

Négritude: a fetichização da diferença e o entre-lugar da subjetividade pós-colonial

Arnaldo Rosa Vianna Neto

Resumo

A Negritude configura-se como contraponto identitário à alteridade branca. A fetichização da diferença, em regiões pós-coloniais dimensionadas pela assimilação cultural, exacerba o racismo e promove a obsessão da identidade, ignorando o entre-lugar da subjetividade pós-colonial, onde se evidencia a permanência do outro, a falta, a perda e a não coincidência dos sujeitos. A cultura de referência do lugar pós-colonial torna-se, pois, uma prática de sobrevivência e complementaridade, onde o cotidiano se constitui como produtor de sentido e valor, distanciando-se de seu conceito do paradigma estético ocidental.

Palavras-chave: Negritude, Pós-colonial, Identidade

Resumen

La Negritud se configura como contrapunto identitario a la alteridade blanca. La fetichizacion de la diferencia, en regiones post coloniales dimensionadas por la asimilacion cultural, exacerba el racismo y promueve la obsesion de la identidad, ignorando el entre-lugar de la subjetividad post colonial, en la cual se evidencia la permanencia del otro, la falta, la perdida y la no coincidencia de los sujetos. La cultura de referencia del lugar postcolonial se torna, pues, una práctica de subsistencia y complementariedad, en la cual el cotidiano se constituye como productor de sentido y valor, distanciandose de su concepto del paradigma estético ocidental.

Palabras claves: Negritud, Postcolonial, Identidad

Abstract

* Artigo recebido em janeiro de 2006 e aprovado para publicação em fevereiro de 2006

Revista Brasileira do Caribe, Goiânia, Vol. VI, nº12. Jan-Jun 2006, p. 443-464

The Blackness is the identity counterpoint to the white outherness. The fetish process of the difference, in post colonial regions which are dimensioned by cultural assimilation, aggravates the racism and promotes the obsession of the identity, ignoring the in-between of post colonial subjectivity, where is evident the permanence of the other, the lack the loss and the non-coincidence of the subjects. The referential culture of the post colonial place becomes, thus, a practice of survival and complement, in which the daily life is the producer of meaning and value, moving away from its concept of the Occidental esthetic paradigm.

Keywords: Blackness, Post-colonial, Identity

Tomando como referências textuais o longo poema *Cahier d'un retour au pays natal*¹ do antilhano Aimé Césaire e os Manifestos² surrealistas do francês André Breton³, vanguarda européia da década de 20, avalio, neste artigo, o papel do movimento cultural da *Négritude* no processo de construção do discurso pós-colonial das Antilhas Francesas de onde emerge o debate sobre identidades nacionais caribenhas. Considerados emblemáticos na análise do tema proposto, privilegio como referência teórica os estudos: *Orphée Noir*⁴ de Jean-Paul Sartre, *Bonjour et adieu à la Négritude*⁵ de René Depestre, *La manière nègre*⁶ de Jean-Daniel Lafond, *Généralités sur "l'écrivain" de couleur antillais*, prefácio de René Mênil para a revista *Légitime Défense*⁷ e o ar-

1 CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence africaine, 1983. [1939]

2 BRETON, André. *Manifestes du surréalisme*. Paris Gallimard, 1975.

3 BRETON, André. Un grand poète noir. Préface à l'édition Bordas de 1947. In: *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence africaine, 1983.

4 SARTRE, Jean-Paul. *Orphée Noir*. Préface de: SENGHOR, Léopold Sédar (org.) *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris: Quadrige/PUF, 1948.

5 DEPESTRE, René. *Bonjour et adieu à la Négritude*. Paris: Robert Laffont, 1980.

6 LAFOND, Jean-Daniel. *La manière nègre ou Aimé Césaire, chemin faisant*. Montréal, Québec: l'Hexagone, 1993.

7 LÉGITIME DÉFENSE. Reproduction anastaltique de la collection complète

tigo *Nègreries* de Césaire para o jornal *L'Étudiant Noir*⁸.

Na série teórica selecionada destaca-se o advento da subjetividade político-cultural como agência de mudança histórica nas culturas periféricas, apontando-se a revitalização do construto cultural não-canônico produzido no processo da colonização como texto de referência. O retorno da identidade, recalçada pelo inevitável esvaziamento cultural no processo da colonização, torna-se visível com a re-apropriação cultural no resgate da tradição, quando se privilegia, mais que o patrimônio memorialístico monumental, a historicidade apagada, configurando-se a tentativa de se evitar a repetição dos paradigmas. Em *Cahier d'un retour au pays natal*, Césaire inscreve na metáfora poética o projeto da identificação antilhana:

Au bout du petit matin ces pays sans stèle⁹, ces chemins sans mémoire, ces vents sans tablette¹⁰.

Qu'importe?

Nous dirions. Chanterions. Hurlerions.

Voix pleine, voix large, tu serais notre bien, notre pointe en avant. (1983, 26-7)

A estela monumental não referencia a busca da identidade do colonizado, mas a voz, modulada pela palavra e pelo canto, disseminada pelos ventos que volteiam sem barreiras, encontra no desvario do berro o instrumento para a construção do monumento humano e vivo. Estandarte de poeta, cajado de profeta, ela vagueia pelos caminhos fertilizando a memória para que, arrombando o portal da contingência histórica e cultural, possa

de la revue *Légitime Défense* [1932]. Paris: Jean-Michel Place, 1979.

