e mulatos queriam escamotear a luta de classes", acentua a essência econômica da noção de classe, de onde irradia a superestrutura ideológica e "sentimental" do preconceito de cor. Roumain denuncia "o desprezo imbecil dos mulatos" e formula uma advertência que deveria tomar um ar profético a partir de 1946 e, sobretudo, nestes últimos anos de gesticulação negricida sobre a cena histórica do Haiti.

Jacques Roumain, em sua obra de romancista, poeta, ensaísta, etnólogo, líder político manterá, até sua morte prematura, uma interpretação correta dos fatos de classe e de "raça" na história da sociedade haitiana. Soube estabelecer, como o farão, após sua morte, os melhores herdeiros de suas idéias, a relação histórica real que existe entre a opressão econômica e a iniquidade racial. Em 1939, Roumain publicou um ensaio sobre os "Griefs de l'homme noir" que deixa pressupor que, se ele não tivesse morrido aos trinta e sete anos, teria fundado, sem dúvida, com extremo rigor, a antropologia científica do Caribe (e talvez de toda a América "... Os slogans sobre a proteção da mulher branca, escreve Roumain, a irremediável inferioridade da raça negra, a missão do homem branco, esta missão que Kipling chamava com seu imperturbável humor imperialista: um fardo, the whit man's burden (o fardo do homem branco, sublinhado por J. R.), dissimulam um egoísmo de classe ávido e sem escrúpulo; e enfim que o preconceito de raça, manipulado ao mesmo tempo como instrumento de divisão, de diversificação e de derivação, permitisse o assujeitamento de grandes camadas da população branca dos Estados Unidos."

É talvez Roumain quem formulou, até aqui, a melhor definição de preconceito de raça que se conhece: "É impossível, diz Roumain, ver no preconceito de cor outra coisa além uma expressão ideológica do antagonismo de classes, esse refletindo, por sua vez, as contradições do sistema de produção. É esta dupla imbricação na infra-estrutura econômica que torna difícil, para um observador superficial, a análise de um fenômeno que parece, à primeira vista, não colocar em evidência senão a psicologia."

No final de seu brilhante estudo, Roumain convida todos os oprimidos negros e brancos a prepararem, juntos, sobre as ruínas das discriminações que o capitalismo fomentou, uma nova Abolição da Escravatura (racial e salarial) para a "reconstrução do mundo". No mesmo ano de 1939, muito fecundo em sua produção intelectual, expressará, em verso, prosa, idéias, poema, com características épicas, intitulado: *Bois d'ébène*. Neste texto capital, Roumain após ter passado em revista a terrível aventura do tráfico e da colonização, ultrapassando os dados afetivos da "condição negra", deixa cair o arco e as flechas da *negritude* de Philoctète e de Pyrrhos, para ir além dos encantos mórbidos da consciência infeliz e reconhecer-se de corpo e alma "da raça universal dos oprimidos".

Afrique j'ai gardé ta mémoire Afrique tu es en moi

comme l'écharde dans la blessure, comme un fétiche tutélaire au centre du village

fais de moi la pierre de ta fronde

de ma bouche les lèvres de ta plaie de mes genoux les colonnes brisées de ton abaissement

POURTANT

je ne veux être que de votre race ouvriers paysans de tous les pays Comme la contradiction des traits

se résout en l'harmonie du visage nous proclamons l'unité de la souffrance

et de la révolte de tous les peuples sur toute la surface de la Terre

et nous brassons le mortier des temps fraternels

dans la poussière des idoles.

(Bruxelas, junho de 1939.)

Apenas um espírito que domine perfeitamente a dialética da história colonial poderia, com uma das mais belas expressões líricas do século XX, exprimir e ultrapassar filosoficamente, o conceito de raça. Com um movimento de orgulho e de generosidade, Roumain soube generosidade, Roumain soube sintetizar "em um canto de todos e por todos" a trágica experiência de classe e de raça que a

mola da economia de mercado fez com que os africanos (sub-saarianos) e seus descendentes do continente americano vivessem.

Uma outra negritude das Antilhas

O movimento martiniquense, guadalupense, guianense, da negritude, mais ou menos contemporâneo ao renascimento haitiano, que começou em 1928 com *Ainsi parla l'oncle* e *La Revue indigène*, é uma vanguarda que, entretanto, não recobre o do Haiti. A negritude se formou organicamente em Paris, onde seus criadores faziam seus estudos superiores: Étienne Léro, Jules Monnerot, René Ménil, Aimé Césaire, Léon Damas, Léonard Sainville, Aristide Maugée, os irmãos Achille (o único haitiano do grupo antilhano era o Dr. Sajous, originário de Cayes, Haiti) aos quais se juntaram, dois anos depois, os estudantes africanos Léopold Sedar Senghor⁵⁷, Osmane Socé, Birago Diop, todos os três do Senegal. Em seus primeiros momentos - e talvez até sua dispersão pela guerra, em 1939 - este foi um grupo ideologicamente muito heterogêneo no qual figuravam um marxismo de estrita obediência como o de René Ménil e um Jules Monnerot que faria depois uma evolução diametralmente diferente. Esses jovens intelectuais organizaram (além da *Revue du monde noir*, publicação bilingüe, com Andrée Nardal e Sajous, que teve a colaboração de Jean Price-Mars, Alain Locke, Claude McKay, Félix Éboué, René Maran) duas publicações efêmeras: *Légitime défense* (1932), *L'Étudiant noir* (1934). Com armas desiguais fornecidas pelo marxismo, pelo surrealismo e pelo freudismo, sem contar o recurso à etnologia de Frobénius, Delafosse, Georges Hardy, Robert Delavignette, Théodore Monod, essas revistas abriram fogo de artilharia pesada, tanto sobre "o mundo capitalista cristão e burguês quanto sobre a opressão colonial e o racismo". Face ao absurdo de um mundo onde o fascismo de Benito Mussolini, há uma década, aviltava a Itália de Dante, de Giordano Bruno, de Leonardo da Vinci e de Antonio Gramsci, onde A. Hitler jogava a bestialidade nazista sobre a Alemanha e sobre a Europa, oito jovens intelectuais da Martinica publicam um texto explosivo: *Le manifeste de Légitime Défense*, no qual tomam posição aberta no plano político e cultural:

