

Autoria negra sob o prisma da crítica pós-colonial



Amailton Magno Azevedo

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

São Paulo, SP – BRASIL

lattes.cnpq.br/8529033471136042

amazevedo@pucsp.br



orcid.org/0000-0001-6615-7367



[/tempoeargumento](https://www.facebook.com/tempoeargumento)



[@tempoeargumento](https://www.instagram.com/tempoeargumento)



[@tempoeargumento](https://twitter.com/tempoeargumento)



<http://dx.doi.org/10.5965/2175180317452025e0102>

Recebido: 10/05/2025

Aprovado: 29/07/2025

Editores Responsáveis (Convidados):

Cláudia Mortari

Universidade do Estado de Santa Catarina

orcid.org/0000-0001-8006-006X

Marcello Felisberto Moraes de Assunção

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

orcid.org/0000-0001-6978-6564

Nelson Maldonado-Torres

University of Connecticut-Storrs

orcid.org/0000-0001-7738-7029



Autoria negra sob o prisma da crítica pós-colonial

Resumo

Este artigo pretende abordar a noção de autoria negra sob o prisma da crítica pós-colonial. Mobilizou-se o conceito de Atlântico Negro como aporte teórico e metodológico para argumentar a favor de uma autoria negra. E ainda, propõe-se a pensá-la como um conjunto de saberes e fazeres complexos, dinâmicos e diversos que se desenvolveu entre a África e alhures. Desse modo, defende-se a autoria negra como uma transação intelectual transcultural e transnacional.

Palavras-chave: autoria; crítica pós-colonial e saber.

Black authorship under the prism of postcolonial criticism

Abstract

In recent years, the discussion around decoloniality has advanced in the field of This article intended to address the notion of black authorship from the perspective of post-colonial criticism. The concept of the Black Atlantic was mobilized as a theoretical and methodological contribution to argue in favor of black authorship. Furthermore, it is proposed to think of it as a set of complex, dynamic and diverse knowledge and practices that developed between Africa and elsewhere. In this way, black authorship was defended as a transcultural and transnational intellectual transaction.

Keywords: authorship; criticism postcolonial and knowledge.

A ideia que dá título a este artigo pretende provocar, inicialmente, a reflexão sobre o que é e por que estudá-la. Partindo de algo circunscrito à geografia e aos costumes, parecem ser as ideias produzidas por todo aquele ou aquela, nascido(a) na África, compartilhando um conjunto de valores e estilos de vida. Ainda que se considere a África como a casa negra, e é sempre bom que se diga isso, a resposta centrada na geografia e nos costumes parece ser uma armadilha, considerando que as pessoas de cor negra e negro-mestiças estão dispersas pelo mundo – do oriente ao ocidente, do sul ao norte –, cultivando os mais diferentes costumes, estilos de vida e ideias, configurando o que posso chamar de negritudes abertas, multifacetadas e globais.

Desse modo, a noção de autoria negra aqui pressupõe uma vivência ancorada no hibridismo cultural, nunca como clausura intelectual. Cabe ainda,

concebê-la como uma experiência hifenizada ao que se aproxima do que Achille Mbembe chama de pensamento em travessia. Sugere-se, assim, situá-la no contexto da crítica pós-colonial que, nos termos de Mbembe (2014), pode ser compreendida como um construto teórico crítico do eurocentrismo, da negação da raça e da aposta em uma nova consciência planetária. Portanto, trata-se de um aspecto singular do pensamento mundial descolonizado.

Não se pretende identificar uma excepcionalidade ao estudar autores negros, visto que, em todas as sociedades e culturas encontram-se ideias de interesse universal. A questão que aqui me parece justificar o seu estudo é o processo de invisibilidade e silêncio provocado pelo colonialismo intelectual. Evoquemos Mbembe (2014, p. 19), para quem o colonialismo “*esteve longe de ser um fio de Ariadne.*” Foi algo medonho que se apresentou como “*uma estátua colossal*” (Mbembe, 2014, p. 19). Infiltrando-se na mentalidade do colonizado provocou temor e fascínio. O colonialismo era “*na realidade, um imenso abismo. Como uma carapaça de metal cravejada de esplêndidas jóias, também roçava o Animal e a imundície*” (Mbembe, 2014, p. 19). É na contramão desse prisma que este texto pretende argumentar.

Sigamos após esse ajuste de rota. Ao afirmar a autoria negra como uma transação transnacional e transcultural, aproximo-me da crítica teórica formulada por Paul Gilroy sobre o Atlântico Negro¹. Sua concepção considera pensar as imbricações de ideias e culturas que formataram a experiência negra no Ocidente. Sendo assim, parece acertado dizer que o próprio Ocidente moderno é uma experiência impregnada por valores e ideias negras que se dispersaram ao longo da história colonial. Um paradoxo, pois o negro em diáspora, ainda que transformado em coisa e objeto, elaborou respostas dinâmicas e extraordinárias ao terrorismo colonial. Portanto, deve-se considerá-lo como um sujeito histórico ativo que marcou presença no Ocidente moderno. Lembrando a música *Milagres do Povo* de Caetano Veloso (Milagres [...], 1985), a qual considera ser o negro o criador de milagres no coração do extremo Ocidente, a assertiva de Paul Gilroy não parece exagerada. Paul Gilroy cunha a noção de Atlântico Negro como uma

¹ Ver: GILROY, Paul. O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: Editora 34: Universidade Cândido Mendes, 2001.

geopolítica e geocultura elaborada nas entrelinhas históricas do colonialismo. Com a palavra, o autor:

As formas culturais estereofônicas, bilíngües ou bifocais, originadas pelos – mas não mais propriedade exclusiva – negros dispersos nas estruturas de sentimentos, produção, comunicação e memória, a que tenho chamado heurísticamente mundo atlântico negro (Gilroy, 2001, p. 35).

