

Ação política intelectual como modelo de participação negra: o movimento da *Négritude* (1930-1960)

Intellectual political action as model of black participation: The movement of Négritude (1930-1960)

Raissa Brescia dos Reis¹

RESUMO: Este trabalho é uma análise do movimento da *Négritude* e das redes de sociabilidade intelectual que se estabeleceram em seu entorno, em Paris no pós-guerra. Senghor e Césaire seriam as duas grandes figuras mobilizadoras do projeto intelectual negritudiano, fundado nos conceitos de conciliação e comunhão, que seriam inerentes à “alma negra”. Nesse campo intelectual, funda-se a revista *Présence Africaine*, em 1947, que se pretende veículo e, no limite, performance do modelo do projeto político e intelectual identificado como *Négritude*, sem escapar, porém, às fissuras inerentes a um projeto de tal magnitude.

ABSTRACT: This paper is an analysis of the *Négritude* movement and the intellectual sociability, which were established around it, in Paris, during the post-war period. Senghor and Césaire would be the two mobilizing figures of negritudian intellectual project, founded on the concepts of reconciliation and communion that are supposed to be inherent to the “black soul”. In this intellectual field emerges the journal *Présence Africaine* in 1947, which is intended to be a vehicle and, ultimately, a performance of the political project identified as *Négritude*, without escape, however, to the fissures that are inherent in a project of this extent.

Palavras-chave: História Intelectual Africana. Négritude. Pan-africanismo.

Keywords: African Intellectual History. Négritude. Pan-Africanism.

I. INTRODUÇÃO

No ano de 1947, foi publicado o primeiro número da revista *Présence Africaine*. No texto de inauguração da publicação, assinado por Alioune Diop, intelectual senegalês que esteve à frente da empreitada, lê-se que seu

¹ Doutoranda do PPGHIS, do Departamento de História da FAFICH/Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: rah.brescia@gmail.com

principal objetivo era “se abrir à colaboração de todos os homens de boa vontade (brancos, amarelos ou negros), suscetíveis de nos ajudar a definir a originalidade africana e de acelerar sua inserção no mundo moderno.” (DIOP, 1947, p. 19)² Mais do que a tarefa de dar a ver o que seria uma “especificidade negro-africana”, aqui identificada como “originalidade”, tratava-se de garantir a entrada no mundo moderno. A ideia, reforçada ao longo do texto, era de que o estabelecimento de um papel para a coletividade africana garantiria sua participação no que o autor descreve como o edifício do universalismo, até então inconcluso, com uma bela fachada, mas sem um bom acabamento final.

Pensada como um contraponto e, ao mesmo tempo, como complementaridade do mundo europeu, a África é descrita no artigo de Alioune Diop, intitulado “Niam n’goura ou les raisons d’être de *Présence Africaine*”³, como um campo fértil ao desenvolvimento artístico, oposta a uma Europa fundada em seus princípios racionais e sua moral rígida, ascética e individualista. Diante do que seria a potencialidade para a fundação de um universalismo completo e de um humanismo aberto à “verdadeira” amplitude das possibilidades humanas, o autor se pergunta: “A moral, mesmo a mais alta, não se ressent, na Europa, de certa tonalidade estética?” (*Présence*, 1947, p. 21)⁴ A bandeira pela concretização de uma promissora entrada na Modernidade pelos povos até então excluídos era um ideal cultural e político que se unia às propostas de autonomização gradual dos territórios franceses na África, parcialmente conquistada com a constituição francesa de 1946. Posteriormente, em fins da década de 1950, seria parte da luta pela independência total de alguns países africanos, como o próprio Senegal. Para a *Présence Africaine*, como destacava Alioune Diop, os principais atores desse programa, responsáveis por fazer vir à tona a “originalidade africana” em sua positividade e promover seu encontro com a “raison mouvante” europeia, eram os “homens de cultura” negros.

Como a escolha pela criação de uma revista, que se tornaria em 1949 também uma editora, destinada à publicação de trabalhos literários e acadêmicos, bem como da crítica especializada, sugere, tratava-se de um

2 *Tradução minba.* (...) s’ouvrir à la collaboration de tous les hommes de bonne volonté (blancs, jaunes ou noirs), susceptibles de nous aider à définir l’originalité africaine et de hâter son insertion dans le monde moderne.

3 *Niam n’goura* é a abreviação do provérbio tucolor *Niam n’goura vana niam m’paya*, literalmente algo como “*Mange pour que tu vives, ce n’est pas mange pour que tu engrais*” e, em português, aproximadamente, “Come para que tu vivas não significa come para que tu engordes”. Um provérbio que ecoa a filosofia engajada da revista que, construída no pós-Segunda Guerra Mundial e sob o projeto do *Négritude*, baseia-se na ideia de que a arte africana é necessariamente funcional, coletiva e engajada, completamente incompatível com o ideal da arte pela arte, como escreve L. S. Senghor.

4 La morale la plus haute ne se ressent-elle pas, en Europe, d’une certaine tonalité esthétique?
Tradução minba.

projeto voltado e encabeçado por intelectuais.⁵ Nas palavras de Alioune Diop, ao explicitar a política editorial de sua revista como um compromisso ético: “E a literatura se torna ela mesma uma instituição tão útil quanto o Parlamento.” (DIOP, 1947, p. 23)⁶. No entanto, a adoção do modelo da ação político-intelectual como ponto de partida do programa representado pela revista e por aqueles que, em seu entorno, se estabeleceram no pós-guerra não era a única escolha possível. Figuras centrais do *Négritude* como Léopold Sédar Senghor e Aimé Césaire e mesmo Alioune Diop tinham oficiais com as instituições políticas da República francesa⁷ e, no entanto, era a partir do lugar de fala do intelectual que optavam por se representar.