8 *ÉTUDIANT NOIR* (L'). Journal de l'Association des Étudiants Martiniquais en France. Paris, mars 1935.

9 Stèle: monument monolithe (colonne, cippe, pierre plate) qui porte une inscription; des ornements sculptés.

10 Tablette: plaque d'une matière dure, servant de support, d'appui, d'ornement. Dalle mince couvrant l'appui d'une fenêtre. Appui d'un balustre, d'une balustrade.

penetrar em um mundo redimensionado pelo sujeito do discurso da diferença cultural, como se aprende no *Orphée noir* de Sartre:

Le noir qui appelle ses frères de couleurs à prendre conscience d’eux mêmes va tenter de leur présenter l’image exemplaire de leur négritude et se retournera sur son âme pour l’y saisir. Il se veut phare et miroir à la fois; le premier révolutionnaire sera l’annonciateur de l’âme noire, le héraut qui arrachera de soi la négritude pour la tendre au monde, à demi prophète, à demi partisan, bref un poète au sens précis du mot “vates”. (1948, XV)

Césaire define a *Négritude* como “la conscience d’être noir, simple reconnaissance d’un fait qui implique acception, prise en charge de son destin de noir, de son histoire, de sa culture; elle est affirmation d’une identité, d’une solidarité, d’une fidélité à un ensemble de valeurs noires”¹¹. Para inibir a ameaça da pulverização cultural, o colonizado corre o risco de se refugiar na prática obsessiva da reconstituição de uma identidade supostamente estável, fixa, imóvel, quando a dinamicidade complexa é que deveria constituir o jogo necessário para a distinção entre alteridade e diferença. O discurso pós-colonial supõe o bloqueio das raízes únicas para que aflorem estratégias alternativas de representação cultural onde se articulam as diferenças históricas e os valores em construção. Nesse sentido, talvez se recupere uma ordem identitária de representações *etho*-etnoculturais onde se expressam matrizes que, embora contaminadas pelo processo de assimilação colonial, possibilitam a afirmação da alteridade na diferença, cujo paradigma foi aberto por Frantz Fanon, Aimé Césaire e Léopold Senghor como resposta identitária étnica ao excludente universalismo colonialista. A partir daí, seria necessário articularem-se diferenciais históricos inseridos no âmbito de construtos culturais, conceitos de nacionalidade, comunidade, cidadania e éticas de afiliação social, à problemática da alteri-

11 Apud LEINER, Jacqueline. *Négritude caraïbe Négritude africaine*. Rio de Janeiro: Elos n°3, 1981.

dade inscrita no âmbito de um logos complexo não como diferença, mas como possibilidade de convivência. A fetichização da diferença, ignorando o entre-lugar da subjetividade pós-colonial onde se evidencia a permanência do outro, a falta, a perda, a não coincidência dos sujeitos, exacerba o racismo e provoca a obsessão da identidade.

Em *O local da cultura*¹², Homi Bhabha diz que a cultura de referência do lugar pós-colonial torna-se uma prática de sobrevivência e suplementaridade, reinscrevendo as “relações culturais entre esferas de antagonismo social” (1998, p. 244). O conceito de cultura distancia-se, pois, do paradigma estético ocidental e emerge de formas culturais não-canônicas produzidas no ato da sobrevivência social, onde o cotidiano se constitui como produtor de sentido e valor. Bhabha desloca o conceito de cultura do referencial dos museus e *objets d’art* para as estratégias de sobrevivência, enraizadas em histórias espaciais de deslocamentos culturais estranhas à missão civilizatória ocidental:

A transmissão de *culturas de sobrevivência* não ocorre no organizado *musée imaginaire* das culturas nacionais com seus apelos pela continuidade de um “passado” autêntico e um “presente” vivo - seja essa escala de valor preservada nas tradições “nacionais” organicistas do romantismo ou dentro das proporções mais universais do classicismo. [...] Reconstituir o discurso da diferença cultural exige não apenas uma mudança de conteúdos e símbolos culturais [...]. Isto demanda uma visão radical da temporalidade social, na qual histórias emergentes possam ser escritas; demanda também a rearticulação do “signo” no qual possam se inscrever identidades culturais. (1998, p. 240-1)

Dialogando com Bhabha, Edward Saïd¹³ avalia a condição pós-colonial de regiões culturais como uma “tentativa

12 BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

13 SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

extremamente vigorosa de abordar o mundo metropolitano em um esforço comum de re-inscrição, re-interpretação e expansão dos lugares de intensidade e do terreno disputado com a Europa” (1995, p. 389). Assim, a complexidade das construções identitárias acentua-se quando articulada à necessidade, consequência de contingências históricas, de se re-definirem identidades em regiões pós-coloniais dimensionadas pela assimilação. Assim, a complexidade das construções identitárias acentua-se quando articulada à necessidade, consequência de contingências históricas, de se re-definirem identidades em regiões pós-coloniais dimensionadas pela assimilação.