"O Partido comunista (Terceira internacional) está jogando em todos os países a carta decisiva do "Espírito"(no sentido hegeliano do termo). Sua derrota, por mais impossível que creiamos seria para nós o definitivo "eu não posso mais". Acreditamos sem reserva em seu triunfo e isso porque nos apoiamos no materialismo dialético de Marx, subtraído de toda interpretação tendenciosa e vitoriosamente submetido à prova por Lenin. Estamos prontos para nos confrontar, neste terreno, com a disciplina que exigem semelhantes convicções. No plano concreto dos modos figurados da expressão humana, aceitamos, igualmente sem reservas, o surrealismo ao qual - em 1932 - ligamos o nosso vir-a-ser. E remetemos nossos leitores aos dois Manifestos de André Breton, à obra completa de Aragon, de André Breton e de Tristan Tzara, da qual devemos dizer se não seria uma vergonha não ser mais conhecida em todos os lugares onde se fala francês. E procuramos em Sade, Hegel, Lautréamont, Rimbaud, para citar apenas alguns, tudo o que o surrealismo nos propiciou encontrar. Quanto a Freud, estamos prontos a utilizar a imensa máquina de dissolução da família burguesa que ele impulsionou. Tomamos o trem do inferno da sinceridade. (...) No dia em que o proletariado negro, oprimido nas Antilhas por uma mulatice parasita, vendida a Brancos degenerados, tiver acesso, quebrando um duplo jugo, ao direito de comer e ao direito de criar, apenas neste dia existirá uma poesia antilhana."

⁵⁷ Nascido no Senegal, 1906: Senghor tornou-se o mais renomado dos escritores da Negritude, em primeiro lugar como poeta, depois como presidente da República do Senegal (1960 - 1980). Na juventude, Senghor estudou em Paris, na Sorbonne, e serviu durante a Segunda Guerra Mundial no Exército Colonial Francês. De volta ao Senegal, como estadista, Senghor proporia um socialismo africano baseado nas realidades africanas, aberto, democrático e de cunho humanístico, vindo a ser um crítico lúcido do colonialismo europeu. Sua preocupação com questões políticas e econômicas fortaleceu sua adesão à Negritude que definiu como "a soma total dos valores culturais do mundo africano negro". Ao exaltar a importância de tais valores, Senghor sugeria que a vitalidade destes opunha-se à decadência espiritual de uma Europa moribunda. Sua primeira coleção de poemas intitulou-se *Chants d'ombre* (1945). Em *Hosties noires* (1948), Senghor explorou seu sentido de unidade com os outros negros. Muitos dos poemas dessa última coleção haviam sido escritos enquanto Senghor foi prisioneiro de guerra num campo de concentração nazista. Outros de seus livros de poemas são *Ethiopiennes* (1956) e *Nocturnes* (1961). Dentre os importantes escritos políticos de Senghor, cite-se *Liberté I: Négritude et humanisme* (1964). Sua obra poética, reunida em 1990 - *Oeuvre Poétique* - atesta uma vida que combinou a atividade política e a literária.

Este manifesto de identidade do Caribe colonizado (francófono), proibido pela polícia, encontrou, dois anos mais tarde, eco no *L'Étudiant noir* que Césaire e Senghor dirigiam:

"A história dos negros é um drama em três episódios. Os negros foram primeiramente escravizados ("estúpidos e brutos, dizia-se..."). Um olhar mais indulgente, depois, voltou-se para eles. Disseram: "eles valem mais que sua reputação". Tentou-se domá-los e foram assimilados. Foram à escola dos senhores; "crianças crescidas" dizia-se, pois apenas a criança está perpetuamente na escola dos senhores (...). Os jovens negros de hoje não querem nem o assujeitamento nem a assimilação. Querem emancipação. "Homens, dir-se-a, pois, apenas o homem anda sem mestre nos grandes caminhos do pensamento."

A propósito destes dois textos significativos do estado de espírito da *intelligentsia* antilhano-africana dos anos 30, André Lucrèce fez a muito justa observação:

"Uma característica comum a esses dois discursos é o não domínio do instrumento teórico que constitui o materialismo histórico. Légitime Défense o considerava como a arma principal. L'Étudiant noir pretendia somente utilizá-lo. O que quer que seja, submetido aos riscos da "literatura", o materialismo histórico não apareceu como sistema geral; nenhum estudo rigoroso da sociedade martiniquense nem das relações coloniais foi objeto destes dois textos. Em revanche, a descoberta da África pelos jovens estudantes antilhanos teve um papel revelador e, a um só e mesmo tempo, destruidor do sistema ideológico assimilacionista. E aí se destaca o papel fundamental representado pela etnologia no nascimento da ideologia da negritude. Os estudantes martiniquenses descobriam, nesta época, a obra de Léo Frobenius que, após ter empreendido múltiplas expedições à África, redigiu uma obra importante, que constitui um desmentido rigoroso às teses colonialistas, ao mesmo tempo que reabilitava a história e a obra cultural e artística africana. Da mesma forma, os jovens estudantes não ignoravam Les Tribus de Rameau Lobi, de Marcel Griaule e os ensinamentos de Delafosse. Tratava-se de uma revelação para os jovens intelectuais antilhanos, que, de um discurso a outro, operavam uma subversão no conhecimento da África. O primeiro "conhecimento" da sociedade africana era fundado na experiência de uma sociedade como a martiniquense, cuja população, na sua grande maioria, é de origem africana e cuja cultura integrou elementos manifestos da África. Entretanto "a realidade africana", na sociedade martiniquense, é, sobretudo, o descrédito sistemático de todo traço cultural que, em sua manifestação, lembraria as origens africanas. A África, nessa sociedade, é sinônimo de barbárie, símbolo do passado escravo e vergonhoso; é também intermediada pela representação do Negro, à imagem do vício, da preguiça, da ignorância, da própria decadência. Filhos de uma burguesia de cor, os redatores de Légitime Défense e de L'Étudiant noir tinham sido, necessariamente, submetidos, na sua juventude, à representação de uma tal ideologia."

Neste contexto, com o aval da etnologia, do freudismo e do surrealismo onde a negritude vai se nutrir, com as noções que aí se encontram confusamente agrupadas, senhor/escravo, Branco cultura/civilização, Próspero/Caliban, articulou-se uma vanguarda antilhana e africana em torno do brilhante trio formado por Aimé Césaire, Léon Damas e Léopold Sédar Senghor!

De onde vem esta palavra mágica - negritude?

Césaire, que a empregou pela primeira vez em *L'Étudiant noir*, responde: "... Como os antilhanos tinham vergonha de ser negros, procuravam todos os tipos de perífrases para designar um negro. Dizia-se "um negro", "um homem amorenado" e outras besteiras como essas... e então nós tomamos a palavra negro como uma palavra desafio. Era um termo de desafio. Era um pouco a reação de um jovem em cólera. Já que tínhamos vergonha da palavra negro, retomamos a palavra negro. Devo dizer que quando fundamos *L'Étudiant noir*, eu queria chamá-lo, na realidade, *L'Étudiant nègre*, mas houve uma grande resistência no meio antilhano... Alguns pensavam que a palavra "nègre" era por demais ofensiva, por demais agressiva. Então tomei a liberdade de falar de negritude. Havia um desejo de desafio, de afirmação violenta de nós mesmos na palavra "nègre" e na palavra *negritude*."

Era a primeira vez na América que uma palavra de sentido pejorativo e ofensivo, na sua origem, perdia, aos olhos do oprimido, sua acepção injuriosa, para, como um bumerangue, voltar à cabeça do opressor, assumindo, repentinamente, uma função de reparação e de justiça. A palavra gaúcho na América de *La Plata* tinha passado por situação semelhante. Igualmente a palavra *mambi*, que antes "de ser o essencial na história e na sensibilidade cubanas", significava "mau, maldoso".

Segundo o grande erudito cubano José Luciano Franco "mambi é uma palavra de origem *congo* que significa ídolo ou fetiche. Ela era aplicada, em São Domingo, aos negros marrons que fugiam da crueldade da escravatura e, em Cuba, durante as guerras de independência, os militares espanhóis qualificavam com esse nome os cubanos rebeldes que lutavam pela libertação nacional."

A conquista da identidade, por uma reversão da linguagem do senhor, é o momento em que, com Anibal Ponce, Edward Brathwaite, Césaire. G. Laming, Rétaamar, Caliban decide, sem vergonha, assumir seu "sangue caraíba", seu canibalismo⁵⁸, sua *calibanidade* combativa: "porque nós vos odiamos, vós e vossa razão, nós reivindicamos a demência precoce, a loucura flamejante, o canibalismo tenaz", gritava Césaire, em 1939, em seu *Cahier d'un retour au pays natal*.

A mesma dialética que levou o árabe a assumir a sua *bicoterie*, o cubano seu mambismo. É uma forma de infiltrar o escândalo à própria semântica de Próspero; é se servir da semiologia colonial como de uma dinamite que faz saltar para fora seus sinais envenenados! Franz Fanon⁵⁹ deu uma bela explicação deste fenômeno, em *Les Damnés de la terre (Os deserdados da terra)*:

"A linguagem do dominador, de repente, queima os lábios. Reencontrar seu povo é, algumas vezes, neste período, a libertação nacional, querer ser negro, não um negro como os outros, mas um verdadeiro negro, um negro safado, tal como o quer o branco. Reencontrar seu povo é fazer-se "bicot" (cabrito), fazer-se o mais nativo possível, o mais irreconhecível, é cortar as asas que se tinha deixado crescer."

*Quando não se compreende essa dialética da transição, percurso da tomada de consciência, etapa da crise de identidade, acredita-se que o colonizado quer tomar um banho de "primitivismo", ou voltar à "floresta natal". Fala-se então em recusa total dos "valores da civilização ocidental", em rejeição à "lógica e à razão" em nome de não se sabe qual "cosmovisão exclusivamente negra". Esta é a crítica que o Pe. Georges Robert Coulthard fez um dia a Aimé Césaire. Deixemos o próprio autor do *Discours sur le colonialisme* destruir as marcas desta injustiça de conotação eurocentrista: "Lautréamont e Rimbaud foram a grande revelação para muitos poetas de minha geração. Devo também dizer que não renego Claudel. (...) Não renego as influências francesas. Quer eu queira ou não, sou um poeta de expressão francesa e é evidente que a literatura francesa me influenciou. Mas aquilo sobre o que eu insisto é que houve, a partir dos elementos que me eram fornecidos pela literatura francesa, um esforço para a criação de uma língua nova, capaz de exprimir a herança africana. (...) Estava pronto a acolher o surrealismo porque ele era um instrumento que dinamitava o francês. Ele lançava tudo aos ares."*