A legitimidade desses homens no cenário francês estava diretamente ligada a esta posição de saber. Mas a adesão a um tal lugar de fala precisou ser manejada para caber no discurso negritudiano de criação positivada do que seria a “essência” do homem negro, sua “alma”, que, tal como pensada, essencializada e homogeneizante, procurava distanciá-lo do

5 Como aponta Julien Hage, a composição do comitê que subscreve o número de fundação da *Présence Africaine* põe em tela o cenário no qual o órgão se inscrevia e com o qual dialogava: “O apoio e o interesse crescente dos intelectuais franceses eram reconhecíveis pela composição do comitê de patronagem que preside em 1947 o lançamento do primeiro número da revista *Présence Africaine*: em torno de Alioune Diop, destacam-se os nomes de Georges Balandier, Albert Camus, André Gide, Michel Leiris, Théodore Monod, então diretor do Instituto francês do além-mar, e ainda aqueles do dominicano e antigo resistente Jean-Pierre Maydiou, de Emmanuel Mounier – que havia publicado em 1947, depois de uma viagem a campo, *L'Éveil de l'Afrique noire* –, do etnólogo Paul Rivet, diretor do museu do Homem, ao lado de Senghor, Césaire ou Hazoumé, e do americano Richard Wright, assim como o conjunto da direção da *Revue internationale* de Pierre Naville.” [Le soutien et l'intérêt croissant des intellectuels français se retrouvent dans la composition du comité de patronage qui préside en 1947 au lancement du premier numéro de la revue *Présence Africaine*: autour d'Alioune Diop, on y relève les noms de Georges Balandier, Albert Camus, André Gide, Michel Leiris, Théodore Monod, alors directeur de l'Institut français de l'outre-mer, ceux aussi du dominicain et ancien résistant Jean-Pierre Maydiou, d'Emmanuel Mounier – qui avait publié en 1947, après un voyage sur place, *L'Éveil de l'Afrique noire* –, de l'ethnologue Paul Rivet, directeur du musée de l'Homme, aux côtés de Senghor, Césaire ou Hazoumé, et de l'américain Richard Wright, ainsi que l'ensemble de la direction de la *Revue internationale* de Pierre Naville.] (HAGE, 2009, p. 93, tradução minha)

6 Et la littérature devient elle-même une institution aussi utile que le Parlement. *Tradução minba*.

7 Aimé Césaire volta a Paris, após a Segunda Guerra Mundial, como deputado eleito pela Martinica em 1945. Senghor foi deputado eleito pelo Senegal em 1945 e reeleito em 1951 e 1956. No pós-Guerra, a imagem desses dois poetas será muitas vezes tida como modelo de uma intelectualidade a ser instituída, um mito sobre o qual se fundará o *Négritude*, inclusive para o próprio diretor da *Présence Africaine*. Alioune Diop chega à França cerca de dez anos após os dois poetas e bebe diretamente em seus textos que circulavam no meio universitário colonial em Paris e em seu modelo de atuação e engajamento. Na década de 1940, será membro da administração da África Ocidental Francesa (AOF), sediada em Dakar, chegando a chefe do gabinete do Governador Geral, e atuará como *sénateur* eleito pelo Senegal na IV República francesa, entre 1946 e 1948, quando perde a reeleição para Mamadou Dia e passa a se dedicar exclusivamente à revista.

que seriam os modos de saber “ocidentais” e, por excelência, intelectuais. Afinal, eram estes filhos das elites coloniais, formados em instituições de ensino ocidentais e residentes na metrópole os mais indicados para representar as populações de suas colônias de origem ou mesmo a “coletividade negra” requerida pelo *Négritude*?

2. FUNDAÇÃO DE UM MODELO DE AÇÃO POLÍTICA NEGRA BASEADA NO ARGUMENTO DA ESPECIFICIDADE.

A questão central a ser superada para dar conta do conflito era a compatibilidade ou não de uma identidade “negro-africana” que era então criada e de um lugar de fala intelectual nos moldes franceses. Como nos informa ainda Alioune Diop, o lugar do intelectual engajado vinha para resolver uma situação desconfortável para o estudante africano em estadia na metrópole.⁸

Nem brancos, nem amarelos, nem negros, incapazes de retornar inteiramente a nossas tradições de origem ou de nos assimilar à Europa, nós tínhamos o sentimento de constituir uma raça nova, mentalmente mestiça, mas que não se fazia conhecer em sua originalidade e quase não havia tomado consciência desta.

Desenraizados? Nós o éramos precisamente na medida em que não havíamos pensado ainda nossa posição no mundo e nos abandonávamos entre duas sociedades, sem significação reconhecida em uma ou em outra, estrangeiros em uma e em outra. Um tal estado não pode ser tolerado sem que se esteja radicalmente livre da preocupação ética. E é por nos recusarmos a renunciar ao pensamento que nos acreditamos úteis a esta revista. (DIOP, 1947, p. 20)⁹

8 Alioune Diop era um dos membros de uma nova geração de estudantes que chegou em Paris no fim da década de 1930 (Sédar Senghor chegara em 1927 e Césaire em 1931). Após a desmobilização das tropas francesas na Segunda Guerra Mundial, nas quais havia se alistado, o senegalês irá fundar em Paris, “um pequeno grupo de reflexão – ‘o círculo do pai Diop’ – que se reunia regularmente no Foyer des étudiants coloniaux”. [(...) un petit groupe de réflexion – ‘le cercle du père Diop’ – qui se réunit régulièrement au Foyer des étudiants coloniaux.] [Tradução minha] (BLANCHARD, 2012, p. 145, *tradução minha*) É a este grupo de estudantes coloniais em debate que o autor se referia no trecho transcrito.

9 Ni blancs, ni jaunes, ni noirs, incapables de revenir entièrement à nos traditions d’origine ou de nous assimiler à l’Europe, nous avions le sentiment de constituer une race nouvelle, mentalement métissée, mais qui ne s’était pas fait connaître dans son originalité et n’avait guère pris conscience de celle-ci.

Des déracinés? Nous en étions dans la mesure précisément où nous n’avions pas encore pensé notre position dans le monde et nous abandonnions entre deux sociétés, sans signification reconnue dans l’une ou dans l’autre, étrangers à l’une comme à l’autre.

Un tel état ne peut être toléré que si l’on s’est radicalement débarrassé du souci éthique. C’est parce que nous refusons de renoncer à la pensée que nous croyons à l’utilité de cette revue. *Tradução minha*.