Tal necessidade corre sérios riscos de cair no essencialismo étnico e na rigidez estática da reprodução de sistemas organizacionais herdados das ex-metrópoles, substituindo-se apenas o branco pelo negro. Portanto, a questão não seria a retomada do espaço que o branco ocupou na época colonial, mas a re-interpretação do lugar do sujeito pós-colonial inscrito na contratextualidade colonial e emergente dela. Henri Bangou, analisando a influência do referencial cultural africano nas literaturas antilhanas, opõe-se à crítica de que o Cahier, como arte poética da *Négritude*¹⁴, seria o canto primitivo da alma negra no exercício

14 Uma reflexão sobre a palavra *negritude* revela uma multiplicidade de conotações e aponta dimensões controversas. Às várias tentativas de ler o termo como um conceito, ideologia política e movimento literário, responde um questionamento sobre racismo, sobre doutrina reacionária, movimento de contestação e libertação, sistema não coerente, parecendo que a palavra incorporou uma noção de divisão totalmente contrária ao que pretendia Aimé Césaire. O termo pode significar “plus au moins confusément, à la fois, l’ensemble des hommes noirs, les valeurs du monde noir et la participation de chaque homme et de chaque groupe noir à ce monde et à ces valeurs”. Para além da preconceituosa definição dicionarizada, que define *negritude* como o conjunto de características e modos de pensar e sentir próprios da raça negra, revelando um estereótipo antropológico carregado de significados etnocêntricos, a *Négritude* de Césaire se caracteriza como movimento

de um africanismo exacerbado e de sacralização do passado:

Autre malentendu à dissiper, la Négritude de Césaire n’a rien à voir avec l’autosatisfaction masochiste, avec une sorte de retour béat au passé, une sorte de primitivisme qui ne tarderait pas à faire des peuples libérés de nouvelles victimes des nations développées, s’ils devaient passer leur temps à chanter l’âme noire et le communisme primitif agraire. Se frapper la poitrine à longueur de journée en disant ‘je suis nègre’ n’est pas création de valeur. Elle n’a rien à voir non plus avec un africanisme immodéré auquel parfois Césaire a succombé, alors que son oeuvre s’en est bien gardée fort heureusement.
15 (1980, p. 147)

Os porta-vozes da Négritude¹⁶ nos anos 30, Aimé Césaire, Léon Gontran Damas e Léopold Sédar Senghor, projetavam nessa fase¹⁷ os valores das civilizações africanas

literário de liberação dos povos negros. O movimento, ativo entre 1930 e 1940 como reação à escravidão e à colonização, pode se definir por seus manifestos, sua praxis, sua temática e estética.

15 BANGOU, Henri. La influencia de Africa en las literaturas antillanas. (Trad. Casa de las Americas). *Problèmes de cultures et de personnalités antillaises*. n° 56. Paris: Techniques du Livre, 1967. Citado por Depestre em *Bonjour et adieu à la Négritude*.

16 O movimento nasceu em Paris nos anos 30 como manifesto de alguns estudantes guianenses, antilhanos e africanos em reação ao racismo da época, tomando como ponto de partida o manifesto de André Breton em *Nadja*: “Qui suis-je?... Qui je hante? Par-delà toutes sortes de goûts que je connais, d’affinités que je me sens, d’attirances que je subis, d’événements qui m’arrivent et n’arrivent qu’à moi, par-delà quantité de mouvements que je me vois faire, d’émotions que je suis seul à éprouver, je m’efforce par rapport aux autres hommes, de savoir en quoi consiste, sinon en quoi tient ma différenciation. N’est-ce pas dans la mesure exacte où je prendrai conscience de cette différenciation que je me révélerai ce qu’entre tous les autres je suis venu faire en ce monde et de quel message unique je suis porteur pour ne pouvoir répondre de son sort que sur ma tête?»

praticando um “racismo anti-racista”. Eles manifestavam o desejo de revitalizar, nos planos teórico e conceitual, a herança cultural africana fundada na valorização da pureza racial ou étnica, fase da qual Sartre faz a defesa no *Orphée noir* -

Je voudrais montrer par quelle voie on trouve accès dans ce monde de jais et que cette poésie qui paraît d’abord raciale est finalement un chant de tous et pour tous. [...] pourquoi c’est nécessairement à travers une expérience poétique que le noir, dans sa situation présente, doit d’abord prendre conscience de lui-même et, inversement, pourquoi la poésie noire de langue française est, de nos jours, la seule grande poésie révolutionnaire. [...] Se connaître, pour eux, c’est se situer par rapport aux grandes forces qui les entourent, c’est déterminer la place ex-

17 A *Revue du Monde Noir*, editada entre novembro de 1931 e abril de 1932, mantinha os jovens martiniquenses que moravam em Paris a par dos movimentos literários negros das Antilhas, dos Estados-Unidos e da situação do homem negro em geral. Seu objetivo era: “L’éveil, chez les noirs, de la conscience de leur race, la connaissance et l’approfondissement de l’histoire, du passé des peuples noirs pour tirer parti des richesses qu’offraient le passé et le continent africain, la résurrection de la culture africaine.” Foi nesse clima parisiense, onde dialogavam manifestos afro-americanos e haitianos, que nasceu, em junho de 1932, uma Revista que teve apenas um número: *Légitime Défense*. A revista foi criada por um grupo de estudantes antilhanos e apoiava-se no movimento surrealista e no comunismo, atacando a sociedade ocidental e os servís imitadores antilhanos. Na Revista preconizava-se, no domínio literário, a exemplo dos escritores haitianos, a expressão da raça e do corpo negros, além de desejos fundamentais e particulares, ou seja, a criação de uma literatura negra para fazer frente ao mundo ocidental, deixando de ser “un bon décalque d’homme pâle”. O título da Revista foi tomado de empréstimo a André Breton, e seus colaboradores aceitaram “*sans réserve le surréalisme* auquel ils lient leur devenir”. O programa de *Tropiques*, Revista da qual Aimé Césaire e René Ménéil foram diretores entre 1941 e 1945, já estava contido nas linhas da *Légitime Défense*. A revista de Césaire e Ménéil não produziu nenhuma obra original. Somente em março de 1935 é que se publicou o “Journal de l’Association des Étudiants Martiniquais en France”, *L’Étudiant Noir*, em um único número, onde apareceram, pela primeira vez, os nomes de Césaire e Senghor, futuros fundadores do movimento literário conhecido pelo nome de *Négritude*.