A partir dessa noção, será razoável afirmar que a autoria negra enquanto conjunto complexo e híbrido de ideias emerge e se difunde nas teias culturais multifacetadas da experiência moderna ocidental. Mas se dissemina como contraponto, ao que o autor designará como a contracultura negra à expansão eurocidental.

A história de dispersão africana no período escravista, colonial e pós-colonial constituiu longos processos de penetração no espaço ocidental. Os terrores do tráfico e da escravidão imputaram, de um lado, perdas culturais porque se tratou de um crime contra a humanidade dos povos africanos, e por outro, o fluxo das migrações africanas nos séculos XX e XXI configuraram outro fenômeno: levas massivas de gente africana imiscuindo-se no espaço euro-americano refabricaram uma nova diáspora. Desse modo, estilos de vida afrodiaspóricos formataram novas utopias no espaço ocidental, os quais podem ser concebidos como uma discrepância cultural aos modelos brancos (Hall, 2006, p. 43).

Considerando essas histórias em conexão entre a África, suas diásporas e culturas extra-africanas, avanço no tema da autoria negra para abordar parte da produção intelectual daquilo que Eduardo Déves-Valdés designa como *“pensamento africano sul-saariano”* (Valdés, 2008, p. 9):

A noção de “pensamento africano sul-saariano” alude a uma realidade que tem crescido enormemente mais que a economia ou a população da região e talvez seja o “pensamento” que tenha tido os melhores índices de crescimento do mundo no último terço do século XX (Valdés, 2008, p. 9).

O estudo de Eduardo Devés-Valdés indica que as intelectualidades africanas e afrodiaspóricas na modernidade elaboraram um pensamento dissidente e inovador. Eduardo Devés-Valdés identifica na sensibilidade histórica

dessa intelectualidade um campo fértil de conceitos e perspectivas. Não seria exagero associar a noção de autoria à de pensamento, considerando as questões que envolvem produção intelectual. Ainda, realça-se um lugar de vanguarda considerando as viradas tanto do ponto de vista quantitativo, como epistemológico, considerando as inflexões de perspectiva e da elaboração de campos conceituais, bem como linhas de pensamento que propõem uma ideia de África a partir de sua historicidade e modos de vida, da afirmação de seu legado civilizatório para a humanidade, da valorização de seu espaço, do seu presente e passado e de criações artísticas e filosóficas.

Trata-se, evidentemente, de uma renovação no pensamento intelectual contemporâneo, quando o olhar africano sul-saariano assumiu protagonismo e independência. Ressalta-se, ainda, o que Eduardo Devés-Valdés indica ser a sensibilidade: o “mais importante dos ecossistemas onde as ideias são produzidas e evoluem. Certamente, ideias e sensibilidades afetam-se reciprocamente, como afetam e são afetadas por diversos outros componentes que se encontram nos ecossistemas culturais” (Valdés, 2008, p. 137).

Eduardo Devés-Valdés destaca quatro escolas de pensamento sul-saariano. A primeira surge na África subsaariana, na segunda metade do século XIX, a qual identifica que a intelectualidade surgida daquele período

Vai dar origem ao pensamento africano, no sentido literal da palavra. Trata-se de uma intelectualidade que assume a disjuntiva periférica: ser como os do centro ou ser eles mesmos. Essa intelectualidade se expressa em idiomas ocidentais, é herdeira de algumas trajetórias culturais e de pensamentos diferentes dos povos originários, admite aos menos parcialmente a existência do sistema mundo, pensa em termo de “África” e não apenas de comunidades ancestrais e insere-se em uma institucionalidade e em formas de comunicação modernas. Ou seja, vai se constituindo como intelectualidade profissional e como intelectualidade periférica. É no marco da disjuntiva periférica que elabora uma reflexão sobre civilização, a defesa da raça e da cultura, a exploração, a imigração, a educação e muitos outros temas (Valdés, 2008, p. 21).

Essa escola afirma uma particularidade histórica e cultural, posicionando a África na modernidade. Ainda que emprestando códigos e ideias ocidentais, a exemplo do idioma, a autoria negra realça uma perspectiva dissonante do centro e do Norte. De todo modo, a produção intelectual se faz na fronteira entre a África

e o Ocidente. Eduardo Devés-Valdés cita aqueles que julga serem os autores relevantes dessa escola: Edward Wilmor Blyden, James Africanus Horton, J.P. David Boilar, Paul Holle, James Jonhson, Alexander Crummell e Samuel Crowther.

A segunda escola, surgida no primeiro terço do século XX, estabeleceu outra agenda intelectual. Do ponto de vista das novas conexões, seus autores privilegiaram, sobretudo, o diálogo com o pensamento negro dos Estados Unidos e do Caribe. Do ponto de vista das ideias, estabeleceu-se uma ruptura com a agenda da educação ancorada nos valores cristãos, que marcou a primeira geração da segunda metade do século XIX. Desse modo, traçou-se uma disjuntiva teórica em que “a educação técnica, o direto à terra, direitos civis e associação dos povos” (Valdés, 2008, p. 62) caracterizaram essa segunda escola.

O trinitário Sylvester Williams, o norte-americano William E. B. Du Bois e o jamaicano Marcus Garvey promoveram organizações, publicações, reuniões e campanhas que impactaram progressivamente a partir de 1900 a elite pensante africana, especialmente anglófona, mas também francófona e lusófona (Valdés, 2008, p. 64).