Essas questões e demandas punham em jogo a própria possibilidade de “homens de cultura” falarem por e para os africanos e suas bandeiras e posições políticas, o que se tornaria uma demanda central para esses atores no pós-guerra, quando alguns dos antigos estudantes coloniais assumem o papel de representantes dos interesses das jovens nações africanas. As linhas centrais do problema estavam em construção já na década de 1930 quando, como um estudante colonial em Paris, Léopold Sédar Senghor passa a frequentar a comunidade de estudantes, artistas e escritores antilhanos da qual se tornaria um dos únicos membros africanos e ponto de inflexão entre a identidade antilhana e a do velho continente. As questões que se colocavam então eram amplas e a preocupação estava em demarcar uma “especificidade negra” positivada que garantisse em seu interior espaço de identificação e ferramentas de articulação para os jovens estudantes de humanidades e artistas na metrópole. A dificuldade era como conciliar a identidade negra tal qual ela era pensada por esse grupo e a entrada e adesão ao mundo das letras europeias, que não deixava de ser também um ideal para esses estudantes.

Como se vê, estava em dúvida a autoidentificação de uma elite colonial criada nos quadros da educação superior francesa, que se realizava em ideais e valores representados como ocidentais ou ocidentalizados e, ao mesmo tempo, permanecia marcada pelo estigma da assimilação cultural. Ainda não estavam colocadas as bandeiras da independência, ou mesmo de autonomia política nesse meio estudantil. Mas as construções identitárias feitas na década de 1930 seriam largamente apropriadas posteriormente e seus escritores erigidos como exemplos de engajamento, inclusive pela historiografia que se ocuparia do movimento da *Négritude*.¹⁰ E estariam intimamente ligadas às articulações dos antigos estudantes no pós-Segunda Guerra Mundial, dando legitimidade a seu papel de liderança ou mesmo representantes dos interesses de populações africanas distantes do cenário europeu. Portanto, serão o ponto de partida desta análise.

É nessa conjuntura da década de 1930 que o argumento da negritude¹¹ entra em cena. Construída pelos jovens Aimé Césaire e Léopold

10 Para muitos autores, como Lilyan Kesteloot, a literatura negro-africana francófona tem como marco fundamental os primeiros escritos deste grupo na década de 1930. Segundo a autora belga, e também para os historiadores franceses Bernard Mouralis e Jacques Chevrier, o movimento da *Négritude* inaugura a autenticidade em literatura negro-africana devido à sua ligação com uma estética da rebelião e à sua necessária fala engajada. Ler mais em KESTELOOT, Lilyan. *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles; Institut de Sociologie, 1963.

11 O uso de *Négritude* e negritude é proposital neste trabalho. A intenção é marcar a diferença entre o nome do movimento, substantivo próprio, escrito em francês, pensado como o conjunto de diferentes perspectivas cuja unidade é proclamada pelas classificações historiográficas citadas, e os elementos que são ditados pelos pensadores em questão como constituintes de um caráter específico do homem, da cultura e da civilização negros, substantivo comum, escrito em português e em letras minúsculas.

Sédar Senghor, imersos em uma comunidade de estudantes negros que se reunia em debates e saraus na casa das jovens irmãs Nardal, a ideia de que o sentido completo da originalidade negra é alcançado somente em seu encontro com a matriz cultural branco-europeia vai ser a base da unidade de um grupo que procurava dar sentido à sua estadia na metrópole:

É, com efeito, durante esses anos estudantis que Léopold Sédar Senghor vai conhecer alguns desses estudantes num encontro que será decisivo para ele. (...) No centro desse pequeno círculo de intelectuais, se encontrava o salão de Paulette Nardal. Essa última, professora de inglês, reunia em sua casa em Clamart, junto com suas irmãs Jane e Andrée, intelectuais antilhanos e negros americanos. (SIRINELLI, 1988, p. 82)¹²

São essas sociabilidades, conjugadas com incursões no mundo das vanguardas europeias e em seu “primitivismo” inovador, afirmado por uma elite artística, que favorecerão o surgimento de um sentimento de identificação racial e valorização cultural, bem como a elaboração de elementos a serem enfatizados e assumidos como contribuições africanas, tudo isso mobilizado para o forjar de negritudes lidas como “autênticas”. E é em textos do período, publicados em jornais nânicos produzidos pelos estudantes antilhanos e africanos em Paris, que se apoiarão mais tarde os defensores do modelo de ação política intelectual, apontando-o como central à emancipação dos chamados “povos de cor”.

Em meio a este ambiente de sociabilidade intelectual, viria à tona na capital francesa um dos jornais considerado por muitos ponto de partida do *Négritude*, o *L'Étudiant Noir*, em seu primeiro e único número, de 1935. O pequeno exemplar de apenas oito páginas aparece na historiografia que funda uma narrativa autorizada do movimento como o primeiro momento em que é possível ver os frutos do encontro entre Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire e Léon-Gontran Damas.¹³ Apartado de críticas diretas ao co-

12 C'est, en effet, durant ces années étudiantes que Léopold Sédar Senghor va faire la connaissance de certains de ces étudiants, et cette rencontre sera pour lui décisive. (...) Au centre de ce petit cercle d'intellectuels se tient le salon de Paulette Nardal. Cette dernière, professeur d'anglais, réunissait dans sa maison de Clamart, avec ses soeurs Jane et Andrée, intellectuels antillais et noirs américains. *Tradução minba*.

13 O jornal *L'Étudiant Noir* é um caso a parte na historiografia especializada. Citado pela principal autora sobre o tema, Lilyan Kesteloot, em seu *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*, de 1963, de forma indireta (isso apesar de escrever cerca de 100 páginas sobre o periódico), a partir de correspondência trocada com os antilhanos Aimé Césaire e Léon Damas e com o senegalês Léopold Sédar Senghor, permaneceu envolvido em constantes polêmicas que chegaram a culminar na afirmação de que “há uma dificuldade de conhecer seus preceitos, pois os primeiros exemplares da revista foram perdidos e Leon Damas, que possuía toda a coleção dos escritos, perdeu tudo em um incêndio há poucos

lionalismo e mesmo à elite colonial, a publicação fundamenta a forma de ação dos movimentos negros no entre-guerras como uma responsabilidade de escritores e artistas, uma atividade intelectual por excelência.