Por outro lado, em resposta à questão precisa de Lilyan Kesteloot, "Eu gostaria de saber como é que você se situa hoje com relação à negritude?", Césaire coloca muitas coisas no seu devido lugar:

"Há um fato evidente: a negritude vivenciou perigos e isso fez com que ela tendesse a tornar-se uma escola, a tornar-se uma igreja, a tornar-se uma teoria, uma ideologia. Sou a favor da negritude do ponto de vista literário e como ética pessoal, mas eu sou contra uma ideologia fundada na negritude. Não acredito de forma alguma que a negritude resolva tudo; em particular, estou de acordo com o ponto de vista daqueles que criticam a negritude, sobre certos usos que puderam ser feitos da negritude. Quando uma teoria, digamos literária, se coloca a serviço de uma política,

⁵⁸ Ver "Prospero"

⁵⁹ Martinica, 1925 - Washington, EUA, 1961: psicanalista e filósofo social, um dos mais críticos demolidores do colonialismo europeu, do racismo a serviço do colonialismo, e das terríveis conseqüências do domínio colonial na estrutura psíquica e social dos colonizados, a nível pessoal e coletivo. Após seus estudos na Martinica e na França, Fanon serviu no Departamento de Psiquiatria do Blida-Joinville Hospital, na Argélia (1953 - 1956), e colaborou ativamente no movimento de libertação desse país. Autor de *Peau Noire, Masques Blancs*, 1952 (Peles Negras, Máscaras Brancas); *Les Damnés de la Terre*, 1961 (Os Deserdados da Terra); *Pour la Revolution Africaine*

acredito que ela se torna infinitamente detestável. (...) Se a negritude consiste em vaticinar? Não. Porque acredito efetivamente que há uma luta de classes, por exemplo, há outros elementos, há elementos filosóficos, etc., que devem nos determinar. Recuso absolutamente uma espécie de pan-negrismo idílico graças a um imenso agregado no qual apenas Deus reconhecerá os seus. Recuso-me a considerar, em nome da negritude, irmão de M. François Duvalier, para não citar senão os mortos, e outras sinistras personagens que me fazem arrepiar os cabelos. Mesmo em nome da negritude, considero que não temos nada a fazer juntos. Por conseguinte, não rejeito a negritude, mas a olho com um olhar extremamente crítico. E na crítica, há realmente o que quero dizer, a saber, lucidez e discernimento para não confundir todas as coisas. Além disso, minha concepção da negritude não é biológica, ela é cultural e histórica. Acredito que há sempre um certo perigo em fundar o que quer que seja a partir do sangue que se tem, as três gotas de sangue negro. (...)

Acredito que é mau considerar toda a história como o desenvolvimento, através do tempo, de uma substância negra que existiria previamente à história. (...) Se se faz isso, cai-se em um gobinismo às avessas. E isso me parece grave. Filosoficamente isso me parece insustentável."

Bem antes desta explicação de Césaire, a negritude tinha sido submetida a todos os tipos de "tiros de canhão". Não estamos minimizando as críticas bem fundamentadas dirigidas à negritude por Franz Fanon tanto em *Peau noire, masques blancs* quanto em *Les Damnés de la terre*. A René Ménéil, seja em *Légitime Défense* (1932), seja em *Tropiques* (1941), ou ainda na revista *Action*, no curso dos últimos anos, devem ser atribuídos alguns dos estudos mais esclarecedores sobre os problemas da descolonização sócio-cultural dos povos da América e da África:

"Uma cultura, observa Ménéil, não se constrói sobre a mentira e sobre a recitação de frases aprendidas em livros escritos por um outro povo os quais, por vezes, são um insulto para o homem que as recita. A cultura antilhana passa por essa tomada de consciência e o sentimento racial é-lhe um elemento necessário. Ela passa por uma depuração dos erros, das mentiras e das traições ligadas à vida colonial presente na consciência antilhana.

Eu disse sentimento racial (sublinhado por René Ménéil) - conquista de valores libertários que marcam um momento da luta política dos colonizados contra a opressão colonial. É a aceitação sem complexos da raça à qual pertencemos. É, mais exatamente, o orgulho racial face ao racismo branco dos colonos. O sentimento racial é uma etapa necessária, uma experiência histórica através da qual deve passar o antilhano, o homem de cor colonizado, para sentir-se seguro de si mesmo no seu afrontamento com o mundo do imperialismo. Eu não disse negritude. (Sublinhado por R. M.) Sem querer me estender sobre essa distinção, convém notar que há entre o sentimento racial e a negritude toda a distância que separa o fato dado na experiência concreta e a teoria elaborada segundo as conveniências do teórico. Fixamo-nos no fato (o sentimento racial) tomando o cuidado para não prever o futuro de nossas sociedades a partir de conceituações teóricas elaboradas (a negritude) que dependem de opções filosóficas e políticas implícitas.

A necessidade de orgulho da raça para cada negro colonizado é uma exigência e uma verdade sobre as quais ninguém pode ter a menor dúvida. A poesia, diz-se, está sempre à frente das sociedades. É a glória poetas antilhanos e haitianos (Césaire, Desportes, Glissant, Gilbert Gratiant, Jacques Roumain, etc.) terem estado entre os primeiros a cantar a realidade da raça negra no mundo colonial francês. Eles colocaram a primeira pedra do edifício a ser construído - a personalidade antilhana."