As nacionalidades dos autores citados indicam que as trocas de ideias no Atlântico negro se deram em uma rota invertida, na qual a diáspora imprime o tom do debate teórico que repercutirá na África. Eduardo Devés-Valdés, afirma, ainda, que nesta escola formulou-se um conjunto de temas, os quais cito: o etiopismo, o reivindicismo racial, o reivindicismo cultural, o regeneracionismo africano e o nativismo. Esse complexo de ideias, formulado ainda na segunda metade do século XIX, realçava a defesa da integridade cultural e religiosa africana.

Nos primeiros anos do século XX, figuras como Marcus Garvey e William E. B. Du Bois integraram a geração que, ao lado de outros, formularam o pensamento pan-africanista: linha de reflexão “que reivindicava direitos e queriam fomentar a melhoria dos negros no mundo todo” (Valdés, 2008, p. 66). Destaca-se ainda: o educacionismo negro, o unionismo, a resistência passiva (nos termos de Gandhy), as ideias de um Estado ou poder africano e o socialismo. Toda essa gama de ideias apontava para uma sensibilidade da época antieuropeia, anti-cristã e anti-branca (Valdés, 2008, p. 67).

A terceira escola é considerada por Eduardo Devés-Valdés como clássica, pois seus autores protagonistas, situados entre as décadas de 1930-1960, constituem a geração que consolidou a agenda da independência da África. Destacam-se figuras como Nelson Mandela, Agostinho Neto, Léopold Senghor, Jomo Kenyatta, Cheik A. Diop, Kwame Nkrumah, Sekou Touré, Julius Nyerere, Almicar Cabral, entre outros.

A melhor época do pensamento africano é a de meados do século XX. A melhor em termos de criatividade, de grandes figuras, de impacto ou projeção para além da região. Isso certamente tem a ver com o aumento do otimismo e da autoconfiança dos próprios africanos (Valdés, 2008, p. 101).

Essa geração estabeleceu um campo fértil de produção de ideias em torno de temas como resistência ao colonialismo, projeto de independência, crítica ao racismo, valorização da África e sua cultura, sociedade, filosofias e artes. Demarcaram uma virada epistemológica em direção à autonomia intelectual. Lançaram as bases para uma revolução teórica na qual o negro deixaria de ser ver no espelho do branco. A expressão África para os africanos de Kwame Nkrumah denota com precisão como o nacionalismo se transformou na ancoragem ideológica e intelectual. Ainda que educados na escola ocidental, a geração clássica rompeu com o pacto colonial, que desejava forjar parceiros replicadores do colonialismo. Apropriaram-se do letramento para inclinar o pensamento em direção à África e ao elogio da “negritude desde meados dos anos 1930, e um pouco mais tarde, do pan-africanismo independentista... e do ‘socialismo africano’ representando ‘uma superação da etapa anterior’ (1900-1935) [...]” (Valdés, 2008, p. 101).

Passo agora a destacar três dos temas da escola clássica: a negritude, o socialismo africano e o pan-africanismo. A negritude foi o conceito desenvolvido por Leopold Senghor, Aimé Césaire e Leon Damas, quando ainda estudantes na Paris dos anos de 1930. Para Senghor, o negro, mesmo não desprovido de razão, era mais sensual e emocional. Sua relação com a natureza era de absoluta simbiose e osmose. Ele é “sons, aromas, ritmos, formas e cores” (Valdés, 2008, p. 107). Essa definição custou críticas a Senghor, pois sua visão produzia uma essencialização e idealização do negro.

O socialismo africano se transformou em outra plataforma de ideias da geração clássica. Tomando as culturas ancestrais como modelo de igualdade social, os nacionalistas africanos socialistas afirmam que seria pela via do socialismo que a África estabeleceria um reencontro consigo mesma. Figuras como Kwame Nkrumah, Julius Nierere, Leopold Senghor, Amílcar Cabral e outros se destacaram na formulação dessa tendência de pensamento na África subsaariana. Seus pressupostos teóricos demarcavam a perspectiva anticapitalista, anti-imperialista e anticolonial. Eduardo Devés-Valdés destaca que os socialistas africanos consideravam o socialismo uma experiência ancestral na África, portanto diferente da experiência do socialismo europeu que via no proletariado o sujeito eleito para romper com o capitalismo. Outra marca específica do socialismo à africana é sua articulação com o pan-africanismo (Valdés, 2008, 126).

O pan-africanismo da escola clássica pode ser considerado o divisor de águas na luta contra o colonialismo. Se o pan-africanismo da primeira geração (1900), ao qual pertencia Sylvester William, defendia a dignidade dos negros, o da segunda geração (1920), ao qual pertencia Edward Du Bois defendia a igualdade de direitos; o da terceira geração, aos quais pertenciam Kwame Nkrumah e George Padmore, passaram a defender a “independência dos povos africanos da tutela colonial” (Valdés, 2008, p. 111). Aí reside o pressuposto teórico e político do pan-africanismo. Deve-se ainda considerá-lo como o substrato ideológico do nacionalismo africano que visou, na sua versão marxista, a unidade política e econômica do continente, bem como a construção do socialismo à africana.