No artigo intitulado “L’Humanisme et nous: ‘René Maran’”, assinado por L. S. Senghor, apontava-se o que mais tarde seriam as bases de uma negritude. Dedicando-se a analisar em que medida a escrita do martinicano René Maran¹⁴ representava a “comunidade negra”, o senegalês estabelecia que o caminho para o conhecimento de si e, como decorrência, para uma literatura cada vez mais condizente com sua “condição de negro” era o “humanismo negro”, responsável “não por fazer morrer ‘o velho homem’ em nós, mas por ressuscitá-lo.” (L’Étudiant, 1935, p. 4)¹⁵. Claramente sintonizado com as propostas de Césaire, que é inclusive citado, definia esse “humanismo negro” como “um movimento cultural que tem o homem negro como objetivo, a razão ocidental e a alma *nègre* como instrumentos de busca; pois há necessidade de razão e intuição.” (L’Étudiant, 1935, p. 4)¹⁶. Aqui, a contradição colocada pelo escritor jamaicano radicado nos Estados Unidos, Claude McKay, em seu *Banjo*, de 1929, - e repetidas vezes citada pelos jornais nancicos do mundo negro francófono parisiense, - no campo de uma luta interna do negro entre uma origem africana e uma existência civilizada, era transformada em conciliação e condição de emergência, através de autoconhecimento, de uma escrita negra “original”. Seguindo este caminho, Senghor descreveu a ascensão de Maran em direção a uma arte cada vez “mais negra” cujo auge culminaria na obra *Le livre de la Brousse* (1934), com a qual o antilhano “chegou ao termo do humanismo negro. A facilidade do tom e a forte simplicidade da expressão contribuem para salientar a verdade dos caracteres nos quais a nitidez do desenho não impede a nuance.” (L’Étudiant, 1935, p. 4)¹⁷

Descrevendo Maran, o senegalês deixa entrever a dicotomia funda-

anos atrás.” (DURÃO, 2011, p. 115) No entanto, um exemplar deste jornal se encontra nos Archives Nationales d’Outre-mer, em Aix-en-Provence, na França, disponível à consulta e é diretamente deste número, apontado pelo próprio arquivo e por vários autores como único produzido sobre o título, que são retiradas as citações e informações divulgadas neste trabalho. Ler mais em: AKO, Edward O. L’Étudiant Noir and the myth of the genesis of the Negritude Movement. *Research in African Literatures*. Vol. 15, No. 3 (AUTUMN, 1984, p. 341-353)

14 Martinicano, administrador colonial de Oubangui-Chari, hoje na República Centro-Africana, e escritor de *Batouala: véritable roman nègre* (1921), no qual promove uma denúncia à violência e às exações da administração francesa em solo africano sem, porém, negar a necessidade da atuação europeia na região, como promotora de progresso técnico e humano. 15 (...) non pour faire mourir ‘le vieil homme’ en nous, mais pour le ressusciter. *Tradução minba*.

16 (...) un mouvement culturel qui a l’homme noir comme but, la raison occidentale et l’âme nègre comme instruments de recherches; car il y faut raison et intuition. *Tradução minba*.

17 (...) est arrivé au terme de l’humanisme noir. L’aisance du ton, la simplicité forte de l’expression contribuent à faire ressortir la vérité des caractères dont la netteté du dessin n’exclut pas la nuance. *Tradução minba*.

dora presente em grande parte de sua obra. Nas palavras de Senghor, razão versus intuição não é apenas a base de um humanismo negro, - fundado na fusão, que só seria possível ao intelectual negro, entre um saber e uma técnica europeus e a profundidade estética e sensorial negra, - mas da transformação das noções dicotômicas que estavam no discurso ocidental racista, fosse ele feito por homens identificados como negros ou por indivíduos hostis a uma raça negra inferiorizada. Afinal, através deste discurso conciliatório, que toma elementos de elaborações hierarquizantes da dicotomia entre uma raça branca superior e grupos humanos inferiores, mas também de teorias construídas pelo pan-africanismo americano a partir de percepções da entrada do homem negro na modernidade de forma falha, pela metade, sempre marcado e pensado a partir da cor de sua pele e confuso entre pertencer a uma sociedade ocidental ou fazer jus a uma herança racial negativada em seu interior, Senghor coloca no mesmo patamar o que seriam lados complementares de uma equação humanista simplificada. Traçando uma argumentação que fundava uma visão homogeneizante e dicotômica entre aqueles que seriam os dois polos culturais fundadores do “verdadeiro humanismo”, o autor dava os primeiros passos de uma obra que seria indetectada por gerações posteriores como “essencialista” e pouco interessante para as lutas a serem travadas pelos africanos na prática. Porém, para a cena com a qual dialogava na década de 1930, o autor postulava a importante garantia de que o intelectual negro, capaz de, como Maran, mobilizar estes dois lados, não estava confrontado por um *two-ness*¹⁸ destrutivo, fragmentário, mas por uma peculiaridade que lhe dava a capacidade de fazer uma arte “original”, “negra”, “africana” e, ao mesmo tempo, “universal”, “humana”, “completa”, “total”.

O homem é semelhante à obra. O pouco que nós sabemos de sua vida interior tão rica e tão complexa é ‘drama, duelo entre Razão e Imaginação, Espírito e Alma, Branco e Negro’, para falar como A. Césaire. Mas Maran conseguiu conciliar esses dois aspectos, pois não há antinomia entre eles. (L’Étudiant, 1935, p. 4)¹⁹

18 Este conceito vem aqui representar a tradição de pensamento da dualidade do homem negro em sua participação em uma Modernidade forjada apesar dele. O *two-ness* é enunciado pelo pensador pan-africanista estadunidense W. E. B. Du Bois. A ideia, publicada originalmente em *The souls of black folk* (1903), é de que uma dupla consciência (*two-ness*) permearia o homem negro nascido nos Estados Unidos, fragmentando-o e impossibilitando sua percepção de si mesmo como sujeito: “(...) essa sensação de estar sempre a olhar para si mesmo através dos olhos dos outros, de medir a nossa alma pela bitola de um mundo que nos observa com desprezo trocista. Sente-se sempre essa dualidade – um Americano, um Negro; duas almas, dois pensamentos, *dois anseios irreconciliáveis; dois ideais em contenda num corpo escuro que só não se desfaz devido à sua força tenaz.*” (DU BOIS, 2011, p. 51, grifo meu)