acte qu’ils occupent. [...] Mais, si l’oppression est une, elle se circonscrit selon l’histoire et les conditions géographiques: le noir en est la victime, *en tant que noir*, à titre d’indigène colonisé ou d’Africain déporté. Et puisqu’on l’opprime dans sa race et à cause d’elle, c’est d’abord de sa race qu’il lui faut prendre conscience. Ceux qui, durant des siècles, ont vraiment tenté, parce qu’il était nègre, de le réduire à l’état de bête, il faut qu’il les oblige à le reconnaître pour un homme. [...] Le nègre ne peut nier qu’il soit nègre ni réclamer pour lui cette abstraite humanité incolore: il est noir. Ainsi est-il acculé à l’authenticité: insulté, asservi, il se redresse, il ramasse le mot de «nègre» qu’on lui a jeté comme une pierre, il se revendique comme noir, en face du blanc, dans la fierté. L’unité finale qui rapprochera tous les opprimés dans le même combat doit être précédée aux colonies par ce que je nommerai le moment de la séparation ou de la négativité: ce racisme antiraciste est le seul chemin qui puisse mener à l’abolition des différences de race. (1948, XI-XIV)

- e *René Depestre no Bonjour et adieu à la Négritude:*

Le sentiment racial est une étape nécessaire, une expérience historique à travers laquelle doit passer l’antillais, l’homme de couleur colonisé pour être bien appuyé au dedans de lui-même dans son affrontement avec le monde de l’impérialisme. (1980, p. 146)

Segundo Sartre, para que esse racismo anti-racista se realizasse e se esgotasse, seria preciso haver uma conscientização que passasse por uma ótica mais justa da subjetividade negra, permitindo a visibilidade de seus valores. Esse olhar mais profundo sobre o ethos negro registrará na poética da Négritude o exílio ancestral de sua identidade cultural:

La chance inouïe de la poésie noire, c’est que les soucis de l’indigène colonisé trouvent des symboles évidents et grandioses qu’il suffit d’approfondir et de méditer sans cesse:

l'exil, l'esclavage, le couple Afrique-Europe et la grande division manichéiste du monde en noir et blanc. Cet exil ancestral des corps figure l'autre exil: l'âme noire est une Afrique dont le nègre est exilé au milieu des froids buildings, de la culture et de la technique blanches. La négritude toute présente et dérobée le hante, le frôle, il se frôle à son aile soyeuse, elle palpète, tout éployée à travers lui comme sa profonde mémoire et son exigence la plus haute, comme son enfance ensevelie, trahie, et l'enfance de sa race et l'appel de la terre [...]. (1948, XVI)

Entretanto, uma leitura atenta do texto do Cahier, articulado a depoimentos colhidos em entrevistas de Césaire, revela um projeto que ultrapassa as antinomias raciais quando se manifesta a vontade de assumir no plano teórico e conceitual a dupla herança cultural ocidental e africana referenciada em solo antilhano, identificada com a “Ilha dolorosa”, a Martinica, e com as Antilhas reais:

Au bout du petit matin, le morne famélique et nul ne sait mieux que ce morne bâtard pourquoi le suicidé s'est étouffé avec complicité de son hypoglosse en retournant sa langue pour l'avalier; [...]

Et ni l'instituteur dans sa classe, ni le prêtre au catéchisme ne pourront tirer un mot de ce négrillon somnolent, malgré leur manière si énergique à tous deux de tambouriner son crâne tondu, car c'est dans les marais de la faim que s'est enlisée sa voix d'inanition (un-mot-un-seul-mot et je-vous-en-tiens-quitte-de-la-reine-Blanche-Castille, un-mot-un-seul-mot, voyez-vous-ce-petit-sauvage-qui-ne-sais-pas-un-seul-des-dix-commandements-de-Dieu). (1983, p. 11-2)

O menino sonolento, que recusa a aprendizagem dos dez mandamentos das tábuas da lei ocidentais, transita no non-sens surrealista do texto, livre da rainha Branca de Castela, do profes-

sor, do padre, do catecismo branco e, assumindo o canibalismo selvagem, devora autofagicamente a própria língua bastarda, cúmplice do suicida fantástico, à vista do inútil morro famélico.

Breton, prefaciando o *Cahier d'un retour au pays natal* na edição de 1947, já registrava o canibalismo de Césaire que, astuciosamente, devorou o saber branco: “Derrière cela encore [...] il y a [...] une collectivité à laquelle appartient corps et âme celui qui va partir, riche de tout ce que les Blancs pouvaient lui apprendre et à cet instant d'autant plus déchiré” (1983, p. 84). Ainda no mesmo Prefácio, Breton alertava para “la volonté bien arrêtée de porter le coup de grâce au prétendu ‘bon sens’, dont l’impudence a été jusqu’à s’arroger le titre de ‘raison’” (1983, p. 86), inscrita no *Cahier*, que cumpria, assim, o primeiro artigo do programa surrealista, aprendendo com Lautréamont que “la poésie commence avec l’excès, la démesure, les recherches frappées d’interdit, dans le grand tam-tam aveugle, jusqu’à l’incompréhensible pluie d’étoiles...”¹⁸.