Eduardo Devés-Valdés identifica uma quarta escola que emerge no último terço do século XX. Seu perfil se caracterizou por ser mais profissional na investigação acadêmica e pessimista em relação aos sistemas políticos africanos após a independência. Desiludidos buscam inserir-se nos círculos acadêmicos do primeiro mundo, notadamente, os EUA. Vivem o que Eduardo Devés-Valdés identifica ser uma nova diáspora intelectual, entre as décadas de 1970 e 1980. Parte desta geração de autores da quarta escola, situada no final do século XX, era notadamente jovem e com excelente formação acadêmica. Do ponto de vista intelectual o que se ressalta são as rupturas epistêmicas em relação às correntes

anteriores. Realça-se sua contribuição para a virada epistemológica que se caracteriza pela teoria feminista e pela crítica cultural do colonialismo. Essa escola organizou um conjunto complexo e amplo de temas sobre a África e o negro. Destaco a questão da identidade, por se tratar de tema controverso no pensamento Sul-saariano e afrodiaspórico.

No plano da identidade, a crítica da quarta escola centrou atenção na desconstrução das formulações essencialistas sobre o que seria a África e o negro.

A crítica mais direta à negritude é a que realiza Stanislas Adotevi. Sua crítica às idéias de negritude abrange diferentes aspectos, focando-se particularmente nas imprecisões e contradições na obra de L. Senghor. Como a que chama de “vontade insana de manter o conceito em uma falta de acabamento teórico original”, passando logo do “inacabado conceito de negritude ao outro muito velho e, sobretudo, muito hábil da alma negra” (Valdés, 2008, p. 139).

Stalinas Adotevi refuta a ideia do ser negro como o sujeito que comunga de um conjunto coeso e coerente de valores. Frantz Fanon foi outro que rejeitou o construto de alma negra, dizendo ser uma invenção do homem branco, portanto mais ilusão que realidade (Fanon, 1986 *apud* Bhabha, 1988, p. 75). Anthony Appiah se destacou na tarefa de produzir uma interpretação menos militante e crítica dessa idealização. Para ele a noção de uma identidade africana e negra ensimesmada não passava de mito. Entendia que essa construção identitária copiava o projeto colonial europeu do século XIX: “Raça, nação e literatura: esses termos estão ligados na recente história intelectual do Ocidente” (Appiah, 1997, p. 78). Convoca a desconstruir o legado essencialista que a ideia Ocidental de nação e raça faz propagar.

Os termos da resistência já nos foram dados e nossa contestação é apanhada na armadilha da matriz cultural ocidental que pretendemos questionar. A pose de repúdio pressupõe, na verdade, as instituições culturais do Ocidente e suas ideologias. Esbravejando contra a dominação cultural do Ocidente, os nativistas são partidários dela sem saber (Appiah, 1997, p. 93).

Trata-se, portanto, de uma armadilha. Ainda que o desejo dos nacionalistas fosse afirmar uma ideia de África que retornasse às suas tradições, o faziam sob o cânone do discurso europeu. Pondera que as construções nacionalistas além

de falsidades inúteis eram perigosas, porque se ancoram na visão branca de negro (Appiah, 1997, p. 96).

Para Anthony Appiah, a questão da identidade deve ser compreendida em outros termos. Como a África e o negro já se imiscuíram demais com outras culturas, particularmente com as ocidentais desde o início do século XX, o que se deve admitir é a complexidade das negociações culturais. Em vez da dualidade reducionista que visa buscar uma África pura e autêntica em contraste com a África contaminada pelo Ocidente, o melhor a se fazer é refletir sobre mediações, negociações e recomposições culturais. Pondera sobre o borramento cultural entre “as formas pré-coloniais de cultura e a contemporânea” (Appiah, 1997, p. 96). Desse contato algo genuíno emergiu vigorosamente. E ainda, é por meio desse complexo jogo de negociação cultural que se pode contestar a suposta superioridade cultural do Ocidente.

Anthony Appiah avalia que a partir desses modernos estilos de vida discrepantes do nacionalismo cultural, alianças mais fecundas podem ser articuladas pelos africanos e africanas. Sugere, portanto, pensar as identidades como experiências compartilhadas no vir a ser histórico. Ela não está dada, tampouco é algo definida pela raça ou nação, considerando a imersão dos africanos e da diáspora negra nas tramas da transculturação global.

Sob esse prisma da transculturação global, Anthony Appiah aponta para o que entende ser um estilo de vida cosmopolita. Para além da nação, trocas interculturais moldam as práticas sociais na era da globalização. Não seria diferente para povos africanos e a diáspora negra porque estão enlaçados nessa trama. Na contramão da lealdade identitária, outro modelo de socibalidade humana está assumindo a posição de lealdade aos valores de um mundo compartilhado. De modo que a noção de cidadania global se sobrepõe à nacional.

Ressalta-se que sua noção de cosmopolitismo rejeita o de base iluminista, pois entende que sua difusão se deu no contexto de expansão do nacionalismo colonialista, contribuindo, para a consolidação do discurso eurocêntrico. Também não romantiza ou idealiza um mundo compartilhado sem imperfeições. Seu cosmopolitismo sugere uma experiência de tribalização global, onde são realçadas as novas trocas culturais.

A conversação entre diferentes identidades, entre diferentes religiões, raças, etnias e nacionalidades, vale a pena porque permite aprender com as pessoas que tem idéias diferentes, e incluso incompatíveis com as nossas (Appiah, 2008, p. 88, tradução própria)².

Aqui indica um campo de diálogo em que a diversidade cultural deve ser cultivada e apreciada. Valoriza a diversidade, “não porque as culturas sejam importantes em si mesmas, mas porque as pessoas são importantes e a cultura lhes importa” (Appiah, 2008, p. 24, tradução própria)³. Ser cosmopolita não implica, portanto, ancorar-se em uma visão de mundo ensimesmada e tampouco admitir uma centralidade desta ou daquela cultura e sociedade. Neste sentido, a defesa da diversidade, está na contramão da homogeneização e padronização cultural e identitária.