19 L’homme est semblable à l’oeuvre. Le peu que nous savons de sa vie intérieure si riche et si complexe a été ‘drame, duel entre Raison et Imagination, Esprit et Ame, Blanc et Noir’, pour parler comme A. Césaire. Pourtant, Maran est arrivé à les concilier, car il n’y a pas là antinomie. *Tradução minha.*

Tratava-se do atestado da possibilidade de o intelectual negro acessar sua essência “atávica” e, portanto, responder de forma autorizada por toda uma coletividade e, ao mesmo tempo, a garantia de sua pertença nada dicotômica a um mundo ocidental e ao uso da razão e do poder de fala autorizado do intelectual. Além de fundar a dicotomia antes dilacerante lida em W. E. B. Du Bois ou mesmo em McKay em um confortável encontro de iguais, Senghor inscreve o intelectual negro em um lugar privilegiado desse novo humanismo, que mais tarde seria identificado e reconhecido por figuras como Sartre e reatualizado pela *Présence Africaine* em uma leitura do papel combativo do intelectual negro no interior de sua comunidade e como seu representante. Junto com Césaire, Senghor dava a ver os termos do que depois seria nomeado como *Négritude*²⁰.

O engajamento que se funda no discurso na década de 1930 no grupo negro francófono em Paris marca uma autonomização do tema do combate ao racismo e da busca do estabelecimento de um lugar para o negro na modernidade em relação a formas mais tradicionais de manifestação na esfera pública. Trata-se, ao mesmo tempo, de um momento em que se demonstra uma preocupação em afirmar e estabelecer a importância de atores estritamente intelectuais na luta de fundação e valorização de uma “cultura negra”. Na década de 1920, as posições eram tomadas em nome de mobilizações partidárias, de filiações ou discursos políticos específicos, como o comunismo ou o republicanismo. Na década de 1930, a filiação se torna cada vez mais explicitamente transnacional e pan-africanista²¹, voltada diretamente para a discussão e a tomada de posição diante da “questão do negro”, sem que ela fosse um meio ou uma necessidade para se ascender a uma Revolução do proletariado ou a uma República mais justa e condizente com os ideais de 1789. No entanto, essas modificações continuam se inserindo no campo da intervenção política, mas, agora, ligando-se ao repertório construído pelo e em torno do intelectual. Escolhas condizentes com o clima antimigração na sociedade civil francesa posterior à crise econômica de 1929 e o acirramento da censura voltada aos elementos coloniais na metrópole.

O conteúdo apresentado como “negro” nessas novas empreitadas

20 O termo *négritude* é escrito pela primeira vez por Aimé Césaire em seu *Cabier d'un retour au pays natal*, de 1939.

21 Não se está aqui afirmando que o grupo em Paris era parte do movimento Pan-africano conforme ele se organizara desde 1900, com quadros vindos principalmente da América. O que se aponta aqui é uma filiação a uma leitura que era feita deste movimento pelos estudantes coloniais. As maiores repercussões diretas deste movimento organizado no continente africano se darão no pós-guerra, a partir do Congresso de Manchester, em 1945. E a mobilização política e cultural em seu entorno ocorrerá com mais relevância no mundo anglófono. O *Négritude* terá então um papel semelhante e até concorrente de articulador e organizador no campo intelectual e político francófono.

que se diziam apenas veículos de propagação de noções dadas, mas estavam forjando conceitos de cultura e expressão negras por excelência, está nas páginas dessa revista e nos interesses que mobilizavam os encontros e as redes que a fundaram: trata-se da certeza do compartilhamento de um fundo cultural ligado à manifestação artística e sensual, que é então transformado em forma de luta política pelo repertório de intervenção pública intelectual. Essa noção, que será chamada *négritude* por muitos, pode ser mais bem trabalhada através do texto “Ce que l’homme noir apporte”, também de Léopold Senghor, publicado em 1939, que finca os alicerces do programa intelectual, que mais tarde se forjará como estrutura de organização da intelectualidade negra francófona.

No artigo em questão, o poeta senegalês explora a construção de um esquema que visava a esclarecer as leis gerais que regiam as especificidades das relações do homem negro com o mundo e, decorrentes delas, as estruturas humanas e sociais forjadas pelas tipologias e pelos sentidos criados em torno da definição de “homem” e “mundo” e a linguagem e as relações entre estes. Essa especificidade é encarada como uma “cultura que nasceu da acção recíproca da raça, da tradição e do meio; que, emigrada para a América, permaneceu intacta no seu estilo, se não nos seus elementos ergológicos.” (SENGHOR, 2011, p. 74)

Ao iniciar sua descrição do que seria o contributo do homem negro ao Ocidente, Senghor busca na autoridade do relato do etnólogo Léo Frobenius, avalizado pelo discurso científico, a confirmação da existência de uma civilização que teria forjado uma “cultura una e unitária” em solo africano. Pautando-se pela descrição feita pelo pensador alemão de uma grande sociedade sudanesa (nesse caso, o termo se refere à África Ocidental Francesa, o dito Sudão Francês), antiga civilização que teria florescido e decaído antes da chegada europeia, Senghor justifica a crença numa “cultura negra”:

Sei que há, houve, uma cultura negra, cuja área compreendia os países do Sudão, da Guiné e do Congo, no sentido clássico das palavras. Ouçamos o etnólogo alemão: ‘O Sudão possui, assim, também ele, uma civilização autóctone e ardente. É um facto que a exploração encontrou, na África Equatorial, antigas civilizações vigorosas e viçosas em todos os lugares onde a preponderância árabe, o sangue hamita ou a civilização europeia não roubaram aos falenos negros a poeira das suas asas, outrora tão belas. Por toda parte! (...) A civilização desapareceu, esquecida; a cultura não se extinguiu. (SENGHOR, 2011, p. 73-74)

Essa cultura, que se manteria mesmo após a derrocada da civilização negra, conforme descrita por Frobenius, é o objeto central do artigo de 1939, que pretende dizer da peculiaridade e da possibilidade de um

contributo negro à humanidade. Tratava-se de um estudo da “alma negra”, da sua concepção de mundo, da qual derivavam, no texto, a vida religiosa e social e as artes, que existiriam em função de uma e de outra e, portanto, seriam sempre coletivas e funcionais em uma comunidade negra.