A voracidade pela letra talvez revele o desespero de Césaire em encontrar, ou reinventar, através da leitura desmesurada, uma representação literária para sua maneira de ver e sentir o mundo. Nesse sentido, em *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana*¹⁹, Eurídice Figueiredo esclarece a relação de Césaire com o surrealismo, quando diz que:

Césaire vai-se identificar com o surrealismo porque seus manifestos pregam a condenação da civilização ocidental e cristã, racional e lógica, do capitalismo e da ideologia burguesa. Se esse mundo já não correspondia aos anseios de jovens franceses bem-nascidos, o que dirá para um jovem negro, ferido

18 «Aimé Césaire. Isidore Ducasse, comte de Lautréamont». *Tropiques* n° 6-7, février 1943. Citado por Breton no Prefácio do *Cahier d'un retour au pays natal*.

19 FIGUEIREDO, Eurídice. *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana*. Niterói, RJ: EdUFF, 1998.

em sua representação de si por anos de racismo colonial? Césaire lê em Paris os mesmos autores que os poetas surrealistas haviam lido e reivindicavam como seus precursores: Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé e, sobretudo, Lautréamont. Lê Eluard, Breton (inclusive os dois Manifestos), Apollinaire, Gide, Proust, Claudel. E, entre os filósofos, Nietzsche, Bergson, Freud, Heidegger, Marx. (1998, p. 31)

É importante lembrar que a canibalização da literatura ocidental cria com a Europa, ao contrário do que muitos críticos disseram, um fator de aproximação muito forte. Analisando o percurso intelectual de Césaire, diz ainda Eurídice Figueiredo:

Ele, como outros artistas do continente americano, só pode descobrir a África através do olhar das vanguardas européias. No entanto, menosprezar a importância dessa descoberta por causa da mediação européia é desconhecer a história. Para um ser dilacerado por três séculos de aviltamento, o conhecimento de seu continente original restabelece sua dignidade, oferecendo-lhe uma ancestralidade que lhe fora confiscada. O poeta antilhano descobre um pai negro que o restabelece e o legitima, em oposição ao pai branco que ignora seus bastardos. (1998, p. 56-7)

Observa-se que o fato da descoberta da África pelo antilhano, embora mediada pelo olhar europeu, não compromete a apropriação cultural do *ethos* perdido, pois essa perspectiva corresponde, como foi visto, ao momento político-cultural vivido pelo poeta: a crise de paradigmas que não expressavam o *ethos* recuperado construído no *Cahier*. A narrativa de Césaire contesta as “narrativas legitimadoras” anteriores em nome das vítimas dos processos colonial e pós-colonial e do universal ético humanista “*la gloire pour l’homme*”. Nesse sentido, ele não é um aliado do pós-modernismo ocidental, mas um adversário. Na rejeição das narrativas legitimadoras do modernismo se reconhece o humanismo dos escritores pós-coloniais, definido pela preocupação

com o sofrimento humano, com as vítimas do Estado pós-colonial. Nesse sentido, em entrevista a Paul Chamberland, poeta do Quebec, Césaire conceitua cultura como combate contra a opressão:

Nous avons toujours voulu rappeler au peuple martiniquais, tenté qu’il peut être de s’isoler dans le catégoriel, que le combat de l’homme est UN, que la culture n’est ni évacion hors du monde, ni indifférence au monde, ni repli égoïste sur soi, mais, qu’au contraire, la culture est un combat et que le combat pour la culture introduit et doit introduire au plus épais du combat de l’homme, je veux dire le combat contre tout ce qui opprime l’homme, le combat contre tout ce qui écrase l’homme, le combat contre tout ce qui humilie l’homme où qu’il se trouve, et que, dans ce combat-là, chaque peuple, quelque petit qu’il soit, tient une partie du front, donc, en définitive, est comptable d’une part même infime de l’espérance humaine. (1993, p. 182)

No texto da entrevista, Césaire dissipa qualquer dúvida quanto ao maniqueísmo e/ou sectarismo de seus posicionamentos, pregando solidariedade, ou mais, uma ação conjunta para o combate à opressão do homem em todos os sentidos. Trata-se de uma tarefa onde todos estarão representados, contribuindo para o resgate da dignidade e a sobrevivência da humanidade. Nesse processo, a figura do escritor antilhano é imprescindível para a conscientização e a re-descoberta de seus valores culturais, quando, saindo da passividade dos estágios de sujeição e assimilação, emancipa-se e passa à ação, à criação:

Asservissement et assimilation se ressemblent: ce sont deux formes de passivité.

Pendant ces deux périodes, le Nègre a été également stérile.

Emancipation est, au contraire, action et création.