É preciso assinalar também os trabalhos de Henri Bangou, historiador e ensaísta de Guadalupe, que procedeu a uma avaliação crítica da *negritude*:

"Não é absolutamente possível separar a obra de Césaire, sua negritude, de um engajamento total no plano político, tanto para a descolonização em geral quanto para a libertação dos povos oprimidos. Deste ponto de vista, a negritude de Senghor é totalmente diferente, ela é tão formal e mística e, por isso desmobilizadora e racista na medida em que faz acreditar que existem traços essenciais no negro por oposição aos traços distintivos do branco.

Não há nada disso em Aimé Césaire, em Jacques Roumain, em Price-Mars ou Depestre. Além do mal entendido a ser dissipado, a negritude de Césaire não tem nada a ver com a auto-satisfação

masoquista, com um tipo de retorno tranqüilo ao passado, um tipo de primitivismo que não tardaria a fazer dos povos libertos novas vítimas das nações desenvolvidas, se eles passassem seu tempo a cantar a alma negra e o comunismo primitivo agrário. Bater no peito ao longo do dia dizendo "eu sou negro" não é criação de valor.

Também não tem nada a ver com um africanismo imoderado ao qual, por vezes, Césaire sucumbiu, enquanto que sua obra soube, felizmente, evitar."

Na introdução a seu livro sobre as *Idéologies des indépendences africaines*, Yves Bénot disse o essencial sobre as relações que existem no continente africano entre as *intelligentsias* e a tomada de consciência nacional da África. Trata-se de um quadro histórico de um grau de complicação maior que o da América Latina e do Caribe.

Considerados os fatores de balcanização que a Europa colonial implantou na África, as rupturas brutais que ela provocou no metabolismo histórico dos países "negros", as *intelligentsias* políticas e culturais necessitam fazer um esforço ideológico mais complexo para ter uma visão concreta e eficaz das estruturas da sociedade e da cultura.

Mas este processo está em marcha há vários anos através das experiências de diversos países que mostraram que a nova África, como o *novo mundo* americano, está engajado irremediavelmente na via de sua definição e da conquista de si.

Desde 1969, no primeiro Festival *panafricano* da Argélia, podia-se assistir a um questionamento da negritude nas tomadas de posição de numerosos homens de cultura africanos. Três anos após os debates da Argélia, Stanislas Spéro K. Adotévi, em um panfleto famoso, referiu-se à etnologia e à negritude nestes termos: "Não é a etnologia, disse ele, que revelou aos povos colonizados suas culturas. *É a resistência destes povos à dominação estrangeira que fez com que a etnologia se encarregasse do sistema colonial. (...) Não existe felicidade possível fora da consciência armada de nossos povos, da luta que devem fazer para a emergência total de nosso continente.*"

Mario Benedetti que assistiu ao *Primeiro Festival panafricano da Argélia*, fez um balanço das posições defendidas no encontro:

"O que é, enfim, a negritude? perguntava ele. O criador do termo, o poeta antilhano Aimé Césaire, lhe deu uma definição pela negativa: 'A negritude não é uma torre nem uma catedral.' Seu grande defensor atual, Léopold Sedar Senghor, para quem a negritude é uma ontologia e também um messianismo, tentou defini-la positivamente, mas o resultado é a seguinte abstração: 'A negritude é o conjunto dos valores de civilização - culturais, econômicos, sociais, políticos - que caracterizam os povos negros.' Sartre, Fanon, Mphahlele, Depestre, Sékou Touré e outros autores que combateram a negritude reconhecem, entretanto, a importância que teve esta primeira tomada de posição como primeiro sintoma de rebelião, como primeira busca de uma identidade. São as derivações atuais que transformaram a negritude (devido aos hábeis desvios feitos por Senghor) em um elemento importante do neo-colonialismo. Acredito, por minha vez, que a negritude, no seu estado atual, é para a África o que o estruturalismo é para a Europa branca. Sartre disse do estruturalismo 'que ele é o último dique que a burguesia ainda pôde construir contra Marx'[revista L'Arc, no 30, Paris, 1966]. Tenho a impressão de que a negritude, como o estruturalismo, é uma última e desesperada tentativa de escamotear as opções e os temas fundamentais da vida política contemporânea."

Para começar a "Ser América"

Não falamos do Brasil: este país é, no panorama histórico americano, um mundo completamente *sui generis*, que precisaria de um estudo consagrado apenas a ele. Também no Brasil, o sentimento racial se expressou nas letras e nas artes, do formidável Aleijadinho a Jorge Amado, de Luis Gama a Jorge de Lima, de Machado de Assis a José Lins do Rego, de Tobias Barreto a Raquel de Queiroz, de Castro Alves a Guimarães Rosa, de Euclides da Cunha a Gilberto Freyre. Esse, com *Casa Grande e Senzala* (1933), marcou uma etapa decisiva da tomada de consciência da identidade brasileira e teve grande ressonância nas letras do país. Remetemos o leitor aos trabalhos de Antônio Cândido, de Roger Bastide, aos estudos de Florestan Fernandez (e da

escola sociológica de São Paulo: F. Fernandez, Bastide, F. H. Cardoso, O. Ianni, Costa Pinto, etc.) que, colocando o conhecimento das relações classe/raça no contexto brasileiro e internacional, renovaram completamente as aproximações puramente etnológicas de Raymondo Nina Rodrigues ou de Arthur Ramos.