Como tal, o próprio texto é fundado no lugar privilegiado do intelectual negro que, conforme apresentado por Senghor em *L'Étudiant Noir*, é capaz de congrega o método do “saber europeu” com a “sensibilidade negra”. Logo nas primeiras páginas, o autor deixa claro que é desse lugar que vêm suas credenciais para descrever uma “alma negra” que até então nunca fora acessada: “Quer se compreender a sua alma? Criemos uma sensibilidade como a sua.” (SENGHOR, 2011, p. 75) Essa sensibilidade capaz de abolir os intermediários entre o homem e o mundo, essencialmente conciliadora, porém independente, constituía a especificidade em que o senegalês se reconhecia e identificava o próprio intelectual negro. Essa dimensão da “alma negra” seria, para o senegalês, a responsável por fazer crer que o Negro era facilmente assimilado, cooptado, quando na verdade ele era mais tocado pelo som das palavras e a beleza da retórica do que convencido por seu conteúdo. “Daí o desalento súbito [do colonizador latino] perante uma qualquer revelação irracional e tipicamente negra (...).” (SENGHOR, 2011, p. 75) Decretando claramente os termos em que se daria a peculiaridade das estruturas cognitivas do homem negro em sua obra, Senghor se baseia em uma antiga dicotomia que aparece aqui revalorizada: “A emoção é negra, como a razão helena” (SENGHOR, 2011, p. 75) diz o senegalês.

Por mais nociva que esta noção possa parecer aos ouvidos contemporâneos e aos daqueles que procurariam posteriormente afirmar o direito de autodeterminação dos povos da África no pós-guerra, ela não foi escrita fora de um contexto e de uma argumentação, como muitas vezes aparece citada pelos críticos do escritor senegalês. O conceito de sensibilidade que Senghor procura afirmar como a característica principal do Negro, da “alma negra”, dá forma ao que o autor chama de “animismo”, e que seria a origem de um “novo humanismo”: “Por ora, direi que o Negro não pode imaginar que o objecto seja, na sua essência, diferente dele. Empresta-lhe uma sensibilidade, uma vontade, uma alma de homem, mas de homem negro.” (SENGHOR, 2011, p. 76)

Uma sensibilidade que se inscreveria no profundo movimento de transcendência do homem no mundo, a partir do qual se daria o processo cognitivo do homem negro, sem a mediação ou deturpação de uma razão instrumentalista como a europeia, “sem literatura entre o sujeito e o objecto, sem imaginação no sentido corrente da palavra, sem sujeito nem objecto”. Esse movimento de compreensão do mundo sem mediadores, sem representações e, dessa forma, sem falseamentos, seria o verdadeiro humanismo.

Mais do que uma simples crítica ao processo de assimilação como muitas vezes se aponta em estudos sobre o *Négritude*, essa declaração tem como consequência imediata a negação de qualquer possibilidade de assimilação do Negro. Isso se daria uma vez que, segundo as palavras de Senghor, “é ele que assimila” e, neste movimento, se apropria do mundo de acordo e a partir de sua “alma”, e não o contrário. O que, portanto, cancelava um lugar de equivalência para o autor e todos os homens negros, capazes de assimilar sem serem assimilados por aqueles que acreditavam fazê-lo, capazes de manter uma a “alma negra”. “Poder-se-ia dizer eterna?” (SENGHOR, 2011, p. 74). Além disso, o argumento guia ainda para uma conclusão mais universalista e transnacionalista, bem aos moldes desses primeiros anos de *Négritude*, de que o contributo do homem negro é a própria salvação do mundo Ocidental na medida em que o que “o mundo moderno esqueceu – e é uma das causas da crise actual da civilização – é que o desabrochar da pessoa exige uma orientação para além do individualismo(...)” (SENGHOR, 2011, p. 85).

As potencialidades da construção de uma “cultura negra” e sua essencialização por um discurso que a tornou a certeza da possibilidade da entrada também dos intelectuais no cenário das articulações negras francófonas do entre-guerras estavam na resolução conciliadora da dúvida recorrente acerca do alcance da “assimilação” e de suas repercussões reais na relação com uma “mãe África”. A ideia da existência de uma “unidade negra” dada pela transformação da percepção cotidiana da precariedade da estadia colonial em Paris e de suas vivências e trajetos experimentados em comunidade em índice de compartilhamento de uma “raiz”, de uma “raça”, de uma “terra mãe”, está no centro da articulação do “petit monde nègre parisien” no entre-guerras.

Para o projeto negritudiano, esses intelectuais podiam utilizar-se de formas de expressão e da língua francesas sem abdicar de sua identidade de negros e sem se tornarem simples imitadores. A “originalidade” que viria de seus antepassados, ouvida no *jazz*, e lida nos poemas de Senghor e Césaire, permaneceria mesmo que inconscientemente. A solução para o problema do two-ness estava em assumir que ele nunca fora um problema, mas a própria condição de fundação de uma intelectualidade negra. Para o *Négritude*, nesses primeiros anos, era, pois, capacidade específica e diferencial do homem negro e, portanto, do “homem de cultura negro”, assimilar sem ser assimilado, conciliar mundos e culturas aparentemente incompatíveis.

3. AÇÃO POLÍTICA INTELCTUAL NO PÓS-GUERRA E O PROJETO NEGRITUDIANO.

O conceito de intelectual, para alguns, traz inerente um sentido de ação política. Decerto esta carga semântica esteve presente no momento em

que o termo foi investido de poder político e autoridade no final do XIX na França. Nas últimas décadas do oitocentos, o *affaire* Dreyfus²² inaugura o modelo de intervenção do intelectual por meio da petição e do uso público de sua posição de saber e poder como legitimadora de opinião e posição políticas e críticas. (CHARLE, 1990) O homem de letras, ou homem de cultura, o *maître a penser*, detentor de um lugar privilegiado na sociedade da qual advém, mediador cultural, ocupante de uma categoria sem pertencimento de classe, deveria fazer valer sua influência também no campo das disputas políticas e sociais. Trata-se de um modelo de ação política específica e inerente aos contornos que toma o político na Modernidade, marcado pelo afastamento entre Estado e sociedade e pela fundação de uma sociedade civil. O intelectual surge como um mediador que, investido de autoridade por uma posição de especialização universitária ou ligada à celebração pelo trabalho artístico ou literário, alçaria lugar privilegiado diante do Estado, podendo se fazer ouvir e, para alguns, tendo nessa atividade um compromisso ético de não se calar diante das injustiças perpetradas a sua volta.²³