La jeunesse Noire veut agir et créer. Elle veut avoir ses poètes, ses romanciers, qui lui diront à elle, ses malheurs à elle, et ses grandeurs à elle: elle veut contribuer à la vie universelle, à l’humanisation de l’humanité; et pour cela, encore une fois, il

faut se conservée ou se retrouver: c'est le primat du soi. (1935)

Em uma outra reflexão sobre a construção identitária na *Négritude* de Césaire, em diálogo com Henri Bangou, analisa-se a dimensão política do movimento e seu mentor: “ ‘Il n'est absolument pas possible de séparer l'oeuvre de Césaire, sa Négritude, d'un engagement total sur le plan politique aussi bien pour la décolonisation en général que pour la libération des peuples opprimés’ ”²⁰ (1980, p. 147). Na avaliação do histórico episódio da Departamentalização da Martinica (e suas conseqüências na revitalização do discurso cultural pós-colonial), quando o movimento das independências nacionais partia da África, interroga-se a questão do engajamento político de Césaire. Uma vez que o intelectual mais célebre da Ilha era um dos mentores do conceito de *Négritude*, seria difícil criticar a adesão da Martinica ao movimento para a Departamentalização (Département d' Outre Mer - DOM) das Antilhas Francesas. Em resposta à pergunta de Paul Chamberland sobre a questão da independência, Césaire informa:

J'ai été élu sur un programme très précis: le grand voeu du peuple martiniquais c'était la transformation en département français. [...] Le peuple martiniquais en avait marre du régime colonial hein... et il n'y avait pas le sentiment national martiniquais, mais il y avait un grand sentiment social par contre et les gens aspiraient à ce qu'ils appellent l'assimilation. C'est un mot qui me fait horreur, un mot qui me paraît horrible, mais il ne faut pas faire le pharisien. Je me suis bien rendu compte, moi, mais au début ça m'a un peut heurté, mais je me suis rendu compte qu'il faut savoir ce que cachent les mots.

En réalité, derrière ce qu'ils appelaient l'assimilation, qu'est-ce qu'il y avait? Il y avait bien autre chose. Il ne s'agissait pas du tout de se transformer en petit Français bleu, blanc, rouge.

20 BANGOU, Henri. La influencia de Africa en las literaturas antillanas. (Trad. Casa de las Americas). *Problèmes de cultures et de personnalités antillaises*. n° 56. Paris: Techniques du Livre, 1967. Citado por Depestre em *Bonjour et adieu à la Négritude*.

Mais, ce qu’ils demandaient, puisque français nous sommes: Donnez-nous tous les droits... . C’était donc l’aspiration à l’égalité. Qu’est-ce qu’il y avait de valable dans cette démarche? C’était ça. Mais, bien entendu, ça pouvait aussi avoir un effet pervers. L’effet pervers, c’était quoi? C’était tout simplement la confirmation de l’aliénation.

La première démarche du colonisé [...] c’est de demander au fond l’égalité avec le colonisateur [...]. Seulement, il ne faut pas rester en retard de l’histoire, en arrière de l’histoire, il faut même la précéder aussi. Et alors, pour ne pas effrayer les gens et pour leur permettre de faire le pas, j’ai essayé de leur montrer que la démarche vers l’autonomie est une démarche indispensable et qu’on peut très bien appartenir à un ensemble français mais que ça ne nous dispensait pas d’une recherche de nous-mêmes.²¹ (1993, p. 198)

Se Césaire produziu um discurso sobre o colonialismo, também produziu o da integração com a Europa. A *Négritude* e o discurso sobre o colonialismo seriam uma espécie de busca da alteridade em contraponto à identidade assimilada da metrópole: [...] “j’ai essayé de leur montrer que la démarche vers l’autonomie est une démarche indispensable et qu’on peut très bien appartenir à un ensemble français mais que ça ne nous dispensait pas d’une recherche de nous-mêmes” (1993, p. 198). O fato é que ele jamais reivindicou a independência para a Ilha, antes pediu à metrópole para outorgar à Martinica uma espécie de estatuto específico ao lado da França e da Europa, mas não redimensionou os laços culturais e as relações estatutárias com a França.

Na cena 23 do longa metragem *La manière nègre ou Aimé Césaire, chemin faisant*²², ele responde à crítica:

Il est clair que ce n’est pas facile. Ce n’est pas facile tous les jours; mais enfin la vie est faite de ces contradictions, hein...

L’ambiguïté... ça appartient à la vie, à la vie martiniquaise.

21 Jean-Daniel Lafond, *La manière nègre*, Montréal, l’Hexagone, 1993, p. 198.

22 *La manière nègre ou Aimé Césaire, chemin faisant*, long métrage, co-production ACPAV (Québec) et RFO (Martinique), 1991.

Il s'agit d'assumer tout cela, de concilier le souhaitable et le possible sans sacrifier l'un à l'autre, sous peine... d'appauvrissement. [...]

C'est pas pour rien que le héros national martiniquais, devinez c'est qui? Eh bien, dans le folklore martiniquais, c'est compère Lapin. [...]

Autrement dit, un homme qui compense son infériorité physique par un esprit extrêmement délié. C'est un rusé compère qui sait se tirer d'affaire! Alors, ça peut irriter beaucoup (*Il rit*) hein, ce n'est pas très glorieux, mais je crois que ça souligne assez bien un des aspects de la mentalité populaire, collective martiniquaise.

Je crois que les Martiniquais sont très rusés et je crois que - on peut sourire de leur naïveté - quand ils ont dit assimilation, mais, je crois que c'est une sorte de ruse, de ruse collective.

[...] je crois qu'il y a une ruse d'un petit peuple qui a peu de ressources, qui a peu de force et qui, ne pouvant compter sur la force, compte, vous voyez, sur ce qu'il faut bien appeler la ruse. (1993, p. 204-8)

A astúcia do oprimido consiste em safar-se do jogo de forças desigual com o poder pela prática do desvio, do exercício da sagacidade na produção da ambigüidade como meio de sobrevivência e resistência cultural. A representação da astúcia na matriz cultural antilhana revela, na figura do *Compère Lapin*, as contradições entre a ação política e o discurso poético de Césaire que se explicam por esse viés. Césaire é o homem da *Négritude*, mas é também o da assimilação à França; é o homem do discurso sobre o colonialismo, mas é também o homem da integração com a Europa, tentando reivindicar para a Martinica o devido lugar da sobrevivência cultural e política, legitimamente conquistado durante todo o processo da colonização francesa. Além do debate sobre as questões étnicas ou raciais, sua vontade é de ascensão a um estágio de civilização onde se possa falar de humanização da humanidade, distante de toda a barbárie social.