A partir dessa perspectiva cosmopolita, a noção identitária nacionalista é substituída pelo respeito à diversidade humana e suas diferenças. Ao conceber que todas as pessoas são importantes, Appiah sinaliza para uma noção de justiça cultural, na qual o que importa são as equivalências em substituição às hierarquias.

A partir desse construto, a noção de mundo que pressupõe pertencimento a um conjunto de valores estáveis e coerentes se torna anacrônica na era da globalização. Intensificada, sobretudo, pela digitalização da comunicação, não é possível admitir que uma pessoa de qualquer parte do planeta viva sua vida de modo coerente com os valores herdados. Como se vive em sociedades complexas e numa dinâmica de trocas de informações em escala global, qualquer noção de pureza cultural se torna extemporânea. Seu cosmopolitismo confere à multiplicidade de estilos de vida e ideias um movimento dinâmico, complexo e contraditório. Diferentes visões e versões culturais que se chocam, contradizem-se e se entrelaçam configurando processos de identificação dinâmicos e

² “La conversacion entre diferentes identidades, entre diferentes religiones, razas, etnias y nacionalidades, vale a pena porque permite aprender de la gente que tiene ideas diferentes, e incluso incompatibles con las nuestras”. A tradução é livre porque não há publicações na língua portuguesa.

³ “no porque las culturas sean importantes em si mismas, sino porque las personas son importantes y la cultura les importa”. A tradução é livre porque não há publicações na língua portuguesa.

incoerentes. Algo que se faz na relação com o outro e seus valores, no tempo e no espaço.

Ao defender o respeito à diferença e à diversidade, Appiah o faz para dizer que são valores inegociáveis. Mas, defender esses valores não implica em tolerar práticas sociais que violem a dignidade humana.

Não temos porque tratar o genocídio ou a violação dos direitos humanos como um aspecto a mais da pitoresca diversidade da espécie ou como uma preferência local que casualmente tem alguns totalitários (Appiah, 2008, p. 89, tradução própria).⁴

O respeito à diferença e à diversidade não pode ser confundido com uma tolerância a formas totalitárias e desumanas de sociabilidade. Ainda que as pessoas devam ter a liberdade de viver como queiram, nenhum valor é absoluto, sobretudo se vidas humanas estão em perigo. Ao contrário, o cosmopolita, na ótica de Appiah, deve prezar pelos enlaces globais em todos os âmbitos seja o econômico, político, militar e ecológico. Na era em que sabemos mais uns dos outros, o espírito cosmopolita pode se fortalecer e difundir-se.

Appiah pondera que a noção de conversação e cidadania globais são metáforas, porque é impossível conversar com quase oito bilhões de “pessoas que habitam o planeta” (Appiah, 2008, p. 90). Porém, as redes de comunicação permitem uma comunidade cosmopolita porque se aprende sobre outros modos de vida “através da antropologia e a história, as novelas, os filmes e as notícias que aparecem nos jornais, rádio e televisão” (Appiah, 2008, p. 90, tradução própria)⁵.

A partir desse diálogo global, o cosmopolita convoca um modelo social flexível e deslocado de qualquer tipo de fundamentalismo. E ainda, não há razão para pensar que o cosmopolita advogue apenas pela herança Ocidental. Appiah: “em minha opinião, o cosmopolitismo é um temperamento que pode encontrar-se em todos os continentes: não o apreendi na Inglaterra nem nos Estados

⁴ “No tenemos por qué tratar el genocidio o la violación de los derechos humanos como un aspecto más de la pintoresca diversidad de la especie o como una preferència local que casualmente tienen algunos totalitarios”. A tradução é livre porque não há publicações na língua portuguesa.

⁵ “através de la antropología y la historia, las novelas, las películas y las noticias que aparecen en los diarios, la radio y la televisión”. A tradução é livre porque não há publicações na língua portuguesa.

Unidos, mas em Gana, minha terra natal” (Appiah, 2008, p. 96, tradução própria)⁶. Seu cosmopolitismo anuncia para uma teia de relações em constante movimento e mutações. Nada está estático e em repouso na era global.

Achille Mbembe, outro destacado autor desta quarta escola, segue a mesma trilha intelectual de Anthony Appiah. Aponta também para os perigos da busca de uma tradição intocada que está à espera de ser resgatada em um passado, supostamente, glorioso. Ainda que se possa aprender com o passado não é nele que se vive. Sugere que o presente e o futuro são de fato aquilo que move o dever e a esperança. Não é para trás que se deve olhar, mas para os desafios que se colocam no aqui e agora.

No que tange à questão da identidade, ele avalia que afirmada nos termos do nacionalismo europeu é não só angustiante, mas absolutamente falso, pelas mesmas razões apontadas por Anthony Appiah. Admite, no entanto, existir “*um momento de autonomia*” negra em relação aos demais grupos. Diz ele:

devido a vicissitudes da história, este momento, se for bem vivido, permite ao Negro redescobrir-se como fonte autônoma de criação, avaliar-se como humano, encontrar sentido e fundamento naquilo que é e que faz (Mbembe, 2014, p. 165).

Nesses termos concebe a diferença como algo positivo e como abertura ao futuro. Esse momento é sempre algo que se realiza na fronteira, na travessia e no diálogo de ideias e culturas e nunca como apologia paranoica de qualquer pureza racial ou cultural.