É por meio da apropriação deste conceito de intelectual e de seu fundo de ação política que se torna possível promover a conciliação entre

22 *Affaire Dreyfus* é como ficou conhecido o incidente no qual o capitão francês Alfred Dreyfus, judeu e de origem alsaciana, é expulso do exército e preso em nome de sua pretensa traição à República francesa e aproximação a planos de espionagem alemães na década de 1890. Diante da transformação de Dreyfus em bode expiatório do escândalo e da deflagração de inúmeras manifestações antissemitas na imprensa e nas ruas, um grupo de cidadãos franceses inaugura uma nova forma de intervenção pública. Por meio de uma petição, assinada coletivamente e legitimada pela atuação de seus autores, sujeitos liderados por Émile Zola se colocam na linha de frente da defesa do oficial e daquelas que seriam a “verdade” e a “justiça”, denunciando as raízes antissemitas e antigermanistas que teriam guiado as ações do governo francês e de seus apoiadores. Este caso marca o surgimento do intelectual moderno, inclusive do neologismo, relacionando-o à atuação pública engajada e em oposição às exações do poder central. Segundo Christophe Charle, o termo “intelectual” era usado de forma pejorativa pelos savants conservadores que se opuseram à iniciativa e ao formato em que esta foi realizada pelos *dreyfusards*, que traziam à tona uma nova forma de formação social. “Esse divórcio entre as antigas representações, ainda dominantes, e a nova situação criada pela expansão do campo intelectual dá conta da busca de um novo termo englobante que pode ser ao mesmo tempo um ideal profissional (portanto uma marca distintiva) e um ponto de encontro social, comportando, pois, uma dimensão coletiva.” [“Ce divorce entre les anciennes représentations, encore dominantes, et la situation nouvelle créée par l’expansion du champ intellectuel rend compte de la recherche d’un nouveau terme englobant qui puisse être à la fois un idéal professionnel (donc une marque distinctive) et un point de ralliement social, comportant donc une dimension collective.”] [Tradução minha] (CHARLE, 1990, p. 55, tradução minha)

23 Em 1947, em seu *Que é a literatura?*, Jean-Paul Sartre fazia uma ode ao escrito que promove uma mudança no mundo que conta na medida em que o dá a ver em suas injustiças e dota seu leitor da responsabilidade de lidar com ele, seja para conservá-lo ou mudá-lo. E decretava: “[o escritor engajado] Sabe que as palavras, como diz Brice-Parain, são ‘pistolas carregadas’. Quando fala, ele atira.” (SARTRE, 2004, p. 21)

uma identidade negra pensada como esforço de comunhão e o mundo das letras europeu. No limite, é a apropriação deste conceito e a prerrogativa da intervenção pública que embasam o projeto do movimento da *Négritude* que se institucionaliza no mundo pós-guerra. O ponto de partida era a conciliação entre uma identidade “negro-africana” construída como autêntica e a razão e a literatura definidas como “ocidentais”. Em 1956, no Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros, realizado sob a organização da *Présence Africaine*, Senghor propõe a versão acabada do seu argumento, prescrevendo uma arte negra que seria necessariamente arte engajada. Apresentando-se como uma constatação quase “natural”, o discurso propunha um modelo de intervenção e reivindicação política do intelectual como promotor da libertação das culturas africanas sob jugo colonial, bandeira que ganharia força e outras formas no final da década de 1950.

Na apresentação intitulada “L’esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine”, o senegalês propõe ao intelectual negro, para quem falava por ocasião do evento, a investigação do que chama de “une physiopsychologie du Nègre” (SENGHOR, 1956, p. 54). O texto é uma convocação aos escritores e artistas negros a participar da libertação cultural dos “povos de cor”, apontada como condição necessária para sua libertação política: “Mas este renascimento será a obra não tanto dos políticos como dos escritores e artistas *nègres*. A experiência provou que a liberdade cultural é a condição essencial da liberdade política. (Congrès, 1956, p. 51)²⁴

Partindo novamente das formas pelas quais se dariam a percepção e o conhecimento do mundo natural e social “tipicamente negros”, Senghor delinea as cosmologias e cosmogonias das sociedades “negro-africanas”, bem como sua cultura e, decorrente dela, sua organização política. No interior deste esquema, a arte é apresentada como centro articulador da comunidade, responsável pela manutenção de sua unidade e por fazer ouvidas as reivindicações e posições de seus participantes. Na definição do poeta, toda arte “negro-africana” é “coletiva, funcional e engajada”: “(...) o artesão-poeta está situado e engaja, junto com ele, sua etnia, sua história, sua geografia. (...) Porque engajado, o artesão-poeta não se preocupa em fazer obra para a eternidade.” (SENGHOR, 1956, p. 56-57)²⁵.

A figura do “artesão-poeta” encarna na comunicação o papel

24 Mais cette renaissance sera moins le fait des politiques que des écrivains et artistes nègres. L’expérience l’a prouvé, la libération culturelle est la condition *sine qua non* de la libération politique. *Tradução minha*.

25 (...) l’artisan-poète est situé et il engage, avec lui, son ethnie, son histoire, sa géographie. (...) Parce qu’engagé, l’artisan-poète ne se soucie pas de faire oeuvre pour l’éternité. *Tradução minha*.

de estruturador do tecido social e político: trabalha engajado e engajando seus pares nas questões concernentes à sua comunidade local e, de forma ampla, à raça negra. Ao apontar a presença concreta desta figura como parte do que seria a estrutura organizacional das sociedades negras, Senghor construía não apenas um modelo, mas uma tradição para a figura nascente do intelectual negro. Dava legitimidade e lugar de fala autorizado para esta figura nascente. Repetia a mesma estratégia discursiva de seus escritos da década de 1930: ligar as elaborações mais tarde conhecidas como negritude ao que seria um passado original e forjador de uma “essência” do homem negro. Seus argumentos nascem investidos do poder de constatações evidentes de uma antiguidade formadora. Assim, a participação política, na condição de agenda do “homem de cultura”, deveria apenas seguir as antigas características da arte “negro-africana”, engajando-se pelas bandeiras centrais das comunidades dos “povos de cor”, como a luta por independências e o antirracismo, e engajando consigo os seus iguais, como fazia antes a figura do “artesão-poeta”.