O Brasil oferece, na América, o caso singular onde muito precocemente, desde o século passado, os leitores negros e brancos, apesar da existência da "supremacia branca no país", tinham autores nacionais que lhes ofereciam uma imagem tranquilizadora da brasilidade, de Cruz e Souza a Vinícius de Moraes ou Thiago de Melo, de Lima Barreto, F. Otaviano, a Graciliano Ramos. E nesta ótica, pode-se notar um processo de homogeneização dos sentimentos e das idéias do Brasil profundo, que vai do romantismo de José de Alencar e Manuel Antônio de Almeida ao vanguardismo modernista de Oswald de Andrade, Manuel Bandeira, Carlos Drummond de Andrade, Mario de Andrade, etc.

Mas nenhum autor contemporâneo brasileiro parece-nos tão representativo da identidade ou da história da consciência brasileira quanto os são, resguardadas as diferenças e as tensões romanescas próprias, João Guimarães Rosa e Jorge Amado. Nestes dois escritores, o além da noção de classe/raça, quanto o de *mulatismo* ou outra variante de conotação racial, desembocam com força sobre o trágico e o jocoso, o picaresco e o maravilhoso próprios de todo *homem americano*, tomado em seus sonhos e em sua humilde realidade cotidiana.

Alejo Carpentier, o grande escritor cubano, pertence igualmente a este grupo de criadores latino-americanos sem "raça" que usam nas suas produções as expressões da americanidade nas quais todos os tipos sociais do metabolismo histórico se reconhecem intensamente na quente fraternidade universal da obra de arte. Existe um magnífico *corpus* literário no qual leitores "negros", "brancos", "índios" ou "mestiços", todos misturados, podem esquecer os mitos raciais que aprisionaram os homens e as mulheres da América.

Ali encontramos, simplesmente e felizmente, o alimento necessário ao espírito e ao coração humanos em busca de justiça, de alegria, de paz, de beleza e de amor e, talvez, de um pouco de loucura lúdica, romântica ou quixotesca.

Estas considerações gerais referentes à americanidade dos melhores autores de nosso mundo conduzem diretamente ao homem que assumiu com mais justeza e graça a *crioulidade* essencial do Caribe e da América Latina: Nicolas Guillén. Não há negrismo em Guillén (não mais do que em Martí). Rétamar tinha razão quando declarou que o sentimento racial bem integrado por Guillén à cubanidade - à essência histórica do país - não foi uma *moda literária*, senão um *modo de ser* cubano, antilhano, americano.

Com efeito, o mais precioso da arte de Nicolas é a felicidade constante com a qual soube projetar na órbita da revolução social um modo de viver plena, clara e liricamente, os valores radicais de nossa americanidade. No nível da grande criação poética, Guillén reencontrou, com os recursos "*aplatanados*" de Gongora e de Lope, o metabolismo secreto do som, o sabor e a sabedoria do gênio popular. "Poeta da síntese", disse A. Melon de Guillén. No seu estudo, Melon propiciou o retorno deste poeta soberano. Trata-se de uma exploração pouco comum, completamente excepcional da crítica, após os ensaios que Marinello, Augier, Noël Salomon, Mirta Aguirre, E. Martinez Estrada, Rétamar, Claude Couffon, Robert Marquez e outros consagraram à obra de Guillén.

Desde 1931, Emilio Ballagas teve um olhar justo: "*Com a poesia de Guillén, original, sincera e forte, começamos a ser América*"... Seis anos depois, em 1937, Juan Marinello foi também ao essencial da poesia de Guillén: "*um acontecimento americano*", por excelência.

"O verso de Guillén, diz Marinello, responde a este desejo, é uma parte de nossa carne porque nós encontramos nele o nosso ontem, o nosso hoje e o nosso amanhã. Estes versos, esta preciosa e justa expressão é um acontecimento americano extremamente significativo porque é um triunfo definitivo da mestiçagem antilhana. Admirem o alcance do acontecimento: Guillén é o mais

cubano de todos os artistas que se possa imaginar, o mais povo dos poetas da ilha, e ao mesmo tempo, aquele que, com a ajuda da expressão mais genericamente universal, chegou pela posse da Europa que lhe é a mais próxima, à ressonância mais fiel e mais atual. (...) Como se poderia atingir tudo isso senão através do mulatismo? (...) Nossas massas de brancos, de índios e de negros - ainda dominados pela soldadesca e pelo pitoresco turístico que Guillén denuncia e sacode - descubrem agora, pela ação de um grande poeta, as ressonâncias mais eficazes de sua própria voz."

É nesta altura que é preciso ler e entender a palavra americana de Guillén. Com ele, não se trata mais de um *-ismo* efêmero: romantismo, modernismo, negrismo são transformados no vir-a-ser lírico da cubanidade. A renovação trazida por Guillén nas letras do continente é apenas comparável, *mutatis mutandis* à americanidade profundamente renovadora de Aimé Césaire, Pablo Neruda, Jorge Amado, Cesar Vallejo, Juan Rulfo, Julio Cortazar, Alejo Carpentier, João Guimarães Rosa, Carlos Fuentes e Gabriel Garcia Marques.

Guillén, sozinho, é um "*vanguardismo*", em que todos os tipos sociais de Cuba e do Caribe encontram meios de satisfazer sua sede de justiça e beleza. A poesia de Nicolas Guillén, desde o célebre *Nous voici!* do poema *Arrivée*, é um esforço coroado de sucesso de reabilitação do corpo e do espírito de Nossa América.