A partir desse prisma intelectual, Mbembe opera o conceito de Afropolitanismo: uma chave interpretativa para compreender os processos de interação social que envolvem as culturas africanas e da diáspora na era global. Para além do discurso nativista da negritude que almejava recompor as origens, aqui há uma relativização desse fetiche, pois a nova sensibilidade que emerge com entrada da África na era global, resulta em imbricações que excedem a origem, e ainda, novas montagens, interpenetrações e encadeamentos de sentidos e estilos de vida são elaborados diante da tragédia herdada do

⁶ “En mi opinión, el cosmopolitismo es un temperamento que puede encontrarse en todos los continentes: no lo aprendí en Inglaterra ni en los Estados Unidos, sino en Ghana, mi tierra natal”. A tradução é livre porque não há publicações na língua portuguesa.

colonialismo e das violências e frustrações vividas no período pós-colonial. Mbembe diz que “a entrada da África na nova era da dispersão e circulação” implica em encadeamentos de perspectivas cruzadas entre o aqui e o acolá (Mbembe, 2014, p. 181). Com as palavras, o autor:

Essa nova era caracteriza-se pela intensificação das migrações e pela implantação de novas diásporas africanas no mundo. Com a emergência dessas novas diásporas, África deixa de constituir um centro em si, passando a constituir-se por pólos entre os quais há constante passagem, circulação e repetição. Esses pólos sucedem-se uns aos outros e revezam-se. Formam inúmeras regiões, superfícies e jazidas culturais às quais a criação africana recorre incessantemente. Quer no domínio da música e da literatura, a questão já não consiste em saber como constituir novas formas do real – formas flutuantes e móveis. Já não se trata de retomar a todo o custo a cena primária ou reconstituir no presente os gestos passados. Apesar de ter desaparecido, o passado não foi descartado. Ainda subsiste sob a forma de uma imagem mental. Rasuram-se, atenuam-se, substituem-se, apagam-se e recriam-se formas e conteúdos. Opera-se através das falsas junções, discordâncias, substituições e montagens – condição para alcançar a nova força estética (Mbembe, 2014, p. 181).

Sob a dinâmica de novos deslocamentos humanos fabricam-se novos horizontes artísticos, filosóficos e culturais. Outra sensibilidade histórica emerge anunciando novas fabulações humanas já experimentadas ou em processos de invenção no vir a ser histórico do afropolitanismo. Esse momento inaugura uma criação africana e afrodiáspórica já não preocupada com as origens fixas e estáticas. Não há mais “um sujeito que só remete para si mesmo, um sujeito na sua pura possibilidade” (Mbembe, 2014, p. 181). Há um excesso de agoras e sua expansão impacta na nova criação do sujeito que “já não se preocupa tanto com a relação com o si mesmo, mas com um intervalo” (Mbembe, 2014, p. 181). Desse modo, a expressão a casa sem chaves de Mbembe para se referir à África pós-colonial parece acertada e reveladora das histórias vivenciadas no excesso de agoras. Novas formas de combinação e composição realçam o estilo afropolitano. Para Mbembe, “o retorno já não se processa em relação a uma singularidade essencial, mas a uma capacidade renovada de bifurcação” (Mbembe, 2014, p. 181). Entre a dor da violência colonial herdada e os processos de encarceramento da pessoa negra em zonas de exílio, uma singular forma de reimaginar a experiência na fronteira entre culturas emerge, teimosamente.

Outro complexo autoral de ideias a ser destacado é aquele formulado no âmbito dos movimentos negros no Brasil. Entende-se por movimento negro, uma rede de pessoas estabelecendo formas de interlocução a partir de uma agenda comum, na qual o negro e a negra são sujeitos protagonistas na formulação de uma perspectiva crítica ao racismo e responsáveis por uma narrativa de emancipação social e econômica da população negra.

No Brasil, os movimentos negros se destacaram, sobretudo, no campo do ativismo político, acadêmico e artístico. Os estudos sobre a história dos movimentos negros realçam seu protagonismo e vanguardismo, porque elaboraram uma leitura e ação política e artística críticas ao brancocentrismo. Em linhas gerais, esses movimentos artísticos, acadêmicos e políticos reformularam a ideia de África e negro como potência e presença, como humano e sujeito de história⁷. Estabelecem uma inflexão nos estudos ao que Kabenguele Munanga conceberá como uma virada teórica. Neste prisma, o negro não seria visto mais como objeto, mas como sujeito da produção de conhecimento. Uma perspectiva absolutamente avessa à perspectiva colonial. O prisma teórico proposto por Kabenguele Munanga afirma que é negro todo aquele que reivindica para si essa identidade. Portanto, trata-se mais de uma reivindicação política, do que biológica, aproximando-se daquilo que Anthony Appiah e Achille Mbembe sugerem como construção mediada pela história e cultura.

O autor que vos fala se reconhece nesta perspectiva. Falar em autoria negra significa também falar um pouco de mim. Este eu que se quer negro é uma construção situada na vivência universitária da PUC/SP, desde 1993. Foi nessa universidade que aprendi a ser o que quero, convivendo com os outros estudantes, professores e pesquisadores negros que por essa Universidade passaram. Lembro com imenso carinho de Herlani Silva, o mais apaixonado leitor que conheci de Dostoievski e Malcom X; de Wilson Mattos, Professor da Universidade Estadual da Bahia, que me ensinou a ser um pouco baiano, ao me contar histórias de pessoas extraordinárias da cidade de Salvador; de Acácio Almeida, Professor da Universidade Federal do ABC, responsável por me introduzir nos estudos sobre a África a partir de autores africanos, e de Salloma

⁷ Ver mais em: Petrônio Domingues. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Revista Tempo*, [s. l.], v. 12, n. 23, 2007.

Sallomão, músico e ator que me fez retornar à música, quando imaginava esta não mais me pertencer.