Mobilizados em torno de questões de interesse mais ou menos coletivo escolhidas em nome de uma solidariedade pretensamente racial, os pensadores reunidos no Congresso de 1956, em Paris, na Sorbonne, viram quando o poeta senegalês assumiu o modelo de intervenção político-intelectual, no auge na sociedade francesa do pós-guerra, como aquele a ser adotado pelo “homem de cultura negro”, conforme vocabulário do evento. Ao adentrar a discussão das funções e modos de atuação para a arte e o artista na Modernidade, detida até então por figuras centrais do mundo intelectual europeu, Senghor procura se apoderar do argumento da originalidade ao postular que as sociedades “negro-africanas” eram “naturalmente” dispostas a tal organização: “É dizer que, na África negra, ‘a arte pela arte’ não existe; toda arte é social. O griot que canta o nobre na guerra o faz mais forte e participa de sua vitória.” (SENGHOR, 1956, p. 57)²⁶ De tal forma, coroava o argumento de uma “especificidade racial”, retirando dele o ponto de partida para autorizar e fundamentar o projeto intelectual negritudiano, encabeçado no pós-guerra pela revista e editora *Présence Africaine*, de Alioune Diop.

A *Présence Africaine*, como uma espécie de performance e campo de aplicação do projeto negritudiano, atua na década de 1950 sob a égide da noção de uma “raça negra”, una e solidária. Sua imagem forte, estável e constante surgiria como um contraponto ao cenário fluido e disperso do entre-guerras, marca de uma nova era para a intelectualidade negra francófona. Ao contrário das pequenas empreitadas estudantis dos anos de 1930 ou, antes ainda, dos periódicos ligados ao movimento comunista

²⁶ C'est dire qu'en Afrique noire, 'l'art pour l'art' n'existe pas; tout art est social. Le griot qui chante le noble à la guerre le fait plus fort et participe à la victoire. *Tradução minba.*

negro da década de 1920, suscetíveis às flutuações das relações de seus fundadores com o Partido Comunista Francês, a revista inaugura uma fase para os periódicos negros francófonos representada pela continuidade de suas publicações e passa a congregar, classificar e selecionar o que seria a intelectualidade negra francófona.

Diante do projeto de uma intelectualidade negra fundamentado em uma unidade racial e no que seriam suas características “essenciais”, muitas vozes dissonantes se levantariam. Mesmo no momento de debate acerca das proposições de Léopold Sédar Senghor, muitos delegados registrados no Congresso de 1956 fariam críticas diretas à noção de “cultura negro-africana” e mesmo de “arte africana” explicitadas pelo autor senegalês. O pressuposto de uma unidade negra fundamental e a completa omissão de outras formas de identificação criadas e presentes em populações africanas e americanas, nomeadas pelo senegalês unicamente como “negras”, incomodariam representantes antilhanos e estadunidenses. As fissuras no interior do movimento da *Négritude* ou em seu entorno não eram novidades e apenas se acirriariam diante da vitória do modelo nacional sobre o modelo federativo de independência dos territórios africanos colonizados. Apesar disso, como provam os lugares ocupados por vários dos intelectuais aqui apontados e outros que, por motivos de espaço, não puderam ser trabalhados, o modelo de autoridade política ligada à legitimidade do lugar de saber intelectual e, de alguma forma, ocidental é central no momento da independência dos países africanos, marcado pelo ano de 1960.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES

CÉSAIRE, Aimé. *Cabier d'un retour au pays natal*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

_____. Cultura e colonização. IN: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malbas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011. P.253-272

DIOP, Alioune. *Niam n'goura ou la raison d'être de Présence Africaine*. Présence Africaine, n 1, 1947, pp. 7-14.

DU BOIS, William Edward Burghardt. Do nosso labor espiritual. IN: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malbas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011. P. 49-57

_____. *The conservation of races. Eletronic Classics Series*. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 2006.

_____. *The souls of black folk*. New York/London: Norton Critical Edition, 1999.

L'Étudiant Noir, no 1, ano1, mar/1935.

Le Ier Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs (oeuvre collectif). *Présence Africaine: revue culturelle du monde noir*. Numéro spécial, no 8-9-10, (juin-nov), 1956.

SENGHOR, Léopold Sédar. O contributo do homem negro. IN: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011. P. 73-92.

BIBLIOGRAFIA

AKO, Edward O. L'Étudiant Noir and the myth of the genesis of the Negritude Movement. Research in *African Literatures*. Vol. 15, No. 3 (Autumn, 1984). P. 341-353.

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

BLANCHARD, Pascal. (dir.) *La France noire: présences et migrations des Afriques, des Amériques et de l'Océan Indien en France*. Paris: Éditions La Découverte, 2011, 2012.

CHARLE, Christophe. *Naissance des "intellectuels". 1880-1890*. Paris: Éditions de Minuit, 1990.

CHEVRIER, Jacques. *La littérature nègre*. Paris: Armand Colin, 2003.

DURÃO, Gustavo de Andrade. *A construção da Negritude: a formação da identidade do intelectual através da experiência de Léopold Sédar Senghor (1920-1945)*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP : [s. n.], 2011.

HAGE, Julien. Les littératures francophones d'Afrique noire à la conquête de l'édition française (1914-1974). IN: *Présence Africaine*. Les conditions noires: une généalogie des discours. *Gradhiva*, Paris, 2009/2, (no 10). P. 81-105.

KESTELOOT, Lilyan. *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles; Institut de Sociologie, 1963.

_____. *Histoire de la littérature négro-africaine*. Paris: Karthala Editions, 2001.

MOURALIS, Bernard. *As contra-literaturas*. Coimbra: Livraria Almedina, 1982.

SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. *Que é a literatura?* São Paulo: Editora Ática, 2004.

SIRINELLI, Jean-François. Deux étudiants 'coloniaux' à Paris à l'aube des années trente. *Vingtième Siècle: revue d'histoire*. Vol. 18, no 18, 1988. P. 77-88.

- SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. IN: RÉMOND, René. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, FGV, 1996.
- TODOROV, Tzvetan. A raça e o racismo. IN: *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993

Recebido em: 20/06/2014

Aceiot em: 20/07/2014