A poética da *Négritude* inaugura-se com a questão existencial da referência subjetiva, projeto e fundamento do *Cah-*

ier: “Qui et quels nous sommes? Admirable question!” (1983, p. 27). Nesse sentido, Césaire interroga a carga conceitual contida nos signos ocidentais de razão, ordem e estética, responsáveis pela construção das histórias e identidades do logocentrismo, e reivindica a demência como juízo de valor, a loucura como reatância, praticando a inversão do estereótipo negativizado pelo colonizador: “Parce que nous vous haïssons vous et votre raison, / nous nous réclamons de la démence précoce de la folie / flam-bante du cannibalisme tenace” (1983, p. 28). Entretanto, o jogo, que não é gratuito, denuncia a alienação imposta pelo pensamento ocidental, ou seja, a assimilação que encontra na *Négritude* o contraponto identitário à alteridade branca anotado por Sartre:

Mais il ne s’agit pas d’un jeu gratuit. La situation du noir, sa “déchirure” originelle, l’aliénation qu’une pensée étrangère lui impose sous le nom d’assimilation le met dans l’obligation de reconquérir son unité existentielle de nègre ou, si l’on préfère, la pureté originelle de son projet par une ascèse progressive, au-delà de l’univers du discours. La négritude, comme la liberté, est point de départ et terme ultime: il s’agit de la faire passer de l’immédiat au médiat, de la *thématiser*. Il s’agit donc pour le noir de mourir à la culture blanche pour renaître à l’âme noire [...]. (1948, XXIII)

Breton, no *Manifesto Surrealista* de 1924, avalia a estranha tendência à desorientação que será uma das diretrizes do movimento:

Je prends, encore une fois, l’état de veille. Je suis obligé de le tenir pour un phénomène d’interférence. Non seulement l’esprit témoigne dans ces conditions, d’une étrange tendance à la désorientation (c’est l’histoire des lapsus et méprises de toutes sortes dont le secret commence à nous être livré). (1975, p. 22)

E na 3ª *reflexão* do mesmo *Manifesto* aconselha: “Si l’éveil de l’homme est plus dur, s’il rompt trop bien le charme, c’est

qu'on l'a amené à se faire une pauvre idée de l'expiation" (1975, p. 23).

A poética da *Négritude* manifesta no *Cahier* propõe a assunção do estereótipo negro e sua ressignificação positiva, recarregando os conteúdos com sistemas de significação distintos do modelo metropolitano. Assim, à voz modulada pela palavra, que diz a razão cartesiana, ele opõe o grito sufocado: “la rauque contrebände de mon rire” (1983, p. 27). Mais adiante, o poeta recusa o isolamento, a imobilidade, o verticalismo da “torre de marfim” e a sacralização da “catedral” metafórica das poéticas parnasiana e simbolista - “ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale / Elle plonge dans la chair rouge du sol” (1983, p. 26) -, para assumir “a carne vermelha da terra” como referencial metafórico do estigma da escravidão: a terra tinta do vermelho do sangue que escorre da carne retalhada pelo chicote do feitor nos canaviais martiniquenses. O solo será fertilizado pelo sangue do escravo negro e Césaire assume essa terra como lugar de onde deve falar a *Négritude*.

Alimentada pela seiva negra, crescerá a árvore da esperança para libertar o *marron* - figura heroicizada e temida do escravo fugido e refugiado nos quilombos naturais da resistência africana, os morros da Ilha -, do inferno da escravidão: “que l'arbre tire les marrons du feu” (1983, p. 28). A catedral e a torre da *Négritude* referenciam-se na paisagem antilhana, lugar onde se registram os códigos das histórias excluídas que não se escreveram nas torres e catedrais da estética ocidental. A árvore é essa torre e essa catedral: “À force de regarder les arbres je suis devenu un arbre / et mes longs pieds d'arbre ont creusé dans le sol” (1983, p. 28).

Sua raiz penetra na terra antilhana e se desenvolve desmesuradamente até encontrar solo africano, expandindo-se pela imensidão das terras submersas do sem-fim que ligam a Ilha, à deriva no mar do Caribe, ao Congo Africano: “à force de penser

au Congo / je suis devenu un Congo” (1983, p. 28), em um retorno às origens negras, ou melhor, às origens, lá onde se encontram seus ritmos, seus sons, suas marcas e onde a água soa diferente: “likouala-likouala”.

Ao reivindicar a paisagem africana como referencial identitário, Césaire propõe que o memorial de seu povo se construa a partir dessas marcas. Ele conclama o povo à assunção do caminho do desvio onde a memória possa se construir dos referenciais colhidos nas veredas, nas rasuras da razão:

Des mots?

Ah oui, des mots!

Raison, je te sacre vent du soir.

Bouche de l’ordre ton nom?

Il m’est corolle du fouet.

Beauté je t’appelle pétition de la pierre.

[...] Ah! Mon trésor de salpêtre!

Trésor, comptons:

la folie qui se souvient

la folie qui hurle

la folie qui voit

la folie qui se déchaîne

Et vous savez le reste

Que 2 et 2 font 5

que la forêt miaule

[...]

que le ciel se lisse la barbe

et caetera et caetera...