Guillén pode realizar esta dupla transmutação de identidade porque ele é do país de José Martí. Na pátria de Guillén, do *mambismo* de 1868-1895 ao movimento operário de Mella e de Martínez Villena; de Cespedes a Jesus Menedez, de Maximo Gomez a Lazaro Peña, de Antonio Maceo a Fidel Castro, a *questão nacional cubana*, apesar das vicissitudes graves de sua longa marcha de cem anos, seguiu um processo social de transmutação dos valores de etnias e da cultura até a ação decisivamente unificadora da atual renovação histórica na qual o povo de Martí e os de seu continente começam, não mais ao nível apenas da poesia, mas na vida real, a "ser América"!

Quando Caliban desperta

Em 1948, Jean-Paul Sartre escreveu para uma antologia de poesia preparada por Léopold Sedar Senghor um magistral prefácio que ficou célebre sob o nome de *Orphée noir*. O discurso de Sartre era articulado sobre três postulados fundamentais que esclareciam a significação histórica da noção de *negritude*:

1) *"O negro, como o trabalhador branco, é vítima da estrutura capitalista de nossa sociedade; esta situação lhe desvela sua estreita solidariedade, para além das nuances de pele, com certas classes de europeus oprimidos como ele; ela o incita a projetar uma sociedade sem privilégios onde a pigmentação da pele será tida como simples acidente. Mas se a opressão é uma, ela se circunstancia segundo a história e as condições geográficas: o negro é vítima dela, enquanto negro, como indígena colonizado ou africano deportado. E, visto que ele é oprimido na sua raça e por causa dela, é primeiramente de sua raça que ele precisa tomar consciência. (...) Insultado, assujeitado, ele se levanta, recolhe a palavra "negro" que lhe foi jogada como uma pedra, e se reivindica como negro, diante do branco, no seu orgulho."*

2) *"De fato, a negritude aparece como o tempo fraco de uma progressão dialética: a afirmação teórica e prática da supremacia do branco é a tese; a posição da negritude como valor antitético é o momento da negatividade. Mas este momento não é suficiente para ele próprio e os negros que o usam o sabem muito bem; eles sabem que ele visa a preparar a síntese ou realização do humano em uma sociedade sem raças. Assim a negritude está por se destruir; ela é passagem e não chegada, meio e não fim último."*

3) *"O que aconteceria se o negro, despojando-se de sua negritude em proveito da revolução, não quisesse mais se considerar senão como proletário? O que acontecerá se ele não se deixar mais definir senão por sua condição objetiva? (...) A fonte da poesia secará? ou então o grande rio negro continuará colorido apesar do grande mar em que ele se joga?"*

A verdade do belo texto de Sartre está construída em torno destes três eixos principais. Aos colocá-los, em 1948, em um Ocidente cristão então unilateralmente infeccionado pelo racismo, o autor de *Mots* analisava corretamente o drama histórico dos povos da África do Oeste e de seus descendentes dispersos pelas Américas. Sartre tinha razão ao destacar que a tomada de consciência dos negros colonizados tinha sido preparada, dos anos 20 aos 40, por movimentos paralelos de identidade que construíram em suas manifestações um lugar considerável para a noção de *raça*. Sartre mostrou como o proletário negro era duplamente alienado: enquanto ser de querer se apropriar da força de trabalho; enquanto ser de querer se apropriar da força de trabalho; enquanto ser de pigmentação a quem se dá um sentido pejorativo, fazendo de sua cor (acaso objetivo da história) um fetiche social, uma *essência* maléfica. Sartre via nestas produções líricas dos poetas negros de expressão francesa a preocupação comum de vencer esta dupla alienação, sob os aspectos agrupados de classe/raça.

Em 1948, com efeito, para onde quer que voltássemos os olhos, no Ocidente, o que é que descobríamos? Casais negros tirando do fogo os marrons destinados às oligarquias coloniais "brancas". Nas Américas como na África, o Orphée Noir era cortador de cana, cozinheiro, varredor, cavaliariço, carregador de carvão, limpador de fossas, rapaz de mil empregos subalternos, braços e músculos para tirar as crostas de tudo, para lavar tudo, para nivelar tudo, para tudo fazer para o bem estar e a *dolce vita* de minorias insolentemente "brancas" e opressoras. Da leitura dos dezesseis poetas judiciosamente escolhidos por Senghor, Sartre deduzia que a negritude seria chamada, cedo ou tarde, a ter uma causa em comum com o movimento de libertação dos povos colonizados. O estudo de Sartre tinha ainda outros méritos. Aprofundava o que, por exemplo, Léon Laleau tinha querido dizer no seu famoso poema

Trahison:

Ce coeur obsédant qui ne correspond
Pas à mon langage, ou à mes costumes
Et sur lequel mordent, comme un crampon
Des sentiments d'emprunt e des coutumes
D'Europe, sentez-vous cette souffrance
Et ce désespoir à nul autre égal D'apprivoiser avec des mots de France
Ce coeur qui m'est venu du Sénégal?

Sartre fazia igualmente uma análise bem exaustiva da diferença que há entre a culpa cristã que convida os oprimidos à resignação morosa e masoquista e o sofrimento dos escravos da América que se historiou, de forma salutar, dinâmica, motora, na religião, na música, na dança, em formas de um lirismo redentor do corpo e do espírito para transformar a angústia existencial da "condição negra" em um prodigioso fator de criatividade social e cultural. Sartre foi também o primeiro intelectual europeu a compreender a importância que teve para as *intelligentsias* "de cor" o cuidado com a reabilitação da pele negra, da beleza física dos negros, pela racionalização do conceito sócio-econômico de raça. Uma tal preocupação está manifesta McKay, Paul Nizer, Jean F. Brierre, Guy Tirolien, Regino Pedroso, etc. Múltiplos outros aspectos, extremamente sutis, articulados às conseqüências psico-afetivas da colonização, foram, na prosa notável do *Orphée noir*, filosoficamente esclarecidas pelo gênio sartriano. Mas, é preciso admitir, este texto formidável trazia erros tão rutilantes quanto as esmeraldas de sua verdade!