Justifico a lembrança porque estss pessoas se tornaram amigas e influenciadoras na minha formação como alguém que passou a prestar atenção à questão negra brasileira. Foi na relação com os acadêmicos e artistas negros da PUC/SP que aprendi sobre a história da luta acadêmica e política dessa instituição, desde o final dos anos de 1970, com a fundação do Grupo Negro da PUC; com a presença e passagem de Abdias do Nascimento por essa Universidade, em 1983 e com a fundação do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAFRO), no final dos anos de 1980. Abdias do Nascimento foi um destacado pensador, dramaturgo e político negro brasileiro. Salienta-se em sua trajetória a criação do Teatro Experimental do Negro (TEN), em 1944. Projetou-se na cena do ativismo político e intelectual sendo partícipe ativo na construção do movimento negro brasileiro. Cabe mencionar os desdobramentos e avanços da agenda dessa movimentação negra na PUC, na fundação do Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora (CECAFRO), em 2004, e na emergência dos novos ativismos negros da década de 2010 com o Negrasô e Neusa Santos.

Desses movimentos e centros de estudos na PUC/SP, destaco o NEAFRO e o CECAFRO, porque instituíram círculos intelectuais e linhas de reflexão em torno da história social e cultural negra na África e no Brasil. Com a palavra, Wilson Matos, um dos destacados intelectuais negros que atuou como membro pesquisador do NEAFRO:

De alguma maneira eu, pessoalmente, acredito que a grande maioria dos estudantes negros que passaram pela PUC, sobretudo, os que deram continuidade aos estudos, ingressando-nos diversos Programas de Pós-Graduação oferecidos por ela, compuseram sim um projeto que, embora não codificado, acabou contribuindo para organização das nossas agendas acadêmicas, nossas relações pessoais e institucionais, bem como, subsidiando as nossas escolhas profissionais, intelectuais e políticas. Como exemplo disso, posso citar o NEAFRO-Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros na PUC-SP, uma entidade não formal, que agregava um número significativo de estudantes negros de pós-graduação e, em menor número, de graduação, iniciado no começo dos anos 1990 e que perdurou por umas três gerações de estudantes na PUC-SP, se transformando depois no CECAFRO-Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora, desta vez oficializada pela instituição (Gomes; Domingues, 2019, p. 367).

Vale mencionar que parte dos estudantes citados por Wilson Matos ingressou como professores em algumas das universidades brasileiras. Ele próprio, desde 1994, ingressou como Professor da Universidade Estadual da Bahia. Sua atuação como docente e pesquisador foi central para sedimentar a linha de pesquisa em torno dos estudos africanos e afro-brasileiros.

Justifico essa abordagem sobre a produção intelectual negra na PUC/SP, pois esta influenciou diretamente na valorização de uma agenda intelectual e política do movimento negro brasileiro, no período que se estende do final da década de 1970 aos anos 2000. A geração de intelectuais da PUC/SP contribuiu decisivamente na formatação de uma agenda política e de estudos em torno das questões étnico-raciais.

Do ponto de vista teórico, essa geração adotou a perspectiva marxista para formular sua crítica à desigualdade racial e ao racismo anti-negro. Foi essa ancoragem teórica que serviu de base para a agenda política dos movimentos negros, como o Movimento Negro Unificado Contra o Racismo e a Discriminação Racial, fundado em 1978. A partir daí emerge uma interpretação alternativa do Brasil com destaque para a geração da PUC/SP, mas também para outras figuras de igual importância como Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Abdias do Nascimento, Miltão do MNU, Gevanilda Santos, Luiza Bairros, Sueli Carneiro entre outras e outros.

Esses autores e autoras, mesclando vida acadêmica e ativismo político, fundaram a perspectiva deslocada do prisma eurocêntrico, que pode ser traduzida nos seguintes termos: refuta-se a ideia de um Brasil tropical, harmônico e sem racismo; questiona-se a ideologia da democracia racial, porque essa experiência nunca passou de mito, ainda que se almejasse chegar a ela; rejeita-se a naturalização da subalternidade negra; indaga-se como a escravidão colocou na pele negra o estigma da inferioridade, servilismo, preguiça e irresponsabilidade; entende-se que estigmatizados pela sua aparência, o negro e a negra brasileiros tiveram que tocar, contando com a própria sorte, suas vidas no pós-abolição; compreende-se que emparedados pelo racismo foram empurrados para a miséria, abandono, esquecimento e degradação social. Esse construto teórico

anuncia o que pode ser considerado o legado intelectual da luta antirracista no Brasil contemporâneo.

No interior das academias atuaram como intelectuais que repaginaram, sobretudo, nas áreas das Ciências Sociais e Humanas, a produção do conhecimento. São corresponsáveis por introduzir a linha de estudos em torno das relações étnico-raciais. Mesmo atuando nas fímbrias do sistema universitário, nas décadas finais do século XX e início do XXI,

O papel dos intelectuais negros tem sido, nesse contexto, indagar a produção do conhecimento acadêmico e o lugar ocupado pelo “outro”, pelo diferente e pelas diferenças. Ao realizar essa indagação eles se colocam como sujeitos coletivos e políticos que questionam a relação entre a universidade, a ciência, a produção, o reconhecimento e a distribuição desigual do conhecimento na sociedade (Gomes, 2010, p. 495).