(1983, p. 26-8)

Esse apelo à loucura é um artifício usado por Césaire já em *Nègreries* como contraponto ao processo de assimilação, que teve como maior resultado o fato de o próprio Negro optar por

ela, objeto de desejo ou sedução longamente adiada: “Cest un peu l’histoire du Nègre d’avant-raison. Il s’est mis à l’école des Blancs; il a voulu devenir ‘autre’: il a voulu être ‘assimilé’ ” (1935). Esse resultado, segundo Césaire, só não pode ser chamado de loucura porque: “Je dirais volontiers que c’est folie, si je ne me souvenais que le fou est toujours, en un certain sens, ‘l’homme qui a foi en soi’ ” (1935). Por isso, no *Cahier*, o poeta conclama o Negro à loucura, sugerindo-lhe, como na citação acima, que ali está seu tesouro. A loucura é o caminho e o meio para que o Negro se manifeste, desvelando-se e opondo sua demência à razão cartesiana, a razão da assimilação:

Mais le Nègre qui tue en lui le Nègre, n’a point “foi en soi”, et c’est par là qu’il se sauve de la folie.

Si l’assimilation n’est pas folie, c’est à coup sûr, sottise, car vouloir être assimilé, c’est oublier que nul ne peut changer de faune; c’est méconnaître “altérité” qui est loi de Nature. (1935)

Nesse trecho, Césaire parece reivindicar a diferença negra na alteridade branca. Para que o negro seja Negro é preciso que ele se lembre de que ninguém pode trocar de “faune”. E o poeta convoca o Negro para um retorno às suas raízes:

Cela est si vrai que le Peuple, fils aîné de Nature, nous en avertit, tous les jours:

Un décret dit aux Nègres:

“Vous êtes semblables aux Blancs; vous êtes assimilés”.

Le Peuple, plus sage que les décrets, parce qu’il suit Nature, nous crie :

“Hors d’ici; vous êtes différents de nous; vous n’êtes que des métèques et des nègres”, et il se moque du “moricaud à melon”, houspille le “malblanchi”, matraque le “négro”. (1935)

A denúncia faz parte do processo de conscientização do Negro sobre sua condição revelada no Manifesto. Césaire esclarece ao Negro que a assimilação, situação na qual ele jamais se realizará em plenitude, leva a um duplo desprezo étnico. Após esse esclarecimento o poeta exorta o negro à vida:

C'est pour cela que la jeunesse noire tourne le dos à la tribu des Vieux.

La tribu des Vieux dit: “assimilation”, nous répondons: résurrection!

Que veut la jeunesse Noire?

Vivre.

Mais pour vivre vraiment, il faut rester soi. [...]

La jeunesse Noire ne veut jouer aucun rôle: elle veut être soi. (1935)

O reconhecimento das paixões próprias à sua etnia dar-se-á no discurso do sonho e da literatura, lugares simbólicos dos discursos de representação, onde circula sem censura a poesia em preto e branco de todos os cadernos que buscam, no retorno ao país natal, o roteiro e o fundamento da própria vida, como diz que convém René Mênil em seu Prefácio para a *Légitime Défense*: “[...] au noir antillais de reconnaître d’abord ses passions propres et de n’exprimer que lui-même, de prendre, en sens inverse de l’utile, le chemin du rêve et de la poésie” (1979, p. 7). Como arauto do povo, cabe ao poeta anunciar e disseminar esse -

[...] sentiment de solitude du noir à travers le monde, révolte contre les injustices dont il souffre souvent dans son pays surtout, l’amour de l’amour, l’amour des rêves d’alcool, l’amour des danses inspirées, l’amour de la vie et de la joie, le refus de puissance et l’acceptation de la vie, etc., etc., voilà de quoi nos distingués écrivains ne parlent jamais et qui toucherait noirs, jaunes et blancs comme les poèmes des nègres d’Amérique touchent le monde entier. (1979, p. 8)

Bibliografia

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BANGOU, Henri. La influencia de Africa en las literaturas antillanas. (Trad. Casa de las Americas). *Problèmes de cultures et de personnalités*

- antillaises*. n° 56. Paris: Techniques du Livre, 1967.
- BRETON, André. Un grand poète noir. Préface à l'édition Bordas de 1947. In: *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence africaine, 1983.
- _____. *Manifestes du surréalisme*. Paris Gallimard, 1975.
- CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence africaine, 1983. [1939]
- DEPESTRE, René. *Bonjour et adieu à la Négritude*. Paris: Robert Laffont, 1980.
- ÉTUDIANT NOIR (L'). Journal de l'Association des Étudiants Martiniquais en France. Paris, mars 1935.
- FIGUEIREDO, Eurídice. *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana*. Niterói, RJ: EdUFF, 1998.
- LAFOND, Jean-Daniel. *La manière nègre ou Aimé Césaire, chemin faisant*. Montréal, Québec: l'Hexagone, 1993.
- LÉGITIME DÉFENSE. Reproduction anastaltique de la collection complète de la revue Légitime Défense [1932]. Paris: Jean-Michel Place, 1979.
- LEINER, Jacqueline. Négritude caraïbe Négritude africaine. Rio de Janeiro: *Elos* n°3, 1981.
- SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SARTRE, Jean-Paul. Orphée Noir. Préface de: SENGHOR, Léopold Sédar (org.) *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris: Quadrige/PUF, 1948.