Para Jean-Paul Sartre, a tomada de consciência racial "difere em *natureza* (sublinhado por nós, R. D.) daquela que o marxismo tenta despertar no operário branco. (...) A consciência de raça está, em primeiro lugar, centrada na alma negra, ou antes, em uma certa qualidade comum aos pensamentos e às condutas dos negros, que se chama negritude".

Devemos aqui assinalar nossa discordância com Sartre. Com efeito, o homem africano, deportado nas Américas ou colonizado, foi forçado, por sua própria conta e risco, a formar para si

uma consciência racial. Essa lhe veio, não porque ele sempre tivera uma "alma negra" ou uma "negritude" consubstanciada em sua "natureza", mas antes em razão de especificidades coloniais da economia de mercado. A situação dos africanos assujeitados ou colonizados definiu-se pelas circunstâncias americanas (o sistema de *plantation*) de uma forma precisa de produção e de distribuição dos bens. A *consciência racial* foi imposta aos trabalhadores das *plantations* pelas estruturas estritamente datadas da história da escravidão e da colonização. Esta forma de consciência degradada jamais fora centrada na categoria histórica, metafísica, fantasmática como "a alma negra". Pelo contrário, ela surgiu a bordo do primeiro navio negreiro como o caráter objetivo da situação histórica concreta que o capitalismo comercial em plena expansão modelou para os milhões de seres humanos da África sub-saariana que ele comprou e vendeu nos fabulosos mercados de ultramar.

Esta *condição negra*, social e psicologicamente estruturada nas *plantations* e nos engenhos das Américas, foi uma das aventuras da propriedade dos meios e instrumentos de produção. Sobre a cena das colônias americanas a necessidade se apresentou sob uma máscara negra. O acaso da cor se transformou em historicidade colonial. De simples "pedaço da curvatura histórica", ele se transformou em uma "linha reta independente" que representou muitas vezes o papel de árvore que esconde a floresta. A luta de classes parecia, desta forma, uma coisa negra. É tão verdade que na época da Reconstrução dos Estados Unidos, nos famosos espetáculos dos saltimbancos (menestréis), os atores brancos enegreciam o rosto com palha queimada. Aconteceu também de atores negros, conquistados por esse mascaramento da história, se pintarem da mesma forma que os brancos. A contradição histórica *branco/negro* engendrou um nível singular de alienação mais complexo que o que criou na vida dos assalariados "brancos" a clássica contradição capital/trabalho. Houve nas colônias a ação agravante de uma estrutura particularmente alienante: o dogma racial. Esse deveria sobreviver à escravidão sob a forma de um mito que acrescentou sua miséria e sua violência às do conflito universal do senhor e da escravidão, do colono e do indígena, de Próspero e de Caliban.

No seu brilhante ensaio, Jean-Paul Sartre chegou a prever que chegaria o dia em que as especificidades da *negritude*, "mal do século" dos descendentes de Caliban, seriam integradas ao universalismo da revolução. Esse fato aconteceu nas sociedades da América Latina e da África, sem, no entanto, furtar aos povos que ousam se descolonizar radicalmente, os componentes específicos de sua idiosincrasia. O gênio desses povos, herdeiros da cultura da África e da Europa, sob os efeitos de uma mestiçagem feliz, chega a inventar escalas de valores que, sem nada negar ao passado, alimentam as novas fundamentações históricas de sua identidade.

A ideologia da identificação que a negritude é, não poderia sozinha servir de denominador comum a esforços que aspiram renovar os conceitos de liberdade, de nação, de indivíduo, de revolução, de direitos do homem, de igualdade e de fraternidade no processo global de descolonização. Para se libertar do pesadelo *racial* que tanto marcou e deformou a história do terceiro mundo, seria preciso adquirir novas formas de sentir, de pensar, de sonhar e de agir, no caminho complexo que permite a todo povo livre "subir alto no céu e largo no espaço" da vida em sociedade. A prova está feita: 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.

Léopold Sedar Senghor, em uma perspectiva tendendo ao romantismo, vitalista e até mesmo mística, considerava uma das formas históricas da alienação dos homens, a alienação racial como um estado que seria intrínseco ao "homem negro-africano". O grande poeta do Senegal descreveu a negritude como um fenômeno intemporal, articulado ao retorno apaixonado a uma corrente vital que seria própria da África: "a emoção negra". Essa 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. Esse lado fortemente vitalista do discurso senghoriano já estava presente em um texto de 1939: *Ce que l'homme noir apporte*. Basta comparar este primeiro trabalho

importante de Senghor com o estudo de Jacques Roumain, *Griefs de l'homme noir*, publicado na mesma obra coletiva⁶⁰, para apreender, sem dificuldade, as duas linhas de força que foram as principais orientadoras do conceito antropológico da negritude nas declarações de identidade que deixam subentender as obras dos poetas e dos escritores antilhanos e africanos da descolonização.

As circunstâncias da história mundial não elegeram uma única nação, menos ainda uma "raça", para fazer avançar o renascimento do espírito e da sensibilidade que poderia salvar o mundo do apocalipse nuclear que agora, muito perigosamente, o vigia. 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. Hoje a agonia do racismo está particularmente manifesta nos delírios do Ku-klux-klan e na demência neocolonial que se chama *apartheid*. 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...

⁶⁰ _____. L'homme de couleur, Paris. 1939, Ed. Plon.