O tema das relações étnico-raciais propiciou nova ancoragem de como operar uma leitura sobre a escravidão e o pós-abolição. Os e as intelectuais que se envolveram nessa linha de reflexão assumiram a postura do engajamento orgânico. Para Nilma Lino Gomes, parafraseando Antônio Gramsci, o intelectual orgânico, articula em sua concepção “o político e o cultural”, ou seja, assume sua “própria origem, vivência” (Gomes, 2010, p. 498). Portanto, toma lado e partido para advogar pela causa dos injustiçados. Seja pela cor ou pela classe, o intelectual negro orgânico, com origem popular, assume o papel de pensador e porta voz de uma massa de abandonados. E ainda, ao tomar como ancoragem o marxismo gramsciano em suas análises, articula uma abordagem na qual a classe não estará dissociada da raça. Se o marxismo contribui para uma crítica da sociedade dividida em classes, a epistemologia do intelectual negro contribui para enredar a raça. Em outras palavras, não existe, em sua perspectiva, capitalismo sem raça e sem racismo. Evidentemente que a noção de raça que se deseja rejeitar é o construto eurocêntrico sobre os grupos humanos. Atua para, em detrimento da raça, elogiar a cultura negra. Por isso, no olhar de Nilma, o econômico não determina as reflexões. A cultura com seus significados simbólicos assume centralidade no projeto teórico do intelectual negro orgânico.

Segundo Nilma (2017), a partir da linha de reflexão dos estudos étnico-raciais e seu engajamento epistêmico, um novo tipo de intelectual nascia no

cenário acadêmico brasileiro. Nilma: “no seu discurso, na sua produção escrita, na sua intervenção social, literária e acadêmica esses intelectuais expressam um olhar marcado não só pela condição de classe, mas, também, raça” (2010, p. 502).

Ressalta-se que essa geração de intelectuais questionou o modelo de universidade brasileira. Aquela centrada nos cânones coloniais figurava, aos seus olhos, esgotada, pois o prisma ancorado no brancocêntrico havia provocado a derrota da diversidade e pluralidade intelectual e humana. Já era razoável para aquela geração que, na era da globalização de ideias, culturas e pessoas, adotar, o que hoje seria a perspectiva do universal lateral – proposta teórica elaborada pelo filósofo africano Jean G. Bidima. Prisma que pretende abordagens em travessia, no diálogo entre múltiplas contribuições filosóficas, para além do universal eurocentrado (Bidima, 2011 *apud* Antonacci, 2013, p. 340-341).

A perspectiva dessa geração de intelectuais negros continua a ecoar no século XXI. A linha de reflexão teórica de crítica ao racismo anti-negro e dos estudos étnico-raciais está não só consolidada como engaja novos pesquisadores e pesquisadoras no tema. E ainda, aponta para uma nova utopia. Aquela que não apenas questiona a inconclusão da abolição, como almeja a segunda abolição como um projeto urgente. Um acerto de contas que significava não só justiça, mas uma política de reparação. Essa seria a nova utopia negra no século XXI.

A intelectualidade negra brasileira concebida como uma faceta da autoria negra contribuiu de maneira inestimável para o que entendo ser a vanguarda intelectual do país nas décadas de crise da ditadura civil e militar e da redemocratização. Essa vanguarda intelectual negra fomentou o debate sobre a inclusão social negra e crítica ao racismo anti-negro, antecipando, portanto, a agenda contemporânea sobre a diversidade. Pode-se inferir que a autoria sob o prisma da intelectualidade negra contribuiu decisivamente para transformar a agenda negra em uma das questões centrais do projeto de nação no século XXI.

Conclui-se que autoria negra se constituiu como um emaranhado de ideias complexas, dinâmicas e diversas que englobam diferentes escolas de pensamento desde a África à diáspora. E ainda, a que foi aqui destacada sob o prisma conceitual do Atlântico Negro, renovou a produção do conhecimento. Por isso deixar de lê-la significa permanecer fiel ao colonialismo mental e teórico.

Indicou-se a autoria negra como uma experiência intelectual ancorada no diálogo transcultural e transnacional. Por isso mesmo, ela pode ser concebida como uma expressão intelectual neouniversal, em que o sujeito com antepassados calados pela escravidão, apartheid e colonização, inaugura o prisma da autoria descolonizada. Sua visão destoa do saudosismo colonial. Desfaz a ideia da Europa como “centro de gravidade do mundo” (Mbembe, 2014, p. 9). A autoria negra compreendida nos termos do pensamento crítico pós-colonial inocula uma nova consciência intelectual e planetária. Visa apropriar-se do espaço-mundo como sua casa.

Referências

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. 2. ed. São Paulo: Educ, 2014.

APPIAH, Anthony Kwame. **Na casa de meu pai**: a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

APPIAH, Anthony Kwame. **Mi cosmopolitismo**. Buenos Aires: Katz Editores, 2008.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1988.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso contra o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos, **Revista Tempo**, Niterói, v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: Editora 34: Universidade Cândido Mendes, 2001.

GLISSANT, Edoard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Ed UFJF, 2005.

GOMES, Flávio; RODRIGUES, Petrônio. Entrevistas intelectuais negras/negros: gerações, legados e protagonismos: a geração PUC/SP. **Revista da ABPN**, Goiânia, v. 10, n. 25, p. 346-372, 2019.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Luanda: Edições Mulemba; Portugal: Edições Pedagogo, 2014.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Portugal: Antígona, 2014.

MILAGRES do Povo. Compositor e intérprete: Caetano Veloso. */n*: TENDA dos Milagres. Intérprete: Caetano Veloso. Rio de Janeiro: Som Livre, 1985. 1 disco vinil. faixa 1. (3 min.).

MUNANGA, Kabengele. Entrevista. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 56, n. 1, p. 507-551, 2013.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem**: identidade nacional x identidade negra. São Paulo: Editora Autêntica, 2019.

VALDÉS, Eduardo Devés. **O pensamento africano sul-saariano**: conexões e paralelos com o pensamento latino-americano e o asiático (um esquema. Rio de Janeiro: Educam: 2008.